

Université de Montréal

Accès social à l'eau : étude de cas dans un village mossi du Yatenga

par
Sabine Veuille

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.Sc.
en anthropologie

août, 2010

©, Sabine Veuille, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire est intitulé :
Accès social à l'eau : étude de cas dans un village mossi du Yatenga

Présenté par :
Sabine Veuille

a été évalué par les personnes suivantes :

Gilles Bibeau
Président-rapporteur

Jean-Claude Muller
Directeur de recherche

Bernard Bernier
Codirecteur

Robert Crépeau
Membre du jury

RÉSUMÉ

L'objectif de ce mémoire est d'examiner l'accès à l'eau d'un point de vue non pas technologique mais social. Toute société humaine a eu à régler la question de l'accès à l'eau. C'est particulièrement le cas des populations vivant sous un climat aride comme au Sahel, où cette ressource est rare. Le village d'étude est situé au nord du Burkina Faso, dans la région du Yatenga. J'examinerai d'abord la répartition temporelle et spatiale des groupes et des puits sur le territoire, puis la question de la régulation de l'accès à l'eau en tant qu'enjeu politique au sein des structures traditionnelles. Je montrerai qu'il permet tantôt de renforcer les hiérarchies sociales existantes, et tantôt de les dépasser. J'examinerai enfin l'accès à l'eau de différents groupes d'utilisateurs : femmes, hommes, jeunes, vieux, agriculteurs, éleveurs. Je montrerai que leur condition d'accès est implicitement régulée, et limite les possibilités d'expansion économique de certains d'entre eux. Dans cette société en mutation, les utilisateurs désavantagés peuvent développer des tactiques leur permettant de contourner ces contraintes. L'accès à l'eau est alors pris dans un jeu de stratégies antagonistes, celle de la reproduction sociale et celle du changement.

MOTS CLEFS

accès à l'eau, gestion de l'eau, puits, Yatenga, Mossi, Sahel, hiérarchie sociale, changement social, développement, ressources naturelles.

ABSTRACT

The purpose of this report is to examine access to water, not from a technological but from a social point of view. Any human society has had to cope with the issue of access to water. This is especially true for the people living under arid climates such as in Sahel, where water is a limiting resource. The village under study is located in the Yatenga region, north of Burkina Faso. I will first examine the space and time distribution of wells and of human groups in this territory, then I will question the regulation of access to water as a political issue within traditional structures. I will show that it contributes to sometimes strengthen and sometimes circumvent patterns of social hierarchy. Then I will study access to water in different social groups: women, men, younger and older people, elders, farmers, herders. I will show that their access to water is implicitly checked, thus limiting opportunities of economical improvement for some of them. In this developing society, disadvantaged users may develop tactics to circumvent these constraints. Thus access to water is taken between conflicting strategies, pertaining to social reproduction as opposed to social change.

KEY WORDS

access to water, water management, well, Yatenga, Mossi, Sahel, social hierarchy, social change, development, natural resources

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
Chapitre 1 : Partie introductive.....	3
1. Théorie et méthodologie.....	3
1.1. Cadre théorique.....	3
1.1.1. Aux origines de ce mémoire.....	3
1.1.2. Hypothèse de départ : La primauté de l'économique sur le social.....	5
1.1.3. Changement social.....	7
1.2. Le terrain.....	9
1.2.1. Introduction.....	9
1.2.2. Méthodologie d'enquête.....	9
1.2.3. Informateurs, logement et biais à l'enquête.....	11
2. Problématique de recherche.....	15
3. Contexte.....	16
3.1. Rappels et Généralités.....	16
3.1.1. Espace, climat et activités.....	16
3.1.2. Éléments d'histoire.....	17
3.1.3. Éléments de religion.....	18
3.1.4. Éléments d'organisation sociale.....	20
3.1.5. Rappels sur le système politico-historique des Mossi du Yatenga.....	21
3.1.5.1. Caractéristique Mossi : dualité fonctionnelle.....	21
3.1.5.2. Gens du pouvoir.....	22
3.1.5.3. Gens de la terre.....	24
3.1.5.4. Forgerons.....	25
3.1.5.6. Les autres groupes.....	26
3.2. Accès à l'eau dans le village : État des lieux.....	27
Chapitre 2 : Enjeux historiques et processus d'autonomisation.....	29
1. Introduction.....	29
2. La formation du village.....	30
2.1. Fonder un village.....	30
2.2. Acquérir l'indépendance.....	32
2.3. Fixer des groupes fonctionnels.....	33
2.4. Scission et omissions historiques.....	35
2.5. Conclusion.....	39

3. Hiérarchies et processus d'accèsion à l'autonomie dans le village.....	42
3.1. Introduction.....	42
3.2. Les formes de dépendance	43
3.2.1. Lignage	43
3.2.2. Segment de lignage et Individus	46
3.3. Les moyens de l'autonomie	49
3.3.1. Les moyens traditionnels	49
3.3.2. Les moyens traditionnels modernisés	53
3.3.2.1. Les groupements	53
3.3.2.2. La Côte d'Ivoire.....	54
3.3.2.3. L'école.....	56
3.3.3. Quelle stratégie choisir ?.....	56
3.4. Topographie des modalités de l'autonomie et accès à l'eau	58
3.4.1. Introduction.....	58
3.4.2. Répartition de la population sur le territoire	58
3.4.3. Les conséquences des moyens d'émancipation des jeunes.....	65
Chapitre 3 : Tactique et accès à l'eau.....	72
1. Introduction.....	72
2. Accès à l'eau et base sociale de la fréquentation des puits	73
2.1. Quatre types de points d'eau potable : enjeux de l'appartenance au groupe.....	77
2.2. Une ethnicisation de l'accès à l'eau ?	77
2.3. Accès à l'eau et genre	78
3. Stratégies de carrière économique des femmes et poids de l'économie domestique	79
3.1. Carrière économique des femmes.....	79
3.2. Travail hebdomadaire.....	85
3.3. Charge d'eau	87
3.4. Puisette, le contrôle des hommes ?	89
4. Usages économiques de l'eau	91
4.1. Carrière économique des hommes : l'élevage	91
4.1.1. La spécialisation professionnelle	91
4.1.2. Statut dans la hiérarchie mossi.....	92
4.1.3. Statut dans la hiérarchie Peul.....	94
4.2. Nouvelles opportunités pour les femmes : Le maraîchage	95
5. Conclusion	98

Discussion et conclusion..... 101
BIBLIOGRAPHIE..... 106

Liste des sigles et des abréviations

EDS — *Demographic and Health Surveys*

HCR — Haut Commissariat des Nations-Unies pour les réfugiés

INSD — Institut National de la Statistique et de la Démographie

OMS — Organisation Mondiale de la Santé

PNUD — Programme des Nations-Unies pour le Développement.

Remerciements

Je tiens à remercier, en m'excusant à l'avance auprès des nombreuses personnes dont je ne pourrais citer le nom :

Tous les habitants du village de B., bien évidemment.

Barbara Casciarri qui m'a encouragé à travailler sur le thème de l'eau et par conséquent rendu possible l'écriture de ce mémoire.

Jean-Claude Muller mon directeur de recherche dont l'expérience anthropologique et la connaissance de l'Afrique m'ont été d'une grande utilité.

Bernard Bernier mon codirecteur de recherche pour son esprit, son soutien, sa patience et ses encouragements.

Michel Veuille, mon père, qui a su habilement jumeler tendresse paternelle et fermeté professionnelle pour m'éclairer tout le long de ce parcours.

Mes pensées vont encore à tous ceux qui ont cru en moi, m'ont soutenue, encouragée, supportée et ce dans tous les sens que peut prendre ce dernier mot :

Dominique, Pape, Neel, Isabelle, Julie, Fabienne, Servann, Fanny, Arthur, Claude, Marie-Louise ...

Je ne saurais encore comment remercier ceux qui, trop nombreux et parfois oubliés de ma mémoire, ont à travers une idée, une question, une opinion, une plaisanterie balisé et rendu possible mon cheminement intellectuel.

Introduction

Traiter de l'accès à l'eau, c'est aborder un sujet d'actualité, qui mobilise un public, les médias, des organisations internationales, gouvernementales ou non, des champs disciplinaires variés. Cependant la mobilisation d'un public ne saurait en elle-même justifier sérieusement une étude universitaire. C'est d'abord parce que l'accès à l'eau a de tout temps été un enjeu stratégique pour l'humanité que je tiens à présenter cette étude.

L'accès à l'eau, en dehors des sociétés utilisant des techniques d'irrigation, a été peu étudié par la communauté des ethnologues. Pourquoi traiter alors d'un sujet au sein d'une discipline qui n'y trouve pas d'intérêt ? Comprenons d'abord pour quelles raisons, c'est mon point de vue, les ethnologues s'en préoccupent peu. Tout d'abord le rapport de l'homme à son environnement est un champ d'étude cher à la géographie humaine, discipline outillée pour cela par ses concepts et ses méthodes. Ensuite, en Amérique du Nord, l'anthropologie culturelle, suivant l'évolution des concepts de culture et d'altérité, a déplacé le champ de la discipline vers de nouveaux terrains et de nouvelles problématiques liées au proche, aux populations en contexte migratoire, à d'autres sociétés industrialisées. Les études encore pratiquées sur nos terrains traditionnels le sont souvent en vue de documenter les impacts de la modernité et traitent des conséquences socio-culturelles de la globalisation, laissant ainsi à l'archéologie, discipline sœur de l'ethnologie, le soin d'étudier environnements et technologies du passé. Enfin si ce sujet mobilise peu les anthropologues c'est encore parce qu'il est essentiellement appliqué et ouvre le champ aux études de développement. Domaine pour lequel la communauté maintient un lien ambigu depuis la fin de la seconde guerre mondiale et l'ère des indépendances (Fergusson, 1997).

Ce travail examinera la question de l'accès à l'eau dans la zone sahélienne. Plus précisément, il s'agira d'une étude de cas dans un village du Yatenga, région situé au Nord du Burkina Faso dans le pays mossi. Dans ces régions, l'accès à l'eau n'est de prime abord pas une question de réchauffement climatique ou de

développement. C'est une donnée millénaire, et sa résolution y a fondé l'établissement des premières sociétés agricoles. L'eau est bien sûr domestiquée par des moyens techniques mais surtout par des moyens sociaux. Une vaste ceinture de déserts faisant le tour du globe encadre les régions tropicales au sud et au nord de l'équateur. Dans ces régions, l'accès à l'eau fait partie des thèmes les plus largement investis par l'organisation sociale des villages, des lignages, les structures de pouvoir, etc. C'est en soi une thématique qui s'insère parfaitement dans la discipline et pour laquelle nous sommes parfaitement outillés.

Par ailleurs, bien que le village de l'enquête n'ait pas d'électricité, et a fortiori pas d'internet, il n'en est pas moins soumis à des forces extérieures qui, se combinant aux changements internes et propres à la société, modifient les rapports entre les groupes, les aspirations de chacun, transformant l'ensemble de la dynamique sociale. Les sécheresses répétées poussent les habitants à renouveler leurs stratégies économiques : migrations, modification de la production agricole par une part de plus en plus grande donnée à l'agriculture de rente, élevage etc. Les conflits intergénérationnels prennent une dimension nouvelle avec les pressions faites par le gouvernement via la radio pour pousser les jeunes à construire leur pays en s'opposant aux traditions. Les programmes de développement, notamment ceux touchant l'accès à l'eau en application des objectifs du millénaire, modifient la topographie du village, les usages de la technologie et la position des leaders traditionnels. Ce ne sont que quelques exemples des changements, aussi bien induits de l'extérieur que par l'intérieur, qui témoignent d'une société en mutation et d'une structure qui réagit en conséquence.

L'accès à l'eau étant la condition première de la vie, elle est d'autant plus stratégique lorsqu'elle est difficile d'accès. Or l'autonomie des groupes, les carrières personnelles, sont conditionnées sur le territoire par l'accès à la ressource qui est nécessairement socialement régulé. En cherchant à comprendre quelles formes peut prendre cette régulation à travers les différentes modalités d'accès à l'eau, je me propose de révéler des éléments pertinents et dynamiques de la structure sociale de la société étudiée.

Chapitre 1 : Partie introductive

1. Théorie et méthodologie

1.1. Cadre théorique

1.1.1. Aux origines de ce mémoire

Les données recueillies pour ce mémoire l'ont été dans le cadre d'un stage universitaire, de niveau Bac en France, d'initiation à l'enquête de terrain en anthropologie. Suite à deux sessions de formation aux méthodes d'enquêtes qualitatives, les étudiants devaient se rendre sur le terrain de leur choix à la condition qu'il soit en Afrique de l'Ouest et en milieu rural. Un rapport final, et le double des notes de terrain, devaient être rendus à la fin du stage pour sanctionner le diplôme. Nous étions par ailleurs encouragés à y recueillir des données pour un travail de maîtrise. C'est ce que j'ai fait.

Les orientations idéologiques de mon département d'anthropologie d'origine et les instructions données pour l'enquête ayant largement influencé mon terrain et par conséquent l'écriture de ce mémoire, je me vois dans l'obligation d'informer mes lecteurs de leur contenu.

Mon département d'anthropologie d'origine enseignait et considérait comme d'actualité l'anthropologie économique marxiste dite française. C'est-à-dire le courant initié par C. Meillassoux dans les années soixante et suivi notamment par E. Terray, P.-P. Rey, C. Geffray etc. A travers un célèbre article théorique (1960) appuyé pour l'exemple d'une ethnographie portant sur la société des Gouro de Côte d'Ivoire (1964), Meillassoux expose son analyse économique des sociétés d'autosubsistance. Ces sociétés, relativement isolées, sont caractérisées par une hiérarchie fondée sur la séniorité. Les aînés subordonnent les cadets par la connaissance de savoirs particuliers (religion, généalogie...). De cette autorité, ils s'approprient le produit de leur travail et s'octroient le rôle de la redistribution de ce produit. Afin d'éviter la fragmentation du groupe et de conserver leur situation de monopole, les aînés contrôlent encore l'accès des cadets aux femmes, par le coût exorbitant du 'prix de la fiancée'. Pour comprendre cela il faut distinguer les biens de subsistance des biens de

prestige. Alors que la circulation des biens de subsistance s'effectue d'abord des cadets vers les aînés (prestation) puis des aînés vers les cadets (redistribution), les biens de prestige, qui en aucun cas ne peuvent s'échanger avec des biens de subsistance ou alors en quantité astronomique, ne circulent qu'entre aînés de lignages différents, créant de ce fait des alliances. Le 'prix de la fiancée' ne se payant qu'en biens de prestige, les cadets n'ont aucun moyen d'accéder à de tels biens et s'en remettent à leurs aînés pour leur mariage. Alors que ces sociétés sont caractérisées par un accès facile à la terre et à des moyens de production simple, les aînés par ce mode de contrôle, maîtrisent les moyens de reproduction. Meillassoux exprime par ses analyses le 'mode de production lignager'. En 1975 l'auteur fait paraître un ouvrage, dans la continuité des précédents, qui examine notamment les logiques du mode de production domestique. « Pour que se reproduise la communauté domestique [...], il faut que les rapports de filiation soient conformes aux rapports de dépendance et d'antériorité établis dans la production : il faut que les rapports de reproduction deviennent rapports de production » (Meillassoux, 1975, 78). Cet ouvrage a beaucoup apporté aux féministes qui ont transposé l'analyse de la production et de la reproduction aux sociétés capitalistes (Labrecque, 2001 : 9).

Les thèses de Meillassoux ont été diversement reçues. Il a indéniablement ouvert un champ de réflexion mais a aussi été vivement attaqué. Outre les critiques portant sur l'interprétation des écrits de Marx (Bonte, 1976), on lui reproche notamment d'être trop mécaniste (Pouillon, 1976 : 57-85), de faire une « Théorie utilitariste de l'économie », d'être « finaliste » et trop pressé d'étayer ses arguments par de réelles données empiriques, enfin d'utiliser le « langage de la mauvaise foi » (Godelier, 1967 : 80 et 89). Par ailleurs l'opposition aîné/cadet ne saurait être une forme de domination qui perdure dans le temps puisque les cadets sont amenés en vieillissant à devenir aînés (Godelier, 1967 ; Marie, 1976)

C'est dans cette perspective théorique que les recherches de terrain se sont effectuées. J'ai évidemment pris mes distances, par la suite, avec les théories marxistes. Il n'en demeure pas moins que les données de terrain sont là et comme c'est le matériel qui a été utilisé, les analyses sont par conséquent teintées de cette idéologie. Sans aller jusqu'à dégager les lignes d'un mode de production lignager, de rapports

antagonistes de classe, la structure sociale sera abordée sous l'angle des rapports de domination des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes, de contrôle de la production et reproduction domestique. Notons quand même que d'autres auteurs, certes inspirés par Marx mais qui ont pris leurs distances par rapport à ce courant précis, ne remettent pas en cause la domination des aînés par les cadets mais dénoncent l'interprétation faite de cette inégalité (Godelier, 1967 : 86).

1.1.2. Hypothèse de départ : La primauté de l'économique sur le social

Mon intention au départ partait de l'hypothèse suivante. Puisque l'eau est rare, il y a nécessairement compétition pour son accès. Comme cette société existe et perdure dans le temps, c'est que cet accès est régulé socialement. Quelles sont alors les modalités de cet accès à la ressource, de quelle manière s'effectue la gestion sociale, existe-t-il des formes d'inégalité ? Peut-on enfin faire une corrélation entre les inégalités sociales et l'accès à l'eau?

L'hypothèse compétitive de départ partait donc d'un principe, naïf pour l'étude de ces sociétés, de la logique de l'action rationnelle et du postulat de la rareté. Ainsi que Polanyi l'explique dans sa critique du formalisme, le postulat de la rareté « implique d'abord que les moyens soient rares ; ensuite que le choix soit déterminé par cette rareté. [...] pour que cette rareté contraigne à un choix, il faut que les moyens puissent être exploités de plusieurs façons et aussi que les fins soient hiérarchisées », et il s'empresse de contre-argumenter « de la même façon qu'il peut y avoir un choix de moyens sans rareté, il peut exister une rareté de moyens sans choix » (Polanyi, 1974 : 156). La rareté n'implique donc pas toujours diverses fins pour arriver à ses moyens et l'hypothèse de la compétition était teintée d'ethnocentrisme et n'a pas été retenue.

Par contre, affirmer que l'accès à un facteur de production est socialement régulé, a du sens (que l'hypothèse de rareté soit d'ailleurs vérifiée ou non¹). En effet,

¹ Notons que le terme même de rareté de l'eau, s'il n'est pas lui-même défini par la société en question, ne peut l'être qu'en comparaison à des sociétés ou celle-ci se trouve être en abondance, donc d'une certaine façon de manière ethnocentrique.

si l'on accepte les approches matérialistes, et la primauté de l'économie sur le social, alors l'étude du processus d'appropriation, de production et de répartition d'une ressource naturelle, tient du domaine de l'économie. Godelier qui sur ce point s'entend avec ce courant d'anthropologie marxiste soutient en effet, après quelques précautions :

« Nous avons défini l'activité économique d'une société, l'ensemble des opérations par lesquelles ses membres se procurent, répartissent et consomment les moyens matériels de satisfaire leurs besoins individuels et collectifs » (Godelier, 1965 : 44)

Même si Godelier ne s'accorde pas avec les substantivistes sur le sens, trop restreint à son goût, que ceux-ci donnent à la définition d'économie, la gestion sociale d'une ressource naturelle tient aussi pour ces derniers du champ de l'économie :

« L'exploitation des ressources naturelles impose l'usage d'une technique pour acquérir ou créer des biens matériels [...]. L'utilisation de la technique et des ressources naturelles ainsi que la nécessité de distribuer des biens parmi tous les habitants exige des dispositions institutionnelles déterminées [...] afin d'assurer la continuité de l'approvisionnement, c'est-à-dire afin d'assurer la répétition du processus. [...] Le fait que les procès économiques ont lieu dans une communauté sociale, tout ceci rend nécessaire l'emploi d'un schème de droits et d'obligations reconnus. Ce sont ces règles qui intègrent l'usage des ressources naturelles et de la technique et qui assurent une coopération continue dans l'approvisionnement des biens matériels que nous appelons 'système' économique. » (Dalton, 1974 : 190)

Il est donc pertinent, sur la base de l'étude d'un facteur de production, que soit révélée une partie de la structure sociale de la population étudiée. C'est cette hypothèse qui fut notamment utilisée dans quelques monographies portant sur la gestion sociale de l'eau dans les oasis: Bédoucha (1987), Le Cour GrandMaison (1984). En décrivant le système technique et la complexité des règles d'accès à l'eau au sein d'une communauté, les auteures en révèlent la structure sociale. Plus ambitieuse, l'œuvre de Wittfogel (1965) tente de dégager, à travers l'intervention de structures étatisées dans l'aménagement des grands fleuves, les caractéristiques du 'mode de production asiatique'. Mon étude ne recouvre pas ces ambitions, tout d'abord parce que la société étudiée n'utilise pas de techniques d'irrigation. L'eau à

donc un faible impact dans la production de biens de subsistance. Mais en tant qu'élément nécessaire à toute vie, l'étude de ses possibilités d'accès et de sa consommation met la ressource au centre de stratégies antagonistes au sein du groupe : reproduction de la structure hiérarchique et changements par l'accession à plus d'autonomie.

1.1.3. Changement social

Pour des raisons évidentes, j'ai lu la plupart des études ethnographiques faites auparavant traitant de la population de l'étude. Comme celles-ci ont été écrites vingt ans ou quarante ans avant, il est frappant d'y constater les formes du changement social. L'accès à l'eau étant justement, notamment par les capacités qu'elle donne de développement économique, l'un des enjeux de stratégies individuelles nouvelles. Dans ce cas, les modèles déterministes et totalisants répondent mal à la description des mécanismes de changement. Il faut alors prendre en compte l'individu dans la structure et évaluer ses possibilités d'action.

Avec sa représentation de la société en termes d'espace social, et en rajoutant donc une dimension supplémentaire à la description classique de la hiérarchie sociale, Bourdieu rend ainsi plus finement compte de la complexité de la structure sociale. La société d'étude n'est donc plus polarisée entre quelques aînés en haut d'une pyramide et une multitude de cadets à sa base sous la domination des premiers, mais plutôt divisée en multiples essais d'individus groupés par proximité dans les quatre principaux différents champs. (Bourdieu, 1984).

Par contre, la définition de classe probable et possiblement mobilisable donnée par Bourdieu n'est sans doute pas applicable à la réalité de la population étudiée. D'abord parce que cette société commence, c'est mon hypothèse, à développer plusieurs champs distincts, mais ceux-ci ne sont pas encore suffisamment autonomes pour former sur la 'carte' topographique sociale où ils y sont partout répartis. Enfin, Meillassoux, même si la classe sociale de Marx et celle de Bourdieu sont distinctes dans leurs définitions, nie malgré les antagonismes entre aînés et

cadets la formation d'une classe sociale. Cette société reste à mon avis une société sans classe sociale quel que soit le niveau de définition de classe.

Les jeunes peuvent aujourd'hui accroître leur capital économique plus qu'ils ne le pouvaient auparavant. Mais le capital social permet aussi dans ces sociétés de gagner dans les autres capitaux. Le terme de profit « désigne en fait le résultat de l'action qui se décline de façon spécifique dans chaque champ, de sorte que le profit peut être symbolique tout autant, voire plus qu'économique » (Boyer, 2003 : 269). C'est particulièrement le cas dans la société d'étude où le prestige entre pour beaucoup dans la légitimité sociale et s'insère ainsi dans le champ du capital symbolique.

Enfin, la théorie de l'action ayant échoué à rendre compte du changement social, Giddens (1979) propose de repenser l'individu dans la structure sans dénier à cette dernière son caractère totalisant. Les actions individuelles ne doivent pas être comprises comme des stratégies voulues, où l'agent aurait une pleine conscience de la portée de son action au sein de la structure. C'est la dimension temporelle qu'il faut prendre en compte, à l'instant où l'acteur peut, selon l'analogie du joueur d'échec, avoir conscience de la portée de son action dans la structure. Cependant les conséquences dans le temps de cette action lui échappent. Ainsi les structures sociales laissent une marge aux individus car l'agent social a une connaissance pratique, mais implicite, de la structure, quelle que soit sa position dans celle-ci.

Par contre Bourdieu et Giddens s'opposent en ce que le premier nie à l'agent social sa compréhension de l'espace social en entier. Un individu ne peut avoir conscience que de sa propre classe puisque ses schèmes de perception ne lui permettent pas d'appréhender un type de capital trop différent du sien. Le changement intervient par l'incapacité à reproduire dans le temps les champs à l'identique, ainsi « la désynchronisation entre habitus et champ, du fait du changement affectant l'architecture des différents champs constitue une source fréquente de changement » (Boyer : 277)

1.2. Le terrain

1.2.1. Introduction

Mis à part les considérations méthodologiques générales et nécessaires à un travail de nature anthropologique, les informations données dans les ouvrages de référence sur le déroulement du terrain sont souvent peu prolifiques : nombre d'entretiens, interlocuteurs principaux, durée de l'enquête etc. Bien sûr, l'édition du fameux journal de terrain de certains grands anthropologues, dont Malinowski est le plus fameux, ont permis de donner un éclairage anecdotique sur les conditions d'une enquête. Mais sans aller jusqu'à 'raconter son terrain', il manque, à ma connaissance, à la plupart des travaux, et dans le même ouvrage que les analyses, des détails plus concrets sur ce qu'a été le déroulement du terrain (Tedlock, 1991). Outre que ces détails permettraient de juger de la valeur du travail, ils auraient surtout un intérêt pédagogique. Notamment pour les étudiants souvent jetés sur leur terrain sans véritable formation, mis à part celle les initiant aux méthodes d'enquêtes et à la théorie du terrain.

J'ai donc fait le choix d'expliquer d'abord la méthodologie du travail d'enquête. Ensuite, par souci d'honnêteté mais aussi pour expliquer la forme actuelle et le contenu de ce mémoire, de relater rapidement les principales difficultés rencontrées au cours de mon terrain.

1.2.2. Méthodologie d'enquête

L'enquête s'est déroulée du 13 juillet 2005 au 9 août 2005. La méthodologie de l'enquête était imposée au départ. D'inspiration marxiste, elle consistait à recueillir un nombre exhaustif d'informations sur les grands thèmes chers à l'anthropologie dans cet ordre de priorité : économique et technique, développement, organisation politique, organisation sociale, religion etc. avec le plus de profondeur historique possible afin de permettre une étude synchronique et diachronique de la société. Partant du principe que l'économie détermine le social et s'y intrique dans toutes ses

sphères imperceptiblement, il était nécessaire de passer en revue le plus de thématiques possible par un nombre maximum d'entretiens et d'observations. Les deux sessions de formation qui ont été données aux étudiants pour cela avaient pour objet de nous piloter dans l'élaboration de nos questionnaires et de nous démontrer l'importance de tous ces différents champs dans le domaine de l'économie. Sur le terrain, c'est sur notre temps libre que nous pouvions nous occuper de nos sujets personnels de maîtrise.

Durant ces quelques semaines, j'ai donc fait passer soixante et un entretiens en soixante cinq séances d'environ deux heures à chaque fois et portant sur une gamme de thèmes très large, ainsi que dix observations formelles, de trois à quatre heures chacune. Ma présence permanente sur le terrain m'a aussi permis d'obtenir de riches observations informelles. Pour avoir les informations les plus complètes possible sur l'ensemble de ses thèmes, le terrain aurait dû être évidemment de bien plus longue durée, mais ces enquêtes m'ont permis de contextualiser mon thème d'étude. En ayant connaissance des faits de parenté, des origines du village, des différents moyens et modes de subsistance des individus, j'ai eu bien sûr une vision plus large que celle qui touchait mon thème d'étude, mais j'ai pu aussi saisir les intrications du social dans lesquelles il était impliqué sans que cela ait pu paraître évident à priori.

En ce qui concerne ce thème, la gestion sociale de l'eau, j'ai cherché à répertorier tous les puits et les marigots, connaître l'ordre de leur construction, savoir comment et qui les avait construit et les entretenait. J'ai cherché à comprendre si leur accès était limité, si certaines restrictions s'appliquaient à leurs usages. Enfin je me suis enquis de savoir quelles quantités d'eau étaient nécessaires selon les activités. Pour cela six femmes de la même concession et puisant au même puits ont été interrogées, ceci étant couplé à trois observations à ce même puits. J'ai visité à quatre reprises les puits du village. Les thèmes de l'eau, de sa gestion et de la répartition des points d'eau ont été par ailleurs abordés à de multiples reprises au cours des entretiens généraux lorsque la situation s'y prêtait.

D'une manière plus générale, j'ai rencontré quatorze doyens des lignages les plus influents, obtenu trois versions de l'histoire du village, rencontré plusieurs fois le

chef de terre. J'ai examiné les principales constructions apportées par l'organisation locale de développement la plus influente, rencontré ses membres, visité dans ce cadre les villages voisins. J'ai eu maints entretiens avec des interlocuteurs, à tous les âges de la vie, à propos de l'organisation sociale, des cycles agricoles, des migrations. J'ai encore rencontré tous les groupes qui se prévalent d'une spécification technique : forgerons, éleveurs, commerçants.

1.2.3. Informateurs, logement et biais à l'enquête

Durant tout mon séjour, j'ai été hébergée par un jeune chef de famille, que je nommerai Mustapha², appartenant à un lignage très important dans l'histoire du village : un prétendu lignage fondateur et anciennement détenteur de la chefferie du village. Il était par ailleurs très actif, bien que bénévole, au sein de l'antenne locale de la principale organisation de développement régionale. Il avait en charge, avec les quelques membres de son équipe, de motiver les membres, du village et ceux des villages voisins affiliés à ce dernier impliqués dans des activités communautaires relatives au développement, de consolider cette base et éventuellement de recruter d'autres membres. A supposer que ce travail soit bien fait, il permettrait au village d'obtenir des financements pour le développement et contribuerait par ailleurs à son rayonnement régional.

Mon hôte fut aussi mon premier principal informateur et traducteur. J'en ai encore eu cinq autres. Pape et Cher appartenaient au même lignage que mon hôte. Babacar, Adja et Mansour étaient extérieurs au village et au lignage, mais restaient les représentants locaux de l'organisme de développement auquel appartenait mon hôte. Il était évident que Mustapha souhaitait me présenter les affaires du village de la manière la plus officielle qui soit, épurées de tout conflit et à l'avantage de son lignage. Cependant, afin de ménager ma bonne volonté, mais certainement aussi en vertu de règles d'hospitalité qu'il respectait, il tenait à répondre à toutes les questions que je me posais et à me faire rencontrer toutes les personnes que je désirais

² Tous les prénoms donnés sont fictifs, j'ai respecté la nature musulmane et africaine des prénoms réels dans le choix des pseudonymes.

rencontrer. Il est certain qu'il l'a fait du mieux qu'il a pu. Par ailleurs, avec Babacar, Adja et Mansour, il comprit l'importance que représentait un blanc, pour éventuellement espérer financer certains projets de développement, mais surtout pour motiver les villageois à adhérer ou à mieux s'impliquer dans l'organisme de développement dont il faisait la promotion. J'ai été très claire en présentant cette situation, j'ai plus d'une fois répété à mes interlocuteurs que je n'avais pas l'intention de faire financer quoi que ce soit et que ma présence sur le terrain n'avait pour but qu'une enquête ethnologique sans aucune contrepartie pour eux, ce qui m'a permis d'avoir accès très rapidement à de nombreux interlocuteurs pour mes entretiens.

Comment pourrais-je alors prétendre à l'objectivité dans un tel contexte ? D'une manière plus générale, les analyses tirées d'enquêtes ethnographiques sont contestées, en effet :

« L'enquête de terrain, pour ceux qui ne la pratiquent pas, reste nimbée d'un flou artistique que ceux qui la pratiquent ne se pressent guère de dissiper. Du fait de ce caractère souvent opaque et mystérieux de la production des données de terrain, l'anthropologie est, vue de l'extérieur, à la fois la plus méconnue, la plus fascinante et la plus contestée des sciences sociales. » (Olivier De Sardan, 1995a, 72).

C'est que l'ethnographe reste seul maître et témoin de son terrain. Sa pratique est invérifiable. Seule sa réputation académique assure sa crédibilité. A la rigueur c'est la biographie de l'ethnographe qui pourrait informer sur le niveau de subjectivité de celui-ci (Fabian 2001 : 11). Car il s'agit bien de discuter du caractère subjectif d'une enquête. Si le terrain est en lui-même une inconnue pour la vérification, c'est aussi le traitement des données qui pose problème. Quelle que soit la rigueur de la méthode, « Les écrits anthropologiques sont eux-mêmes des interprétations, et de deuxième et troisième ordre de surcroît. » (Geertz, 2003 : 219)

Le problème de l'interprétation se pose d'autant plus lorsque l'on considère le biais que représente la présence même de l'enquêteur sur son terrain. L'objectivité est altérée par la mise en scène résultant de la présence simultanée des acteurs sociaux et de l'enquêteur, par leur différence de position et les divers enjeux que représentent pour chacun l'enquête et l'enquêteur. Ainsi :

« Le chercheur est un acteur du jeu social indigène ; dès son arrivée, il est impliqué, le plus souvent à son insu, dans un réseau d'alliance et d'oppositions [...] en aucune façon, une situation ne peut être considérée de l'extérieur, l'observateur en est obligatoirement un acteur. » (Althabe, 1990 : 128).

Mon cas sur le terrain est particulièrement représentatif de cette situation : Logée chez un individu, qui a donc une position bien particulière dans les rapports sociaux du village, présentée par celui-ci aux membres de la société, donc certainement aux personnes approuvant ses propres opinions, traduite par la même personne au cours des entretiens, comment pouvais-je alors vérifier ce qui m'était réellement dit et si ce que je disais l'était tout aussi bien. Encore utilisée comme mascotte pour valoriser une organisation de développement et motiver les troupes, comment prétendre donner une interprétation du terrain plausible.

Car en effet « L'enquête de terrain ne peut s'apprendre dans un manuel [c'est] d'abord une question de 'tour de main' et procède à coup d'intuition, d'improvisation et de bricolage. » (Olivier de Sardan, 1995a : 73). Aucune formation ne nous apprend à nous confronter et à sortir de telles situations. Car après tout ce sont les qualités propres de l'enquêteur dans la relation humaine (Cohen, 2002 : 84) et ses propres expériences qui lui permettront de dérouler ou non les intrications et enchevêtrements des énigmes du terrain. Si d'une manière générale :

« La valeur d'un compte rendu ethnographique dépend non pas de la capacité de son auteur à capturer des faits primitifs dans des lieux lointains et à les ramener à la maison, comme on ramène un masque ou une sculpture, mais du degré auquel il parvient à éclaircir ce qui se passe dans ces lieux. À résoudre l'énigme que représentent inévitablement des actes non familiers appréhendés dans un contexte inconnu » (Geertz, 2003 : 219-220).

Dans mon cas, ce fut de justement comprendre ma position dans ces jeux de pouvoir, dans la mise en scène qui m'était présentée des rapports sociaux sur le lieu de l'enquête, qui formèrent à mes yeux l'énigme que je devais résoudre. Et c'est cette lecture particulière du terrain qui m'a menée aux principales analyses présentées dans ce mémoire.

Pour éclaircir cette situation, tout en effectuant l'enquête qui m'était demandée et en recueillant les données qui m'étaient utiles pour mon mémoire, j'ai

dû dans un premier temps me plier au jeu et faire ce que l'on attendait de moi. J'ai visité les groupements, dans le village et les villages voisins, qui forment la base de l'organisation de la fameuse ONG locale. J'ai été présentée aux doyens des plus anciens lignages du village, ce qui faisait d'ailleurs mon affaire. Je sais par contre, et malgré mes requêtes, que tous les lignages, en fait les plus récemment installés, ne m'ont pas été présentés. J'ai ensuite rencontré le chef de terre. Après cette première période, qui m'a permis de mieux comprendre la situation et les enjeux, j'ai profité de la période des travaux agricoles pour inciter mon hôte à s'occuper de ses champs, et ainsi changer d'informateurs. Cher appartenait au même lignage que Mustapha, mais y avait une position inférieure. Il était heureux de pouvoir par mon intermédiaire apprendre sur les gens du village, sa position ne lui permettant pas de poser d'ordinaire des questions satisfaisant son indiscrétion naturelle. Babacar, Adja et Mansour étant extérieurs au village ils n'avaient pas de position particulière au sein des enjeux propres à celui-ci. Enfin Pape, qui malheureusement n'est resté que quelques jours au début et à la fin de mon séjour était mon informateur privilégié. Grand frère classificatoire de Mustapha, son père lui avait fait quitter le village dès l'âge de sept ans, comme c'est l'usage avec le premier fils né (Skinner, 1961), et vivant à Ouagadougou, il n'y avait jamais vraiment vécu. Il méconnaissait la plus grande partie des mésententes au village mais avait soif d'apprendre sur son lieu d'origine qu'il connaissait si peu.

Les données que j'ai finalement analysées et dont les résultats sont présentés dans ce mémoire, ont donc été obtenues d'abord parce que j'ai cherché à comprendre le mieux possible la mise en scène qui m'était présentée par Mustapha et savoir quel y était mon rôle. C'est de comprendre tout cela qui a finalement décentré l'objet d'étude de mon terrain. Mes informateurs principaux, ceux du village, essentiellement des hommes, n'avaient que faire de la thématique de l'eau. Ils m'aidaient dans mes recherches, mais n'y mettaient pas beaucoup d'énergie. Ils m'ont par contre amenée à ce qui les intéressaient eux-mêmes, m'en parlant avec passion, me trouvant des interlocuteurs sans que je le leur aie demandé. Le terrain en lui-même m'a donc amenée ailleurs, au-delà des versions officielles, car en abordant ces thèmes les villageois intervenaient de façon passionnée et ne contrôlaient plus, ou mal, ce qu'ils

ne m'auraient pas dit à priori. En changeant d'informateurs, surtout pour des indiscrets, en posant naïvement des questions dont les enjeux m'étaient parfaitement connus, j'ai facilement confronté la mise en scène et les thèmes privilégiés des villageois pour voir émerger un tout cohérent. En recoupant un certain nombre de fois l'ensemble, en interrogeant parfois même mes informateurs dans un entretien formel, j'ai pu obtenir une bonne vision d'ensemble, qui bien qu'incomplète fournira l'interprétation de mon terrain.

Ainsi malgré toutes les considérations éthiques, les précautions prises et les bonnes intentions, il est finalement difficile de déconstruire, y compris en soi-même, cette image populaire : « Pour les média, le modèle policier domine : l'ethnologue serait celui qui se 'faufile' dans un groupe pour 'espionner' » (Gaboriau, 2002 : 112).

2. Problématique de recherche

Je partirai donc de deux principes attribués aux anthropologues marxistes : l'étude d'un facteur de production est liée au champ de l'économie et « au sein de l'économique, ce sont les rapports de production qui déterminent le développement des forces productives » (Beaucage, 1995). Étudier l'accès à l'eau devrait donc permettre de révéler en partie l'organisation sociale.

En effet, pour accéder à l'eau il faut nécessairement construire un accès, un puits, un marigot. Ce qui nécessite une équipe de travail. Dans le village de l'enquête il n'existe pas, et selon les dires des villageois n'a jamais existé depuis la conquête mossi, de groupe désigné de façon fixe et définie comme puisatiers. Il est à noter quand même que le groupe des forgerons a souvent été mobilisé pour les gros travaux. La question de la définition de l'équipe de travail pour le forage prend dans ce contexte tout son sens. Ensuite il faut entretenir cet accès, ce qui mobilisera là encore une équipe de travail. Il faut encore un équipement adéquat : des outils aussi bien pour forer que pour puiser. Se pose ensuite la question de l'accès à la ressource : est-il ouvert à tous, ou seulement à ceux qui ont creusé. Enfin il faut connaître les usages que la population fait de l'eau. Outre la consommation personnelle, l'eau permet

d'abreuver le bétail, de construire des maisons. Toutes ces opérations de production, répartition, consommation mettent donc en jeu des groupes, sont soumises à des règles explicites ou implicites qui confirment notre hypothèse.

Il est par la suite méthodologiquement nécessaire de se poser quelques questions de premier ordre : L'accès à l'eau est-il parfaitement égalitaire ? La répartition des groupes sur le territoire permet-elle un accès à l'eau identique pour tous ? L'ensemble des sous-groupes existant : hommes, femmes, aînés, cadets, lignages importants dans l'histoire du village ou non etc. ont-ils tous accès à l'eau de la même façon ?

Ce sont les éléments de réponses à ces questions qui permettent de poser deux questions plus fondamentales : Dans quelle mesure l'accès à l'eau participe-t-il au renforcement de la hiérarchie en place ? Existe-t-il des tactiques d'accès à la ressource permettant à certains de se libérer de cette emprise ?

3. Contexte

3.1. Rappels et Généralités

3.1.1. Espace, climat et activités

Le pays mossi, auquel appartient la région du Yatenga, est situé au Burkina Faso, pays d'Afrique de l'Ouest sans accès à la mer et encadré entre le Mali, le Niger, le Bénin, le Togo, le Ghana et la Côte d'Ivoire. Les Mossi représentent 48 % de la population du Burkina Faso. La superficie du pays mossi est de 63 500 km² pour une population d'environ six millions d'habitants. Le pays est très densément peuplé. Tous les Mossi, bien que d'origine fort diverse, sont moorophones. Le mooré est une langue du groupe voltaïque, dite *gur*. Situé entre les isohyètes 1300 et 500, le pays Mossi dispose d'un climat soudanien pour les zones les plus au sud et sahélien pour les autres. La région du Yatenga est celle située le plus au nord, c'est donc aussi la plus aride. Un tel climat est caractérisé par deux saisons. Une saison des pluies qui s'étend de juin à octobre durant laquelle les pluies tombent de façon irrégulière, dispersée et torrentielle, ainsi qu'une saison sèche. C'est durant la saison sèche que

surviennent les plus grandes amplitudes thermiques. L'arrivée de l'harmattan, vent sec et poussiéreux, de décembre à janvier amorce la saison froide, tandis que d'octobre à juillet survient une saison chaude et très humide. Depuis les trente dernières années, on observe une modification du tracé des isohyètes avec une tendance à la diminution du volume des précipitations.

Le sol est pauvre mais ferrugineux. Les pluies torrentielles et la force de l'harmattan ont favorisé son érosion. Le réseau hydrographique est modeste. Seules trois grandes rivières traversent le Burkina Faso. La constitution du sol est telle qu'il ne favorise pas l'accès à l'eau, ainsi :

« the nature of the underlying rocks precludes important deposits of ground water. [...] Rain filters down with such rapidity that water can be obtained only from deep wells. [...] The presence of Precambrian rocks induces a rapid runoff, with the result that wells yield very little water at any depth» (Skinner, 1989 : 3).

(Izard, 1975a : 217-218 ; Skinner, 1966 : 3 ; Laclavère, 2001 ; 16-18).

Les plantes principales cultivées sont les mils, le maïs, le haricot, l'arachide, le pois de terre, le sésame et le coton. Les deux premiers sont vivriers, les trois suivants sont consommés ou vendus. Enfin les deux derniers ne sont cultivés qu'à des fins de vente. La culture des pois de terre est exclusivement féminine, celle de l'arachide masculine. De nombreux produits de cueillette entrent encore comme part dans l'alimentation : feuilles, fruits sauvages etc.

La saison des pluies est exclusivement réservée aux activités agricoles. La saison sèche est occupée aux activités d'artisanat, de réparation des habitats, de préparation des sols, des travaux collectifs et des fêtes. C'est aussi le moment des départs pour les migrations dans les zones forestières (Côte d'Ivoire), dans les sites aurifères afin de gagner de l'argent.

3.1.2. Éléments d'histoire

Les fondateurs de l'histoire des Mossi arrivent du Nord de l'actuel Ghana vers la fin du XIV^{ième} siècle. Ils vont conquérir au fil des siècles la vaste région qu'est

l'actuel pays mossi en formant plusieurs royaumes qui deviendront progressivement indépendants les uns des autres. Les deux principaux sont le Moogo central et le Yatenga. Sur ce territoire se trouvent déjà des populations segmentaires décentralisées qui vont être intégrées dans le royaume ou bien chassées (les détails sur le processus d'intégration seront donnés ultérieurement).

En 1898 le pays est entièrement conquis par la France. Contrairement à l'usage dans ses autres territoires, la puissance coloniale va s'appuyer, pour les régions à pouvoir centralisé comme l'est le pays mossi, sur les structures traditionnelles préexistantes, c'est-à-dire le système monarchique déjà en place et ses ramifications sur tout le territoire. Le recrutement de la main-d'œuvre pour les travaux forcés, la collecte de l'impôt par capitation etc. vont être gérés par les chefs traditionnels locaux. Nombreux sont ceux qui fuiront au Ghana pour échapper à ce contrôle, ou pour trouver du travail pour s'acquitter de l'impôt. La Haute-Volta, territoire sans ressource, si ce n'est sa main d'œuvre, est plusieurs fois séparée et rattachée aux différentes colonies limitrophes. C'est notamment lors de la crise des années trente que les autorités vont concentrer les investissements agricoles dans la colonie de la Côte d'Ivoire et vont rattacher une partie de la Haute Volta à cette dernière afin de faciliter des échanges de main d'œuvre. L'ensemble de ces facteurs vont accélérer un processus migratoire très important vers les régions forestières. (Massa et Madiéga, 1995)

En 1960 la Haute-Volta acquiert son indépendance. Les quatre principaux présidents de la république, en général à la tête de régime militaire, monopartistes et répressifs, tentèrent de réduire l'influence des chefs traditionnels au nom du progrès. C'est aussi une ère où les projets et microprojets de développement vont se multiplier.

3.1.3. Éléments de religion

Le système religieux Mossi conçoit un créateur suprême *Wende* qui possède le *naam*, pouvoir. Ses manifestations supranaturelles sur terre prennent la forme d'un panthéon de divinités qui ne sont que l'incarnation de *Wende*. Ainsi *Tenga Wende* est

la manifestation de la terre, des conditions climatiques et de la fertilité des sols, *Saaga Wende* la manifestation divinisée de la pluie, d'autres encore existent pour le mil, les plantes etc. La religion explique l'organisation de la nature, sanctionne l'ordre social et guide la façon d'être par la médiation des ancêtres. Des rituels adressés aux manifestations de la divinité ont cours tout le long du cycle agricole. Le *tengsoba*, prêtre de l'autel de la terre, est le principal officiant en ce qui concerne les rites agricoles. Les ancêtres (*kiimse*), seconde manifestation du supranaturel, continuent à veiller sur leurs descendants et observent leurs comportements afin qu'ils perpétuent les bonnes manières d'être. Ils transmettent leur substance en leurs descendants, ainsi à chaque naissance un ancêtre, homme ou femme et indépendamment du sexe du nouveau-né, réactualise son essence dans le nouvel individu. Ceux-ci tout au long de leur vie doivent faire des sacrifices, à base de poulet et de bière de mil, à leur propre ancêtre ainsi qu'à ceux du lignage. Les anciens d'un patrilignage ont l'avantage de pouvoir mieux sacrifier à leur ancêtre. (Hammond, 1966 : 163-179, Izard, 1985d)

Aujourd'hui l'Islam est très fortement représentée au pays mossi. Les deux religions s'accommodent plus ou moins bien l'une de l'autre. Elles peuvent cohabiter, y compris au sein d'un même lignage même si certaines pratiques, comme boire de la bière de mil, deviennent plus rares ou moins ostentatoires. Un converti peut par exemple se faire représenter lors des sacrifices aux ancêtres qu'il se doit d'accomplir auprès des membres de son lignage. Le phénomène le plus remarquable est la très subite et rapide pénétration de l'Islam en pays mossi et particulièrement au Yatenga. Alors que cette religion est présente depuis plusieurs siècles sur le territoire par l'intermédiaire des commerçants. « The Mossi, has been described as the principal island of resistance to Islam in the Sudan » (Gouilly, 1952, cité par Skinner 1958 :1102). Cette même résistance fut même plus longue au Yatenga que dans le reste du pays mossi alors que paradoxalement cette région est plus proche géographiquement des grands centres musulmans de l'actuel Mali voisin. C'est au début de la période coloniale, et avec l'arrivée du catholicisme missionnaire, que les mouvements de conversions se sont accélérés pour finir aujourd'hui avec un Yatenga très majoritairement musulman. Quelques explications ont été formulées pour

expliquer le phénomène. L'augmentation des échanges marchands a intensifié les conversions. Pour être commerçant il est effectivement nécessaire d'être musulman. La conversion à l'Islam, par opposition au catholicisme, fut un moyen de résistance au colonisateur. Enfin devenir musulman permettait de s'affranchir en partie de la gérontocratie propre à l'organisation sociale mossi (Skinner, 1958, Hammond, 1966 : 179-184).

3.1.4. Éléments d'organisation sociale

Le système de parenté est patrilinéaire à résidence patrilocale. L'unité exogamique de base est le *buubu* qui rassemble un groupe de descendance particulier. Le *buudu* n'est pas nécessairement une unité résidentielle. Il est constitué de segments de lignages localisés qui peuvent être réunis dans plusieurs quartiers ou villages. Chaque *buudu* a un doyen, le *buud kasma*, c'est le plus ancien de la plus ancienne branche du lignage. Le *buudu* se divise en unités locales d'habitations, les *sakse* (singulier *saka*), souvent un quartier en lui-même. Lui-même se divise en *yiri* (pluriel *yiga*), unité d'habitation qui rassemble les segments de lignages, constituée d'un certain nombre de familles nucléaires polygames liées entre elles agnatiquement. Un *yiri* peut avoir une profondeur généalogique de cinq à six générations. C'est l'unité de détention des droits sur la terre et des échanges matrimoniaux. Il représente encore la cellule maximale de production et de consommation. C'est ce que l'on a traduit par le terme 'concession'. Le *yirsoba*, ou *yir kasma*, doyen du *yiri*, membre le plus âgé du segment de lignage localisé, la dirige. Unité maximale, car le *yiri* se subdivise en plus petites unités, les *zakse* (singulier *zaka*), il peut y en avoir jusqu'à quarante par *yiri*. Elles sont dirigées par le chef de famille, le *zaksoba* ou *zak kasma*, les groupes étant constitués de ses femmes et de leurs enfants. Peuvent s'y ajouter ses frères cadets, très souvent d'une même mère, et leurs épouses. Chaque *zakse* est une unité autonome de production et de consommation. Ses membres cultivent les terres dont le *zaksoba* à la gestion. Tous doivent par ailleurs cultiver les terres du *yirsoba* et lui seul peut redistribuer le fruit du travail collectif. Les aînés du lignage ont la charge

de distribution des femmes au sein du *yiri*. (Hammond, 1966 : 109-123. Izard, 1973a, 197-198, Gruenais, 1985a : 220-221)

3.1.5. Rappels sur le système politico-historique des Mossi du Yatenga

3.1.5.1. Caractéristique Mossi : dualité fonctionnelle

Les groupes mossi appartiennent à des sociétés au pouvoir étatique centralisé et rassemblées autour d'un roi de droit divin, le Moogo Naaba. Celui-ci règne sur les sujets du Moogo, ce qui signifie littéralement 'le monde humain'. Du Moogo central, d'autres royaumes mossi se sont formés et sont devenus indépendants. Le Yatenga, région qui nous intéresse ici, est dirigé par le Yatenga Naaba. L'indépendance effective du Yatenga vis-à-vis du Moogo central est fixée par Naaba Yadega vers 1540 (Izard, 2003 : 354-359). Les frontières évolueront progressivement au fil des siècles pour se fixer sous le règne de Naaba Kango au milieu du XVIII^{ème} siècle (Izard, 1975a : 219). En 1895 la mise sous protectorat du royaume par la France met brutalement fin à son indépendance.

L'ensemble des groupes mossi a une caractéristique fonctionnelle commune essentielle, celle de la dualité dans l'exercice des pouvoirs. Certains groupes généalogiquement affiliés au lignage royal, donc agnatiquement rattachés à Naaba Yadega, peuvent prétendre à la détention du *naam*, c'est-à-dire du pouvoir de droit divin. Il se concrétise par l'accès à une unité de commandement régionale ou villageoise. Sur ce territoire, le détenteur du *naam*, le *naaba*, a autorité sur ses sujets. Au pouvoir politique se juxtapose le pouvoir religieux, celui de la terre. Parmi les groupes de *tengbiise*, gens de la terre, le *tengsoba* généralement issu de ce groupe, chef de terre, détient la maîtrise de la terre. "[Il] donne sa sanction religieuse aux opérations de répartition des terres du terroir villageois entre les familles et les quartiers ; il s'occupe des funérailles ; il a la garde de l'autel *tenga* sur lequel sont faits des sacrifices de fertilité. Le *tengsoba* est aussi le protecteur de la nature et voué à la préservation du patrimoine animal et végétal du village." (Izard, 1973a : 200).

Cette dualité fonctionnelle est typique du groupe *mole-dagbane* qui regroupe une aire géographique très large (Zahan, 1961 : 5). Dans ce cas elle repose sur une lecture idéologique de l'histoire. Les Mossi ont conquis la région où existait déjà une société paysanne. Plutôt que de la combattre par la violence, ils lui ont conféré le pouvoir religieux, les conquérants se réservant le pouvoir politique. Se superpose ainsi à la dualité fonctionnelle une référence historique statutaire conquérants/ autochtones. Dans l'idéologie mossi, les conquérant 'gens du pouvoir' mossi se distinguent fonctionnellement des autochtones 'gens de la terre'. Un premier paradoxe émerge de cette formation politico-sociale concernant l'exercice du pouvoir : "Commander à des hommes n'entraîne à priori aucun droit sur la terre sur laquelle ces hommes sont établis, et pourtant le pouvoir ne peut s'exercer -- et se penser-- hors de la référence à un territoire" (Izard, 1985b : 26). C'est finalement le roi qui permet de faire cette articulation entre les deux mondes (Izard, 1985b : 26).

Or le renvoi au passé est parfaitement non fondé d'un point de vue historique. Il en est de même de l'association d'une des deux fonctions sociales légitimées par la référence à l'histoire. Il a largement été montré que les conquérants ont souvent trouvé un territoire vide d'habitants, qu'ils sont venus avec leurs 'autochtones' ou encore qu'ils sont allés les chercher une fois installés (Gruenais, 1985b). De même lorsqu'il y a bien eu présence d'autochtones, ce ne sont jamais les plus anciens de la stratification historique réelle qui ont été choisis comme autochtones (Izard, 1985b). Encore les fonctions de *naaba* et de *tengsoba* sont loin d'être toujours occupées par respectivement des 'gens du pouvoir' et des 'gens de la terre' et changent au cours du temps (Izard, 1976). La dualité conquérant / autochtones n'a donc pas de réalité historique mais elle est opérante du point de vue du système de représentations (Izard, 1985b). Elle légitime l'exercice du pouvoir et donne un sens au rôle de chaque groupe fonctionnellement et historiquement définis.

3.1.5.2. Gens du pouvoir

Tout Mossi peut se rattacher en filiation patrilinéaire à un ancêtre commun, Naaba Wedraogo. Ils appartiennent en théorie au même *buudu* du point de vue

maximal. Le terme *buudu*, pris au sens large, signifie l'ensemble des individus d'un groupe de descendance patrilinéaire. Selon le contexte il désigne soit le patrilignage minimal, c'est à dire l'unité exogamique de base qui intervient dans les échanges matrimoniaux, soit le patrilignage maximal, donc tous les descendants d'un seul et même ancêtre commun : Ouédraogo le fondateur mythique des dynasties mossi. Utilisé dans ce dernier sens il situe la filiation, donc l'importance, du *buudu* minimal par rapport à la lignée royale (Izard, 2007 : 306, 1985c : 21).

Le *naam*, potentiel de pouvoir, se transmet de père en fils. Il est nécessaire pour devenir un chef d'être soi-même fils de chef. Mais le *naam* ne s'actualise qu'avec la possession d'un commandement. Or pour les *nakombse*, littéralement 'fils de chef', il est impératif d'obtenir un commandement sous peine de voir toute sa descendance définitivement écartée du pouvoir. Car sans commandement, le *naam* se perd et ne se transmet plus. Les *talse*, terme extrêmement péjoratif, désignent ces individus devenus des gens du commun (Izard, 1985c : 23).

Un chef placera donc ses fils à la tête d'unités locales qu'il a pour cela créées. Les descendants lésés n'ont d'autres solutions que de conquérir de nouveaux territoires, d'attendre une nouvelle attribution, ou encore de contester par la force un commandement déjà attribué à un autre. L'ultime décision pour allouer un commandement revient au Yatenga Naaba. Soucieux de s'assurer une assise locale favorable, celui-ci intervient dans de tels choix. Politiquement il a tout intérêt à ce que les commandements de son royaume soient détenus par des alliés. Soit par des captifs royaux à son service, soit par des individus suffisamment proches dynastiquement de lui pour asseoir son pouvoir par rapport au précédent Naaba, et simultanément suffisamment éloignés de lui pour ne pas pouvoir prétendre au trône. Les branches dynastiques les plus proches sont ainsi progressivement éloignées du pouvoir tandis que les plus anciennes y sont ramenées. Au fil du temps et des nouvelles conquêtes, le territoire est arrivé à saturation de possibles nouveaux commandements, générant ainsi des générations de *nakombse* frustrés, potentiellement agressifs, désirant à tout prix la détention d'une chefferie. Ils sont par conséquent sans attaches géographiques et éloignés politiquement des centres du pouvoir (Izard, 1973b).

3.1.5.3. Gens de la terre

Plusieurs groupes fournissent le contingent de *tengbiise*, ‘fils de la terre’, aux chefs politiques mossi. Les principaux sont les *Ninise* (Samo) principalement situés à l’ouest du royaume, ils n’intéressent pas cette étude. Puis les *Kibse* (Dogon) dont le peuplement est très ancien. Ils ont en grande partie fui vers le nord à l’arrivée des conquérants mossi. Enfin les Kurumba forment la majorité des pourvoyeurs de maîtrise de la terre. Toutes ces populations pré-mossi étaient organisées de façon segmentaire. A celles-ci s’ajoutent les *tengbiise moose*, Mossi du sud venus et qui s’établirent après la conquête. (Izard, 1973a : 196 ; 1985c : 310 ; 1976 : 69-70).

Avant la conquête mossi, le royaume Kurumba s’étendait sur le territoire du Yatenga et de l’actuel Lurum. Ce dernier a gardé les caractéristiques du royaume Kurumba. Une bonne part de la stratégie de conquête mossi a consisté à démanteler et incorporer progressivement la société Fulse, appellation de la société Kurumba par les Mossi, au nouveau pouvoir. Cette incorporation a suivi le sens de la conquête d’Ouest en Est, si bien que le « Yatenga d’aujourd’hui présente une gamme complète de situations locales correspondant à divers degrés d’intégration des Kurumba, de telle manière que si l’on parcourt le pays d’Est en Ouest, on a la sentiment de faire un voyage dans le temps, conduisant de situations d’imprégnation superficielle à des situations d’ancienne et totale fusion dans la société mooga » (Izard, 1985b : 27).

Les Fulse à l’instar des Mossi sont organisés sur une base duale de partage du pouvoir politique et religieux dont l’idéologie est fondée sur les stratifications historiques des couches de peuplement. Les récits d’origine fixent les fonctions des deux groupes. Les *Berba*, sortis de la terre, fournissent le groupe des maîtres de la terre, *asendesa*, et sont fossoyeurs. Les Kurumba, gens du pouvoir, sont rassemblés autour d’un chef l’*ayo*. Il y a homologie de fonction entre les Mossi et les Kurumba dont le statut historique est celui de conquérants ainsi qu’entre *tengbisse*, *berba* pour le statut d’autochtone. A la conquête mossi, souvent présentée dans les récits de fondation comme pacifique bien que des traces de violences soient parfaitement détectables, les Kurumba furent autochtonisés par les nouveaux arrivants au détriment

des *berba*, ‘vrais’ autochtones. « Malgré l’apport d’une troisième couche de peuplement, il n’en subsiste toujours que deux, du point de vue de l’idéologie du pouvoir » (Izard, 2007 : 309). Pour s’assurer la pacification et reproduire un système politique identique à leur propre modèle de représentation, les Mossi ont destitué les chefs Kurumba pour en faire des autochtones, ces derniers avec l’appui des mêmes conquérants se sont offert la possibilité de posséder la maîtrise de la terre. Si du point de vue des Mossi les ‘gens de la terre’ forment une population homogène, ce n’est pas le cas pour ces derniers. Des distinctions et hiérarchies préexistantes à la conquête opèrent encore entre eux. (Izard, 1985b : 27)

Le village de l’enquête est intégré au royaume du Yatenga par conquête au milieu du XVII^{ème} siècle. Malgré la présence proche d’un très grand centre fulse, l’assimilation des Kurumba par les Mossi est faite. Ce qui n’empêche pas les groupes de se différencier et de se reconnaître comme étant originaires de l’un ou l’autre des groupes. Ils gardent encore leurs spécificités fonctionnelles propres.

3.1.5.4. Forgerons

Un apport de la société fulse à celle des Mossi du Yatenga, et qui n’existe pas dans le Moogo central, est l’apparition d’un groupe social en dehors de la dualité pouvoir et terre, c’est celui des forgerons (*saaba*). Le Yatenga précolonial était une grande zone de production du minerai de fer. Les produits étaient vendus dans tous les grands marchés du pays mossi par les forgerons eux-mêmes. Bien qu’issus de multiples migrations et segmentations, certains Mossi étant venus avec leurs propres forgerons, ils sont envisagés aussi bien pour la société fulse que pour la société mossi sans aucune profondeur historique. Les forgerons sont des invariants de l’histoire. S’ils ne sont pas incorporés dans des schémas de stratification autochtones /conquérants, ils forment de par la constance de leur présence dans les deux sociétés un troisième groupe fonctionnel défini par sa spécificité technique. Strictement tenus à l’écart, les forgerons forment un groupe endogame avec leurs femmes potières. (Izard, 1985b : 28, 1985c : 15, 1975a: 244)

3.1.5.6. Les autres groupes

Les Peul, ou Silmiise, forment un groupe de plusieurs milliers d'individus. Ils arrivent au Yatenga au milieu du XVII^{ième} siècle. Ils vivent actuellement de l'élevage et de l'agriculture, même s'ils ne valorisent et ne reconnaissent pas cette dernière activité comme la leur. A l'époque précoloniale, l'agriculture, nécessaire minimalement malgré l'élevage, était en effet pratiquée par leurs captifs, les *rimaybe*. Les Peul sont installés dans le royaume mais y sont politiquement indépendants. Ils entretiennent de bons rapports avec le Yatenga Naaba, bien qu'à l'échelle locale il existe des tensions manifestes entre les groupes d'éleveurs et d'agriculteurs. Ces deux groupes sont théoriquement endogames bien que les exceptions à la règle soient très nombreuses (Izard, 1985b : 29, Izard, 1975a: 223, Hammond, 1966 : 16).

Les groupes commerçants sont formés par les Marase et les Yarse. Les premiers, groupe le plus ancien puisqu'ils étaient déjà présents aux côtés des Kurumba, sont d'origine Songhay, ils sont musulmans. Ils furent principalement importateurs de sel et teinturiers (indigo). Les Yarse d'origine Sarakole, sont eux aussi musulmans. Ils s'insèrent, à travers un réseau complexe de marchés, dans le commerce caravanier de longue distance acheminant le sel du nord au sud et la kola dans le sens inverse. Ils sont encore artisans tisserands, la vente de tissu de coton en bande s'étant insérée dans un tel commerce. Malgré la présence des Marase, le terme Yarse désigne les commerçants en général. Malgré le commerce, ce sont des groupes sédentaires. Ces groupes sont traditionnellement endogames pour des motifs strictement religieux. Les Yarse s'installent dans les villages mossi mais restent à l'écart pour les mêmes motifs. Le groupe est par contre ouvert et de nombreux Mossi sont devenus Yarse. Il suffit pour cela de se convertir à l'Islam et d'embrasser la profession. (Izard, 1985b : 30-31, Izard, 1975a: 242-243). Les Yarse pratiquent toujours le commerce de longue distance à l'heure actuelle, notamment celui de produits manufacturés en provenance de la Côte d'Ivoire. Ils en ont toujours le monopole.

3.2. Accès à l'eau dans le village : État des lieux

Le village de l'étude, selon le dernier recensement, rassemblerait une population de 4200 personnes³ répartie en treize quartiers. Au cours de mon étude de terrain, j'ai recensé 59 points d'eau potable. Par point d'eau potable, j'entends un aménagement technologique permettant d'accéder à l'eau de la nappe phréatique que la population utilise à des fins de consommation par les humains ou les animaux. Le terme potable doit donc être compris comme satisfaisant les critères de destination qu'en font les villageois, et non pas ceux de quelque norme qualitative. Sont donc inclus dans cette classification les puits et les pompes modernes. N'y sont pas inclus les puits de maraîchage, les marigots ou les lacs. De tous ces points d'eau potable, seules les six pompes modernes sont protégées par une dalle de béton. Pour obtenir ces données j'ai systématiquement demandé aux doyens des dix sept lignages du village que j'ai visités de me recenser les puits du quartier et s'il était possible de me les montrer en me les nommant. J'ai croisé ces données avec deux visites du village avec un informateur différent à chaque fois. J'ai enfin, à la préfecture, eu accès à un plan du village recensant ces points d'eau. De ces points d'eau, 47 % ne fonctionnent jamais selon les dires des usagers, et 22 % ne fonctionnent qu'en saison des pluies. Il reste donc dix huit points d'eau fonctionnant en permanence. Ce chiffre ramené à celui de la population donnée par le recensement donne une moyenne de 233 individus par point d'eau potable fonctionnant à l'année. Dans les quartiers à forte concentration démographique ce ratio est de 350. Le quartier le mieux desservi compte 140 personnes en moyenne par point d'eau. Ces estimations sont très approximatives, car le nombre d'habitants par quartier m'a été donné par les villageois eux-mêmes. Mais la somme correspond bien, approximativement, au total du recensement. Ce qu'il faut surtout en retenir, c'est qu'il y a une très grande variation du nombre d'individus par point d'eau totalement fonctionnel. Notons enfin que les femmes estiment que 30 litres d'eau par jour et par personne en moyenne sont

³ Les statistiques sont celles qui m'ont été données oralement par le préfet de la région. Elles ont été déterminées par une enquête générale dirigée par le gouvernement du Burkina Faso. Je n'en ai eu ni les sources officielles ni les méthodes d'échantillonnage. Elles sont donc à traiter avec une grande prudence.

puisés. Ce chiffre a été obtenu après l'interview de cinq femmes en âge de puiser, ainsi que par l'observation quatre jours durant à l'un des puits du village. Mais je montrerais que ce chiffre est discutable. La plus grande distance observée entre les habitations et les points d'eau potable est de 500m.

Voici ce que l'on peut brièvement rappeler de l'état du village en matière d'accès à l'eau. Afin d'avoir un indicateur de comparaison pour situer le lieu de l'enquête dans une perspective mondiale en matière d'accès à l'eau, il est important d'avoir une brève idée des normes énoncées par les institutions internationales à ce sujet. L'énoncé de ces normes donnera aussi une idée de ce qui attend probablement les habitants du village dans les années à venir. Le Burkina Faso, zones rurales et urbaines confondues, dispose de moins de 1000 mètres cubes d'eau par jour et par habitant. C'est moins que le Niger et le Mali voisins. Le pays est classé en zone de stress hydrique. L'objectif du millénaire en matière de développement prévoit à l'horizon 2015 de « réduire la moitié [par rapport à 2000] du nombre de personnes privées d'eau de boisson salubre [...] de base d'ici 2015 ». Par eau de boisson salubre, on entend eau potable améliorée, soit au moins un raccordement à un réseau existant, une borne fontaine, un puits foré, ou creusé protégé. Dans les situations sanitaires d'urgence, le PNUD et le HCR recommandent un minimum de 20 litres d'eau potable par jour et par personne. Cependant certains spécialistes en développement estiment que ces quantités sont difficiles à quantifier et que si l'on prend en considération l'hygiène en plus de la boisson, 50 litres d'eau par jour sont le minimum nécessaire pour les besoins élémentaires (Gleick, 1993). Enfin un point d'eau ne devrait pas être utilisé par plus de 250 personnes et une distance maximale de 500 m par rapport aux habitations est à respecter. L'état sanitaire du village ne satisfait donc pas à l'ensemble des critères des normes internationales relatives à l'accès à l'eau améliorées, aux quantités disponibles par jour et par personne et dans certain cas au nombre d'individus par point d'eau.

Chapitre 2 : Enjeux historiques et processus d'autonomisation

1. Introduction

Cette première partie naît d'un constat que j'ai dû faire malgré moi : quelle qu'ait pu être la variété des questions posées à mes interlocuteurs sur le terrain, ceux-ci, dans la majorité des cas, m'ont ramenée à l'histoire du village et à l'ordre d'arrivée de ses occupants. Chaque interlocuteur avait pour objectif de justifier que son lignage était celui des 'vrais autochtones'. Étant donné la richesse du matériel qui m'a été donné, quasiment malgré moi, et mes regrets vis-à-vis de l'objet de l'enquête originelle, je n'ai pu m'abstenir de recueillir précieusement ces données. C'est que la question de l'ancienneté est centrale et finalement rejoint tous les domaines de prédilection de l'anthropologie : organisation sociale, parenté, droit foncier, économie etc... C'est en combinant ce matériel avec celui de l'étude systématique de la topographie du village, habitats des différents lignages, recensement de la population et des points d'eau que j'ai pu traiter mes données d'après-terrain et faire des liens essentiels avec mon sujet initial.

La question de l'eau et de la terre est centrale pour une société paysanne. C'est le premier degré d'autonomie. Mais pour comprendre à quelles conditions s'acquiert l'autonomie des groupes ou des individus, il faut comprendre d'abord dans quels systèmes de dépendances ceux-ci sont imbriqués. Dans les sociétés mossi une très lourde hiérarchie crée ces formes de dépendance et toutes sont justement liées à l'histoire.

Cette première partie se divise donc en deux grands ensembles. Tout d'abord, je rapporterai l'histoire des origines du village en combinant les diverses versions qui m'ont été données. Car l'autonomie d'un village s'acquiert par un certain nombre d'étapes requises d'abord au niveau des ressources naturelles nécessaires à la pérennité du peuplement, ensuite aux normes, valeurs et représentations politico-religieuses de la société d'étude. Ce récit renferme un contenu pédagogique, informe

sur les institutions propres au système mossi et sur certaines relations sociales possibles. En outre ses différentes versions font apparaître qu'un récit d'origine n'est jamais l'histoire réelle. Il ne fait pas non plus consensus et comprendre ce qui est caché derrière une version officielle renvoie aux dissensions actuelles entre les villageois. Enfin ce récit et l'histoire des lignages permettent de mettre en lumière différentes sphères des représentations symboliques des points d'eau.

La seconde partie traitera des hiérarchies entre les lignages, au sein des lignages et entre individus. Sur la base de l'hypothèse, certes forte, que tous cherchent à acquérir plus d'autonomie, ce qui induit donc une dynamique qui s'inscrit sur le territoire, je montrerai comment cette dynamique se décrit topographiquement à l'échelle du village.

2. La formation du village

2.1. Fonder un village

Pour fonder un village mossi il faut d'abord une chefferie : conquête d'un territoire vierge d'habitants, d'un village peuplé d'une population pré-mossi ou encore conquête en remplacement d'une chefferie mossi appartenant à une branche plus ancienne. L'acquisition d'une chefferie nécessite l'accord en amont du Yatenga Naaba. Mais cette conquête ne sera effective que si elle est acceptée par le chef de terre du territoire. Quels que soient les événements préalables à cet accord, l'Histoire ne retient généralement que l'aspect contractuel de l'entente, édulcorant conflits, déplacement de population, existence même d'une population antérieure autre que celle représentée par le chef de terre.

Le village de l'enquête, que pour des raisons d'anonymat je nommerai B, a bien son histoire officielle. Des trois versions recueillies auprès d'interlocuteurs différents, les faibles variantes font apparaître des faits sous-jacents attestant d'une plus grande complexité du peuplement réel. En voici la synthèse⁴ :

⁴ Toutes les citations en italiques sont des données de terrain.

« Le fondateur est Zaillé. C'est le grand-père des Bozo-1 ses descendants actuels. Au village de Latté on lui accordait tous les ans un nouveau terrain, c'était très dur⁵. Il est allé chercher sa propre terre. En arrivant à B, il voit que la terre est bonne. Il retourne à Latté le dire à sa femme. Sa femme est en fait un princesse fulse. Elle lui dit que la terre appartient à son père qui est chef de terre de Rong⁶. Elle lui dit de l'accompagner chez ses parents pour qu'elle demande la forêt à son père. A Rong elle dit à son père 'Mon mari a vu une partie de la forêt entre Bouna et Guélli, mais je lui ai dit qu'elle vous appartenait. C'est pour ça que nous sommes venus pour vous solliciter cette portion'. Elle le convainc. Le père dit : 'Pas de problèmes allez à Bouna dire au chef fulse que c'est moi le chef de Rong qui lui donne l'autorisation. [...] A Bouna le chef fulse accepte, il ne peut pas refuser, il est beau parent avec le chef de Rong. Ils se donnent rendez-vous le lendemain. La femme lui dit de prendre le kebre⁷. Le chef de Bouna dit à Zaillé de tirer une flèche. Là où elle tombe c'est la limite entre ta terre et Bouna. [...] Zaillé met le feu à la forêt avec le kebre. Le feu s'arrête avant Guélli. Le lendemain, il va voir le chef fulse de Guélli pour lui demander la portion restante jusqu'à Guélli. Le chef Géli lui propose la limite jusqu'au buisson. Zaillé accepte et brûle le reste de la forêt. »⁸

Le récit de fondation a une valeur historique, politique et légitimatrice. Il délimite un espace précis. Il atteste que Zaillé est le fondateur d'un village sur un territoire alors vide d'autochtones. Il témoigne que Zaillé s'ancre dans la tradition des chefs mossi à l'égard des populations autochtones : le mariage d'une femme autochtone avec un *nakombse*, ce qui conditionne généralement un octroi de terre pour les conquérants. Le nom B du village fait justement référence à la beauté du geste de l'épouse. La conquête paraît donc bien pacifique. Mais l'histoire ne précise que l'effet sans mentionner les conditions de la cause. Elle ne retient que le compromis. La vraie question est de savoir par quels moyens et à quel prix pour les autochtones un chef mossi a pu épouser une 'princesse fulse'.

⁵ Dans une autre version, Zaillé a perdu la chefferie de Latté.

⁶ Rong est un très grand commandement fulse dont Bouna et Guélli dépendent.

⁷ Briquet traditionnel

⁸ Synthèse d'entretiens recueillis auprès du *Tengsoba* et des descendants de Zaillé

A cette étape, le village existe et en a le statut. Le nouveau territoire politique est fondé sur une parcelle du territoire religieux de Bouna. En effet si un territoire dépend nécessairement d'une maîtrise de la terre, les territoires religieux et politiques ne coïncident pas toujours (Izard, 1973a : 198). Le village pourrait donc rester ainsi, mais il prendra plus d'importance avec une maîtrise de la terre plaquée sur le territoire politique. Il aura ainsi son propre chef de terre et ne dépendra pas directement de celui de Bouna. Selon la version, Zaillé fixe dans la première un homme venant lui demander la terre, ou choisit un homme venu avec lui dans la seconde, et s'arrange avec le chef de terre de Bouna pour que cette homme détienne la maîtrise de la terre. Elle sera propre au territoire de B mais demeurera inférieure en terme de pouvoir à celle de Bouna qui elle même l'est par rapport à celle Rong. C'est une propriété des maîtrises de la terre, les maîtrises 'filles' demeurent inférieures aux maîtrises 'mères'.

2.2. Acquérir l'indépendance

Une fois installé, Zaillé bénéficie d'une bonne terre. Comme il est chef, d'autres cultivent pour lui. Mais il n'est pas encore pleinement indépendant. Il n'a pas d'eau. Pour puiser il doit se rendre à Guélli ou à Bouna, les villages voisins qui ont cédé la terre. S'il n'a pas d'eau, il ne peut pas faire de brique et donc construire une maison. C'est problématique.

« Un jour un Peul vient s'installer. Il dit à Zaillé ' Donne moi un pagne noir et je vais te montrer un point d'eau'. Zaillé dit 'ta promesse est bonne. Tu peux partir et revenir plus tard, je vais chercher le pagne'. Le Peul rentre chez lui, puis revient, Zaillé lui donne le pagne. En fait le peul a une vache noire qu'il fait garder par un enfant. Quand il l'emmène à B, au retour lorsqu'il lui donne à boire elle ne s'abreuve pas. C'est donc qu'elle a bu. Le peul enquête et demande à son fils de suivre la vache noire. Le fils la suit et lorsqu'elle s'approche d'un arbre touffu et épineux elle pénètre à l'intérieur et s'abreuve. Le peul retourne le dire à Zaillé. C'est un puits Dogon.

Grâce à l'eau de ce puits, ils peuvent construire du banco donc des maisons. Avant ils n'avaient que des pagnes. Tout le monde peut y boire, Mossi et Peul. Ce puits appelé Maté signifie : 'maintenant, tu peux t'étendre' »⁹.

Là encore, le récit fixe, comme peuvent le faire les mythes, les interactions sociales possibles. Ce puits est le symbole de la sédentarisation de Zaillé. Les Peul sont « du point de vue des représentations moose du monde [...] associés à la terre non habitée et non cultivée. Si l'on envisage l'étendue comme une configuration structurée par opposition entre un monde 'humain' et une périphérie 'naturelle', la place des Mooses est au centre, celle des Silmiise¹⁰ à la périphérie » (Izard, 1985b : 29). Le Peul permet, à ce point zéro de l'histoire du peuplement, la jonction entre ces deux mondes. Il offre par l'eau à Zaillé l'accès au monde civilisé et à sa pleine réalisation dans un mode de vie mossi d'agriculteurs sédentaires. Par conséquent Zaillé, et par extension les Mossi du village, sera toujours reconnaissant aux Peul de lui avoir permis la sédentarisation et, grâce à l'eau, l'indépendance totale vis-à-vis des villages voisins. Le souvenir de l'événement se concrétise par le fait que pour ce puits dont personne ne peut s'attribuer le prestige de la construction, Peul et Mossi y ont même droit d'usage.

2.3. Fixer des groupes fonctionnels

L'indépendance totale du village est donc acquise. Reste au chef en place, pour asseoir sa légitimité politique, à fixer, d'une part, un maximum de population sur son territoire et à obtenir, d'autre part, une configuration optimale de groupes fonctionnels à l'égard des représentations du système politico-religieux mossi. Le modèle idéal, pour ne pas dire théorique, est dans un village mossi du Yatenga d'avoir un *naaba* (chef politique), trois *nesomba* et un *tengsoba* (Izard, 1993 : 16). Les *nesomba*, personnes dignes d'estime, sont des chefs de quartier. Il en existe de trois types, qui sont par ordre de préséance le *togo naaba*, porte-parole du chef, le *balum naaba*, qui gère la maison du chef et enfin le *weranga naaba* qui s'occupe des

⁹ Entretien recueillis auprès du *Tengsoba*.

¹⁰ Peul

chevaux du chef. Il est peu probable qu'un simple chef de village puisse rassembler trois *nesomba* à ses côtés, mais c'est un chiffre idéal que tous tentent d'atteindre (Izard, 1993 : 1975c).

Dans la pratique, le chef du village de l'enquête se soucie encore de rassembler à ses côtés des 'gens de la terre' aux pouvoirs spécifiques. Il recrée ainsi la couche de population 'autochtone' qui, au regard du système politique mossi, devrait être présente sur le territoire avant la conquête. De cette façon, c'est mon hypothèse, il donne une profondeur historique plus ancienne qu'elle ne l'est au village et donc à sa propre venue. La présence du *tengsoba* au village n'est pas très claire. Celui-ci est étranger au village, mais plusieurs lignages de *tengbiise* semblent avoir assuré successivement la fonction. Il est certain que certains ont refusé ce pouvoir qui leur était offert par le chef. Le *naaba*, chef politique, a plus de pouvoir que ce que laisse entrevoir la mythologie sur le choix du chef religieux.

La femme de Zaillé joue pour la fixation des 'gens de la terre' au village B un rôle clef. Elle-même issue d'une grande famille fulse de Rong, elle apporte l'eau aux étrangers. Ce qui signifie qu'elle les rencontre et intercède auprès de son mari pour en fixer certains. C'est systématiquement le cas lorsqu'il s'agit de son lignage paternel. L'ancêtre du lignage des Bess, lié par le père à la femme de Zaillé, a été écarté de la chefferie de la terre à Rong par des *Berba*. Celui-ci, clairement détenteur d'un autel de la terre, aurait refusé d'exercer ce pouvoir au village. Il semblerait pourtant que ce lignage ait exercé cette fonction puis en ait été écarté. L'Histoire officielle n'a pas retenu cet épisode. A l'heure actuelle le doyen des Bess se contente du rôle de juge et médiateur dans les conflits, le 'monument'¹¹ est le moyen nécessaire aux ordalies. Le lignage des Rio, dont l'ancêtre est à l'origine chasseur, ce qui du point de vue Mossi est le stade zéro de la civilisation, après être passés à Rong, deviennent *nesomba* puis fossoyeurs à Guélli. Le rôle des fossoyeurs est central dans la stratification sociale des Kurumba intégrés au royaume mossi du Yatenga. Après la conquête, ce sont les *Berba*, 'vrai autochtones' des Kurumba qui, dépourvus du pouvoir religieux au

¹¹ Le terme 'monument' est systématiquement employé par les familles du village pour désigner un pouvoir spécifique. Cela peut aussi bien être un autel de la terre qu'un autel à sacrifice propre à la famille pour honorer ses ancêtres.

détriment de ces derniers, occupent cette fonction. B est un village indépendant politiquement et religieusement mais dépendant toujours de Guélli pour enterrer ses morts. En fixant les B, le village a enfin ses propres fossoyeurs. La preuve de la puissance des monuments des lignages des Rio et des Bess est le départ brusque de Zaillé de son quartier d'habitation. Les deux familles nouvellement arrivées se sont installées près de sa concession, mais la puissance des deux monuments liés à la terre ne fait pas bon ménage avec la chefferie. Le fondateur du village crée un nouveau quartier. C'est le cas de tous les villages du Yatenga, les gens du pouvoir évitent de vivre trop près des *tengbiise*.

Reste à trouver des *nesomba* pour le service de Zaillé. Celui-ci va jusqu'à la frontière ouest du royaume en pays ninga, région 'réservoir' de captifs pour les Mossi du Yatenga (Izard, 1995c : 32). Par la ruse, il attire un homme éleveur de poules. Lorsque ce dernier réalise la supercherie dont il a été victime, il est trop tard pour repartir. Zaillé donne en mariage à son captif une de ses filles simple d'esprit. L'enfant qui naîtra aura le même nom devise que Zaillé.

Le fondateur du village réussit donc à créer son territoire. Il obtient une très grande surface de terre, trouve de l'eau. Il impose son chef de terre, fixe un fossoyeur. Il est dès lors totalement indépendant. Avec un lignage de *nesomba*, il renforce son statut de chef. Il fixe ensuite un maximum de familles sur le territoire du village pour gagner en importance démographique vis-à-vis de ses voisins.

2.4. Scission et omissions historiques

Comme je l'ai précisé lors de l'introduction de cette seconde partie, l'enjeu de l'autochtonie est fondamental dans le village de l'enquête. Tous les interlocuteurs, quelle qu'ait pu être la variété des questions qui leur furent posées, mentionnaient l'ordre d'arrivée des occupants. Or, si cette question est fondamentale et nécessite répétition du point de vue des villageois, c'est justement que la réponse ne fait pas consensus. Mes principaux informateurs, tous du même lignage, ont tenu, par souci de transparence, à me présenter tous les anciens lignages du village. Il est certain

qu'ils l'ont fait. Mais leur simple présence, en tant que traducteurs et agents actifs des conflits d'intérêts entre lignages anciens, a poussé ces derniers à présenter de leur histoire la version faisant consensus tout en étant celle à l'avantage de mon lignage d'accueil. Une grande partie du travail pendant et après le terrain fût de délier, interpréter, traduire les images pour comprendre, si ce n'est l'histoire réelle, du moins les sources de la mésentente entre lignages. A cet égard les lignages 'muselés' ont fort intelligemment glissé des indices discrets dans le corps de leur discours. Le décompte de la fonction des 'monuments', les 'relations à plaisanterie' mais aussi et contre toute attente, à priori, la position et l'ancienneté des puits ont été des indices riches et fondamentaux pour l'interprétation des données. C'est en exploitant ce matériel combiné à la monumentale enquête de terrain que Michel Izard a faite au Yatenga que j'ai tiré les interprétations suivantes.

La synthèse est la suivante. Zaillé n'est pas le réel fondateur initial du village. Il a par contre fondé le village mitoyen, appelé B2, plus grand en surface, en population et en puissance religieuse que le premier. Plus tard, les deux villages scindés se réunifieront, non sans violence. Les lignages résidents de chaque partie feront clan les uns contre les autres. Lorsque les descendants de Zaillé, les Bozo-1, perdront le pouvoir par recouvrement de génération d'origine royale plus récente, ce sont les 'vrais' fondateurs du village, les Samba, qui défendront cette destitution auprès du Yatenga Naaba. Le territoire politique de l'ensemble du village recouvre en fait deux chefs de terres : celui correspondant au territoire du plus ancien quartier, appelé B1, qui signifie d'ailleurs 'ancien quartier', avec son quartier de chef de terre nommé ainsi en mooré; celui correspondant au nouveau ayant les siens. Ces territoires sont délimités par des éléments naturels ou permanents : marigots, buissons, colline, grottes, puits. Entre les deux villages c'est le puits Cigué qui marque la limite. Lors de la réunification, ce puits sera volontairement bouché pour contraindre les habitants de B1 à s'abreuver à Maté et réactualiser ainsi au quotidien la domination des seconds arrivants sur les premiers.

Mais voici quelques développements. Au début du XVI^{ième} siècle, alors que le Yatenga pré-Yadéga n'existe qu'à l'état embryonnaire, Naaba Wumtanango oriente ses conquêtes au Nord du futur royaume, en pleine zone d'influence fulse et kibse.

Tout en combattant ces derniers, les premiers étant intégrés, il place ses proches à la tête de quelques commandements villageois. C'est à cette occasion que le lignage des Samba est amené à prendre contrôle de la nouvelle chefferie mossi du village de l'enquête. Mais cette percée s'accompagne d'un rapide reflux et ces dirigeants provinciaux seront livrés à leur propre sort jusqu'au prochain regain de conquête. Il aura lieu sous le règne de Naaba Lambwega au milieu du XVII^{ème} siècle, par l'impulsion duquel le grand Yatenga et notamment sa frontière nord seront fixés. Malgré cet abandon du pouvoir central, les Samba conservent durant cette période le pouvoir politique sur le village. (Izard, 1985d : 27-28 ; 53-62, Izard, 1980, t.2 : 33-35). Il n'a pas été possible d'obtenir de témoignage sur cette période très ancienne de l'histoire du village, mais l'enquête d'Izard fait acte de preuve. A cet égard, le nom du quartier B1, qui signifie 'ancien quartier', est assez révélateur. Son énonciation, d'apparence déclarative, est en réalité performative. Ayant échoué à faire reconnaître aux hérauts de l'histoire officielle la prééminence locale de leur *buudu*, les 'vrais' fondateurs ont, en rebaptisant leur quartier et en réussissant à imposer ce nom à tous, su recréer à chaque énonciation de celui-ci leur autochtonie. C'est une lutte de représentations. Le chef de terre de cette portion de village dépend de la chefferie de Latté. Là encore, il s'agit d'un centre fulga mais de moindre importance que celui de Rong dont dépendra l'autre partie du village fondée par Zaillé. Le nom du quartier de la terre signifie littéralement 'quartier des gens de la terre'. La simplicité d'un tel toponyme et son abondance dans les villages du Yatenga laisse paraître pour le villageois une certaine authenticité.

Zaillé arrive donc au village au milieu du XVII^{ème} siècle. Le récit fondateur cité plus haut ne concerne donc que la seconde partie du village B2. Le nouveau territoire est supérieur au premier, la souche mère du commandement de la terre différente et plus puissante. Zaillé nie la présence et l'autochtonie des Samba, ainsi que celle des éventuels autres *buudu* déjà présents. Mais arrive Pogo, un *nakombse* et 'petit frère' de Zaillé. Celui-ci revendique la chefferie. Zaillé s'arrange alors pour le placer sur le territoire de B1. Ils vont ensemble chercher un monument de la terre à Latté. A ce stade, l'histoire varie entre informateurs. Trois familles semblent se disputer la chefferie de la terre. Il s'agit des *nesomba* de Zaillé ou d'homonymes, les

Barré et des Galem. Les écrits d'Izard font pencher la balance pour les Galem, mais il est fort possible que ce statut ait changé au cours du temps. Il est certain que les *Berba* de Latté se sont soulevés contre cette prise de pouvoir. L'histoire retient que ces derniers ont répandu la variole pour éliminer Pogo. Mais grâce à Zaillé et un peul qui a su trouver une vache rouge, le nouveau pouvoir gagne contre la maladie et les *Berba*.

Izard note que sept descendants de Zaillé lui ont succédé (Izard, 1980, t.2 : 34). Mes informateurs m'ont donné des chiffres compris entre quatre et neuf. Dans tous les cas, la généalogie reste floue. Lors de la colonisation un lignage de chefs, les Ouede, proche de la famille royale venu de Ouahigouya vient prendre le pouvoir accompagné de quelques alliées. Ils s'installent dans le quartier B1. C'est la fin du règne des Bozo-1 issus de Zaillé. Étant donné que cette conquête s'est faite par la force et avec le soutien du colonisateur, les anciens détenteurs du pouvoir n'ont jamais accepté leur défaite, même si la logique généalogique d'éloignement des branches anciennes de commandement veut qu'ils aient été tôt ou tard remplacés. La famille Samba a soutenu la roturisation des Bozo-1 auprès du Naaba de Ouahigouya.

Aujourd'hui il y a bien unification politique des deux parties de village. Je n'ai pas d'éléments concernant les conditions et le contexte de cette réunification. Elle est le fait des Bozo-1 qui ont réussi à évacuer ou intégrer les descendants de Pogo. La seule preuve en est le puits Cigué qui faisait la scission entre les deux parties. Il a été volontairement bouché. Les habitants de B1 durent pendant longtemps faire de longues distances pour aller puiser à Maté. Mais cet acte est aussi à mettre en rapport avec les croyances reliées aux chefferies de la terre du territoire. Les puits et les grottes appartiennent au monde des Kikirse, petits génies associés au monde pré-humain qui font tout à l'inverse des humains. Les chasseurs ont accès à ce monde. Les cavités, les puits, sont reliés entre eux. Ces portes donnent accès à des chemins souterrains dans lesquels les chasseurs se promènent et vont parfois chasser. Le puits Maté situé sur la partie B2 du village est relié au puits de Bouna et de Guélli, territoire porteur des maîtrises de la terre 'mère' de B2. Le puits Cigué est, lui, relié au puits de Latté, village dont dépend la maîtrise de la terre de B1. Les puits matérialisent la filiation entre les maîtrises de la terre et ancrent ce pouvoir dans le

territoire. Tout ce qui concerne la terre est de la responsabilité du chef de terre. S'il n'est pas dans ses fonctions de trouver l'eau, il doit accomplir des sacrifices avant toute prospection ou atteinte à celle-ci. Or si la réunification politique des deux parties du village a bien eu lieu, ce n'est pas clairement le cas pour les deux maîtrises de la terre. Le monument de la terre de B2 est plus puissant que celui de B1 et le chef de terre de B2 ne reconnaît pas celui de B1. Mais il avoue ne pas avoir de pouvoir pour contrôler la terre côté B1. L'ancien quartier dépend toujours de la maîtrise de terre du village de Latté. En bouchant le puits Cigué, les partisans de B2 ont volontairement limité l'emprise de Latté en enlevant au chef de terre de B1 tout contrôle sur le territoire. Cet acte doublement politique unifie définitivement les deux parties de village.

2.5. Conclusion

Voici donc un exemple parmi d'autres de fondation d'un village mossi dans le Yatenga. Il présente des marqueurs typiques d'histoires de fondations : des éléments symboliques communs aux mythes et qui font appel à la cosmologie : feu de brousse, *kebre*, vache rouge, vache noire, pagne noir, nomadisme symbolisé par le pagne, puits. Comprendre plus précisément à quoi réfèrent ces symboles relèverait d'un autre travail de maîtrise. Ces éléments à forte valeur symbolique sont communs à l'ensemble régional du Yatenga et signifiants pour les individus. Le contenu du récit est aussi riche d'informations utiles d'un point de vue géographique. Il cadastre le territoire en lui donnant des délimitations précises. Celles-ci sont encore en vigueur et appliquées en cas de litige. Mais la plus grande richesse du récit est d'ordre sociologique. Il informe sur les interactions sociales possibles et impossibles entre les groupes. Possibles par consensus après les conquêtes pour les populations présentes, comme c'est le cas des Fulse et des Mossi, des Peuls et des Mossi, des *buudu* mossi entre eux et plus largement du rôle de chacun des groupes fonctionnels. Il fixe la hiérarchie, ce qui sera le sujet de la prochaine sous partie. Interactions sociales impossible par l'absence de certaines populations dans les récits, ce qui signifie l'exil,

l'extermination guerrière, concrétisée parfois par une amnésie historique pour les populations absentes aujourd'hui du territoire. Le feu mis à la brousse, la variole, sont des signes d'une redoutable violence à l'encontre des populations autochtones que furent au moins les *Berba*. Les Dogons, eux, sont oubliés des récits alors que leur présence dans le Yatenga au moment de la conquête est attestée. Il y a, enfin, l'intégration permise et encouragée entre groupes affins par l'intermédiaire du mariage. Une réciprocité d'alliance est présentée ici. Grâce à son mariage Zaillé s'intègre via le lignage patrilinéaire de son épouse. Les membres moins bien lotis de ce même lignage seront accueillis à leur tour au village pour former des segments de lignages localisés. Cette forme d'intégration est très présente dans la région. Si les femmes ont peu de pouvoir quand au choix des alliances, elles jouent un rôle fondamental dans la fixation de groupes sur un territoire.

Ce récit de fondation illustre encore la manière et les moyens à disposition pour qu'une communauté villageoise acquière son indépendance. Une communauté villageoise doit comprendre un certain nombre de groupes sociaux conformes aux représentations sociales : chef de village, chef de terre, fossoyeurs, serviteurs du chef, stratification sociale floue. Elle doit être représentative du seul mode de vie mossi possible, soit une économie liée à l'agriculteur sédentaire, ce qui implique d'avoir de la terre et de l'eau. Le processus d'acquisition de cette autonomie passe par un certain nombre d'étapes politiques et économiques au préalable et après la création du village : conquête du territoire, entente avec le chef de terre pour obtenir la terre et l'eau, élimination des indésirables et alliance avec les autres, fixation d'un maximum de groupes pour rester démographiquement fort. Mais cette accession à l'indépendance s'acquiert nécessairement par la manipulation des faits historiques. En effet, dans le système de représentation mossi, l'autochtonie a, comme nous l'avons vu, une importance politique et symbolique forte, mais elle est d'autant plus importante qu'elle donne du point de vue foncier un droit inaliénable sur la terre qui primera sur tous les droits futurs. La force, bien qu'elle soit intrinsèquement reliée au *naam*, ne peut en aucun cas justifier une conquête. Seul le consensus, ou plus exactement la force légitime, est acceptée. C'est notamment pour cette raison que les Bozo-1, descendants de Zaillé, s'estiment encore en droit de contester la prise de

pouvoir « par la force » des Ouede arrivés avec le colonisateur. Dans le système de représentation fulse, cette prise de pouvoir n'est pas acceptée non plus. Les Kurumba du Lurum n'ont jamais admis la domination peule (Gérard, 1985). Or justement toute l'idéologie du système politique mossi repose sur le 'contrat' avec les 'gens de la terre' et l'inaliénabilité du *naam* une fois le commandement détenu. Dans la réalité, une fois le territoire saturé de commandements, il n'y a d'autre possibilité pour les *nakombse* que de prendre, par tous les moyens, le commandement d'autrui. La force et la négation de l'autochtonie sont donc paradoxalement deux éléments indispensables au système politique tout en étant rejetés idéologiquement. La seule issue à cette schizophrénie idéologique et comportementale reste la manipulation de l'Histoire.

Les puits anciens, dont on ne peut retracer précisément l'origine, ont un statut particulier dans les représentations sociales. Ils sont à la jonction de ces deux mondes complexes que sont celui de la terre et celui du pouvoir. Lorsqu'il s'agit de baliser un territoire, les puits sont associés et considérés au même titre que les éléments naturels. Ils sont en quelque sorte a-historique. Or, trous, grottes, buissons, collines sont des éléments qui sont rattachés symboliquement à un large corpus lié au monde de la terre et plus précisément à celui des fossoyeurs, qui sont en quelques sortes les 'gens de la terre' des 'gens de la terre'. Les récits mytho-historiques situent l'origine des autochtones aux *kinkise*. Êtres pré-humains, ils vivent dans des trous, leur zone d'activité est la brousse, où ils gardent notamment les bêtes sauvages. Dans les récits d'origine, ils ne se civilisent qu'au contact d'un agriculteur qui, par le mil et une alliance matrimoniale, leur permet d'accéder au statut d'humain (Izard, 1975 ; 1986 : 227). Les *kinkirse* sont par essence des êtres naturels. Parce que s'enfonçant dans la terre, le puits 'a-historique' est lui aussi d'essence naturelle et relève du monde de la terre. Le chef de terre de B2 est le gardien du puits Maté. Il le ferme à la saison des pluies et le rouvre à la saison sèche par des rituels qui associent eau et mil. Pourtant, on ne peut nier l'origine humaine d'un puits, aussi ancien soit-il. Considéré a-historique, il est paradoxalement utilisé sciemment comme un marqueur historique. Il rappelle la présence ancienne des Dogon et par la pérennité de son fonctionnement assure la réputation de leur supériorité technologique. Il marque les étapes de la

construction et des conflits du village. Or, toute inscription historique fait directement référence au monde du pouvoir dont la légitimité est généalogique, puisque l'origine première de tous les Mossi, condition du *naam*, est un ancêtre commun Nabba Wedraogo (Izard, 1986 : 227). Le puits est encore ce par quoi le présumé fondateur a pu avoir accès à la sédentarité et par ce fait acquérir la prétention d'humanité. Il est donc une signature marquant le pacte, ou le consensus, entre le pouvoir et l'autchtonie.

3. Hiérarchies et processus d'accession à l'autonomie dans le village

3.1. Introduction

L'histoire du village et particulièrement l'ordre d'arrivée des premiers habitants est d'une importance fondamentale pour les villageois. La sous-partie précédente s'attachait notamment à montrer comment l'histoire du peuplement attribuait des fonctions à certains individus. Mais pour le commun des lignages, celui dont les représentants ne pourront jamais aspirer à une quelconque place dans les structures de pouvoir politiques ou religieuses, l'ordre d'arrivée a là encore son importance. Les sociétés mossi sont en effet très hiérarchisées. Cette hiérarchie s'applique à toutes les échelles : d'un individu vis-à-vis d'un autre, segment de lignage par rapport à un autre segment du même lignage, entre lignage différents, de villages à villages. Or cette hiérarchie repose, d'un point de vue idéologique, sur l'ancienneté individuelle et collective. Dans cette sous-partie, je vais soutenir l'hypothèse suivante. Tout individu, tout groupe, du moins sur le territoire villageois, aspire à acquérir une plus grande indépendance par rapport à sa situation initiale. Indépendance très relative puisque qu'elle n'affranchit jamais un groupe ou un individu de son rang 'chronologique', donc d'un supérieur, mais permet toutefois de gagner en subordonnés. A défaut d'indépendance totale, l'état le plus probable est l'autonomie. Or dans ces sociétés paysannes, l'autonomie est ultimement d'avoir une terre à soi et de l'eau avec un minimum de contreparties. Pour montrer cela je vais m'attacher à faire une revue

de littérature assortie de mes propres commentaires portant sur les sociétés mossi faisant état de rapports de hiérarchie entre les groupes et les individus ainsi que de divers moyens à leur disposition pour tenter de diminuer le poids de cette hiérarchie. Puis, d'une façon plus personnelle, je présenterais comment, sur le terrain, se sont présentés les résultats d'une telle dynamique, preuve que mon hypothèse de départ est fondée. Il s'agit essentiellement d'une démonstration par la topographie. La structure du village, la répartition de la population dans les quartiers, la densité de population enfin, et surtout, la répartition des points d'eau sont des éléments clefs qui permettent de visualiser cette dynamique.

3.2. Les formes de dépendance

3.2.1. Lignage

L'importance sociale d'un village, au-delà de la force de ses monuments, s'acquiert par son capital démographique. Il est intrinsèquement conditionné par la taille du territoire et sa surface encore disponible. Le chef de village y trouve d'autant plus d'intérêt qu'en intégrant des lignages extérieurs, il renforce par là même son autorité politique. Il assigne à chaque groupe un rôle particulier, parfois même insignifiant « de telle sorte que le chef puisse être le référent unique des groupes d'origine distincte. [...] Tous, en définitive, sont des gens du chef en ce que celui-ci donne un sens à leur présence dans son unité politique. [...] son but ultime semble pourtant être de s'imposer comme seul point de référence dans la définition des groupes qui dépendront [de son autorité politique]» (Gruenais, 1984 : 73). Ainsi le chef doit en quelque sorte beaucoup aux lignages qu'il a accueillis sur son territoire. Mais ces derniers lui doivent aussi. Exilés pour des problèmes d'accession au pouvoir politique ou religieux, pour avoir commis une faute grave, par manque de terres, les migrants s'introduisent dans un village via un intermédiaire. Un lignage local, le maître de terre, ou encore le chef politique leur octroient une parcelle de terre, dans tous les cas avec l'accord en amont de ce dernier. Mais demander de la terre, c'est faire vœu d'allégeance à celui qui l'a donnée, au doyen de lignage comme au chef

politique. Car la terre ne se monnaie pas, mais sa gratuité met en relation de dépendance celui qui en a l'usage. Dans le passé, cette « relation impliquait des cadeaux, quelques corbeilles de mil ou couronnes d'épis de mil rouge [...] quelques poulets à certaines cérémonies et quelques prestations de services, une journée de travail. » (Boutillier, 1964 : 100). Si ces prestations ne sont plus que symboliques, les donateurs attendent toujours du bénéficiaire de leurs bienfaits un soutien inconditionnel en cas de conflit, des relations matrimoniales privilégiées et des services divers.

Or des conflits, il y en a, et précisément à propos des droits sur la terre. Ultimement, toute terre a une maîtrise de la terre et appartient au chef de terre, mais ce droit ne doit pas être pris au sens d'une réelle propriété sur la terre. Le chef de terre est en réalité le « cadastre vivant » du territoire (Boutillier, 1964 : 43). Plusieurs droits coexistent sur la même terre, du plus ancien au plus récent. Il faut par ailleurs distinguer droit d'appropriation et droit de culture. Dans les deux cas tous les droits sur la terre sont transmissibles à l'intérieur d'un même groupe de descendance. Enfin, la terre non cultivée ne se refuse pas et la terre ne se reprend pas (Izard, 1979 : 296, Boutillier, 1964 : 44-51). Ainsi un détenteur de droit de culture sur une parcelle peut prêter à un tiers une partie ou la totalité de celle-ci sans que le détenteur immédiatement supérieur ne puisse récupérer son droit ou n'en soit avisé. « La terre véhicule ainsi une substance de droits successifs, sans que l'accumulation de ces droits ait la moindre incidence sur le libre usage qu'en fait [le dernier détenteur]. » (Izard, 1979 : 296-297). A l'heure actuelle, la terre devenant un bien de plus en plus rare, cette complexité du droit foncier est génératrice de nombreux conflits et de ruptures d'alliances.

Les conséquences du droit foncier mossi rendent pertinente la distinction de deux catégories sociales : celle des résidents originaires du village et celle des résidents récents. Les premiers détiennent un droit permanent sur la terre, les seconds un droit de culture. Le droit coutumier ne reconnaît pas en principe la prescription comme moyen d'acquérir la terre, mais, pratiquement, passé cinq générations sur le même territoire, les lignages se voient reconnaître des droits d'appropriation (Bouthillier, 1964 : 47). L'obligation de donner un droit de culture, donc une forme de

prêt, et la transmissibilité de ce droit, permettent aux résidents récents d'avoir accès à la terre, mais ils restent dépendants des donneurs qui, en cas de mauvais comportement, ou par simple abus de pouvoir, peuvent leur choisir de mauvaises terres, les faire changer de lieu de culture annuellement, etc. Car le prêt implique bien une dépendance. Les bénéficiaires doivent en effet avoir un « comportement en 'bon chef de famille' semblable à ceux exigés d'une membre du lignage possesseur de terre, la principale différence étant que l'étranger ne détient pas sur la terre qu'il cultive de 'copropriété' comme s'il faisait partie du lignage. » (Boutillier, 1964 : 49). Or faire partie d'un lignage, c'est essentiellement dans ce cas devoir s'offrir comme main-d'œuvre pour des prestations de services aux anciens du lignage. Mais prêter la terre et s'en faire prêter permet aussi aux deux lignages de garder des contacts privilégiés, alliances matrimoniales, et dans le passé, pacte en cas de guerre (Boutillier, 1964 : 48). Alliance dont le nouveau groupe arrivé a grand besoin pour s'intégrer dans une nouvelle communauté, tout comme le doyen du groupe prêteur trouve grand intérêt à multiplier les alliances et à capter de nombreux hommes valides et redevables pour les travaux agricoles. La force de cette alliance et la bonne volonté des deux parties à jouer le jeu de l'interdépendance peuvent mener à une intégration rapide et à un octroi de terre définitif pour les nouveaux arrivants.

Mais en cas de différend majeur, cette forme d'intégration ne joue plus. C'est l'ordre d'arrivée, réel ou falsifié, qui fait argument dans l'acte de légitimité. Un lignage en particulier, le second arrivé dans l'histoire officielle du village de l'enquête, détient le rôle de médiateur dans la résolution de conflits. Mais, plus généralement, ce sont les groupes les plus anciens qui ont voix au chapitre. Ce qui mène à la définition de deux catégories de niveau de citoyenneté au sein du village : les lignages 'autochtonisés', c'est à dire les plus anciens dans l'histoire officielle, ceux dont l'histoire d'origine relève du point zéro de l'histoire, au mythe. Entrent dans la seconde catégorie les autres lignages, sans distinction faite entre ceux qui détiennent un droit d'appropriation de la terre et ceux n'ayant qu'un droit de culture.

Or ce qui fait qu'un lignage appartienne ou non à l'histoire mythique est, nous l'avons vu, problématique puisqu'à l'origine une manipulation de l'histoire peut empêcher les 'vrais' autochtones d'avoir un statut historique. Chaque lignage ancien,

autochtonisé ou non, en a sa propre interprétation. Tous les groupes présents sont venus d'ailleurs et pourtant seulement certains sont autochtonisés. Les résultats de l'enquête permettent d'affirmer l'hypothèse suivante : ont statut d'autochtone, à prendre au sens propre et non fonctionnel, les lignages qui dans l'histoire d'origine officielle ont acquis des rôles fonctionnels spécifiques relevant de la classification relative à la représentation du pouvoir mossi : chef de village, *nesoba*, chef de terre, sous-catégories Fulse, forgerons. Attester leur présence ancienne autour du chef et des institutions qui légitiment son pouvoir renforce encore cette légitimité. A ce titre, si ces lignages peuvent avoir des conflits mais aussi des solidarités entre eux, ils constituent implicitement les seuls groupes ayant un rôle consultatif et un poids dans les affaires du village. Par conséquent lorsqu'un tel lignage, ou un membre de celui-ci, est partie prenante dans un conflit, la valeur de sa requête vaut plus que celle d'un simple résident. Les lignages autochtonisés se distinguent en cela de tous les autres lignages, y compris de ceux suffisamment anciens pour avoir implicitement un droit permanent sur la terre. C'est là toute la nuance entre l'implicite et le formel. Les lignages anciens non autochtonisés ont bien un droit permanent d'accès à la terre mais celui-ci n'est pas entériné formellement par le 'droit coutumier'. Si de tels groupes n'encourent aucun risque quant à leurs droits sur les terres, que leur carrière économique et alliances matrimoniales ne sont ni contrôlées, ni remises en cause, ni encore rendues impossible à prospérer, ils demeurent des citoyens de seconde zone et dépendent des premiers pour toutes les décisions collectives du village. Il est dans leur intérêt de se placer sous l'autorité d'un lignage autochtonisé.

3.2.2. Segment de lignage et Individus

C'est au sein des lignages que l'autorité et la hiérarchie sont les plus spectaculaires chez les Mossi. Ce sujet a été particulièrement bien documenté dans la perspective plus large des rapports de domination des aînés sur les cadets en Afrique. Les sociétés mossi forment un système où la domination des anciens est totale. Le père, réel ou classificatoire, fait figure de référence dans toutes les tâches de la vie

quotidienne. La vie d'un homme est caractérisée par un certain nombre d'étapes. Alors qu'il est enfant, rien ne distingue vraiment socialement la fille du garçon. Si le garçon est le fils aîné du père, il ne grandira pas dans la cour de ce dernier. Pour les fils suivants, l'évitement est moins strict et les enfants peuvent rester auprès de leur père (Skinner : 1961). C'est entre treize et quatorze ans, ancien âge de l'initiation, réduite avec le temps à la simple circoncision et pratiquée aujourd'hui beaucoup plus tôt dans la vie, que le garçon devient un jeune homme. Il quittera la résidence où il a jusqu'ici vécu pour aller dans la 'case des jeunes gens', soit les jeunes garçons non encore mariés, du *yiri*. Dans le village de l'enquête, c'est à cet âge qu'il prend ses repas avec le *yirsoba*, comme tous les hommes circoncis du segment de lignage¹². Il peut encore, si son père le lui accorde cultiver dans le petit champ de sa mère avec lequel il pourra avoir quelques revenus. Il continue d'être à l'entière disposition de son père pour les travaux agricoles. Il n'a encore aucune reconnaissance sociale malgré la maigre indépendance que lui apportent les revenus de la culture du petit champ. (Gruenais, 1985a)

C'est le mariage et la naissance du premier enfant qui apportent un début de reconnaissance sociale au jeune homme, sa subordination au père se relâche un peu. Il peut éventuellement prétendre à l'obtention d'un champ personnel pour subvenir aux besoins de son foyer. Mais en aucun cas cet octroi n'a de caractère obligatoire. Le fils doit parfois apporter de bon arguments à son père pour obtenir la séparation économique d'avec l'unité de production paternelle (Lallemand, 1977 : 49-68). Or cet accès au mariage des jeunes hommes, contrôlé par les aînés du lignage, est retardé le plus longtemps possible par ces derniers. Les aînés qui se doivent de répartir équitablement les femmes données au lignage les captent le plus souvent pour eux-mêmes, ce qui ne fait qu'augmenter l'antagonisme et les tensions entre les aînés et les cadets. « Ceux qui règlent l'accès légal aux femmes, qui répartissent les épouses et nouent avec elles de alliances se trouvent en situation de supériorité [...] la génération aînée, en tout ou en partie, tient ce privilège ; et la capitalisation des femmes qu'elle

¹² Cas observé et décrit par mes informateurs comme étant la règle du *yiri* où j'ai résidé. Je n'ai pas trouvé de tels exemples dans la littérature.

effectue vise moins la satisfaction érotique que le contrôle du jeu social. » (Balandier : 1974, 105)

Ce n'est qu'à la mort du père que les jeunes hommes peuvent accéder à une indépendance économique totale. Ils dépendront toujours du *yirsoba*, réel doyen du lignage et de l'unité économique maximale, mais la mort du père signifie pour le fils aîné de pouvoir accéder au statut de *zaksoba* en prenant la succession du père. Un frère n'ayant pas la même autorité qu'un père, les cadets de la génération ont le choix de se séparer ou non du groupe de production de leur frère aîné et de créer le cas échéant leur propre *zaksoba* au sein du *yiri*. (Gruenais, 1985a : 232-233). Dans le village de l'enquête, les frères utérins restaient en général ensemble et se séparaient de leurs autres frères. Plusieurs unités autonomes pouvaient alors se former.

C'est lorsque son premier fils est en âge de se marier qu'un chef de famille peut réellement accéder à un statut d'aîné. Il y a donc peu d'intérêt à le marier trop vite car celui-ci tendrait alors à prendre un peu d'indépendance et briserait ainsi l'unité de production domestique. Avec le temps, le chef de famille gagne en importance, notamment grâce à l'accumulation de biens économiques permettant de développer un réseau de 'clientèle', de capter des femmes. Celle-ci est aussi bien souvent le fait d'une première épouse, elle aussi vieillissante, qui aura su faire sa place socialement et économiquement dans le lignage de son mari (voir seconde partie).

Si avec l'âge le sort de tout homme qui a su se soumettre aux règles socialement imposées s'améliore, tous ne deviennent pas aînés. En somme l'âge rend respectable, il peut autoriser des initiatives personnelles et un certain niveau d'enrichissement. Les meilleurs stratèges peuvent acquérir un statut à part qui en fait de véritables concurrents des aînés. Car il n'y a pas qu'une seule forme d'aînesse, il en existe plusieurs. Autrement dit, un aîné est toujours le cadet d'un autre aîné, à moins d'être le doyen du lignage. De tous les mâles d'un lignage, peu deviendront *yirsoba* et encore moins *kasma*. Pour être doyen de lignage, ou au moins *yirsoba*, il faut non seulement être vieux mais être le plus ancien survivant d'une fratrie. « [Pour les cadets] l'accès à l'épouse, ou la mort du père, s'ils ne sont pas les aînés d'un groupe de frères utérins, ne modifiera pas leur statut » (Gruenais, 1985a : 244). Ainsi,

par son rang de naissance, un homme peut déjà savoir qu'il n'accèdera probablement jamais au statut ultime dans l'échelle sociale. C'est évidemment le cas le plus commun. Même si la dépendance sociale se desserre avec l'âge, la majeure partie de la population restera sous la domination d'un aîné.

3.3. Les moyens de l'autonomie

3.3.1. Les moyens traditionnels

Un individu suffisamment âgé et bien né peut donc devenir *yirsoba*. Il détient alors de nombreux privilèges. En tant qu'aîné il possède un champ de case, avantage ultime qui lui permet de cultiver à proximité de son habitation des terres cultivées sans interruptions et dont la fumure du bétail présent en permanence assure la fertilité. Mais le droit de posséder un champ de case est surtout un privilège symbolique qui assoit la position et affirme l'autorité du doyen vis-à-vis des plus jeunes. Le *yirsoba* est aussi celui qui reçoit les étrangers, ils leur donne asile et a le pouvoir de leur prêter des biens, de la terre, pour s'en assurer le soutien. C'est aussi celui qui a le contrôle sur les femmes qui lui sont données. Il peut ainsi 'avantager' ou 'désavantager' certains jeunes s'assurant le soutien des reconnaissants et l'asservissement des ingrats (Gruenais, 1985a). Il possède de larges surplus de terres qu'il peut distribuer à sa guise ou faire cultiver par ses jeunes. Hormis la part due pour nourrir la main-d'œuvre les jours de travail, le produit lui revient entièrement et est redistribué selon sa propre stratégie.

Mais à moins d'être le *kasma* du *buudu*, tout homme aussi important soit-il est hiérarchiquement subordonné à un autre. Cela n'est pas sans provoquer quelques tensions. Sur le terrain, j'ai pu observer un *yirsoba* sexagénaire d'une concession être appelé par son *kasma* pour travailler sous ces ordres sur le champ collectif. Ce dernier était plus jeune, mais était supérieur, car appartenant à la génération des pères du *yirsoba*. Bien que l'accomplissement de son devoir vis-à-vis de son aîné soulignait selon mes interlocuteurs son sens de l'esprit collectif, il fut néanmoins l'objet des railleries, discrètes mais non moins humiliantes, des jeunes normalement sous son

autorité. En réalité, même si le *kasma* ne tient pas particulièrement à abaisser son cadet, il y est poussé en certaines occasions. Ces démonstrations publiques d'autorité existent aussi pour rappeler et réaffirmer aux cadets, de tout âge, ce que signifie la hiérarchie et où se situe leur place dans cette structure. L'objet en est pédagogique et dissuasif. Car il existe de nombreux cas de cadets qui, malgré cette position d'infériorité hiérarchique, sont suffisamment puissants économiquement et productivement pour chercher à s'émanciper.

Quels sont les moyens de cette émancipation des cadets vis-à-vis des aînés ? Si le plus jeune a été meilleur stratège que le premier et est par conséquent en position économique dominante, il peut alors tenter de capter des jeunes sous l'autorité de son aîné et frustrés par ce dernier en leur offrant de la terre et des femmes. En diminuant le nombre de dépendants de son supérieur, il l'affaiblit. En renforçant ses propres effectifs dans les lignages alentours, il augmente ses forces productives et se crée un futur réseau de clientèle de jeunes redevables. Un moyen plus radical qui exprime la rupture de la dépendance symbolique avec l'aîné est le déplacement. Le cadet puissant va construire sa concession plus loin. Le déplacement doit se faire avec l'accord de l'aîné et intervient tard dans la vie, lorsqu'il est jugé que le cadet est apte à gérer ses dépendants. L'aîné, qui sera amputé d'une grande partie de son effectif de productifs, doit être assuré de garder des moyens de subsistance suffisants. Dans ce cas, la hiérarchie subsiste toujours, mais la distance rend les tensions moins vives puisqu'elles ne sont plus actualisées au quotidien. Se produit alors une segmentation et un déplacement, en général dans le village. Mais le moyen ultime de l'indépendance est d'obtenir la séparation de l'autel des ancêtres (Gruenais, 1985a). Dans ce cas, la rupture est totale, car la séparation ne se fait pas sans heurts entre les deux branches de lignages. La fission et le déplacement sont clairement le résultat de l'éviction d'un aîné par un cadet. Elle « souligne la possibilité latente de scission et de reproduction de cellule familiale nouvelle autonome » (Boutillier : 1964, 91) C'est par ces ruptures que se créent les différents *buubu* qui au fil des générations se considéreront suffisamment étrangers l'un à l'autre pour pouvoir entretenir des relations matrimoniales. (Izard, 2007 : 307)

Pour les jeunes, le moyen d'émancipation reste de profiter des rivalités entre les vieux. Les pères retardent en effet le plus possible leur accession à un début d'autonomie. D'abord en répugnant à donner trop tôt des femmes aux célibataires (Skinner, 1961). Dans le village de l'enquête, le mariage est très cher, plus que le 'coût de la fiancée' et seul un vieux dispose d'assez de ressources pour offrir une telle cérémonie. Mais il existe une autre forme de mariage, qui n'est pas la plus valorisée donc sans grande cérémonie, mais finalement la plus commune, c'est le *pogsiure*. Dans un tel mariage, la femme est donnée sans dot, à la condition que le premier enfant, quel que soit son sexe, soit donné en échange au lignage donneur de femmes (Skinner : 1960). Un jeune célibataire en conflit avec ses aînés peut donc se mettre au service d'un puissant, un vieux cadet en rivalité avec son propre aîné par exemple, qui, lorsqu'il le jugera opportun lui donnera une femme. Si l'enfant de l'union est une fille, le même puissant, ou son successeur, pourront à nouveau la donner en *pogsiure* à un tierce lignage. Si l'enfant est un garçon il travaillera pour ses maternels jusqu'à ce que ces derniers décident de lui donner une femme là encore en *pogsiure*. Dans tous les cas, ce système permet aux parents maternels de garder le contrôle sur les enfants issus d'un tel mariage. En pratiquant de multiples *pogsiure*, ils s'assurent des alliances entre plusieurs lignages et garantissent cette continuité sur plusieurs générations. (Gruenais, 1979 ; Skinner, 1960). Mais en se mettant au service d'un puissant, un autre *yirsoba* éventuellement concurrent du sien, le jeune homme garde à l'identique la morphologie de la dépendance, il ne fait que changer de supérieur hiérarchique. Ce faible affranchissement de leurs aînés reste d'autant plus limité qu'aucune forme de mariage ne saurait être contractée sans l'accord des *yirsoba* des deux lignages.

C'est ensuite un accès suffisant à la terre, assez pour assurer la subsistance d'un nouveau foyer en plus de parcelles pour les cultures de rentes, dont les vieux tendent à limiter l'accès aux jeunes mariés. C'est en général auprès de ses *yasenamba*, ses maternels, que le jeune homme, le *yasega*, enfant de filles et de sœurs, peut trouver du secours. En principe, un homme est chez lui lorsqu'il entre chez l'un de ses parents maternels. Il entretient avec eux des relations de 'parenté à plaisanterie'. Il peut disposer de ce que bon lui semble, il régule les conflits, et y a un rôle religieux

important. Il peut même finir par y devenir *yirsoba* (Gruenais 53, 1979). Cependant, il est exclu de toute possibilité d'héritage auprès d'eux. Il peut y trouver refuge de façon provisoire ou permanente, ainsi « residence with mother's partielan is the preferred alternative to patrilocality » (Hammond, 1966 130). Chez une sœur aînée, ou une tante maternelle, auxquelles il doit un profond respect, il peut obtenir de la terre, des épouses ainsi que l'éducation de celles-ci. Il s'introduit ainsi dans le lignage de l'époux de la sœur du père. Si l'expression *yasenamba* « signifie littéralement 'ceux qui mentent' (the lying ones) [c'est que selon] les Mossi, ce terme se réfère au fait au fait que si la mère d'un enfant 'avait été un homme', l'enfant serait membre de son lignage. Mais parce qu'il n'en est pas ainsi, ce ne sont que des 'menteurs' lorsqu'ils agissent envers lui comme s'il était un agnat » (Hammond, 1966 : 130-131 cité par Gruenais, 1979 : 54). D'une manière générale c'est une stratégie des femmes mères que d'introduire dans le lignage de leur mari des membres de leur parenté patrilinéaire.

Ainsi les parents maternels sont d'une grande ressource pour les jeunes hommes, le comportement à leur égard contraste avec celui qu'ils se doivent d'avoir avec leur lignage patrilinéaire. C'est par les parents maternels qu'un jeune homme peut totalement s'affranchir de l'autorité de ses pères. Une grande partie des migrations inter-villageoises s'est effectuée grâce aux parents maternels. C'est notamment le cas de plusieurs lignages au village, dont celui du fondateur. C'est par la parenté maternelle que les Mossi se sont intégrés après la conquête dans la société *fulga*.

Il est donc difficile de s'affranchir totalement d'une hiérarchie, puisque le rang de naissance et l'âge sont des déterminants que seul le temps et la mort peuvent modifier. Mais il apparaît que gagner en indépendance économique permet d'améliorer le sort de chacun et permet aux individus enrichis d'être considérés auprès des aînés. Il existe plusieurs voies possibles pour cela.

3.3.2. Les moyens traditionnels modernisés

3.3.2.1. Les groupements

Les jeunes ont pu de tout temps s'organiser en groupement de travail. Ces groupements peuvent être mixtes ou ne pas l'être. Il s'agit essentiellement du rassemblement d'un groupe fixe qui va organiser des travaux utiles pour le village, et ceux nécessaires à assurer la perpétuation du groupe en lui-même. Dans la mesure où ils sont utiles pour la communauté, les jeunes par exemple se mettent ensemble pour aider un villageois à aplanir le sol de sa cour, de tels groupes sont tolérés et encouragés par les plus vieux. Les jeunes peuvent aussi se rassembler pour cultiver un champ et avoir leur propre réserve de mil pour organiser des repas ou des fêtes. De plus en plus, ces groupements visent les cultures de rentes afin d'accumuler des fonds dans une caisse de roulement en vue d'aider les membres en difficulté ou encore pour financer de nouveaux projets collectifs. Mais étant donné que le temps de loisir est pour chaque jeune limité par ce que les pères réels ou classificatoires leur accordent en période de culture, la terre prêtée étant elle aussi soumise au bon vouloir des aînés, de telles activités sont rarement lucratives. Ce sont avant tout des activités sociales qui permettent aux jeunes de s'émanciper et de se rencontrer.

Depuis les années 80, de tels groupements, appelés groupements Naam, en référence aux institutions politiques mossi, ont été utilisés par les ONG pour soutenir les initiatives de développement communautaire et endogène (Ouedraogo, 1990). La FNAIM¹³, basée à Ouahigouya, gère, organise, forme des groupements dans tous les villages et quartiers de village du Yatenga qui en font la demande. Jusqu'en 1996, elle finançait les initiatives locales des groupes 'motivés', c'est-à-dire ceux qui pouvaient démontrer la dynamique de leur organisation locale. Depuis cette date, au nom de la décentralisation, les groupements Naam sont chargés de trouver eux-mêmes une partie de leur financement. La direction de l'organisation continue de former des animateurs à des problématiques d'actualité, de financer l'essence des mobylettes pour que ces mêmes animateurs puissent faire des tournées dans les

¹³ Le nom FNAIM est fictif. Toutes les informations sur l'organisation et son fonctionnement ont été obtenues sur le terrain après la visite d'une dizaine de groupes, des bureaux basés à Ouahigouya et des représentants locaux.

villages, et enfin de prêter du matériel pédagogique. Pour s'organiser en groupement il faut qu'une vingtaine de personnes se rassemblent et fournissent une contribution au fond de roulement du groupement, en général de 100 FCFA. Puis ce même groupe doit avoir un projet original commun. Ces projets devraient idéalement être inspirés par les besoins du groupe de façon endogène, et toute initiative créative encouragée. Dans la réalité, les projets originaux sont peu nombreux et les plus courants sont retenus. Les modèles observés dans les villages ou quartiers voisins forment le fond d'inspiration des membres des groupements. Les villageois cherchent en priorité des moyens de créer des fonds pour enrichir le groupement qui sera alors pourvu d'une caisse en cas de besoin pour chacun des membres. Mais ont plus de chance d'être financés les groupes dont les activités sont liées à l'émancipation des femmes et à la lutte contre la sécheresse.

Ces groupements traditionnels récupérés par la fédération font concurrence aux groupements existants et tout aussi traditionnels. Mais ce peut être un moyen pour certains jeunes de trouver auprès de la FNAIM les moyens de gagner en importance dans le village. Car si les propos émancipateurs tenus auprès des bailleurs de fonds sont vus d'un mauvais œil par les vieux du village, ceux-ci n'ont que trop conscience de la valeur que représentent de tels financements pour ne pas encourager ces initiatives.

3.3.2.2. La Côte d'Ivoire

Les nombreux échanges entre les zones forestières et le Sahel sont déjà attestés au XIII^{ème} siècle, notamment avec la commercialisation de grande ampleur de la kola (Lovejoy, 1980 : 102-103). Le Yatenga s'insère très vite dans ces réseaux par l'intermédiaire des marchands spécialisés « C'est par la commercialisation sur les grands marchés internationaux de la boucle du Niger, du Moogo central et des zones limitrophes de la forêt, d'une partie de la production de coton et d'outils agricoles en fer, également d'animaux et de miel, que le Yatenga a pu très tôt participer aux grands courants d'échanges associant la boucle du Niger, d'où le Yatenga importait le sel, poisson séché, nattes et oignons, et les marchés forestiers de la kola » (Izard, 1980 :

122). Les routes commerciales qui résultent de ces échanges ont favorisé les contacts et notamment les migrations des populations du Sahel en saison sèche.

Du temps de la colonisation ces mouvements de population s'amplifient pour devenir de véritables courants migratoires, avec une préférence pour le Ghana. Ces mouvements, toujours saisonniers, perdurent une fois l'indépendance de la Haute-Volta acquise et se dirigent vers la Côte d'Ivoire. Participant largement au boom économique de ce pays, les Mossi ont totalement intégré ces migrations dans leur système économique et en dépendent aujourd'hui totalement. Les voyages ne sont plus seulement saisonniers. Les jeunes restent plusieurs années. C'est leur principale source de revenus, l'agriculture étant essentiellement vivrière, la production de coton et de sésame n'étant pas suffisante pour couvrir les besoins. Avec la crise économique en Côte d'Ivoire, la complexité des droits sur la terre et l'exacerbation des tensions ethniques par les politiciens aboutissant à l'actuelle guerre civile, les Mossi ont de plus en plus de difficulté à se rendre de façon sécuritaire dans le pays (Chauveau, 2000). Comme toute leur économie en dépend, les jeunes continuent de s'y rendre et nombreux sont ceux qui y combattent¹⁴. Le voyage en Côte d'Ivoire est aujourd'hui une sorte de passage obligatoire de tous les jeunes. Ils s'emploient comme main d'œuvre. Les frais de transports, de logement et de nourriture sont payés par l'employeur, presque toujours un homme puissant du village, contre une année de travail non rémunérée. C'est au terme de cette année que les hommes peuvent être payés et espérer toucher jusqu'à 100 000 FCFA par an¹⁵. C'est une fortune. L'argent est régulièrement envoyé aux parents et aux vieux. De ce qu'il reste, le jeune peut espérer, grâce à ses bienfaits auprès du *yirsoba*, obtenir une épouse. Mais en peu d'années, il ne reste plus d'argent. Peu d'entre eux arrivent à obtenir une terre et à y entretenir une main d'œuvre¹⁶. Au village de l'enquête, une seule personne en moyenne par quartier avait fait fortune en Côte d'Ivoire.

¹⁴ L'engagement dans le conflit de certains membres du village est un fait qui m'a été confié par plusieurs interlocuteurs indiscrets du village.

¹⁵ Propos recueillis le 31 juillet 2005

¹⁶ Il faut cultiver les plants de café sept à huit ans avant de pouvoir obtenir un bénéfice (propos du 31 juillet)

3.3.2.3. L'école

Parmi les trois principales options possibles qui s'offrent pour s'émanciper de la dépendance des vieux, il y a l'école. Plus exactement, les concours de la fonction publique pour devenir instituteur ou infirmier. Ces concours demandent au moins dix-sept années de scolarité en plus de la réussite au concours. Lorsqu'un jeune, au terme de ses six années d'école primaire, semble avoir un avenir prometteur pour les cycles supérieurs, il est rare que le *yirsoba* ne lui paye pas ses études. Ce qui pose problème, c'est l'accès au cycle primaire. Bien que l'école soit obligatoire, peu d'enfants y sont inscrits. C'est le coût qui est difficile à assumer pour les familles. Il est de 1000 FCFA pour l'inscription et d'environ la même somme pour les fournitures obligatoires. Ce coût est en général assuré par les femmes qui peuvent rarement y envoyer plus de deux enfants. Lorsqu'un des membres de la famille décroche une place de fonctionnaire, son salaire lui permet d'investir un peu dans le bétail. Mais le poste d'instituteur est l'un des plus mal valorisés par les instituteurs eux-mêmes, car « il ne permet pas d'avoir un autre travail en même temps »¹⁷. D'autre part, les fonctionnaires ont très rarement l'occasion d'exercer leurs fonctions dans leur propre village. Ainsi, même s'ils n'oublient pas leur 'famille' ils sont considérés comme expatriés.

3.3.3. Quelle stratégie choisir ?

La Côte d'Ivoire et le rassemblement en groupements villageois sont des moyens anciens, pour ne pas dire traditionnels, pour les jeunes d'être moins dépendants des aînés du lignage. Ils ont leur utilité sociale pour prouver aux vieux leur sens des responsabilités (Lallemand, 1977 : 51, Skinner, 1960). Non que ce soit le réel motif pour ces derniers de refuser à la jeunesse son émancipation mais cela en est au moins le principal prétexte.

Il y a encore quelques décennies, ces alternatives étaient utiles pour les 'cadets des cadets' (Gruenais, 1985a). Car tous les cadets ne deviendront pas aînés et il faut

¹⁷ Propos recueillis auprès de l'instituteur du village de l'enquête le 16 juillet 2005

savoir estimer ses chances d'accéder au cours de sa vie à ce haut statut. Alors que le premier né d'une fratrie à un intérêt certain à franchir toutes les étapes classiques marquant le chemin de l'indépendance, le dernier né de la même fratrie fait mieux de prendre des initiatives personnelles (Côte d'Ivoire, groupement villageois) ou encore de se mettre au service d'un autre puissant *yirsoba*, d'ascendance paternelle ou maternelle.

Schématiquement il est possible de supposer qu'une fois vieux, et si tant est qu'ils se soient posé la question assez jeunes, les concurrents des doyens sont des cadets qui ont dû trouver d'autres alternatives que leurs aînés pour accéder à une certaine indépendance et cumuler suffisamment de biens, devenant ainsi des personnages centraux en concurrence directe avec leurs aînés, leurs supérieurs par rang de naissance. Le problème du choix se pose toujours pour ceux d'un rang incertain, ceux qui ne sont ni les premiers nés, ni les derniers. C'est dans ces cas intermédiaires que l'initiative personnelle, la débrouillardise et la clairvoyance, vont permettre à certains de sortir du lot. Mais ces considérations restent très schématiques et ne tentent de dégager que des pôles idéaux. Les vieux ont de tous temps eu des préférences pour certains jeunes, et misent sur eux, indépendamment de leur rang de naissance. « Ce sont souvent les préférés du vieux qui vont à l'école, alors que les parents biologiques la payent aux canailles pour s'en débarrasser pendant la journée»¹⁸

Quoi qu'il en soit, le rite de passage obligatoire en Côte d'Ivoire, qui dure maintenant depuis plusieurs années, et l'institutionnalisation des groupements, ont aujourd'hui changé la donne. Si de telles étapes ont pu être des tremplins pour les cadets pour prouver socialement leurs capacités de gestionnaires dignes d'un aîné, ce temps là est révolu. Ces chemins secondaires profitent maintenant autant aux aînés de fratries qu'à leurs cadets. Pire, dans le village de l'enquête c'est au niveau du pouvoir politique que les groupements villageois profitent à certain. Quant aux immigrants de la Côte d'Ivoire, ils ont aussi leur part dans le développement du village.

¹⁸ Entretien recueilli auprès du maître d'école le 16 juillet 2005

3.4. Topographie des modalités de l'autonomie et accès à l'eau

3.4.1. Introduction

Quelles sont les conséquences à l'échelle du village de ces dynamiques lignagères et de ces chemins individuels visant à s'affranchir de la complexité des réseaux traditionnels de dépendance ? Dans cette dernière sous-partie, je vais présenter comment de telles dynamiques s'inscrivent sur le territoire. Tout d'abord les mouvements de population intra-villageoises témoignent des dissensions et alliances entre lignages mais aussi des hiérarchies intra-lignagères. Ensuite, l'émancipation des jeunes a des conséquences sur l'accès aux ressources en général sur le territoire, et plus particulièrement sur l'accès à l'eau.

3.4.2. Répartition de la population sur le territoire

Comme cela a été exposé en première partie, le village actuel de l'enquête est issu d'une fusion entre deux parties de zones qui furent autrefois séparées politiquement et religieusement. Il est aussi le territoire d'affrontements politiques passés : trois lignages se sont succédés à sa chefferie. Les tensions demeurent aujourd'hui présentes et resurgissent dans les affaires politiques et territoriales du village. Il était notamment question au moment de l'enquête d'une élection pour désigner lequel des deux derniers lignages détenteurs de chefferie, les Bozo-1 et les Ouede, seraient les véritables chefs. Ils étaient en quelque sorte en campagne électorale à cette époque-là et ma présence a eu malgré moi un poids indéniable dans la balance.

Trois grands lignages considèrent donc leur présence légitime, historiquement pour les Samba et les Bozo-1 même si leurs deux histoires ne concordent pas, politiquement pour les Ouede. Les portions de terres qu'ils détiennent leur semblent là encore justifiées. Or, si pour asseoir sa politique, un chef a besoin de fixer des lignages alliés sur son territoire, cette pratique est d'autant plus vraie lorsque la légitimité est contestée par d'autres lignages susceptibles de remettre en cause cette

dernière. Ces trois lignages se sont donc attachés à fixer un maximum de nouveaux venus sur leurs territoires, en s'entendant avec le ou les chefs de terres selon l'époque, et à reproduire l'unité fonctionnelle minimale nécessaire à faire la preuve de leur légitimité. Et ce malgré le soutien inconditionnel du Yatenga Naaba au lignage des Ouede. Mais étant donné la complexité des droits sur la terre, et notamment la succession de droits contradictoires qui peuvent y coexister, c'est toujours l'histoire qui est rappelée pour apporter la preuve de la légitimité de l'un ou de l'autre. Mais l'histoire a ses versions qui favorisent justement autant les uns que les autres. D'où l'intérêt de continuer à se faire des alliés, à fixer des lignages neufs, et de s'assurer de leur soutien inconditionnel dans les discussions politiques. La population du village a donc considérablement augmenté avec le temps, et les lignages fixés ont été d'autant plus instrumentalisés sur le territoire. Le manque de terres qui sévit actuellement en est l'une des conséquences, et rajoute d'autres motifs de tension à ceux déjà existant. D'autant plus que la terre ne manque pas uniformément à tous, et que ceux qui en ont en surplus continuent de la céder à de nouveaux arrivants.

Les particularités du village de l'enquête sont les suivantes. Il est divisé en son milieu par un axe Est-Ouest qui délimite les anciennes zones d'influence des deux anciens villages B1 et B2. Une zone tampon d'environ un kilomètre de large les sépare. Au milieu, le puits Maté fait la jonction. La route, terme à comprendre dans le sens d'un lieu de passage où il est permis de passer mais qui n'est pas aménagé, sépare ces deux zones par un axe Nord-Sud. Le long de cette route et dans la zone de B1 au Sud restent les vestiges du puits Cigué, bouché volontairement pour affirmer, lorsque c'était le cas, la suprématie politique et religieuse du Nord sur le Sud. Dans ce village la majorité des habitations sont au centre et les terres de cultures à la périphérie jusqu'aux limites territoriales des autres villages. Sur le territoire de ces terres peuvent se trouver de nouveaux quartiers de cultures, c'est-à-dire des concessions construites en ces endroits pour être plus proches des champs. Autour des anciens quartiers, il y a des quartiers périphériques plus récents. Ce village ne fait d'ailleurs pas exception à la règle puisqu'Izard généralise ce type de structure à tout le Yatenga : « Les quartiers d'un village sont des groupements suffisamment éloignés les uns des autres pour qu'un village n'évoque aucunement une agglomération ;

cependant la zone d'implantation des quartiers anciens d'un village forme un petit territoire qui occupe une position centrale par rapport à la totalité du territoire villageois, de sorte qu'on pourra parler de l'excentricité de certains quartiers dans ce contexte d'habitat dispersé, au niveau du village, et groupé, au niveau du quartier. Les quartiers excentriques sont le plus souvent des quartiers de cultures. » (Izard, 1980 : 38-39)

Pour des raisons pratiques correspondant sensiblement à la réalité, on peut schématiser l'ensemble du territoire par un cercle comprenant quatre cadrans qui seront numérotés comme suit : le cadran Nord-Ouest I, le Nord Est II, le Sud Est III et le Sud Ouest IV. Les deux premiers cadrans sont donc ceux de l'ancienne partie de village B2 et les deux derniers, ceux de B1.

Or, fait attendu mais non moins remarquable, les divisions territoriales anciennes séparant le village persistent toujours et s'inscrivent sur le territoire. Les lignages se disputant le pouvoir sont rassemblés sur leurs zones historiques et la majorité de leurs alliés demeurent proches et cultivent à proximité de leurs terres. Preuve manifeste que la terre a été cédée aux nouveaux dans le dessein de soutenir les alliances. Ainsi dans le premier cadran se trouvent les Bozo-1 et trois lignages alliés récents. Dans le second cadran les lignages d'origine Fulse dont celui du chef de terre allié aux Bozo-1 depuis leur arrivée. Dans le troisième cadran sont les Samba et les Oueds. Les Samba, premiers vrais arrivants Mossi, se sont alliés le siècle dernier pour l'occasion aux Ouede afin de les aider à détrôner leurs rivaux. Y demeurent aussi les Bozo-2. Dans le quatrième cadran vivent les Barré et les Galem dont l'un des deux lignages est probablement celui du chef de terre de la zone B1. Les deux lignages sont alliés aux Ouede qui leur ont accordé un pouvoir religieux. Enfin deux quartiers de cultures sont situés dans les cadrans III et IV.

Deux exceptions ne correspondent pas en apparence à la règle. Les Bozo-2 situés dans le troisième cadran sont un lignage venus avec Zaillé dont les Bozo-1 sont les descendants. Ceux-ci furent les *nesomba* des premiers qui les traitèrent assez durement. Or, l'histoire du lignage explique qu'à l'arrivée des Ouede, ces derniers leur proposèrent le même rôle auprès d'eux. Sans doute plus respectueux avec eux, ceux-ci changèrent de concession et de terrain de culture. L'autre exception est celle

des trois lignages habitant le quartier de culture du cadran IV. A l'origine, ceux-ci arrivèrent au village pour appuyer la nouvelle chefferie des Ouede. Ils s'installèrent dans le cadran III, puis certains migrèrent pour avoir plus d'espace dans le nouveau quartier de culture. Or ils donnent aujourd'hui un soutien incontestable au lignage des Bozo-1. Ces deux exceptions, non exhaustives, puisque tous les lignages récents ne m'ont pas été présentés, montrent qu'il est toujours possible de changer les alliances, même si elles mettent les lignages dissidents au cœur de nouvelles dissensions.

Comment procède-t-on lorsque l'on fixe un nouveau lignage au village ? L'histoire montre que c'est d'abord au cœur des quartiers historiques que les nouveaux venus sont accueillis et construisent leurs concessions. Les terres données sont celles correspondant au territoire du lignage d'accueil, elles peuvent être très loin des concessions. Pourtant, depuis quelques décennies au moins, les territoires d'habitation sont saturés. Les concessions, de plusieurs centaines d'habitants chacune, sont collées les unes aux autres. La première conséquence se traduit par des attentes très longues aux puits. Il est en effet difficile de construire plusieurs puits trop proches. Les habitants prétendent que dans ce cas, ils s'assèchent mutuellement. Or comme le montrera la partie suivante, attendre au puits, c'est s'exposer à des rencontres non consenties, exacerbées par les tensions dues à l'attente. Car si fixer un nouveau lignage est très utile pour asseoir sa légitimité historique, ce sont les lignages nouvellement arrivés, sans statut encore, qui sont redevables à leurs bienfaiteurs. La relation d'interdépendance est perçue par les plus faibles socialement comme unilatérale. Ils n'ont pas nécessairement conscience de ce qu'ils apportent aux anciens lignages. Se croiser au puits réactualise cette relation de dépendance et assoit la hiérarchie. Étant donné cette proximité permanente, et ce qui vient avec (les lieux de rencontres inopinées), les lignages récemment arrivés ont intérêt à bien se tenir et à respecter le contrat implicite entre les parties qui consiste à assister et soutenir le lignage souche.

Pourquoi fixer de nouveaux lignages dans des habitats saturés alors qu'il est possible de construire des concessions dans les quartiers périphériques et de cultures, c'est-à-dire un peu moins proches des quartiers historiques, ou directement dans les champs éloignés du centre du village? Les données de l'enquête, humaine et

topographique, me permettent d'avancer les trois hypothèses. La première touche les représentations sociales de l'ancienneté, la seconde la politique et la troisième le contrôle des dépendants. Ces hypothèses sont les suivantes.

Le nombre d'habitants d'un quartier, la démographie d'un lignage sont concrètement perçus par les villageois comme la preuve irréfutable de l'ancienneté du lignage principal. Le raisonnement en est le suivant : plus un lignage est présent depuis longtemps, plus il a de descendants. Et plus ce même lignage est ancien, plus il a pu fixer d'autres lignages sur son territoire. Donc, si la population d'un quartier est nombreuse, le lignage souche est ancien. Comparer l'ancienneté de plusieurs quartiers revient à en comparer le nombre d'habitants. Évidemment cette logique élude de nombreux paramètres et les villageois ne peuvent pas ne pas en être conscients. Notamment, elle occulte les fissions et déplacements de lignages, et il a déjà été montré que de tels phénomènes sont systématiquement effacés des histoires propres aux lignages (Gruenais, 1984). Mais cette logique tient de la représentation et elle est opérante. Ensuite, en renforçant le poids démographique d'un quartier, le lignage ancien renforce son assise politique. Elle expose clairement à ses rivaux le nombre de lignages qu'ils se sont alliés. C'est une mise en garde en vue de dissuader une opération de discrédit politique. Enfin, installer les lignages récemment arrivés dans le quartier souche permet de les garder sous contrôle et de vérifier qu'ils n'agissent pas contre l'intérêt du lignage intégrateur. Ce n'est que passée une période de probation de plusieurs générations que suivra le changement de statut social qui permettra éventuellement de leur donner définitivement de la terre.

Les lignages puissants choisissent-ils donc de s'entasser dans les quartiers historiques avec les nouveaux lignages au nom de leur intérêt politique ? Et bien non. Et c'est bien là la preuve que le niveau de confort joue dans la balance des enjeux politiques et territoriaux. Car des migrations intra-villageoises, il en existe. En recensant les lignages dans chaque quartier, j'en suis arrivée aux conclusions suivantes. Il existe quatre grands quartiers. Deux quartiers de 'gens du pouvoir' et deux quartiers de 'gens de la terre'. Ils sont donc rattachés deux par deux. Ces quatre quartiers sont répartis par fonction de part et d'autre de la séparation symbolique du village. Un quartier de *naaba* et un de *tengbiise* au Nord, le premier dans le premier

cadran et le second dans le deuxième. B2 a donc bien ses deux groupes fonctionnels. Dans B1 existe la même répartition, le quartier des 'gens du pouvoir' étant dans le troisième cadran et ceux des *tengbiise* dans le quatrième. Seul le quartier de *naaba* de B1 est politiquement reconnu, alors qu'il y a une ambiguïté sur la reconnaissance d'un quartier de la terre plutôt que d'un autre. Tous les lignages du village, récents, anciens ou autochtonisés, sont présents dans un des quatre quartiers historiques du village. Il y a donc une très forte pression démographique dans ces vieux quartiers. Les terres de cultures sont éloignées, les habitants s'entassent aux puits. Mais autre fait remarquable, les lignages autochtonisés sont tous présents dans les quartiers périphériques et éventuellement dans les quartiers de cultures. Les lignages anciens, mais non autochtonisés, ne sont pas tous présents dans ces mêmes quartiers périphériques ou de culture. Enfin aucun lignage récent n'est présent dans ces quartiers moins denses en population. Puisque la migration est la prérogative des lignages anciens, c'est qu'il y a donc bien avantage, et dans ce cas privilège, à émigrer dans un quartier plus éloigné pour des raisons de commodité dans l'accès aux ressources. Les lignages anciens mais non autochtonisés pourront eux aussi migrer, mais n'auront pas priorité. Mais comment conjuguer la maximisation de la population d'un lignage dans un ancien quartier pour asseoir sa puissance politique à l'immigration intra-villageoise qui, forcément, réduit la densité de population dans le territoire initial ? Il faut consentir à sacrifier une branche de son lignage. Mais quelle sera la branche qui aura le privilège de 'déménager' dans un quartier moins peuplé ? Dans 75% des cas, le segment de lignage du *kasma*, avec ses dépendants, aura un tel privilège. Les autres segments de lignages qui se sont émancipés resteront pour marquer la présence du lignage dans le quartier historique, ses membres auront le nouveau privilège de contrôler le comportement des membres de lignages récemment arrivés. Pour ces derniers, c'est une forme d'émancipation. Ils gagnent en dépendants. Le *kasma*, qui contrôle toujours l'ensemble de son lignage, perd toutefois le contact permanent qu'il avait sur ses subordonnés, donc ce contrôle s'affaiblit en même temps qu'il assoit sa position en utilisant le privilège de résider dans un lieu plus accessible aux ressources naturelles. Pour cette raison, les *kasma* vont, lorsque c'est topographiquement possible, préférer un quartier périphérique, donc plus proche du

quartier historique, qu'un quartier de culture qui sera réservé aux lignages anciens non autochtonisés. En s'excentrant tout à fait, le doyen perd tout contrôle sur ses subordonnés. Mais étant donné la démographie actuelle, il est difficile de trouver un quartier périphérique non densément peuplé lui aussi. C'est ce choix que tous ne font pas qui explique que 25% des *kasma* n'ont pas émigré de leur lieu d'habitation. Quoiqu'il en soit, l'exclusivité qu'ont les lignages autochtonisés à déménager pour des raisons de confort confirme l'existence et surtout l'importance d'un enjeu consistant en l'accès facilité aux ressources naturelles et notamment à l'eau.

Concrètement, la répartition des points d'eau en fonction de l'habitat témoigne des rapports de forces passés et actuels des différents lignages présents. Elle nous permet de reconstituer une partie de l'histoire du village. A l'origine du village, seule la partie B1 est occupée par un groupe Mossi et le lignage des Samba ont le pouvoir politique. Ceux-ci utilisent le puits Cigué. Arrivent les Bozo-1 qui conquièrent la partie B2 du village. Le mythe de leur origine leur attribue la découverte du puits Maté. Les fondateurs fixent de nouveaux lignages sur le territoire, sur la zone de B2, pour marquer leur présence et asseoir leur légitimité historique et politique auprès des autres. Le lignage des Samba en B1 fait probablement la même chose, mais il ne dispose pas de la légitimité politique suffisante ni des droits sur la terre afférants pour en faire autant. Vient la réunification des deux parties. Il est impossible de savoir à quelle période celle-ci a eu lieu, mais il est certain qu'elle est précoloniale. Le puits Cigué est alors bouché volontairement. Les riverains sont dans l'obligation d'aller puiser au puits Maté, beaucoup plus éloigné de leurs habitations et champs de cultures. Par ailleurs, le puits, une fois bouché, diminue les pouvoirs du chef de terre de B1 et donc atteint son statut lui permettant d'entériner les distributions de terre dans la même zone. Il est probable que la zone de B2 soit plus peuplée à cette époque que la zone B1. Mais le puits Maté situé entre les deux territoires est plus proche de B2. Sont construits au cours de cette période, et uniquement dans la zone de B2, trois puits. Viennent avec le colonisateur les Ouede. Ceux-ci sont soutenus par les Samba. A ce moment-là, le Yatenga est en quasi guerre civile pour des raisons de succession à la cour du Yatenga Naaba (Izard, 1985d :125-134). De nombreux déplacements de populations ont lieu. De nouveaux lignages

arrivent et appuient la nouvelle chefferie. Ils s'installent dans la zone B1. Cette partie du village devient alors plus peuplée que la première. Les rapports de forces s'inversent. Les Ouede s'installent à proximité du puits Maté et deux puits sont construits, cette fois uniquement dans la zone B1. Les Ouede ont conservé le pouvoir jusqu'au moins la période de l'enquête en 2005. Entre la fin de la période coloniale et le début de l'indépendance, de nombreux puits ont été construits dans les deux parties du village. Mais la zone B1 est toujours la mieux desservie. Ce qui peut sembler évident, car c'est aussi celle qui rassemble la plus grande population. Mais le ratio des individus par point d'eau est de 350 personnes pour les deux quartiers historiques de B2, quartiers périphériques compris, alors qu'il est de 140 pour la zone B1. Ce qu'il faut donc et surtout retenir de ces données, plus que les chiffres, c'est qu'il y a une très grande variation d'individus par point d'eau selon le quartier, et que la zone B1 est indéniablement la mieux desservie. Les Ouede, appuyés par les colonisateurs qui organisaient les travaux en consultant et en s'appuyant sur l'autorité des dites 'chefferies traditionnelles' (Massa et Madiéga, 1995) ont incontestablement privilégié leur propre zone d'influence.

Bien évidemment il peut être considéré comme douteux que la population du village se soit contentée d'aussi peu de puits dans le passé, quoi qu'il me soit impossible d'estimer véritablement la population du village en ces temps reculés. Sans doute, les habitants de B1 sont-ils allés puiser dans le village mitoyen, peut être aussi ont-ils construit d'autres puits dont l'histoire n'a pas retenu les noms. Mais c'est précisément ce que l'histoire a retenu, plus que la réalité, qui intéresse notre propos. Dans la mesure où l'ensemble des lignages, quels que soient leurs partis pris, m'ont confirmé les noms des puits qui avaient été utilisés par leurs ancêtres, c'est bien que la mémoire collective donne une signification politiquement opérante aux puits utilisés.

3.4.3. Les conséquences des moyens d'émancipation des jeunes

Passée la période coloniale, le pouvoir des Ouede s'est considérablement affaibli. Tout d'abord pour des raisons de politique nationale. Les différents présidents de la république de Haute-Volta puis du Burkina Faso, et plus particulièrement sous la présidence de Sankara, ont tous tenté d'amoindrir l'autorité des chefs traditionnels, bien que ceux-ci de leur côté se soient organisés en groupe de pression (Somé, 2003). Ensuite pour des motifs tenant à de nouvelles possibilités de développement économique, motifs qui sont maintenant l'objet des paragraphes suivants.

En prêtant attention maintenant à la répartition des pompes à eau d'exhaure moderne selon les quartiers, les constats sont les suivants. Six pompes ont été installées au village. L'une ne fonctionne plus¹⁹, une autre ne fonctionne qu'en saison des pluies et est suffisamment abîmée pour que le débit en soit très lent. Les quatre dernières sont totalement fonctionnelles. Deux d'entre elles, une qui fonctionne et celle qui ne fonctionne plus, sont situées dans le cadran I; elles profitent au lignage des Bozo-1 et à leurs alliés. Celle ne fonctionnant qu'en partie est située encore dans le territoire de B2 dans le cadran II. Deux autres sont situées dans le quartier de culture nommé Loose du cadran IV et la dernière dans le quartier de culture, Gané, du cadran III. Loose est un quartier particulier. Ses principaux lignages sont d'anciens alliés des O qu'ils sont venus appuyer lors de leur prise de pouvoir. Établis depuis suffisamment longtemps, ceux qui résident encore à Loose sont maintenant alliés au Bozo-1. Quand au statut de Gané, il est incertain. Personne n'a souhaité me présenter aux lignages de ce quartier de culture. Étant donné sa localisation, à l'extrême sud du village il appartient peut être administrativement au village de l'enquête mais dépend d'une autre chefferie de la terre. Il a d'ailleurs bénéficié avec le village mitoyen de nombreuses subventions notamment pour aménager ses bas-fonds en rizières. Il se peut aussi que l'animosité entre ses habitants et mon lignage d'accueil fût telle qu'il ait été impossible de nous présenter. Quoi qu'il en soit, je ne peux tirer aucune conclusion pour cette zone. Le constat est donc le suivant : des six pompes modernes

¹⁹ Les usagers ont eu la présence d'esprit de demander que le puits existant et sur lequel la pompe a été fixée ne soit pas totalement obstrué par la dalle de béton. Quand la pompe, comme toutes les pompes, a fini par tomber en panne, ils ont pu continuer à puiser.

du village cinq sont situées sur des territoires dont les lignages habitants sont alliés aux Bozo-1. Celle qui est installée dans le second cadran à été offerte par un natif du quartier enrichi en Côte d'Ivoire. Les quatre autres sont toutes le résultat des opérations de développement de la FNAIM.

Les villageois attendent beaucoup des opérations de développement. Les associations de jeunes, traditionnellement réservées à ces derniers et à l'avantage des cadets de fratries, rare moyen de leur émancipation, sont aujourd'hui au centre des enjeux villageois. Tous attendent essentiellement de l'argent, des réserves de mil pour les périodes de soudure et des pompes à eau. Jusque-là, ils ont obtenu quatre pompes à eau, un moulin à grain mécanique pour éviter aux femmes de moudre au mortier, la construction d'un grenier en béton où devraient être entreposées des réserves de mil (mais il n'y en a jamais eu depuis sa construction quatre années avant l'enquête). Les villageois rassemblés en groupements ont en outre reçu des formations pour augmenter les rendements de la terre, améliorer l'humidité des sols, et planter des arbres. Certains peuvent avoir accès à des cours d'alphabétisation en langue mooré. C'est l'application par les villageois des ces quatre formations qui va être une condition nécessaire à d'autres projets de développement. Elle n'est pas suffisante puisqu'il faut aussi que les groupements soient capables de trouver eux-mêmes une partie du financement du projet. Le moulin à grain, par exemple, a été en partie offert par une association française contactée par des blancs qu'un villageois avait fait venir une journée au village. La FNAIM a financé le reste.

Qui représente la FNAIM au village ? Le président est un *yirsoba* demeurant dans le quartier historique du second cadran. Le secrétaire est le fils aîné de la branche aînée du segment de lignage secondaire des Bozo-1 demeurant dans le premier cadran. Son père, de son vivant, en était président. Tous ont au moins un cycle primaire d'école, sinon plus. Sans être les premiers sur les rangs pour devenir *kasma*, ils sont bien situés dans les rangs de naissance pour espérer le devenir un jour. En attendant, ils travaillent pour l'honneur de celui dont ils dépendent. Outre les pompes à eau situées dans la zone de B2, le grenier et le moulin à grain sont situés dans la zone tampon du village, dans la partie la plus proche de B2. Mais les conclusions ne doivent pas être tirées trop vite. Il est indéniable que ces individus de

bonne volonté ne cherchent pas à avantager ou désavantager telle ou telle partie du village. Par contre il est certain que l'opportunité d'être représentant de la seule agence de développement réellement active au village est une nouvelle façon pour eux d'inverser la balance des rapports de force politique. Conscients de cette manœuvre, leurs propres *kasma*, en général réticents aux interventions exogènes et à l'émancipation des cadets, les y encouragent tandis que les représentants des vieux lignages de B1 cherchent à en réduire la portée. Ainsi, ces derniers hésitent à s'investir dans les groupements et ralentissent les élans de leurs jeunes à s'y intégrer. Par conséquent, ils ne peuvent directement bénéficier des opérations de développement qui sont, elles, conditionnées au rassemblement en groupements et à l'application des directives de formation.

Mais pourquoi attendre de l'extérieur des interventions qui, finalement, restent assez proches de ce que la culture locale a été capable de produire dans son passé ? Contrairement à certains projets de développement mis en place dans le pays, barrages de grands cours d'eau au Nord Ouest, mise en culture et irrigation de milliers d'hectares de champs de coton dans la région de Bobo-Dioulasso, ce que proposent les agences de développement n'est pas technologiquement très avancé et n'apporte aucun réel changement à l'économie locale. Tout juste entretient-elle une politique d'assistanat. Cette question reste entière et pourrait être en elle-même l'objet d'un mémoire. Mais il serait pertinent pour les questions d'eau d'explorer les quelques éléments de réponse que je vais exposer.

Tout d'abord, la construction et l'entretien des puits, comme tous les services indispensables à la communauté, sont traditionnellement des activités qui se pratiquent en saison sèche, lorsque l'ensemble de la main d'œuvre n'est pas mobilisée pour les travaux agricoles. Or, la majorité des jeunes sont maintenant pendant cette saison en Côte d'Ivoire pour espérer y gagner de l'argent. Ce fait dramatique a déjà été observé par Skinner pour les migrations au Ghana, dans un article datant de 1960 (385). Étant donné l'amplification du phénomène et le fait que les migrations sont maintenant de longue durée, voilà donc cinquante ans que les travaux d'entretien courant ne sont plus assurés avec la même permanence qu'au paravant. Il faut ajouter à cela que durant la période coloniale, les travaux

collectifs étaient impulsés sous l'ordre du commandant de cercle de la région et selon les priorités qu'il définissait. Le chef politique local était chargé de désigner parmi les habitants du village les recrues pour ces travaux forcés. Les villageois ont donc pendant soixante ans été dépossédés de l'initiative qu'ils pouvaient alors avoir de construire et d'entretenir leurs puits. Il en est résulté indéniablement une perte de savoir. Par ailleurs, ce type d'aménagement est aujourd'hui lourdement associé au souvenir du travail forcé et de la violence physique et psychologique qui s'en est suivie. Enfin, les matériaux traditionnels pour forer étaient jusqu'à la période coloniale fabriqués par les forgerons avec du fer de leur fabrication. Aujourd'hui, il n'y a plus assez de forêts pour extraire le minerai par four à chauffe, et le fer commercial reste de toute façon meilleur marché. Mais tous les usagers et les forgerons eux-mêmes dénigrent les outils fabriqués en un tel fer, le jugeant moins solide et refusent de les acheter. Il n'y a donc plus d'outils locaux pour forer les puits. Ceux qui sont de fabrication exogène restent trop chers. Dévérin Kouanda soutient en outre que l'eau pour les besoins domestiques n'est pas une priorité : « L'eau pour le mil est indispensable, l'eau pour le paysan n'est que confortable » (1992 : 197)

Mais toutes ces explications fort valables sont-elles satisfaisantes pour expliquer que les villageois attendent tout des blancs en ce qui concerne leur accès à l'eau, et pourquoi ils se contentent d'aussi peu de pompes? Car à bien y regarder, les derniers puits construits l'ont été dans la période suivant la décolonisation. Certes, il y a moins de main-d'œuvre, le travail est éprouvant et rappelle de mauvais souvenirs, les outils sont moins performants et le travail n'est pas prioritaire. Tout au plus ces raisons pourraient expliquer pourquoi l'on construit moins de puits. Mais l'eau est une ressource fondamentale à toute société et étant donné le ratio d'individus par puits dans certains quartiers, son accès ne peut pas ne pas être problématique.

Il y a une grande différence entre ce que les villageois attendent des agents de développement et ce qu'ils en obtiennent. Mais quel que soit ce qu'ils reçoivent, le bien reçu fait état de la preuve manifeste qu'ils ont su attirer des blancs sur le territoire. Par 'blanc' il faut entendre un agent, burkinabé ou non, qui apporte une technologie exogène. Peu importe que le blanc le soit réellement, de toutes façons, il n'est pas de la région et sa technologie non plus. Or montrer que des blancs sont déjà

venus et ont considéré les villageois comme responsables attirera certainement d'autres blancs qui eux-mêmes les soutiendront et peut être même cette fois pour des projets qu'ils auront à cœur. Le blanc attire le blanc; le blanc est une ressource en lui-même. Les villageois accueillent donc chaleureusement tout programme nouveau. D'autant plus que quel que soit l'hypothétique projet qui peut-être suivra, une nouvelle technologie dans un quartier en rehausse de toute façon le prestige des habitants. En cela, les belles pompes modernes chromées et bétonnées sont les objets les plus visibles qui font la fierté d'un quartier. Car l'eau est surtout une affaire de femmes et si elles ont besoin de points d'eau, c'est beaucoup moins le cas des hommes, du moins des doyens de lignage qui furent pour beaucoup les hommes interrogés sur ce qu'ils pensaient des besoins du groupe au cours de l'enquête. Mon hypothèse est la suivante, les *kasma* ne veulent pas de nouveau point d'eau, à moins que cela soit un puits de blancs qui rehausse leur prestige. Voilà un motif beaucoup plus convaincant pour expliquer pourquoi les *kasma* n'initient plus de constructions. Car ce manque leur permet de garder un certain contrôle économique sur leurs subordonnés, mais là, j'anticipe déjà sur l'objet de la seconde partie de ce mémoire.

Chapitre 3 : Tactique et accès à l'eau

1. Introduction

« Si tu veux de l'eau, tu n'as qu'à la puiser. Si tu vas assez loin, tu en trouveras, sinon tu es un paresseux »

Le Burkina Faso, et à plus forte raison sa partie soudano sahélienne où se situe le Yatenga, est selon les critères internationaux en zone de pénurie d'eau. Ce fut l'une des principales raisons du choix de lieu du terrain. Or, à ma grande déception, les premiers résultats de l'enquête montrent que cette pénurie n'est aucunement reconnue par la population, exception faite de la sécheresse. Il est évident que la présence ancienne de cette population, son adaptation progressive à l'environnement lors de migrations, nombreuses mais courtes à chaque épisode, et l'impossibilité d'avoir un moyen de comparaison de leurs conditions avec des populations très différentes, ne lui permettent pas de valider un critère de confort qui serait défini de façon exogène. Les villageois ont par contre conscience que le niveau des nappes a diminué ces dernières décennies et que de nombreux puits se sont asséchés. Mais en aucun cas les mots de pénurie, rareté ou insuffisance des quantités disponibles dans les puits ne sont évoqués. Il faut juste fournir un effort supplémentaire pour puiser.

« Comment peux-tu refuser de l'eau à quelqu'un. Si tu le fais, toute la journée après tu y repenses et tu es mal à l'aise »

S'il y a eu une diminution récente des quantités d'eau disponibles par habitant, elle a été suffisamment progressive ou assez faible pour que des mesures explicites radicales de restriction, égalitaires, douteuses ou incertaines, n'aient pas été mises en place. C'est le cas dans quelques villages voisins où la quantité quotidienne d'eau domestique est limitée par ménage, la notion de ménage étant forcément polysémique au vu des configurations matrimoniales locales, elle crée donc dès son énonciation

des inégalités de fait. Dans d'autres villages, l'eau est vendue au seau. Mais dans la majorité des cas c'est encore une valeur gratuite qui ne se refuse pas. Personne n'assume, devant les autres, avoir refusé l'eau. Il est formellement interdit de se disputer au puits. Il n'a donc pas été facile de déterminer au cours d'une brève enquête, effectuée en saison des pluies, s'il y avait conflit pour des problèmes de manque d'eau. C'est un tabou. A la question posée franchement, la réponse systématique, trop rapide, trop franche et trop révélatrice d'un problème soigneusement caché :

« Au village, il n'y a pas de problème d'eau ».

Pourtant le discours d'Adja, une de mes informatrices, qui en raison de ses fonctions d'animatrice de groupement villageois est amenée à venir souvent au village est assez révélateur :

« Quand je vais au puits, les femmes sont très agressives avec moi, surtout en saison sèche, elles ne le disent pas mais elles prétextent de ce que je n'ai pas de puisette et que je dois d'abord en trouver une. Quand j'en trouve une, elles ne sont pas plus aimables. Il y a beaucoup de tension entre elles, elles ne peuvent pas me le dire, je ne suis pas d'ici. Mais je ne peux pas croire qu'il n'y ait pas de problème d'eau au village. »

Il n'y a donc pas officiellement de pénurie d'eau reconnue par les habitants et par conséquent pas de conflits liés à l'eau. Pourtant, la réalité objective, aussi douteuse soit-elle, que savons-nous réellement de la valeur des critères de besoins fondamentaux définis par la FAO (Rist, 2007 : 284-296) nous impose de croire à un niveau réel de pénurie en eau. Je propose donc de formuler l'hypothèse suivante. Il existe malgré le discours des mesures implicites de contrôle, de restriction mais aussi des passe-droits, pour l'accès à la ressource, non conscientisées ou non avouées. Elles prennent différentes formes et chacune de ces formes s'applique à un sous-groupe bien particulier. Par ailleurs les quantités d'eau existantes permettent et limitent des

possibilités à ces différents sous-groupes. Cette limitation a des conséquences sur les stratégies économiques de ces groupes. Une fois ces points développés il sera possible de prévoir, dans le cas où l'eau venait à manquer de façon plus radicale, ce qui est très probable au vu de la situation de certains villages voisins, la réponse du système-village à cette perturbation.

Pour cela la première partie montrera qu'il est possible d'associer à chaque type de point d'eau potable un sous-groupe socialement défini ayant une priorité d'accès à la ressource. La seconde partie du travail décrira les possibilités de carrière économique des femmes. Le poids dans les charges domestiques quotidiennes de l'eau interfère dans cette stratégie de vie. Ce sont les usages économiques de l'eau qui seront passés en revue dans la dernière partie. Ils concernent la carrière économique des hommes et dans une certaine mesure celle de certaines femmes.

2. Accès à l'eau et base sociale de la fréquentation des puits

2.1. Quatre types de points d'eau potable : enjeux de l'appartenance au groupe

Les trente et un points d'eau potable, fonctionnant toute l'année ou partiellement, du village²⁰ peuvent être déclinés en quatre catégories de point d'eau.

Les puits de type I, Maté et Cigué. Le second est plus fonctionnel. Ils sont préexistants au peuplement du village, du moins tel que l'histoire officielle le présente.

Les puits de type II. Ils sont anciens. Leur nom fait référence à leur construction, par exemple Ramal, 'Faut pas forcer', qui signifie que ce puits a été construit lentement, mais sûrement. Ou encore à un nom d'arbre, le puits Karité, en référence à l'arbre à Karité situé à côté du puits qui a fait supposer aux constructeurs qu'il y avait de l'eau à cet endroit.

²⁰ Ne sont inclus dans ce compte que les points d'eau fonctionnels, définis comme suit : points d'eau qui fonctionnent toute l'année et points d'eau qui ne fonctionnent qu'en saison des pluies.

Les puits de type III ont été construits entre la fin de la période coloniale et la décennie suivant la décolonisation. Leur nom est celui du doyen de la concession qui en a initié la construction. Rasman Koulouga est le puits de Rasman.

Les puits de type IV sont les pompes modernes.

Alors que tous les puits de type I, II ou III fonctionnant ont un nom, les pompes modernes n'en ont pas. Les puits ne fonctionnant pas n'ont pas de nom à l'exception de Cigué qui a par contre une importance historique (voir première partie). Malgré cela, les villageois ont tenu à mentionner dans leurs décomptes de tels puits.

La privatisation des points d'eau ne correspond pas au système de valeur des habitants. Mais l'observation des usages montre qu'il existe une appropriation implicite des ces points d'eau, particulièrement en période d'achalandage. Les différents statuts de ces quatre types de point d'eau révèlent une régulation sociale de l'accès à la ressource.

Puits de type I. Personne ne peut prétendre à la construction du puits Dogon Maté. Il était déjà présent lorsque les Mossi se sont installés au village. Il est fonctionnel en toutes saisons, les Dogons ayant la réputation d'être d'excellents puisatiers. Il n'y a pas de règles particulières d'accès pour y puiser en saison sèche. Le premier arrivé est le premier servi. Mais il présente quelques inconvénients de taille. Son goulot est rétréci à deux mètres de l'embouchure ce qui ne permet pas à plusieurs personnes d'y puiser en même temps. Il est situé loin des concessions voisines ce qui le rend peu pratique pour les usages quotidiens. Enfin, le chef de terre interdit strictement son usage en saison des pluies. La technologie, la distance par rapport aux habitations et les rituels sont des facteurs limitant de fait son usage.

Quand à Cigué, le doyen du lignage des Samba, pourtant premier lignage arrivé, se refuse au moindre commentaire sur sa construction. Fait remarquable, bien que fermé depuis longtemps, la mémoire de son emplacement est restée. A même le sol de la route, on aperçoit l'agencement circulaire des pierres formant autrefois son goulot. Ces vestiges sont-ils entretenus volontairement pour entretenir la mémoire du puits et ce qui y est associé ?

Puits de type II. L'accès est donné prioritairement aux habitants du quartier qui entourent le puits et non pas exclusivement aux lignages descendant du doyen et

ses alliés. En effet, tout le quartier est concerné et participe à l'entretien du puits, même si tous n'en ont pas tous initié la construction. Les personnes n'appartenant pas au quartier n'en sont pas exclues de façon explicite, mais découragées à venir y puiser. La tension due à l'attente légitime un ordre de priorité implicite. L'agent extérieur devra attendre que tout le quartier soit d'abord servi avant d'avoir accès à l'eau. Le temps est long, exacerbe la tension sociale et est propice à des échanges verbaux souvent humiliants à l'égard de l'intrus. Il se fera railler : les siens ne sont-ils pas capable de construire un bon puits dans son quartier ? Puiser dans un puits de type II alors que l'on est extérieur au quartier est une façon d'entretenir l'animosité entre lignages. Du moins lorsque l'on y puise pendant qu'il y a affluence.

Puits de type III. Pour ces puits l'éventail des usagers possible est encore plus étroit. Ces puits sont en général directement construits dans les champs de culture, l'un de ceux qui appartenait au doyen qui en a initié la construction. C'est quasiment un terrain privé. Le nom du puits confirme l'accès quasiment privatif de celui-ci. L'arrivée du bétail à abreuver permet la fertilisation des terres avant les cultures, mais elle est aussi destructrice une fois les semis mis en terre. Il est important de limiter les ravages des troupeaux une fois la saison des pluies arrivée. On ne vient à ce type de puits que si l'on cultive d'ordinaire à proximité. C'est d'abord la descendance du doyen qui a initié la construction dont le puits porte le nom qui y a accès. Les lignages ajoutés au quartier, lorsqu'ils ont obtenu la terre de ce lignage 'souche' initial, et sont donc théoriquement alliés, peuvent aussi avoir accès au point d'eau à condition de participer à son entretien. Mais puiser au puits, qui porte le nom du doyen qui fut leur bienfaiteur, réactualise quotidiennement leur situation de dépendance et leur devoir de reconnaissance. Si le lignage ajouté n'a pas obtenu la terre du groupe du doyen initiateur de la construction, il doit négocier son accès. Si un étranger vient à puiser dans un tel puits sans en demander la permission, c'est une déclaration ouverte d'hostilité et de mépris, surtout s'il risque d'abîmer les récoltes. Demander la permission est là encore s'exposer à devoir rendre le don. Cela consistera d'une manière ou d'une autre à affirmer l'ancienneté et la supériorité de l'ancien doyen et de ses descendants.

Puits de type IV. Les pompes d'exhaure moderne sont le résultat dans la plupart des cas des interventions de la FNAIM, organisation régionale, dépendante dans son financement et dans ses objectifs d'organisations internationales. Les villageois nomment indistinctement ces pompes 'puits des blancs'. Le prestige de la construction de ces pompes ne revient donc pas à un villageois, il ne devrait donc pas y avoir de règle de priorité. Ce n'est pas le cas. Le prestige rendu à l'initiateur de la construction est déplacé dans ce cas au prestige de celui ou ceux qui ont su 'trouver un blanc'. En effet, étant donné les objectifs du millénaire pour un accès à l'eau améliorée destiné à une large partie de la population, les ONG ont beaucoup de travail. Pour respecter leurs objectifs il faudrait, rien qu'au village, onze nouvelles pompes pour ramener le nombre d'habitants par points d'eau à 250. La FNAIM qui siège à Ouahigouya, la capitale provinciale, se doit d'agir dans l'ensemble du Yatenga. Il y a donc beaucoup d'ouvrage et évidemment peu de financement. Face à la pénurie de subventions couplée à la politique de décentralisation amorcée en 1996 et à la politique de responsabilisation des usagers, les organismes jusque-là chargés exclusivement du développement ont encouragé les populations à trouver elles-mêmes une partie des subventions pour les projets. Les habitants sont donc tenus de trouver leurs propres mécènes, à chercher d'autres organismes étrangers ou agissant dans d'autres régions ou domaines d'activité du développement. L'arrivée d'une pompe dans un quartier est donc l'œuvre de tous ses habitants dans le meilleur des cas, d'un regroupement particulier, ou encore d'un segment de lignage dont un expatrié, souvent en Côte d'Ivoire, a pu en partie financer les travaux. Le cas le plus rare mais le plus recherché est de mettre la main sur un blanc, un vrai cette fois, qui pourra, de l'étranger, trouver un organisme prêt à les financer. Tous les villageois n'ont pas le même potentiel d'accès à un mécène. Rare sont ceux ayant intégré le 'langage-développement', c'est-à-dire « l'univers langagier des institutions de développement » (Olivier de Sardan, 1995 : 165-171), conditionnel à l'aide. Le blanc, vrai ou symbolique, est une ressource. Dans ces conditions, l'accès à l'eau des pompes est donc toujours régulé socialement. Les règles d'accès sont les mêmes que dans les puits de type II, voire dans certains cas extrêmes de type III. Ceux qui ont

participé à trouver un financement pour les travaux ont une priorité d'accès implicite à l'eau.

La hiérarchie des groupes sociaux prédéfinie par leur histoire familiale est donc révélée par la régulation sociale de l'eau. Utiliser un puits c'est actualiser son ancrage historique dans un quartier, signifier qui sont les alliés, rappeler le prestige des plus anciens. Un geste aussi anodin que le fait de puiser de l'eau est en réalité l'affirmation de l'appartenance, c'est un symbole identitaire.

2.2. Une ethnicisation de l'accès à l'eau ?

Certains groupes ont difficilement accès à l'eau. Cela peut être le cas des nouveaux arrivants qui n'ont pas su solliciter les meilleurs partenaires pour s'installer. Mais c'est surtout le cas d'un groupe particulier et très ancien, celui des forgerons. Les Mossi du Yatenga se distinguent des autres groupes Mossi en mettant à part le groupe des forgerons. C'est en cela qu'ils se rapprochent des groupes du Mandé (Izard, 1973a : 197). Craint du temps où les produits de la forge étaient nécessaire aux agriculteurs, ils sont aujourd'hui, avec l'arrivée du fer européen meilleur marché, ostracisés. Leurs quartiers sont à part, mais avec la croissance démographique particulière du village, ils doivent partager les puits avec d'autres voisins. « *Ici, les gens n'aiment pas les forgerons. Quand on va puiser et qu'il y a beaucoup de monde, on nous jette des pierres* »²¹. Situation paradoxale car s'il n'y a pas de groupe précisément défini comme puisatier au sein du village, celui des forgerons est sur-représenté parmi les groupes ayant construit des puits. Les villageois, y compris les forgerons, expliquent une telle sur-représentation par le fait que ce sont eux qui maîtrisaient jusqu'à récemment la technologie de la construction des objets nécessaires au forage d'un puits.

D'autres groupes particuliers ont un accès très facile à la ressource. C'est le cas des Yarsé. Arrivés plus récemment, ces groupes commerçants se sont installés loin des autres quartiers du village pour des motifs religieux. Étant musulmans, ils

²¹ Propos recueillis le 29 juillet auprès de représentants du groupe de forgerons.

refusaient d'habiter près des Mossi qui s'adonnaient à la boisson du *dolo*, bière de mil fermentée. Faisant fi des règles d'usage, les Yarses n'ont demandé aucune permission au chef de terre pour s'installer. Ils sont allés voir le chef de terre de Guélli, le village voisin, plus puissant, qui a concédé une terre en dehors de son propre territoire. Ils ont eux-mêmes construit leurs puits dont la technologie diffère de ce que l'on peut voir dans le reste du village. Ce puits est de type III. Seule la famille large l'utilise et il est permis si l'on en fait la demande d'y abreuver les bêtes. Ce privilège est le plus souvent accordé aux Peul, qui sont des musulmans stricts. Même si les Mossi du village se sont en grande majorité convertis aujourd'hui et suivent des courants religieux radicaux financés par les pays du Moyen Orient, ils n'ont pas encore gagné le respect des populations musulmanes, qui le sont depuis plus longtemps qu'eux.

Ces différences d'accès à l'eau pour des groupes très particuliers pourraient s'expliquer par les différences de représentation sociale qu'ils symbolisent. Les forgerons sont contagieux. Les histoires populaires racontent que tel Mossi est devenu forgeron après avoir été surpris à la forge par ses pairs, ou trop souvent en compagnie d'un groupe de forgerons. Or il n'y a pas de pire rétrogradation sociale. Un Mossi doit éviter les forgerons. Le cas des Yarses est différent. Ils sont commerçants et ne sont pas assujettis aux mêmes contraintes sociales que les Mossi. Leur richesse les rend puissants. Izard (1985b : 32) considère que pour un Mossi, se convertir à l'Islam puis devenir Yarse, est le seul moyen d'échapper au groupe sans en être définitivement exclu. C'est une fonction prestigieuse et libératrice qui permet aux Yarses d'être depuis longtemps tolérés sur le territoire. Les perceptions sociales extrêmes de ces deux groupes ont une incidence sur leur accès à l'eau.

2.3. Accès à l'eau et genre

Pour en finir avec cette typologie des groupes sociaux et de leur accès à l'eau, il reste à mentionner la division des tâches dans l'accès à l'eau. Celle-ci est dépendante du genre.

Les femmes ne sont concernées qu'indirectement par la typologie des points d'eau potable énoncée ci-dessus. Étant extérieures aux lignages de leurs maris, elles n'en sont que des pièces rapportées et ne sont pas directement concernées par les enjeux historiques et internes aux groupes autochtones. Elles puisent aux puits du quartier et pour des raisons évidentes de coûts temporels et énergétiques, elles cherchent en priorité le transport minimal, donc le point d'eau le plus proche de leur concession. Le cas se complique lorsqu'il existe plusieurs puits dans un quartier ou que la zone d'habitation est située dans un agglomérat de quartiers où les puits sont relativement équidistants. La distance la plus courte n'est pas systématiquement celle qui est choisie. Les critères de sociabilité sont dans ce cas déterminants. Les longues heures passées au puits sont aussi les seules où les femmes sont entre elles, loin des hommes. Elles s'entretiennent, se donnent des nouvelles de leurs proches, potinent... Mais ce choix de sociabilité est conditionné par plusieurs obligations : avoir une puisette ou être l'amie d'une femme qui en possède une; pouvoir avoir deux ou trois associées pour aider à tirer sur la corde de la puisette pour remonter le liquide. Ces aides s'avèreront encore très utiles pour soulever et déposer la bassine pleine d'eau (de 30 à 40 kg) sur la tête. Idéalement ces femmes seront ses filles ou les co-épouses.

Les hommes ne vont au puits que dans le cas de l'élevage. Ils ne choisissent pas toujours la distance la plus courte à leur habitation. Ils essaient d'optimiser au mieux le choix du lieu de pâturage en fonction d'un accès à un point d'eau. Le niveau de professionnalisation dans l'élevage augmente leurs possibilités. En raison d'un évitement strict, mais aussi pour éviter l'attente, les hommes, Peul comme Mossi, ne puisent pas à la même heure que les femmes.

3. Stratégies de carrière économique des femmes et poids de l'économie domestique

3.1. Carrière économique des femmes

*« Une bonne femme s'occupe de son mari, de la mère de son mari et des frères de son mari. Elle s'entend bien avec sa co-épouse. Elle cultive son petit champ personnel et fait des choses utiles avec l'argent, comme de soigner ses enfants et de s'acheter son mobilier. »*²²

Les femmes assurent l'entièreté de l'économie domestique. Elles ont de nombreuses obligations qui évoluent au cours de leur vie. Sans pouvoir s'y soustraire, elles bénéficient d'une marge de manœuvre permettant à certaines d'entre elles de s'assurer une certaine aisance pour leur retraite économique. Cet assouplissement des conditions de vies ne se fait que dans le cadre étroit des normes sociales. Cette possible récompense que l'on fait miroiter par l'exemple à chaque femme au début de sa carrière économique, c'est à dire son mariage, assure leur docilité dans l'accomplissement quotidien des tâches domestiques et dans leurs stratégies matrimoniales à long terme. Dans la réalité, peu de femmes accèdent à ce statut, d'abord pour des conditions d'espérance de vie, ensuite parce qu'il tient surtout de capacités d'entregent personnel.

Jusqu'à l'âge de sept ans, les enfants se tiennent en groupe et suivent de loin leurs parents²³. Ils observent les gestes des adultes. Ils imitent avec des bâtons les mouvements de sarclage, portent des boîtes vides sur la tête. Après cet âge, l'apprentissage est plus formel et fonction du genre. Les fillettes restent avec leurs mères et les accompagnent dans leurs tâches quotidiennes. Elles commencent à piler, ramasser du bois et portent quelques charges d'eau au puits. C'est vers l'âge de dix ans que l'aide devient significative. Tout en restant la responsable des tâches domestiques la mère pourra progressivement se reposer sur le travail de ses filles jusqu'au mariage de l'aînée. La résidence étant patrilocale, la jeune mariée quitte sa mère pour son nouveau foyer. L'âge médian à la première union des femmes est dans cette région du nord de 17,7 ans²⁴ (INSD, Enquête DHS, 2004 : 96. Les moyennes arithmétiques ne sont pas disponibles pour la région). La mère est donc aidée par ses

²² Propos recueillis le 1^{er} août par un interlocuteur.

²³ Cette synthèse de la vie des femmes a été accomplie après l'interview de six femmes dont trois d'âge mur. Il s'agissait de récits d'histoire de vie.

²⁴ Déterminée pour les femmes de 20-49 ans, soit la moitié des femmes entre 20 et 49 ans en 2003 étaient mariées à 17,7 ans, l'autre moitié ne l'était pas à cet âge. On note qu'au Burkina Faso toutes provinces confondues 91 % des femmes de 22 ans sont mariées.

filles pendant quelques années. Pendant la période où la mère ‘perd’ ses filles et où ses fils ne sont pas encore mariés, elle a à nouveau tous le poids des charges familiales, atténué ou non selon la fécondité du ménage et du sexe ratio de la descendance. Ce temps peut être long puisque l’âge médian au premier mariage des hommes est de 26,8 ans (pour les 30- 59 ans, INSD, 2004 : 96). Une fois le premier fils marié, le plus gros des charges domestiques revient à la belle-fille. Alors que la mère épargnait relativement ses propres filles en les aidant un peu, elle ne fait pas de cadeau à sa bru. L’arrivée d’une belle-fille, permet de se reposer définitivement sur elle, quelle que soit la lourdeur de ses tâches (Lallemand 1977 : 225-227). Une femme nouvellement mariée, particulièrement si elle est la première épouse d’un fils aîné, a à sa charge le mari, la mère, éventuellement le père, et surtout tous les frères non mariés de son mari. Il est dans son intérêt de les tolérer car la pratique du lévirat impose qu’en cas de décès du mari, la veuve épouse un des jeunes frères. Or, même s’ils contreviendraient ce-faisant à une loi tacite, ceux-ci peuvent refuser ce remariage si la femme ne leur a pas apporté les soins qu’ils souhaitent se voir prodiguer²⁵. Elle est alors dans l’obligation de rentrer dans ‘la cour de sa mère’, position assez humiliante et qui l’éloigne définitivement de ses enfants sevrés.

C’est aussi durant cette période de la vie difficile physiquement et émotionnellement que la jeune femme commence sa vie féconde. Le mari attend d’elle beaucoup d’enfants. Et il est aussi dans son propre intérêt d’avoir une nombreuse descendance : des garçons, pour que leur mariage lui assure le statut de matrone sur ses vieux jours, et des filles, pour être aidée au cours des grossesses successives et de l’augmentation du nombre de ses dépendants domestiques. Les femmes, dans leur intérêt propre et celui de leur progéniture, doivent donc équilibrer la charge du surcroît de travail dû à leurs grossesses et la maximisation de leur descendance. La non-susceptibilité *post-partum* (parfois appelée insusceptibilité *post-partum*, c’est la reprise tardive de l’ovulation à la suite de l’accouchement prolongée

²⁵ ‘Le mois dernier, le vieux nous a convoqués quelques uns de mes frères et moi. Il voulait que l’un d’entre nous épouse une des femmes de la concession dont le mari est mort. Personne ne voulait. On sait qu’avec elle on va avoir des problèmes, elle se plaint tout le temps. Le vieux n’était pas content de nous, mais il ne peut pas non plus nous forcer. Elle va devoir rentrer dans la cour de sa mère si on ne se décide pas.’

par la pratique de l'allaitement et combinée à une période 'traditionnelle' et socialement admise d'abstinence) est longue dans cette région. 19,1 mois en médiane, l'intervalle médian entre les naissances étant de 35,6 mois²⁶ (INSD, 2004 : 99-55). Un espacement minimal de 36 mois entre les naissances augmente significativement l'espérance de vie de l'enfant, 78% de diminution du risque de mortalité infanto-juvénile par rapport à une période inférieure à 24 mois (INSD, 2004 : 179). La non-susceptibilité *post-partum* permet donc à la mère, dont les contraintes et les dommages des grossesses successives sur sa santé sont loin d'être négligeables, d'assurer au mieux la survie de son investissement.

Si une activité féconde et une survie maximisée des enfants dès le début de sa vie maritale assurent à la mère une certaine assurance pour l'avenir, il n'en reste pas moins qu'en attendant que l'autonomie de l'enfant aîné soit atteinte, la femme voit ses charges domestiques accentuées par le fait même de l'existence de sa progéniture. L'autre forme de régulation sociale largement pratiquée, qui allège en partie les charges de la mère est la dépossession de la progéniture. Les premiers-nés sevrés sont 'captés' par les femmes plus influentes du lignage « en un mouvement ascendant, transférant l'enfant de la cellule familiale du géniteur vers celle de ces grands parents » (Lallemand, 1977 : 193). La prise en charge n'est que partielle puisque les tâches domestiques sont toujours assurées par la génitrice, cependant l'éducatrice s'occupe de ce dernier toute la journée, donnant ainsi plus d'autonomie à la mère pour ses charges domestiques. Par la suite c'est en acceptant, lorsque ce n'est pas déjà le cas, d'avoir une co-épouse, ou mieux, en la choisissant, que la première femme verra ses tâches domestiques largement diminuées. Les soins au mari, à sa mère et éventuellement au père et aux très jeunes frères²⁷ sont entièrement cogérés. La charge d'eau est répartie entre les deux femmes, les repas se font en alternance. Les sociétés mossi du Yatenga encouragent la coopération entre les co-épouses plus que la compétition²⁸ (en référence à la typologie élaborée par Madhavan, 2002, sur le

²⁶ Avec un écart supérieur si la naissance précédente est masculine.

²⁷ Les plus âgés ne sont plus concernés car pour qu'un homme puisse avoir une seconde épouse, il est implicitement admis que les cadets en âge de se marier doivent l'être.

²⁸ Il ne s'agit pas de donner une quelconque légitimité à la pratique de la polygynie. Il est indéniable que dans les sociétés encourageant la coopération, il existe aussi de nombreuses

contexte social qui encourage plus ou moins la coopération ou la compétition). Il est courant que la garde des enfants et les soins qui leur sont apportés soient aussi co-gérés. Une seconde épouse permet aussi de légèrement diminuer le taux de fécondité par femme (Lardoux et Van de Walle, 2003), permettant ainsi à la mère de maximiser la survie des enfants déjà existants.

Passée donc une période d'instabilité d'une dizaine d'année pendant laquelle la femme n'est pas vraiment intégrée dans son nouveau lignage, vient la seconde période coïncidant avec l'arrivée de la co-épouse (Gruenais, 1985a: 238). La femme mariée a désormais une bonne marge de temps pour s'adonner à ses propres activités. Mais quelles sont ces activités ? Elles sont d'ordres personnel, professionnel et social. Quand la co-épouse garde les enfants et s'occupe du mari, mais toujours sous réserve de réciprocité, la femme a le loisir de se rendre quelques jours chez ses parents. Elle se consacre à des activités de développement dans sa communauté comme l'animation auprès de groupements villageois. Ces activités sont aussi économiques. Avec plus de temps libre, la femme cultive son petit champ personnel d'arachide, de pois de terre et parfois de mil. Une petite partie est destinée à la consommation du foyer, l'autre à la vente. De ce qu'elle garde pour elle la femme agrmente ses mets, ce qui rehausse l'estime que son mari a d'elle et augmente éventuellement les faveurs qu'il lui accordera, notamment l'octroi d'une plus grande surface cultivable. Donner un petit champ à sa femme est une obligation morale, mais la taille de la surface, la qualité de la terre et le temps qu'elle peut y consacrer sont à la faveur du mari. Lui cuisiner de bons petits plats justifie parfaitement cette faveur. De ce qu'elle vend, la femme obtient un petit pécule qui lui permet de payer l'école de quelques-uns de ses enfants, de donner de l'argent à sa mère, de s'offrir des ustensiles de cuisine, des pagnes, des bijoux...Une femme qui a su capitaliser, tout en respectant ses obligations domestiques, gagne en notoriété. Elle est consultée par d'autres femmes du quartier pour des projets de développement. Elle prête de l'argent. Elle gagne en autorité dans son propre ménage, le mari peut avoir besoin de ce capital. Elle peut

situations d'affrontement entre co-épouses, et des situations d'injustice flagrante, cependant dans ce type de société des mesures de régulation des conflits existent, alors que de tels conflits sont encouragés dans des sociétés plus compétitives (Madhavan).

être influente dans les relations matrimoniales du lignage de son mari en proposant des épouses de son lignage d'origine, en acceptant les cadeaux des prétendants de ses filles. Enfin avec l'aînesse, elle captera à son tour les enfants des femmes les plus jeunes. « Aussi, toute une série d'effets vont s'enchaîner la transformant progressivement en un personnage important qu'il faudra ménager et sur lequel ses 'maris' devront compter dans la 'gestion' des rapports sociaux » (Gruénais, 1985a : 242).

Mais ces femmes qui ont réussi économiquement et socialement sont peu nombreuses. Le statut est en général prédéterminé à la naissance et voué aux aléas d'une démographie hors de contrôle. Les échanges matrimoniaux entre lignages se font encore souvent sans la consultation des époux et l'homme décide en dernier lieu. Le statut du lignage d'origine est donc déterminant pour l'avenir d'une femme. Il arrive qu'une mère n'ait que des filles et dépende ainsi de la descendance de sa co-épouse pour subsister une fois âgée. D'autres ont à charge les enfants d'un frère du mari décédé dont l'épouse a dû partir faute de nouveau mari dans la fratrie.

Certaines s'en tirent mieux que d'autres. Les plus audacieuses vont quand même, malgré les interdits sociaux, prospecter pour un futur époux. Elles évaluent déjà la charge de travail futur, les possibilités de carrière de l'homme et vont au meilleur choix. Il n'est pas bon d'épouser un aîné, puisque les jeunes frères seront à charge. Mais si cet aîné a des chances et l'ambition de devenir *zabsoba*, les avantages qu'il retirera de sa position seront partagés. Il vaut mieux être première épouse car même si la charge de travail est énorme au début de la vie matrimoniale cette position assure une subordination des futures co-épouses. Prospector permet d'évaluer le caractère du futur mari et celui de sa mère. Mais pour pouvoir passer outre l'avis des doyens pour contracter un mariage, il faut trouver un mari dans une concession où le pouvoir du même doyen est assez faible. Un refus peut toujours être légitimé par les interdits de mariage entre familles. Cette connaissance est un savoir jalousement gardé par les anciens. Enfin si une alliance d'échange de femme est contractée par deux lignages et que la femme ne s'y soumet pas, c'est à l'une de ses sœurs qu'il reviendra d'honorer le contrat. La liberté des unes se fait au détriment de celle des

autres. Ces pratiques peu orthodoxes restent l'apanage des femmes qui ont une forte personnalité, comportement peu encouragé dans l'éducation des filles.

Une autre façon de changer le cours du destin, et qui concerne toutes les femmes cette fois, est de divorcer. Une conséquence de la polygynie est un fort taux de divorce dans la population. Pour cette raison les Mossi ont développé un contrôle social des rencontres entre les hommes et les femmes. Les gardiens des marchés espionnent les échanges entre les personnes des deux sexes. Les heures aux puits sont distinctes pour les hommes et les femmes. Mais ces mesures ne sont pas suffisantes. Beaucoup de femmes ont eu au moins deux époux dans leur vie. Mais là encore, il faut considérer une stratégie à long terme. Lorsqu'on quitte le domicile conjugal, on y laisse ses enfants. Tout l'équilibre de l'investissement maternel en vue de la retraite est à recommencer. Lorsqu'une femme se remarie, elle n'est jamais première épouse. C'est tout cela qu'il faut réévaluer avant de décider.

Enfin, si certaines femmes plutôt que d'autres arrivent à rentabiliser leur petit champ, cela ne tient pas uniquement du temps qu'elles peuvent y consacrer. Il faut en plus un sens pratique agronomique, une intuition commerciale pour savoir quelles denrées pourront être écoulées aux meilleurs prix. Il faut de l'audace, ou un moyen de pression, pour demander à son mari un champ plus fertile qu'un autre. Diriger un groupement villageois d'une trentaine de femmes, activité sociale et économique, demande toutes ces capacités en plus du leadership. Toutes les femmes ne sont pas si entreprenantes.

3.2. Travail hebdomadaire

Quelle que soit la stratégie individuelle de choix de vie d'une femme, celle-ci repose sur un prérequis : le bon déroulement des tâches domestiques quotidiennes. Le bref paragraphe qui suit va s'attacher à en faire l'inventaire²⁹.

²⁹ Je tiens ces données d'observations personnelles conjuguées avec des entretiens. Il s'agit des activités en saison des pluies. Les données d'interview pour la saison sèche ne sont pas très

La journée commence avec le premier chant du coq. Il est cinq heures du matin le jour commence à paraître mais il fait encore nuit. La femme fait un feu, chauffe son eau pour sa douche. Elle lave la cour de ses dépendants domestiques. Elle fait chauffer une deuxième casserole d'eau et va au puit. Lorsqu'elle revient, l'eau est chaude, elle prépare le café et donne un seau d'eau chaude à son mari pour que lui-même se douche. Elle prépare une bouillie de mil, maïs ou riz selon les stocks pour le petit déjeuner. Elle s'occupe de cette façon des enfants et de tous ceux dont elle a la charge. Elle va simultanément puiser. L'ensemble de ces activités lui prend trois heures. Pendant ce temps, les hommes nourris et lavés vont présenter leurs salutations aux habitants de la concession. C'est le pendant masculin de la socialisation, les femmes discutant au puits. Vers huit heures, il ne fait pas encore trop chaud, c'est le départ pour les champs. Lorsque qu'il s'est passé un événement au village digne d'être longuement commenté, ou qu'il n'y a pas trop de travail, le départ est retardé. Reste au foyer la femme chargée ce jour-là de préparer le repas. Ce travail se fait en alternance entre co-épouse. Le mari donne avant son départ la quantité de céréales pour la journée à celle qui prépare. Ne restent avec elle que les personnes malades ou les femmes en couches. Les vieux, à l'exception des doyens, font toujours l'effort d'aller aux champs. Ils n'y sont pas très productifs et n'y travaillent pas vraiment toute la journée, mais ils veulent signifier par ce geste qu'ils ne sont pas une charge. La femme restant prépare le mil, le pile. Elle s'occupe des lessives, du ménage de la cuisine. Vers 10h30 elle va au champ avec le déjeuner prêt. Tous les cultivateurs s'arrêtent, mangent et se reposent un peu. Le travail reprend sur ce champ ou un autre.

L'activité agricole du matin est consacrée aux cultures vivrières. La priorité est donnée au mil. L'après-midi l'attention est concentrée sur d'autres cultures, dans l'ordre de priorité, les cultures vivrières sont toujours favorisées, viennent ensuite les cultures de rentes. Lorsque le chef de famille estime que les femmes ont assez travaillé, il les autorise à aller cultiver sur leurs petits champs. Lorsqu'elles ont un rendez-vous avec d'autres femmes de groupement villageois, elles doivent en faire la demande à l'avance. Les fils non mariés du chef de famille n'ont pas de champ

concluantes, il y a beaucoup moins de travail. Chacun se consacre à l'artisanat mais le temps passé au puits est beaucoup plus long.

personnel, si le père les y autorise, ils peuvent aider leurs mères. Ils doivent eux aussi demander l'autorisation pour cultiver dans un groupement. Le chef de famille gère ses dépendants sur les champs et vérifie leur travail. Mais lorsqu'il s'adonne à l'élevage, il n'a pas toujours le temps de cultiver quotidiennement. Vers 16 heures, les travaux sont finis. La femme chargée du repas s'y attelle à nouveau. Les autres femmes ramassent du bois pour le feu, moulent le mil. Dès qu'elles le peuvent, elles vont puiser jusqu'au coucher du soleil vers 18h. Le repas est prêt vers 19h, les hommes dînent avec le doyen, les femmes de chaque foyer dînent dans la cuisine. Après le repas, elles rangent et font la vaisselle. C'est un moment de détente. Une fois ces dernières tâches terminées, le travail domestique est fini.

3.3. Charge d'eau

Le temps consacré à l'eau dans l'emploi du temps des femmes est long. Il est difficile de quantifier précisément les quantités transportées par les femmes. Difficile encore d'estimer réellement la part de consommation des personnes à charge. Les actifs ont plus de besoins que les inactifs, mais ces derniers sont des individus très différents, nourrissons, personnes malades, et leur consommation est adaptée à leurs besoins particuliers. L'interview de six femmes a montré qu'elles ne puisaient pas les quantités en fonction des besoins des individus à leur charge. N'entrent en ligne de compte que le temps qu'elles peuvent passer au puits et leur capacité de stockage. C'est l'équilibre entre ces deux paramètres qui établit une valeur limite aux quantités puisées. Or ces deux variables diffèrent quotidiennement. La première dépend essentiellement de l'achalandage au puits et de la quantité des charges domestiques du jour. La deuxième dépend du taux de consommation du ménage pendant les heures de puisage. Si le pic de consommation d'eau qui a lieu en simultané du puisage augmente, la capacité de stockage, fixe, augmente elle aussi.

A la question "combien d'allers et retours au puits faites-vous le matin et le soir", les six femmes interviewées et qui habitent la même concession, m'ont sensiblement donné les mêmes réponses, cinq le matin, trois le soir. Il n'y a pas

vraiment de corrélation entre ces réponses et le nombre de personnes à charges qui, lui, varie de six à douze individus. Lorsque j'ai confronté ces chiffres donnés à trois journées d'observations au puits, j'ai réalisé qu'ils n'étaient pas les mêmes. Les femmes ne m'ont donné que le nombre d'allers et retours idéaux qu'elles étaient capables de faire, et qu'elles font certaines journées. C'est un maximum. En les confrontant à leurs dires et aux faits réels, elles m'ont toutes donné des explications contextuelles. « *C'est parce qu'aujourd'hui, j'avais trop de travail dans ma cour* », « *Il y avait trop de monde au puits* », « *Il restait assez d'eau de la veille* », « *Je n'ai pas eu le temps d'aller au puits ce soir-là* ». Les résultats des entretiens et des observations me permettent de tirer les conclusions suivantes : Les femmes estiment les besoins en eau d'un individu adulte à 30 litres. Y sont inclus deux douches de 12 litres, 3 litres pour la boisson, 3 litres pour les ablutions et usage après les toilettes. L'eau collective, nécessaire au foyer mais non attribuable à un individu particulier : ménage, cuisine, lessives etc. n'est pas quantifiée formellement par les femmes. C'est ce qui reste une fois les personnes à charge servies qui sera utilisé. Idéalement la quantité totale que les femmes peuvent effectivement puiser avec huit allers et retours par jour est d'environ 320 litres. Lorsque le minimum d'eau pour les besoins des personnes actives, qui sont aussi celles qui peuvent leur faire des reproches, est puisé elles parent au plus urgent. C'est en fonction des autres tâches domestiques qu'elle a à faire ce jour-là que la femme va, tactiquement, choisir de faire telle ou telle activité. Puiser une quantité maximale d'eau n'est pas toujours une priorité. Dans ce cas, c'est une partie du ménage et les soins hygiénique à ses enfants, comme cela à déjà été montré par Nyong (2002), qui vont en pâtir.

Les femmes assurent l'entièreté de l'économie domestique. Ce n'est qu'à la faveur du mari qu'elles peuvent bénéficier d'un peu de temps dans la journée pour se consacrer à leur carrière économique. Si la maximisation contrôlée de la descendance et le choix de partager les tâches avec une co-épouse tient de la stratégie à long terme pour s'assurer une retraite économique confortable en co-gérant notamment les charges domestiques, c'est quotidiennement que se joue la pérennité de cet avenir. Les travaux aux champs se font avec les co-épouses, le bois est ramassé par toutes en rentrant du travail, les repas sont faits en alternance. La charge d'eau se partage entre

elles pour le mari et les beaux-parents mais la part destinée aux enfants incombe à la mère. Elles ont encore besoin de temps supplémentaire pour cultiver au meilleur leur champ et multiplier leurs activités sociales qui leur donneront une notoriété. Lorsqu'une femme fait ce choix stratégique, les charges, mêmes co-gérées sont encore trop lourdes. De toutes les charges domestiques qu'elles ont à accomplir, ce n'est que le temps passé au puits qu'elles peuvent réduire. Le matin pour s'acquitter des autres tâches domestiques, le soir pour s'adonner à leurs activités personnelles. Alléger de temps en temps la charge quotidienne de puiser l'eau est un choix tactique pour assurer leur stratégie économique. Cela ne peut se faire qu'avec la complicité, et au détriment, de la co-épouse.

3.4. Puisette, le contrôle des hommes ?

« Tout le monde peut venir puiser, à condition d'avoir une puisette »

Ce fut la réponse systématique à la question que j'ai souvent posée franchement : « Est-ce que tout le monde peut puiser dans ce puits ? » J'ai montré au début de cette seconde partie que l'accès à l'eau des puits n'était pas si égalitaire qu'elle y paraissait et qu'il existait un contrôle implicite de l'accès au puits, du moins pour les hommes. Mais cette simple réponse appelle une seconde question : qui a une puisette ? La réponse est fort surprenante. En interrogeant les femmes³⁰, j'ai constaté qu'il y avait une pénurie de puisette. Sept pour toute une concession comprenant une centaine de personnes adultes. Les femmes doivent donc avant d'aller puiser s'assurer qu'il y a au puits, ou en leur compagnie, une parente ou une amie à qui elles pourront emprunter l'accessoire. Étant donné l'ampleur des charges domestiques quotidiennes et la part que prend l'eau dans celle-ci ce manque ne peut que rendre le tout contraignant, notamment en termes de temps. Selon les dires des femmes, les puisettes sont très chères. 2500 FCFA, ce qui paraît énorme étant donné que le coût d'un mouton, certes très maigre, peut être de 5000 FCFA. Ce prix est très certainement

³⁰ Ce sont les femmes d'une même concession.

surévalué mais il signifie tout de même que les puisettes sont hors de prix. Deux hypothèses découlent d'un tel constat.

Les hommes offrent un canari et les ustensiles de cuisines nécessaires à leurs jeunes épouses un an après leur mariage³¹. Mais la puisette ne fait pas partie de ce lot. D'une manière générale les hommes ne payent pas de puisette à leurs épouses. C'est à elles d'économiser. Est-ce une stratégie, consciente ou non, pour que le temps consacré aux tâches domestiques soit plus long que nécessaire ? Une façon encore de pousser les femmes à dépenser leurs premières économies en l'achat de cet ustensile, au détriment d'objets personnels? Celui-ci est pourtant nécessaire aux tâches domestiques qu'elles doivent accomplir pour les besoins de tous.

Ce déficit de puisette a une autre conséquence. Si les femmes d'une même concession peuvent raisonnablement se prêter entre elles leurs puisettes. Elles sont en effet socialement tenues de s'entendre et même dans le cas de relations hostiles, il est difficile de refuser le prêt à une femme mariée dans le même lignage, surtout devant tout le monde. Ce qui est certain c'est que si toutes les concessions manquent à ce point de puisette, la condition d'en avoir une pour puiser restreint d'emblée l'accès aux puits hors de la concession. Inversement, cela limite l'accès aux puits des femmes des autres quartiers et maintient une forte représentation des membres féminin d'une même concession autour d'un puits dans un quartier. Le puits est ainsi implicitement approprié.

Si l'accès au puits paraît donc à première vue non restreint pour les femmes, il existe là encore un contrôle implicite qui passe par la rareté voulue d'un facteur de production : la puisette. Les femmes ne peuvent pas puiser là où elles le veulent ni quand elles le veulent.

³¹ Pendant la première année du mariage, la femme ne prépare pas pour son mari. Elle reste dans la cuisine de la 'mère' du mari. Après une cérémonie d'intégration qui a lieu un an après son arrivée dans la concession, celle-ci aura sa propre cour, sa cuisine et ses ustensiles.

4. Usages économiques de l'eau

4.1. Carrière économique des hommes : l'élevage

4.1.1. La spécialisation professionnelle

L'élevage bovin, ovin et caprin est pratiqué dans le Yatenga. Il faut toutefois distinguer l'élevage 'professionnel' exclusivement exercé par les Peul, l'agriculture étant pour eux secondaire, de l'élevage 'amateur' pratiqué en complément de l'agriculture par les Mossi. Tout grand troupeau est condamné à mourir si ce n'est pas un Peul qui en a la charge. Ce consensus social définissant des groupes fonctionnels est largement répandu dans la région. Certaines fonctions : commerce, élevage, artisans forgerons, reviennent à des groupes de professionnels, théoriquement endogames. Les savoir-faire, pratiques et rituels, sont jalousement gardés secrets par les groupes qui en sont détenteurs et reconnus indispensables au bon fonctionnement de l'activité par les autres. Reconnaisant ainsi leur ignorance, ces derniers se déclarent incompetents et délèguent aux groupes reconnus la bonne marche de leur investissement. Qu'un Mossi s'occupe trop de ses vaches, il sera dénigré et traité de Peul par ses pairs Mossi. Qu'il cherche à mettre en place un marché, au premier déficit ses congénères feront l'écho des paroles Yarse « *Tu ne connais pas les rituels pour que cela fonctionne* ». L'exclusivité du savoir se fait aussi avec le bon vouloir des groupes ignorants.

Ces propos sont toutefois à nuancer. Si l'agriculture était pratiquée par les esclaves des Peul, aux temps précoloniaux, elle est aujourd'hui avec l'abolition de l'esclavage leur activité principale de subsistance. Mais ceux-ci refusent de lui reconnaître ce statut et considèrent toujours l'élevage comme leur seule activité, même si ceux qui sont les plus pauvres ne possèdent aucune bête. Les Peul acceptent d'ailleurs avec une certaine fierté les railleries des Mossi : « *Je reconnais immédiatement un champ de Peul, ils ne savent pas cultiver !* ». Si l'agriculture n'est pas une activité dont les savoirs appartiennent à un groupe, les Mossi revendiquent quand même la prééminence de leur pratique. Il arrive aussi qu'un Mossi tire plus de

bénéfice de ses troupeaux que de sa terre, mais là encore, il lui vaut mieux garder l'attitude que l'on attend de lui, à savoir affirmer sa préférence pour l'agriculture.

L'élevage est une activité qui prend de plus en plus d'importance chez les Mossi. D'abord parce que leurs besoins de liquidité augmentent mais aussi parce que les Peul sont un groupe de plus en plus affaibli. Pour comprendre les possibilités que donnent l'élevage et les limites imposées par les disponibilités en eau, il faut entrevoir tous ces différents cas.

4.1.2. Statut dans la hiérarchie mossi

Il faut pour les Mossi distinguer préalablement à l'analyse le statut dans la hiérarchie et le niveau de richesse de l'individu. Le cas Mossi le plus commun est celui du petit agriculteur, le chef de famille. Il dépend du *yirsoba*, avec les autres chefs de famille de la concession, ses frères, oncles et cousins, ils cultivent son champ et le nourrissent à sa demande. Les terres qu'il possède lui ont été cédées par ce dernier après son mariage. La superficie est suffisante pour nourrir ses femmes, ses enfants et éventuellement sa mère. L'usage est de donner au moins un hectare par personne à charge pour l'agriculture vivrière. Afin de s'assurer une sécurité en cas de sécheresse ou de mauvaise récolte, phénomène assez courant, sa meilleure option est le petit élevage. Il ne possède pas plus de quatre à cinq moutons. Il n'a pas de vache. Pour obtenir le pécule de départ, il doit trouver du financement. Il peut cultiver un champ de sésame et revendre le produit sur le marché. Pour obtenir ce champ supplémentaire, la surface pour l'agriculture d'auto-subsistance étant incompressible, il doit faire une demande au *yirsoba* pour l'octroi d'une nouvelle parcelle de terre. Il peut encore lui demander directement l'argent. Dans les deux cas, il se met en relation de dépendance vis-à-vis de ce dernier. Il peut arriver de nos jours que cet apport d'argent lui vienne de l'extérieur, un père ou un frère gagnant sa vie en Côte d'Ivoire par exemple. Mais là où la dépendance vis-à-vis du *yirsoba* est totale, c'est dans l'accès au puits. L'accès n'y est pas formellement interdit, mais l'ordre de priorité varie selon le positionnement symbolique de l'éleveur vis à vis de son

yirsoba. Il dépend aussi du positionnement du *yirsoba* par rapport au *kasma* où aux autres *yirsoba* dans le quartier du puits, selon le type de puits. Ce positionnement se codifie sous la forme de contre dons. Ils peuvent être matériels, faire profiter au *yirsoba* d'une partie des bénéficiaires, mais ils sont le plus souvent symboliques ; le bénéficiaire se doit de rendre hommage à son *yirsoba*. Ils sous-tendent encore que le niveau de richesse de l'éleveur-emprunteur doit rester en dessous de celui du *yirsoba*, afin que ce dernier conserve son statut de redistributeur. Pour ces raisons il est préférable d'emprunter le pécule de départ au *yirsoba*. En se mettant en situation de dépendance vis-à-vis de ce dernier, l'emprunteur respecte d'emblée le contrôle de son supérieur. Par ce respect de la hiérarchie, au préalable des jeux de pouvoir il se garantit une forme d'assurance pour l'avenir, particulièrement en cas de perte inattendue de son troupeau. Mais dans tous les cas ce troupeau de départ ne pourra pas se multiplier en moyen élevage. Le *yirsoba* ne le permettra pas. L'argent obtenu par la revente des bêtes ne sera qu'une assurance en cas de mauvaise récolte, ou servira à un départ saisonnier en Côte d'Ivoire. Ce n'est pas rien.

Le cas de l'éleveur *yirsoba* ou *kasma* est très différent. Si son lignage est historiquement bien situé dans le quartier, ou, mieux, si ses aïeux sont les instigateurs d'un puits de type III, il n'est pas limité en eau. Il peut posséder jusqu'à quatre vaches en plus des moutons. La culture de ses terres étant assurée par ses dépendants, sa nourriture quotidienne aussi, tous les soirs les hommes de sa descendance large viennent manger avec lui, il se sert dans un des plats. L'élevage est une activité qui lui permet de s'enrichir. Ses terres sont fertilisées, le troupeau est entretenu par des enfants ou des Peul, en fonction du nombre de vaches qu'il possède. Avec le produit de la récolte de ses terres et l'argent obtenu par la revente des bêtes il peut distribuer ses biens à ceux de son groupe. Il permet ainsi les mariages, l'aide en cas de famine et la constitution d'un troupeau permanent. Bref, il peut rehausser son prestige et son autorité auprès de ses dépendants et de ses alliés au village. Sa position est maintenue par sa capacité d'accumulation à laquelle le système d'aide des dépendants participe, et de redistribution aux mêmes dépendants. Si par contre il échoue dans l'élevage, il se ridiculise auprès de tous. Les dépendants qu'il aura aidés, incluant les Mossi éleveurs évoqués précédemment, auront la charge de restaurer sa réputation.

Un cas particulier et qui se popularise aujourd'hui est celui du Mossi, sans position clef dans la hiérarchie de l'aînesse, qui s'est abondamment enrichi en Côte d'Ivoire. Il est en général âgé et quasiment en âge de pouvoir devenir *yirsoba*. Il constitue un concurrent direct de ce dernier. L'âge couplé à la réussite sociale, principalement monétaire, font concurrence à la légitimité du modèle de pouvoir théorique. Il existe en effet, et de tout temps, des rivalités très violentes entre membres de familles ayant un même ancêtre commun mais de branches cadettes distinctes. Un tel personnage n'a pas besoin d'emprunts au préalable pour constituer son troupeau. Il n'a pas besoin non plus de la bénédiction d'un quelconque *yirsoba* pour avoir accès à son puits. Il pourra toujours aller puiser ailleurs vu l'intérêt financier que peuvent trouver en lui d'autres lignages. Il se positionne directement en contestation de pouvoir vis-à-vis du *yirsoba*. Il n'est plus son dépendant.

4.1.3. Statut dans la hiérarchie Peul³²

Contrairement aux Mossi, les Peul n'ont pas de légitimité à priori sur l'utilisation des moyens technologiques du village. Ils tirent cette légitimité en gardant les troupeaux des Mossi. Ainsi un Peul réputé pourra en diversifiant au maximum les propriétaires dont les bêtes sont sous sa tutelle, avoir un accès quasiment illimité aux ressources en eau du village. Mais cette forme de louage n'est pas toujours à l'avantage du propriétaire. Plus le troupeau du Peul est grand, plus il faut à celui-ci diversifier ses espaces de pâturages, parfois en dehors des limites du village en saison des pluies, systématiquement en saison sèche. Le propriétaire n'a donc plus le contrôle visuel sur son bien. Le Peul peut toujours prétexter une mort inexplicée de l'animal pour se l'approprier. Il doit normalement en faire la preuve en apportant la queue de l'animal, mais le Mossi n'est pas toujours capable de la reconnaître. Il peut aussi camoufler une naissance. Le Peul est censé ne bénéficier que

³² Mon enquête auprès des Peul n'a pas pu être conduite rigoureusement pour des raisons "diplomatiques". Mes informations proviennent d'un entretien avec trois Peul. L'un très respecté dans la région, l'autre, un ancien 'esclave', et enfin une femme sans vache. J'ai aussi interrogé les éleveurs de ma concession et les représentants officiels du quartier Peul. Il s'agit donc d'une vision 'mossi' confrontée à l'avis des Peul.

du lait de l'animal, ce produit revenant à sa ou ses femmes. Les Mossi considéreront toujours qu'un Peul est malhonnête. Pour pallier à cette difficulté du contrôle, il vaut mieux faire appel à un Peul qui possède peu de vaches, ou qui n'en a pas du tout. Même si la réputation et l'agilité d'un Peul à entretenir des vaches se juge à la taille de son propre troupeau. Tout d'abord, un Peul en situation précaire n'est pas en mesure de négocier avec son employeur. De cette façon, le propriétaire s'assure la permanence du troupeau sur ses terres, et ainsi de leur fertilisation par fumure. Il peut plus facilement réclamer une compensation en cas de perte d'une vache. Mais l'accès à l'eau est limité au puit du propriétaire, avec les règles d'accès conférées par son statut. La taille du troupeau est en conséquence limitée elle aussi. Pour le Peul, plus souvent une femme, qui ne bénéficie que de la production du lait, cette situation est fortement paupérisante. Elle est nourrie, mais les possibilités d'accumulation sont limitées par le fait que de plus en plus de Mossi sont propriétaires de vaches et n'achètent par conséquent plus de lait. Elle doit chercher à diversifier les propriétaires du troupeau.

4.2. Nouvelles opportunités pour les femmes : Le maraîchage

Le maraîchage n'est pas une activité récente. C'est une activité féminine qui consiste à cultiver quelques variétés de légumes d'origine locale pour agrémenter les mets (Hammond, 1966 : 49-53). Par contre le maraîchage à visée économique est récent. C'est toujours une activité féminine. Il s'agit de l'exploitation de plantes non indigènes comme le chou, la tomate, la laitue, le poivron etc., des fruits et légumes très demandeurs en eau. Cette activité est prônée par des ONG locales, dont principalement la FNAIM, pour la diversification d'une nouvelle alimentation riche en vitamines mais aussi pour la revente des surplus par les femmes sur les marchés locaux. Elle se veut émancipatrice de la condition féminine et à destination de toutes les femmes, pas seulement les plus entreprenantes. Les savoir-faire sont apportés par les animateurs de ces mêmes ONG, d'ailleurs l'initiatrice du projet est souvent elle-même une animatrice dans ce domaine ou un autre. La technologie est aussi apportée

par l'ONG, elle demande beaucoup de frais puisqu'il s'agit pour l'essentiel d'aménager un puits, le reste de l'aménagement consistant en des clôtures pour éviter aux bêtes d'endommager les récoltes. Dans le cas du maraîchage, en effet, il est impossible d'utiliser les puits déjà existants. D'abord pour des questions d'achalandage, comme nous l'avons vu jusqu'ici celui-ci est implicitement régulé et de façon très stricte. L'activité maraîchère étant essentiellement un complément secondaire des travaux auquel les femmes ne peuvent se soustraire et dont les bénéfices ne sont pas pleinement reconnus par la communauté, il n'est pas question de leur accorder un temps supplémentaire au puits. Comme il s'agit d'une activité émancipatrice, l'ONG assure ce minimum d'autonomie aux femmes. Ensuite, les puits préexistants sont étroits et profonds. Avec une nappe d'eau située à 40 m, il est impossible d'assurer l'arrosage quotidien de plantes très demandeuses en eau. Ces nouveaux puits peu profonds permettent aussi à une dizaine de femmes de puiser simultanément. En revanche, la nappe d'eau étant boueuse, il est impossible de puiser pour la consommation³³.

Toute cette logistique implique donc un fort engagement de la part de l'ONG locale. La demande est très grande, toutes les villageoises n'y ont pas accès. Il faut au préalable avoir l'accord du doyen sur le terrain duquel l'activité va être menée pour une concession de terre conséquente. L'activité doit donc avoir une valeur sociale. Le fait de faire venir un 'blanc' est en général suffisant, on pense par cet acte montrer sa bonne volonté, ce qui peut entraîner pour le futur l'octroi de nouvelles subventions. Il faut ensuite se conformer aux critères qui vont séduire l'ONG. Ils sont multiples mais précis, en plus de démontrer que l'activité est utile et lucrative, ils consistent en : se rassembler en groupement villageois féminin, lutter pour l'émancipation économique des femmes, faire reculer l'excision, montrer sa volonté à l'éducation des enfants, particulièrement celle des filles... L'intérêt de ce type de discours est compris et intégré par l'ensemble des villageois, qui comprennent très bien ce que l'on attend d'eux. Le blanc est une ressource, il faut connaître les arguments susceptibles de l'attirer. Mais ce ne sont pas toutes les femmes qui ont la capacité d'avoir un discours

³³ D'ailleurs, les femmes hésitent parfois à abreuver leurs plantes car elles trouvent cette eau trop sale.

construit. Peu habituées dans leur jeunesse à prendre la parole en public, l'apprentissage de l'argumentation, le contrôle de la timidité, sont des qualités parfois innées mais qui s'acquièrent plus généralement avec l'âge et la valorisation du statut qu'il donne. Il est aussi le fait de femmes habituées à cela par leur rôle en tant qu'animatrices de groupements villageois. Elles ont donc un minimum d'expérience de prise de parole et un niveau de scolarisation de type école primaire.

Si seules les négociatrices possèdent le discours pour attirer un blanc, le bénéfice reviendra à l'ensemble du groupement villageois qu'elles représentent. Ce groupement se constitue par affinités et en général avec les femmes d'un même quartier. Ces femmes plus entreprenantes sont donc des personnages clefs avec qui il est prudent lorsqu'on est une femme de maintenir de bonnes relations. Ce sont elles aussi qui sont capables de tenir tête aux hommes qui verraient d'un mauvais œil l'application des discours émancipateurs qu'ils revendiquent par ailleurs devant les bailleurs de fond.

Il est en effet important de pouvoir, devant leurs hommes, légitimer une activité non traditionnelle et qui constitue un surplus de travail. Les obligations quotidiennes des femmes sont déjà très lourdes et prioritaires. Les activités secondaires sont faites sur les temps libres, quand il y en a. Comme il est encore plus lucratif de cultiver son petit champ, le maraîchage ne peut être considéré que comme la dernière priorité. Mais contrairement à la culture du petit champ, le maraîchage demande un entretien quotidien, ceux qui ont déjà eu un potager le comprendront. Ce mode de culture étant récemment importé, il n'est pas encore intégré. Les femmes suivent une formation donnée par une animatrice dont la même formation est en général minimale. Étant donné le peu d'expérience qu'elles ont dans ce domaine, l'entretien quotidien n'assure pas toujours une récolte conséquente. C'est un pari. Comme l'achat préalable des semences requiert un pécule de départ, seules les femmes se sachant capables d'accomplir ce travail quotidien se permettent de se lancer dans l'activité. Ensuite pour écouler de telles denrées non-traditionnelles il faut un marché. Le plus proche se situe à une heure en motocyclette. Les femmes n'ont en général que leurs jambes pour se déplacer, il faut donc du temps et l'autorisation du mari. Les femmes qui peuvent pratiquer cette activité, sans aucune garantie de

réussite, sont donc déjà relativement autonomes quant à leurs tâches domestiques et n'ont pas grand-chose à perdre. Contrairement à la bonne volonté de départ, ce sont les femmes les plus entreprenantes, qui ont déjà un certain statut qui en profitent le plus et renforcent celui-ci.

5. Conclusion

« Si tu veux de l'eau, tu n'as qu'à la puiser »

Puiser l'eau, est-il besoin de le préciser, est beaucoup plus éprouvant qu'ouvrir le robinet. Mais cette seconde partie montre aussi que ce geste est loin d'être anodin. Si personne n'a effectivement soif au village, la réalité de l'accès à l'eau est bien plus complexe que ce que les habitants ont bien voulu en dire. Les Mossi n'ont pas une technologie hydrique spectaculaire, mais ils ont développé une technologie sociale d'accès à l'eau digne d'intérêt, du moins pour un ethnologue.

Les sociétés mossi sont reconnues pour leur formation sociale hiérarchisée, très coercitives malgré l'absence d'appareil répressif, incarnée par la figure du doyen, *kasma* ou *yirsoba*. Pour des motifs économiques, historiques et sociaux, la figure autoritaire du doyen est aujourd'hui en déclin. Le changement des autorités traditionnelles imposé pendant la période coloniale, l'obligation d'impôts, l'arrivée sur le marché de nouvelles denrées nécessitant des liquidités, enfin les nouvelles mœurs introduites par les médias (la radio) ne sont que quelques exemples d'un inventaire beaucoup plus long, témoins et acteurs d'un changement social réel. Dans ces conditions, les doyens ont développé des modes de résistances, inspirés par la tradition ou parfaitement modernes, pour conserver une forme d'autorité. Ils contrôlent toujours les ressources, la terre et l'eau. S'ils ont cédé une partie de leurs terres pour permettre à leurs descendants sous leur autorité d'être autonomes, ces derniers cultivent toujours les champs du doyen et le nourrissent avec leurs propres récoltes. Avec ce temps libre ils s'enrichissent à leur guise en vendant une partie des récoltes, en faisant de l'élevage. Ces biens accumulés permettent de récompenser plus

ou moins leurs subordonnés. Le doyen mise sur quelques-uns d'entre eux, s'assurant ainsi leur fidélité : financement des études, du voyage en Côte d'Ivoire, du mariage. Si le doyen ne contrôle pas toujours les alliances, il a celui du 'prix de la fiancée' et de la cérémonie. Il régule toujours indirectement l'accès au mariage. En retardant au maximum cet accès, il fait peser sur les femmes un surcroît de travail. Celles-ci devront s'occuper plus longtemps des jeunes frères de leur époux. Le doyen, malgré sa baisse de notoriété toute symbolique, en contrôlant les donations de terres et l'accès à l'eau, empêche l'enrichissement et l'autonomisation de ses subordonnés. Comme l'appel à la tradition, toujours très écouté, lui permet d'être entretenu, il peut, s'il sait saisir les nouvelles opportunités d'enrichissement, sortir gagnant de ce système, tout changeant soit-il. Si l'eau venait à manquer au village, c'est le petit éleveur chef de famille qui en pâtirait. Ses possibilités en petit élevage seraient encore plus limitées. Le doyen en sortirait encore renforcé.

Une autre figure, préexistante, émerge et profite de ce système en changement. C'est le concurrent du doyen. Il aide au déclin de la figure autoritaire de celui-ci. Enrichi en Côte d'Ivoire il peut fournir des opportunités aux subordonnés frustrés d'un doyen. Concrètement il organise des séjours en Côte d'Ivoire, où ces jeunes travailleront sur ses terres comme ouvriers agricoles. Après une année de travail le séjour est remboursé. Ensuite c'est 100 000 FCFA par année que les immigrants peuvent espérer gagner. A leur retour ces derniers ne seront plus inféodés directement à leur doyen. S'ils le soutiennent encore, ils auront les moyens financiers de racheter leur infidélité. Ils peuvent encore choisir de soutenir le concurrent à même d'offrir de la terre et des femmes s'il y a conflit à propos du pouvoir.

Les femmes qui décident de faire carrière sont très avantagées par les ONG. Maraîchage, subvention des groupements féminins dont les activités sont agricoles ou artisanales sont destinées à la vente. Ces activités économiques sont peu diversifiées. A supposer que les femmes aient toutes les qualités personnelles pour s'y adonner, le marché serait saturé de denrées communes à tous : savons artisanal, tomates, paniers... Il ne serait plus lucratif. Si ces femmes ont suivi un cycle d'école primaire, elles peuvent toujours être animatrices de groupement, ce qui leur permet au moins de voyager. Le mari peut en l'y autorisant espérer un jour qu'elle oriente une ONG qui

aiderait le quartier et rehausserait son prestige. Mais ce cas ne s'est jamais concrétisé aux dires des villageois.

La plus grande majorité des femmes, se contente d'une carrière plus traditionnelle, même si participer à un groupement reste une activité sociale plaisante. Si l'eau vient à manquer, c'est la charge de temps allouée à cette activité qui va s'allonger. Il sera de plus en plus difficile d'assurer au quotidien les autres tâches domestiques, ce qui sera l'objet de nombreux reproches de la part des dépendants domestiques. C'est le temps passé sur le champ personnel qui sera le premier coupé.

Pour conclure cette présentation, il est visible que si l'eau n'est pas ressentie comme une ressource rare dans ce pays aride qu'est le nord du Burkina Faso, c'est notamment parce que les relations sociales traditionnelles qui ont permis l'installation d'une culture paysanne ont instauré des règles qui gèrent l'accès à la nappe phréatique et aux ouvertures qui y mènent, les puits. Dans ce tissu de relations émerge la stature du doyen, opérateur par lequel doit passer l'essentiel des initiatives des membres du groupe domestique investis dans la gestion à court ou à long terme de leur existence. Ce système n'est pas clos. L'ère contemporaine a apporté l'accumulation de capitaux des émigrés en Côte d'Ivoire, le maraîchage des femmes, les projets d'aménagement des ONG. Ces nouveaux moyens dans la façon de construire sa vie entrent en compétition avec le réseau d'allégeances qui permettait au doyen de contrôler l'accès aux ressources. On voit cependant que toute intervention venant de l'extérieur ne saurait se résumer à son aspect technique. Pour les acteurs de la vie paysanne, elle ne fait que modifier les règles de la vie sociale, et qu'ajouter à l'éventail des ressources des éléments nouveaux comme le "puits des blancs" ou les tactiques destinées à attirer des subsides, mais elle est aussi source de contradictions entre les acteurs traditionnels. Ainsi est mis en relief le rôle de l'analyse anthropologique dans la compréhension de cette réalité évolutive qu'est une structure sociale confrontée à l'ouverture sur de nouvelles technologies et de nouveaux critères économiques agissant sur un facteur-clé de la vie : l'eau .

Discussion et conclusion

Dans ce mémoire, je me suis attachée à mettre en évidence l'intrication existant entre la structure sociale du village et les stratégies d'accès à l'eau. Ces stratégies revêtent plusieurs formes. En tant qu'éléments nécessaires à la vie, l'eau et son accès conditionnent la répartition des groupes sur le territoire. C'est par ailleurs une donnée première pour accéder à l'autonomie. Si l'on veut contrôler les groupes, il suffit donc de contrôler leur accès à l'eau. Mais ce contrôle n'est pas moralement défendable étant donné le système de valeur prôné par la société à l'étude. Il ne peut alors qu'être indirect. Pour des motifs peu convainquant, les doyens de lignages autochtonisés, ceux qui ont un réel pouvoir citoyen au sein du village, rechignent à construire de nouveaux points d'eau, alors que cette initiative améliorerait les conditions d'existence de tous les habitants d'un quartier, y compris celui des individus appartenant au même lignage qu'eux. En limitant la prolifération des puits, ils imposent à leurs lignages alliés, et qui sont leurs dépendants, leur propre vision de l'histoire et des pouvoirs afférents que cette ancienneté leur procure. C'est une lutte de pouvoir symbolique, dont les lignages autochtonisés tendent à avoir le monopole. Ceux-ci, à travers le contrôle des autres lignages, imposent leur propre représentation du monde. En refusant la construction de nouveaux puits mais en favorisant l'arrivée de pompes à eau dans leur quartier ils rehaussent leur prestige et réaffirment leur suprématie politique. Par ailleurs, en limitant toujours l'accès à l'eau et en n'initiant pas la construction de nouveaux puits, chaque doyen de lignage contrôle l'émancipation économique de ses cadets de lignage. Ils empêchent en cela la multiplication de leurs troupeaux de moutons et leur rend impossible l'accession à un bien de prestige : la vache. Ensuite, les femmes ne peuvent elles aussi prétendre trop tôt à une certaine indépendance économique, la lourdeur de leurs tâches domestiques ne le leur permettant pas. Elles peuvent par contre jouer sur leur temps d'attente au puits, en puisant moins, pour s'adonner à des activités économiques. Mais les hommes réduisent ce degré d'autonomie en limitant socialement l'accès aux puisettes, objets que je ne saurais classer dans la catégorie des biens de prestige malgré leur inexplicable coût exorbitant, puisqu'il ne s'agit jamais que d'un morceau de chambre

à air mal cousu au gros fil. Sans puisette, la femme est condamnée à dépendre de la bonne volonté de celle qui en a une. Ce sont ses capacités à se créer un réseau relationnel et donc son capital social propre qui va ou non permettre à une femme plus sociable qu'une autre de passer moins de temps au puits. Pour l'exemple, je citerais cette anecdote. Binta, femme que j'ai interrogée, passait étonnamment peu de temps au puits, alors qu'elle avait de nombreux dépendants à sa charge. J'ai demandé aux autres quelle en était la raison. Elles m'ont répondu : « *Binta, c'est une actrice, elle parle, raconte des histoires drôles, elle sait tout ce qui s'est passé au village, elle nous fait rire. Grâce à ça elle ne fait pas souvent la queue au puits, elle nous passe devant avant que l'on s'en rende compte. Et elle emprunte facilement la puisette des autres* ». J'ai souvent rencontré ce terme d'« actrice » sur mon terrain pour qualifier les femmes capables de prendre la parole en public, osant prendre des décisions, celles qui, dans un moment particulier, font preuve d'un opportunisme, conscient ou non, adapté à la situation et qui en conséquence se démarquent.

Car le modèle de hiérarchie sociale que j'ai montré est évidemment très schématique. Il tente de dégager des pôles idéaux; c'est une première approximation. Si contrôler indirectement l'accès à l'eau est une façon de maintenir le contrôle des individus sous dépendance, c'est justement parce que cet accès permet de renverser en partie la hiérarchie sociale. La personnalité et la clairvoyance de chacun à comprendre à un moment donné son intérêt et celui de son groupe interfère. Les *yirsoba* ne sont pas en eux-mêmes des dictateurs tentant d'opprimer leurs enfants et frères classificatoires pour lesquels ils peuvent par ailleurs avoir de l'affection. Ils ont la responsabilité du groupe. En cas de sécheresse et de famine, ils auront à rendre des comptes sur leur capacité de gestion des récoltes. C'est un devoir pour eux que de redistribuer. Certes, ils affirment leur autorité en imposant des travaux collectifs, en gérant les alliances matrimoniales, et en rappelant la structure de la hiérarchie, mais cette autorité a de tout temps pu être contestée en cas des résultats non satisfaisants. Il existe des *yirsoba* forts et des *yirsoba* faibles. Eux-mêmes ne pouvant se soustraire à leur responsabilité ne vont pas s'enrichir en Côte d'Ivoire. Certes, ils peuvent financer des voyages, perçoivent des prestations de ceux qui s'y sont enrichis, ils ont beaucoup plus de terre que leurs dépendants, mais ils sont en concurrence justement

avec les *zaksoba* âgés, souvent leurs frères classificatoires qui, eux ont pu partir en Côte d'Ivoire et sont infiniment plus riches qu'eux. Ces concurrents des doyens et ces *yirsoba* peuvent intervenir en cas de famine et dans les alliances matrimoniales.

De même, l'ensemble des individus d'un lignage ne fait pas toujours corps avec la lutte de pouvoir symbolique que ne se livrent en réalité que les doyens ou le *yirsoba* des lignages autochtonisés. Il arrive que plusieurs religions soient représentées au sein d'un même lignage. Dans ce cas les alliances matrimoniales se feront en fonction des affinités religieuses. Par exemple, un des *zaksoba* du lignage des Samba, lignage ennemi de celui des Bozo, qui est aussi l'imam du village, a donné sa fille en mariage à l'un des membres de ce lignage. Dans ce cas, il ne s'agit plus de faire valoir ou non la prééminence historique de ses ancêtres. Contrevenant aux règles des alliances matrimoniales, l'imam signifie par ce geste à l'ensemble de son lignage, dont certains membres sont restés fidèles à l'ancienne religion, qu'il ne respecte pas l'autorité de son doyen. Grâce au réseau qu'il se crée en étant le seul imam, il fait directement concurrence au doyen.

Aucune société n'a jamais été close et le microcosme du village de l'enquête ne fait pas exception. Cependant, il est indéniable que les changements survenus de l'extérieur depuis la période coloniale ont amorcé une ère de changement très rapide à laquelle la société réagit.

« Lorsque les sociétés prennent conscience de leur existence problématique, des difficultés à assurer leur continuité—c'est-à-dire leur reproduction—, la mise en question des processus de socialisation s'exprime avec force. Elles interrogent leur 'jeunesse' et s'interrogent sur ce qu'elles en font. Elles subissent la question, et de plus en plus souvent l'assaut, de générations montantes qui refusent de jouer le jeu de se préparer en quelque sorte à prendre la main lorsque le temps sera venu» (Balandier, 1974 : 63)

Classiquement interviennent les débats entre générations. Les jeunes, par leur comportement non conforme aux traditions, sont accusés d'être la cause des sécheresses répétitives. Je n'ai pu dans ce seul mémoire traiter de 'l'eau du ciel', la pluie, car le travail aurait été trop dense. Faire tomber la pluie, une autre forme d'accès à l'eau, tient du domaine de compétence du chef de terre et de certains *tengbiise*. La conversion à l'Islam interdit les offrandes à *Saaga Wende*. Or pour que

les prêtres, non convertis, fassent ce travail, c'est la communauté qui doit leur en faire la demande. Mais la conversion, encore trop récente, de la grande majorité de la communauté n'a pas permis de construire de syncrétisme religieux acceptable. Malgré l'envie qu'ils en ont, les villageois ne peuvent se résoudre à demander aux prêtres de faire tomber la pluie avec les artifices de l'ancienne religion, comprenant notamment de la bière de mil. Or ce qui est reproché au comportement des jeunes n'est pas leur conversion, puisque toutes les générations sont converties dans les mêmes proportions et que ces mêmes convertis se félicitent d'avoir trouvé la vraie voie, mais c'est paradoxalement ce qui a été amené par cette nouvelle religion. Reprenant les propos de Hammond qui, en 1966, observe alors le phénomène émergeant, j'avancerai que l'Islam a outillé plus que d'autres religions importées, les cadets pour s'affranchir du contrôle de leurs aînés (179-184).

Ces épisodes de sécheresse incompréhensibles pour les villageois, et particulièrement pour les vieux qui ont le souvenir, réel ou construit, d'une pluie qui tombait avant plus régulièrement, reprochent aux jeunes leur comportements, non conforme à la volonté des ancêtres, dont sécheresse et famine sont les conséquences les plus évidentes. Cette explication de Safiéta, une vieille femme, est à cet égard révélateur : « *Avec les filles qui aujourd'hui reçoivent des garçons dans leur cour et leur préparent des spaghettis, c'est normal qu'il ne pleuve plus!* ». Safiéta reproche aux jeunes de ne plus respecter les engagements matrimoniaux pris entre lignages, condamne les relations sexuelles avant mariage et regrette l'évolution des comportements alimentaires qui remettent en cause toute cette culture paysanne basée sur le mil. En accusant les jeunes d'empêcher la pluie de tomber, les vieux les rappellent à l'ordre et ce message ne laisse personne insensible.

Or demander aux jeunes, sous la menace d'une famine, de respecter les prescriptions des ancêtres, c'est appeler ces derniers à achever le syncrétisme entre religion traditionnelle et Islam, conséquence pourtant directe des conversions massives de la génération antérieure qui leur fait justement ces reproches. Cette contradiction à laquelle les jeunes sont confrontés fait le jeu du *tengsoba*. Celui-ci rappelle alors ces jeunes en leur expliquant que lui sait faire tomber la pluie et qu'en abandonnant leur nouvelle religion, ou en modérant certaines de ses pratiques, l'eau

retombera plus régulièrement. Ce à quoi l'imam, formé à des doctrines radicales d'origine saoudienne³⁴, répond en radicalisant les pratiques.

Ainsi les conditions sociales d'accès à l'eau ont des conséquences dans toutes les sphères d'études chères à l'anthropologie. J'ai beaucoup développé dans ce travail le domaine de l'économie et du politique à travers le changement, et ce n'est que parce que ce mémoire est limité en nombre de page que je n'ai pu aborder l'intrication entre l'accès à l'eau de pluie et la religion. Quelle que soit la forme du changement et son origine : globalisation de l'économie avec ses conséquences sur les migrations de travail, développement imposé aux pays pauvres, valeurs sociales en mutations, réchauffement climatiques etc. tout élément nouveau est réapproprié par le groupe d'une manière ou d'une autre. Dans ce contexte, et j'espère avoir su le montrer, la question de l'accès à l'eau est centrale en ce qui a trait à la reproduction et aux changements de la structure sociale, traiter socialement l'accès à l'eau ne pourrait de ce fait être strictement réservé aux archéologues et aux géographes, c'est une donnée opérante et centrale en anthropologie pour peu qu'on y prête intérêt.

³⁴ Ce qui ne correspond généralement pas aux doctrines traditionnellement présentes en Afrique, mais justement, l'Islam n'étant pas une religion traditionnelle dans le Yatenga, les pratiquants n'ont ni l'expérience ni la culture pour critiquer les différents mouvements existant au sein de cette même religion.

BIBLIOGRAPHIE

ALTHABE, Gérard,

1990 : « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », Terrain, n°14, p. 126-131

BALANDIER, Georges

1974 : *Anthropo-logiques*, Paris, PUF

BEAUCAGE, Pierre

1995 : « La détermination en anthropologie économique : éléments pour une réflexion », *L'anthropologie économique. Actes du Colloque, Département d'anthropologie, Université de Montréal, CLERMOND, Normand (dir.)*, p.4-117

BÉDOUCHA, Geneviève

1987 : *L'eau, l'amie du puissant : une communauté oasienne du sud-tunisien*, Paris, Éditions des archives contemporaines

BONTE, Pierre

1976 : « Marxisme et anthropologie : les malheurs d'un empiriste », L'Homme, vol.16, n°4, p.129-136

BOURDIEU, Pierre

1984 : « Espace social et genèse des 'classes' », Actes de la recherche en sciences sociales, n°52-53, p.3-12

BOUTILLIER, Jean Louis,

1964 : « Les structures foncières en Haute-Volta », Études Voltaïques, Coll. Mémoire, n°5, p.1-117

BOYER, Robert,

2003 : « L'art du judoka », dans *Travailler avec Bourdieu*, ENCREVÉ Pierre, LAGRAVE, Rose-Marie, (dirs.), p.267-279

CHAUVEAU, Jean-Pierre

2000 : « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire », Politique Africaine, n°78, p.45-62

COHEN, Patrice,

2002 : « Le chercheur et son double. À propos d'une recherche sur le vécu des jeunes de la Réunion face au sida », dans *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, GHASARIAN, Christian, Paris, Armand Colin, p.73-89.

DALTON, George

1974 : « Théories économique et société primitive », dans *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, GODELIER, Maurice, Paris, Mouton, p.182-212

DEVERIN-KOUANDA, Yolande

1992 : *Le corps de la terre. Moose de la région de Ouagadougou : représentations et gestion de l'environnement*, thèse de doctorat, UFR de géographie, Paris I Panthéon-Sorbonne, 688 pages

FABIAN, Johannes,

2001 : *Anthropology With an Attitude. Critical Essays*. Stanford University Press.

FERGUSON, James,

1997 : « Anthropology and Its Evil Twin : 'Development' in the Constitution of a Discipline », dans *International Development and Social Sciences : Essai on the History and Politics of Knowledge*, COOPER, Frederick., PACKARD, Randall M., (dirs.), Berkeley, University of California Press, p.140-153

GABORIAU, Patrick

2002 : « Point de vue sur le point de vue. Les enjeux sociaux du discours ethnologique : l'exemple des sans logis », dans *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, GHASARIAN, Christian, Paris, Armand Colin, p.103-115

GEERTZ, Clifford

2003 : « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture. », dans *L'enquête de Terrain*, CÉFAÏ, Daniel, Paris, La découverte, p.208-233

GÉRARD, Bertrand

1985 : « Nous les Kurumba, nous sommes des gens à problèmes : ce que nous avons trouvé, nous ne pouvons pas le laisser », *Cahiers de l'ORSTOM*, séries Sciences Humaines, vol. 21, n°1, p.35-42

GIDDENS, Anthony,

1979 : « Agency, Structure », dans *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, p.49-95

GLEICK, Peter H., (dir.),

1993 : *Water in crisis : a guide to the world's fresh water resources*, New York, Oxford University press

GODELIER, Maurice

1965 : « Objet et méthodes de l'anthropologie économique », *L'Homme*, vol.5, n°2, p.32-91

GODELIER, Maurice, DELUZ, Ariane

1967 : « À propos de deux textes d'anthropologie économique », *L'Homme*, vol.2, n°3, p.78-91

GRUENAI, Marc-Éric

1979 : « L'échange différé des femmes chez les Mossi », *L'ethnographie*, n°1, p.41-59

GRUENAI, Marc-Éric

1984 : « Dynamiques lignagères en pays mossi (Burkina Faso) », *Journal des Africanistes*, vol. 52, n° 2, p.53-74

GRUENAI, Marc-Éric

1985a : « Aînés, aînées ; cadets, cadettes. Les relations aînés/cadets chez les

Mossi du centre (Burkina Faso) », dans *Age, pouvoir et société en Afrique Noire*, ABÉLÈS, Marc, COLLARD, Chantal, (dirs.), p.219-243

GRUENAI, Marc-Eric

1985b : « Du bon usage de l'autochtonie », Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines, vol. 21, n° 1, p.19-24.

HAMMOND, Peter B.

1966 : *Yatenga*, New York, The Free Press

INSD (Institut National de la Statistique et de la Démographie), ORC Macro,

2004: *Burkina Faso: Standard DHS, 2003 DHS ; Final Report*, (Demographic and Health Surveys), Ministère de l'économie et du Développement, Ouagadougou, Burkina Faso, Calverton, Maryland, USA

URL :

http://www.measuredhs.com/pubs/pub_details.cfm?ID=466&ctry_id=50&Src hTp=ctry

IZARD, Michel

1973a : « Remarques sur le vocabulaire politique mossi », L'Homme, vol. 13, n°1-2, p. 193-206

IZARD, Michel

1973b : « La lance et les guenilles », L'Homme, vol. 13, n°3, p.139-149.

IZARD, Michel

1975a : « Le royaume du Yatenga », dans *Éléments d'ethnologie*, CRESSWELL, Robert, (dir.), Paris, Armand Colin, t.2. p.216-248

IZARD, Michel

1975b : « La naissance d'un village », Ethnologische Zeitschrift Zurich, n° 1, p. 49-54

IZARD, Michel

1975c : « Les captifs royaux dans l'ancien Yatenga », dans *L'esclavage en Afrique précoloniale*, MEILLASSOUX, Claude, (dirs.), Paris, Maspéro, p.281-296

IZARD, Michel

1976 : « Changements d'identité lignagère dans le Yatenga », Journal des Africanistes, vol. 46, n° 1-2, p. 69-81

IZARD, Michel

1979 : « Transgression, transversalité, errance », dans *La fonction symbolique, essais d'anthropologie*, IZARD, Michel, SMITH, Pierre, p.289-306

IZARD, Michel,

1980 : *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*, Paris, 2t. en 7 vol. multigr. (Laboratoire d'anthropologie sociale)

IZARD, Michel,

1985a : « Le sexe des ancêtres », Journal des africanistes, vol. 55, n°1-2, p.85-92

IZARD, Michel

1985b : « Des sociétés pour l'État », Cahiers de l'ORSTOM, série Sciences Humaines, vol. 21, n°1, p.25-33

IZARD, Michel

1985c : *Gens du pouvoir, gens de la terre, Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Éditions de la maison des sciences de l'homme

IZARD, Michel

1985d : *Le Yatenga précolonial, un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala

IZARD, Michel,

1986 : «L'étendue, la durée », L'Homme, vol. 26, n°1-2, p.225-237

IZARD, Michel

1993 : « Centralisation du pouvoir : la preuve par la toponymie », Journal des Africanistes, vol. 63, n°2, p.5-24

IZARD, Michel

2003 : *Moogo : l'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVIe siècle : étude d'anthropologie historique*, Paris, Karthala

IZARD, Michel,

2007 : « A propos de l'identité ethnique », dans *L'identité : séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Levi Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, BENOIST, Jean Marie, et al., Paris, Bernard Grasset, c.1983, p.305-311

LABRECQUE, Marie France

2001 : « Présentation. Perspectives anthropologiques et féministes de l'économie politique », Anthropologie et Société, vol. 25, n°1, p.5-21

LACLAVÈRE, George, (dir.)

2001 : *Atlas du burkina Faso*, Paris, Éditions J.A.

LALLEMAND, Suzanne

1977 : *Une famille mossi*, Paris Ouagadougou, Recherches voltaïques 17.

LADOUX, Solène, VAN DE WALLE, Étienne,

2003 : « Polygamie et fécondité en milieu rural sénégalais », Population (French Edition), Vol.58, n°6 p.807-835

LE COUR GRANDMAISONN, Colette

1984 : « L'eau du vendredi. Droits d'eau et hiérarchie sociale en Sharqîya (Sultanat d'Oman) », Études rurales, n°93-94, p.7-42

LOVEJOY. Paul E.

1980 : « Kola in the History of West Africa », Cahiers d'Études Africaines,

vol.20, n° 77-78, p.97-134

MADHAVAN, Sangeetha,

2002 : «Best of Friends and Worst Enemies; Competition and Collaboration in Polygyny», Ethnology, vol.41, n°1, p.69-84

MASSA, Gabriel, MADIEGA, Y. Georges,

1995 : « *La Haute-Volta coloniale, Témoignages, recherches, regards* », Paris, Karthala

MARIE, Alain

1976 : « Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignagères », dans *L'anthropologie économique*, AUGÉ, Marc, COPANS, Jean, Paris, Maspéro, p.86-116

MEILLASSOUX, Claude,

1960 : «Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance», Cahiers d'Études Africaines, vol. 4, 38-67

MEILLASSOUX, Claude,

1964 : *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, Mouton

MEILLASSOUX, Claude.

1975 : *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro

NYONG, A. O., KANAROGLOU, P. S.,

1999 : « Domestic Water Use in Rural Semiarid Africa : A case Study of Katarko Village in Northeastern Nigeria », Human Ecology, vol,27, n°4, p.537-555

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

1995a : « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. », Terrain, n°1, p.71-109

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

1995b *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris Marseille, Karthala, APAD

OMS/UNICEF (Organisation Mondiale de la santé / United Nations Children's Emergency Fund),

2004 : «Atteindre les OMD en matière d'eau potable et d'assainissement. Évaluation des progrès à mi-parcours»

URL :

http://www.who.int/water_sanitation_health/monitoring/midtermeval.pdf

POLANYI, Karl

1974 : « L'économie en tant que procès institutionnalisé », dans, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, GODELIER, Maurice, Paris, Mouton, p.153-181

POUILLON, François

1976 : « La détermination d'un mode de production : les forces productives et leur appropriation », dans *L'anthropologie économique*, AUGÉ, Marc, COPANS, Jean, Paris, Maspero, p.57-85

RIST, Gilbert

2007 : *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

SKINNER, Elliott P.

1958 : «Christianity and Islam among the Mossi », *American Anthropologist*, vol. 60, n° 6, p.1102-1119.

SKINNER, Elliott P.

1960 : «The Mossi Pogsioire», *Man*, vol.27-28, p.20-23.

SKINNER, Elliott P.

1960 : «Labour Migration and its Relationship to Socio-Cultural Change in the Mossi Society», *Africa*, vol.30, p.375-401.

SKINNER, Elliott P.

1961 : «Intergenerational Conflict among Mossi : Father and Son», The Journal of Conflict Resolution, vol.5, n°1, p.55-60.

SKINNER, Elliott P.

1989 : *The Mossi Of Burkina Faso*, Illinois, Waveland Press Inc (1^{ière} éd. 1964).

SOME, Magloire

2003 : « Les chefferies mossé dans la vie politique du Burkina Faso depuis 1945 », dans *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, PERROT, Claude-Hélène, FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, Paris, Karthala, p.219-243.

TEDLOCK, Barbara

1991 : « From Participant Observation to the Observation of Participation : The Emergence Of Narrative Ethnography », Journal of Anthropological Research, vol.47, p.69-99

ZAHAN, Dominique

1961 : « Pour une histoire des Mossi du Yatenga », L'Homme, vol.2, n°1, p.5-22.

WITTFOGEL, Karl August,

1977 : *Le despotisme oriental : étude comparative du pouvoir total*, Paris, Éditions de minuit, c1965

ANNEXE I : LEXIQUE

Ethnonymes et groupes à spécifications techniques :

<i>Berba</i> ¹	'Gens de la terre' à l'époque pré-mossi
Fulse	Désignation indistincte pour les Mossi des Kurumba et des <i>Berba</i>
Kibse	Dogon
Kurumba	'Gens du pouvoir' à l'époque pré-mossi
Marase	Groupe commerçant
Ninise	Samo
Saada Forgerons	Forgerons
Silmiise Peul	Peul
Yarse	Groupe commerçant

Je n'ai pas fait la distinction dans la désignation des ethnonymes des variations entre singulier, pluriel et adjectif. On peut par exemple trouver dans la littérature les termes : Moaga (singulier de Mossi et adjectif), Moose (Mossi) etc.

Langage du pouvoir et de la terre :

<i>Naam</i>	Potentiel de pouvoir de droit divin qui se transmet en lignée paternelle. Il ne s'actualise qu'avec la détensions d'un commandement. Il ne se transmet plus à la descendance lorsque son porteur n'a pas eut de commandement.
<i>Naaba</i>	'Chef', terme utilisé pour désigner l'homme qui a le pouvoir par la détensions du <i>naam</i> et d'un commandement.
<i>Nakombse</i>	Fils de chef détenant le <i>naam</i> mais n'ayant pas encore de commandement.

¹ La définition des termes *Berba*, *Fulse* et *Kurumba* est très schématique et tient plus des représentations que de la réalité politique et historique. Elle n'a pour but que d'aider le lecteur à la compréhension du mémoire.

<i>Talse</i>	Gens du commun. Descendants de <i>nakombse</i> n'ayant pas réussi à obtenir un commandement.
<i>Nesomba</i>	Serviteurs du chef
<i>Tenbiise</i>	Gens de la terre. Souvent d'origine Fulse, mais peuvent aussi être d'origine Ninise, Dogon, Mossi...
<i>Tengsoba</i>	Chef de terre. Il est issu d'un lignage de <i>tengbiise</i> .

Langage de l'organisation sociale :

<i>Buudu</i>	Ensemble des individus d'un groupe de descendance patrilinéaire. Au sens large : tous les descendants en filiation patrilinéaire de Naaba Ouedraogo, fondateur mythique des Mossi. Au sens restreint : Groupe de descendance particulier. Unité exogamique de base.
<i>Kasma</i>	Doyen du <i>buudu</i> au sens restreint
<i>Yiri</i>	Unité d'habitation qui rassemble des segments de lignages d'un <i>buudu</i> minimal.
<i>Yirsoba</i>	Doyen du <i>yiri</i>
<i>Zakse</i>	Unité minimale de production et de consommation rassemblée en général autour d'un homme, ses frères cadets et leurs épouses.
<i>Zaksoba</i>	Doyen du <i>zakse</i> , chef de famille

Certains termes varient dans la littérature, je n'ai par ailleurs pas jugé pertinent de définir le doyen du quartier dans ce travail. Je ne prends donc en compte que les termes utilisés fréquemment dans le mémoire.

ANNEXE II : NOMS EMPLOYÉS SPÉCIFIQUES AU VILLAGE

Noms de villages :

B	Village de l'enquête. B1 partie la plus ancienne. B2 la plus récente.
Bouna	Village limitrophes de B. La chefferie de la terre de B2 dépend de ce village
Guélli	Village limitrophes de B
Rong	Ancien puissant commandement Fulse qui s'étendait sur le territoire du village. Sa chefferie de la terre est la plus puissante.
Latté	Village d'origine de Zaillé. La chefferie de la terre de B1 dépend de ce village

Puits particuliers :

Maté	Puits du village, construit pas les Dogon et découverts par Zaillé. Il sépare le village en deux par un axe Est-Ouest.
Cigue	Puits du village, volontairement bouché. Il sépare le village par un axe Nord-Ouest.

Noms particuliers :

Zaillé	Fondateur du village selon l'histoire officielle. En réalité il fonde B2. Ses descendants sont du lignage Bozo-1
Pogo	Petit frère (classificatoire) de Zaillé. Il conteste le pouvoir. Zaillé l'installe dans le quartier B1.

Noms de lignages (tous ne figurent pas dans le texte) :

Nom de lignage	Partie du village occupée	Fonction particulière dans le lignage	Alliances
Bozo-1	B2	Ancien chef du village	
Rio	B2	<i>Tengbiise</i>	Alliés aux Bozo-1
Bess	B2	<i>Tengbiise</i>	Alliés aux Bozo-1
Bozo-2	B1	<i>Nesomba</i>	Alliés aux Ouede, anciennement alliés aux Bozo-1
Bozo-3	B2	<i>Tengbiise</i> et Chefs de terre B2	Alliés aux Bozo-1
Ouede	B1	Chef du village	
Samba	B1	Ancien chef du village	Alliés aux Ouede
Barré	B1	<i>Tengbiise</i>	Alliés aux Ouede
Galem	B1	<i>Tengbiise</i> et Chef de terre B1 ?	Alliés aux Ouede
Demba	B1	Yarse	
Ouede-2	B1		Alliés aux Bozo-1, anciennement alliés aux Ouede
Bess-2	B1		Alliés aux Ouede, anciennement alliés aux Bozo-1
Demba-2	B1	Yarse	
Saada	B1	Forgeron	

