RÉPUBLIQUE
DE
COTE D'IVOIRE

**Ministère
des Finances,
des Affaires économiques
et du Plan**

RÉGION DE KORHOGO

Etude de développement socio-économique

RAPPORT SOCIOLOGIQUE

SOCIÉTÉ D'ÉTUDES POUR LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ET SOCIAL — 67, RUE DE LILLE - PARIS-7e

Septembre 1965

Le présent rapport a été rédigé par M. Louis ROUSSEL, chargé d'études
à la Société d'Études pour le Développement Économique et Social

Sommaire

PRESENTATION 5

1ere partie :
Trois données fondamentales 7

Chapitre I : Notions sommaires sur le peuplement 7

Chapitre II : La religion comme principe de la vie sociale 19

Chapitre III : L'univers sénoufo : Le village 23

2e partie :
Statuts et circulation des personnes . . 36

Chapitre I : Les différents systèmes matrimoniaux 36

Chapitre II : Le statut de la femme . 46

Chapitre III : Les statuts de l'enfant et du jeune homme 53

3e partie :
Distribution et circulation des biens . 61

Chapitre I : Le régime foncier . . . 61

Chapitre II : L'attitude vis à vis du troupeau 73

Chapitre III : La circulation des biens et services 75

4e partie :
Relations avec le monde extérieur . . 84

Chapitre I : La mobilité démographique et les migrations 84

Chapitre II : L'influence dioula et l'évolution du pays sénoufo 93

Conclusion 97

Présentation

Menée dans le cadre d'une série d'enquêtes à objectifs multiples, la présente étude se définissait naturellement en fonction de leur but commun : l'élaboration d'un plan de développement pour la région de Korhogo. Cette perspective « opérationnelle » imposait au rapport sociologique de s'attacher avant tout aux informations utiles à l'économiste. Ainsi s'explique que des domaines aussi importants que la description des techniques artisanales, l'analyse du contenu des mythes, des contes, des chansons, la typologie des noms aient été totalement passés sous silence dans ce rapport.

C'est donc le régime économique dans la société Sénoufo qui constitue le centre de ce travail. Il était pourtant impossible de s'en tenir strictement à un exposé du système de production et de distribution des biens et services. Isolés de leur contexte mythique, séparés de leurs contraintes écologiques ou historiques, les modèles d'échanges présentés seraient apparus totalement gratuits. Cette erreur théorique aurait pu aboutir à une fausse appréciation de la solidité de ces institutions et de la force d'inertie du comportement traditionnel. Pour comprendre vraiment le système, pour mesurer l'adhésion qu'il rencontre encore aujourd'hui et surtout pour tenter de le modifier, il est indispensable de le relier aux autres structures fondamentales de la société. On le verra, entre la religion et l'organisation du village, entre le statut des personnes et les modes d'échanges, entre les structures familiales et la répartition du terroir, il n'existe à aucun moment de solution de continuité. L'organisation des travaux agricoles et la répartition des tâches ne sont rien d'autre que des expressions concrètes du système des classes d'âge qui lui-même n'est pas intelligible sans références aux conceptions « métaphysiques ». On ne pouvait donc s'intéresser à l'économie sans fournir sommairement des informations plus générales.

C'est dans cet esprit que quelques chapitres très brefs résument les principales données de peuplement, les composantes de l'archétype social impliqué par la religion, enfin les structures du microcosme villageois où cet idéal se réalise. Il était nécessaire de s'attarder plus longuement sur l'étude des statuts personnels car elle débouchait directement sur celle des relations économiques. Enfin, une fois exposé l'idéal autarcique de la société sénoufo, il fallait montrer pourquoi et comment celle-ci avait été obligée de composer avec le monde extérieur : comment la mobilité démographique et la symbiose avec l'ethnie dioula avaient permis au système de durer.

Telle est, dans ses grandes lignes, la démarche qui a été suivie. La plupart du temps, l'exposé comporte deux temps : la définition du modèle traditionnel et la description de la situation actuelle. Cette formule permet d'apprécier le sens et l'importance des transformations récentes.

*
* *

Les informations présentées dans ce rapport sont le résultat d'un séjour de cinq mois sur le terrain. Une enquête par questions fermées (1) a permis de préciser dans cent vingt villages le niveau de dégradation des structures traditionnelles. Lorsqu'il apparut que les migrations constituaient un facteur important de l'évolution du pays, une enquête complémentaire permit de localiser les secteurs où les sorties étaient les plus nombreuses et de saisir quelques caractéristiques sociologiques de ces mouvements.

Par ailleurs, les données recueillies au cours des différentes enquêtes statistiques ont été largement utilisées. Tout ce qui concernait en particulier la morphologie sociale a notamment retenu l'attention : la distribution de la population dans l'espace, la répartition du terroir, l'organisation en quartiers, en concessions, les flux migratoires. Chaque fois qu'il a été possible, le renseignement qualitatif a été confirmé par des données quantitatives.

Enfin, il est certain que l'interprétation des informations collectées a été singulièrement faci-

(1) On appelle questions fermées celles dont toutes les réponses possibles sont prévues par le questionnaire.

litée par des entretiens sur place avec des personnes aussi averties du problème sénoufo que G. Bochet. Grâce à lui des directions de recherches inutiles et des contre-sens faciles ont pu être évités. Qu'il en soit remercié ici.

*
* *

L'enquête sociologique conçue comme un élément d'une étude de planification appelle nécessairement en conclusion la formulation de propositions concrètes. On ne les trouvera pourtant pas dans ce fascicule. C'est que les projets de développement forment un tout indissociable et il n'est pas davantage possible d'en fractionner l'exposé que d'en tenter une application fragmentaire. La lecture de la partie constructive du rapport final montrera que les conclusions de l'analyse des données humaines n'ont pas été oubliées dans la définition des fins et moyens retenus pour le Plan de Développement.

1ère PARTIE

TROIS DONNÉES FONDAMENTALES

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS SOMMAIRES SUR L'HISTOIRE DU PEUPLEMENT

L'histoire du peuplement de la région de Korhogo reste encore très largement conjecturale. Le présent rapport ne peut que reprendre les hypothèses avancées par les spécialistes, faire le bilan des données qui paraissent établies, tenter d'expliquer à partir de là les différents types d'implantations humaines de la région, spécialement l'anomalie de la « zone dense », et tirer quelques conclusions sur les possibilités d'un « remodelage » démographique du pays.

I. — Quelques informations historiques.

Sur l'origine, autochtone ou non, de la population sénoufo, les opinions divergent. La thèse la plus répandue, semble-t-il, fixe leur aire primitive dans la région de Bougouni dans l'actuelle République du Mali (1). Chasseurs d'éléphants et cultivant le mil d'une façon semi-itinérante, les Sénoufos, sous la pression des premières conquêtes Mandingues auraient amorcé à partir du XIe ou du XIIe siècle un lent glissement vers l'Est puis vers le Sud : les uns auraient colonisé la région de Tingrela-Boundiali, d'autres, Fodonons (2) et Tangas, auraient occupé le Kiembara (3), d'autres enfin auraient gagné les anciennes subdivisions de Kong, de Dabakala, de Katiola (4). Leur marche vers le Sud aurait été alors bloquée par la rencontre du rameau le plus septentrional du groupe akan.

Mais des historiens comme Y. Person tiennent pour tout à fait improbable cette thèse : ils estiment que les migrations des Sénoufos furent nettement plus limitées dans l'espace et ils ne sont pas loin de penser qu'il faut les considérer comme les véritables autochtones.

Quoi qu'il en soit, il est généralement admis qu'à la fin du XVIIe siècle la masse aujourd'hui compacte des Kiembaras et des Nafaras était fixée sur la rive gauche du Haut Bandama, qu'elle y occupait un territoire plus vaste que son aire d'habitat actuelle et qu'elle y était en contact avec le groupe Akan.

L'influence de celui-ci n'aurait pas été négligeable : les tribus Falafala (5), Djimini ou Tagwana auraient emprunté à leurs voisins méridionaux (6) quelques traits de culture comme l'art des masques et la technique de la ronde-bosse ; bien plus ,leurs structures familiales auraient été bouleversées par l'adoption du système matrilinéaire des Akans. Cette dernière hypothèse se fonderait sur le fait que les autres ethnies paléonigritiques du groupe voltaïque sont patrilinéaires et que les Senoufos de l'Ouest, moins directement en rapport avec les Akans, le sont également restés. On verra plus loin que cette explication « exogène » peut être complétée ou remplacée par des raisons qui s'inspirent davantage des conditions d'installation de ces tribus sur leurs nouvelles terres.

Pendant la période plus ou moins longue où les Sénoufos dominaient la rive gauche du Bandama, quelle était la situation dans l'actuelle « zone dense », c'est-à-dire approximativement dans le territoire délimité au Nord et à l'Est par la boucle du Bandama, au Sud par le Solomougou, et à l'Ouest par le Lofigué ?

---

(1) Holas, sans reprendre catégoriquement cette thèse à son compte, rapporte cette tradition. *Les Sénoufos*, p. 19, note 1.

(2) L'on s'accorde généralement à considérer cette tribu comme la plus anciennement installée dans la région. A l'appui de cette hypothèse, on peut avancer que les « maîtres de la pluie » actuels appartiennent tous à cette ethnie, privilège qui laisserait supposer qu'ils sont les plus anciens de la zone. Surtout, l'implantation actuelle des villages fodonons semble se situer dans les limites de l'ancienne zone de domination dioula (Guiendana-Boron) et paraît donc antérieure à la répartition actuelle du territoire entre les autres tribus.

(3) Tous les noms propres sont ici transcrits selon leur version administrative qui est parfois très éloignée de celle des ethnologues ou des linguistes. De ce fait, ils forment leur pluriel comme un nom propre français.

(4) Sans parler, bien entendu, des 400 000 Sénoufos actuellement établis au Mali ou en Haute-Volta.

(5) Identifiable, semble-t-il, aux Palakas.

(6) Selon Baumann et Westermann : *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, p. 406.

Il semble bien que les Sénoufos, Tangas et Fodonons y résidaient déjà. Ils y vivaient sans doute en symbiose avec des « établissements » Malinkés (7) plus ou moins importants qui jalonnaient et contrôlaient l'axe Segou - M'Bengué - Guiendana - Guimbé - Kadioha - Boron (8).

Les rapports entre les roitelets musulmans, plus ou moins vassaux de Guiendana et les Senoufos sont peu connus. Il semble bien que les Fodonons (9) aient reconnu l'autorité de principe des Dioulas. En échange d'assurances leur garantissant la propriété du sol, et une sorte d'« autonomie interne » des villages, ils devaient sans doute payer tribut sous forme de produits agricoles. A l'Est de l'axe contrôlé par les Dioulas, dans la partie orientale de la boucle du Bandama, s'étendait une forêt continue où vivaient vraisemblablement des populations assez primitives qui tiraient leur subsistance davantage de la chasse et de la cueillette que de l'agriculture.

Telle était donc la situation vers 1700 un peu avant l'arrivée à Kong des Mandingues islamisés. Le flux migratoire qui devait les conduire de Bobo à Dabakala et établir progressivement leur domination militaire sur cette zone, allait constituer pour l'équilibre de cette partie du monde Senoufo une véritable secousse sismique.

Les Nafaras, alors établis sans doute dans la zone aujourd'hui inhabitée de part et d'autre de la rivière Leraba (10), et les Falafala installés plus au Sud furent les premiers à subir le choc. Sous le règne du premier roi Dioula Sekou Watara, dans la première moitié du XVIIIe siècle, Nanguin, Senoufo « captif », mais investi sans doute d'un commandement important dans les troupes auxiliaires du vainqueur, se sentant menacé, quitta le pays avec vraisemblablement une partie de ses troupes, et les habitants de quelques villages. Après avoir atteint Kaouara (11), il se serait dirigé vers l'ancien Boron, où il aurait mis quelque temps son « armée » au service de cet état alors en guerre contre ses voisins. C'est au retour d'une expédition militaire que les marabouts lui auraient annoncé qu'il règnerait sur un territoire situé plus au Nord. Par Guimbé, Nanguin aurait alors gagné l'emplacement actuel de Korhogo. La carte S1 permet de suivre ces mouvements migratoires.

La tradition dioula ne contredit pas véritablement cette version. Elle insiste seulement sur le fait que Nanguin aurait demandé l'autorisation de s'établir au « roi » de Guiendana (12) et que c'est celui-ci qui aurait fixé leur terroir aux nouveaux arrivants : une forêt située à quelques kilomètres au Sud de la capitale dioula.

De toutes façons, la valeur personnelle de Nanguin, ses qualités militaires, la masse relativement élevée de son groupe (13) devait cristalliser, autour du noyau des nouveaux arrivants, les villages sénoufos déjà en place. Finalement, le fondateur de Korhogo aurait rapidement mis fin à la domination locale des Malinkés et obtenu une autonomie totale.

Quant aux Nafaras, leur infiltration sur la rive droite du Bandama a dû commencer un peu avant l'arrivée de Nanguin ; la fondation du village de Pokaha, par exemple, paraît antérieure à cet événement ; mais la pression des Mandingues islamisés sur tout le territoire à l'Est du Bandama accéléra sans doute leur mouvement de repli vers une zone où ils savaient trouver des « compatriotes », parfois des parents, et de toute façon une relative sécurité.

L'établissement des Nafaras ne s'est donc pas effectué dans des conditions comparables à celles des Kiembaras : si ces derniers ont dû d'abord transiger avec les dioulas, cohabiter avec eux sur une aire commune et établir des échanges économiques permanents, les autres arrivaient par petits groupes, dans un pays presque vide, au milieu d'une zone qui devait être, à l'époque, très giboyeuse. A l'abri de leur forêt, ils s'opposèrent à toute pénétration dioula, pillèrent, assassinèrent ou vendirent comme esclaves les commerçants assez imprudents pour se risquer sur leur territoire.

En outre, confiant dans l'isolement de leurs villages-clairières ils ne devaient pas éprouver comme les Kiembaras, le besoin d'une certaine organisation unitaire de la tribu. L'autorité se situait chez eux beaucoup plus au niveau du village qu'à celui d'une instance supérieure. Plus tard seulement des familles venues de Niangbo ou de Niakaramandougou (14) établirent de véritables chefferies locales.

---

(7) Les Malinkés constituent un des rameaux du groupe Mandé. Comme ils exercent souvent la profession de commerçants (dioula), ils sont la plupart du temps désignés sous ce nom par les Sénoufos. Les deux termes seront employés ici indifféremment.

(8) Il s'agit ici de l'ancien Boron, haut-lieu de l'Islam, situé 120 km plus au Sud que l'emplacement actuel. De Boron la piste continuait vers le Sud jusqu'à l'océan qu'elle atteignait vers Grand-Lahou.

(9) Une partie des Tangabélé avait dû être refoulée vers la région de Tarato (à l'ouest du Kiembara).

(10) Telle est la localisation proposée par Y. Person. La Léraba forme frontière entre les Républiques de Côte-d'Ivoire et de Haute-Volta.

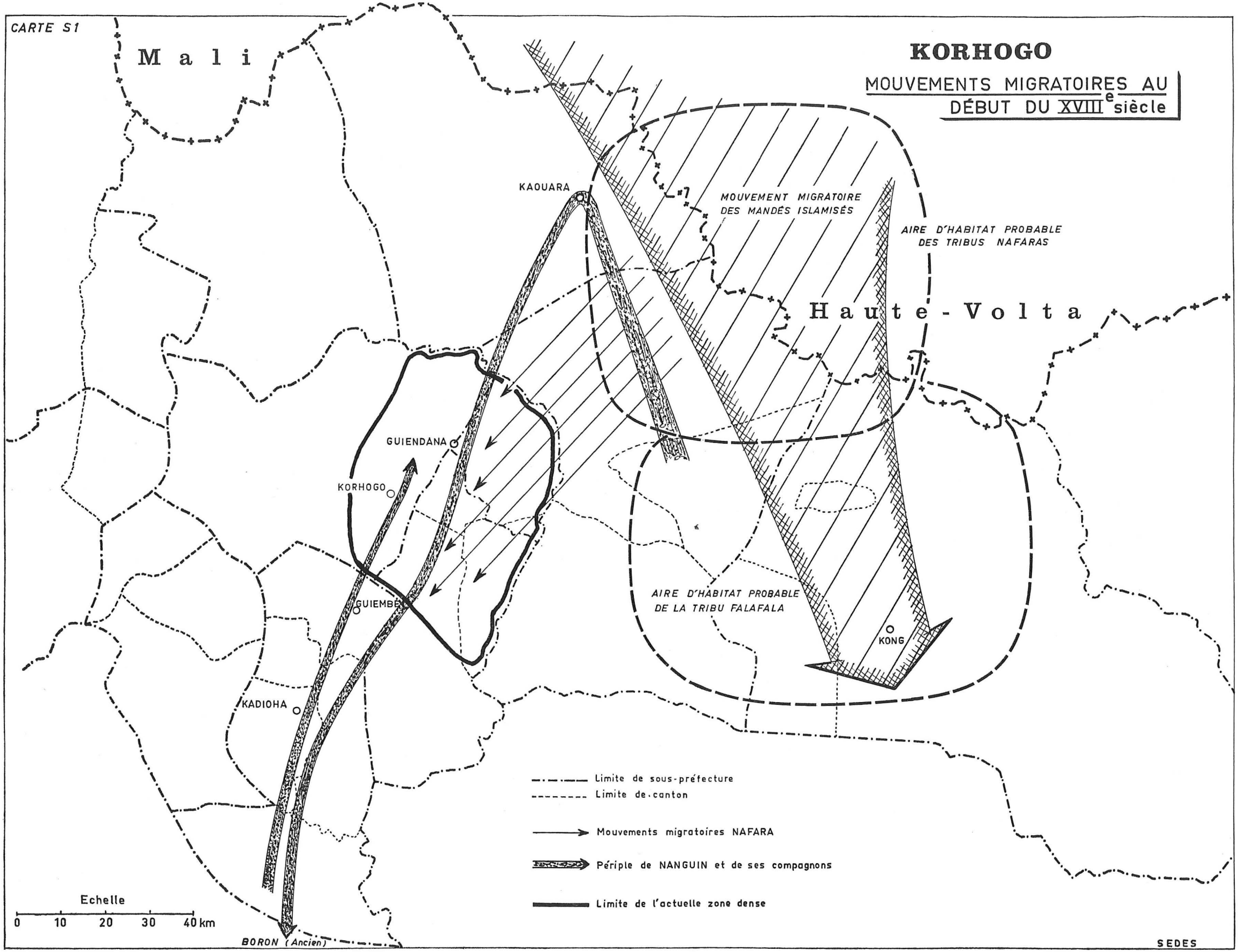
(11) Au Nord de Ferkessédougou. — Voir sur cette migration : *Notes sur l'histoire de Korhogo*, par E. Bernus. Bulletin de l'I.F.A.N., tome XXIII, série B n° 1 et 2, 1961.

(12) Ce village situé à quelque six kilomètres de Korhogo existe toujours. Il compte aujourd'hui un peu moins de 700 habitants d'ethnie Malinké. Il semble bien qu'autrefois il s'étendait sur une superficie beaucoup plus vaste que celle qu'il occupe actuellement.

(13) De l'ordre de quelques milliers d'hommes vraisemblablement.

(14) Localités au Nord de Katiola. - Le tableau suivant indique l'origine des chefferies de chaque canton Nafara.

Canton actuel	*Origine des chefs*
Sinématiali	Niangbo
Komborodougou	Zone Tagouana
Karakoro	Niakaramandougou
Napié	Niakaramandougou
Kagbolodougou	Zone Niarafolo


CARTE S1
KORHOGO
MOUVEMENTS MIGRATOIRES AU DÉBUT DU XVIIIe siècle
Mali
Haute-Volta
KAOUARA
MOUVEMENT MIGRATOIRE DES MANDÉS ISLAMISÉS
AIRE D'HABITAT PROBABLE DES TRIBUS NAFARAS
GUIENDANA
KORHOGO
GUIEMBÉ
KADIOHA
AIRE D'HABITAT PROBABLE DE LA TRIBU FALAFALA
KONG
BORON (Ancien)
Limite de sous-préfecture
Limite de canton
Mouvements migratoires NAFARA
Périple de NANGUIN et de ses compagnons
Limite de l'actuelle zone dense
Echelle
0 10 20 30 40 km
SEDES

Qu'advint-il de toutes ces tribus sénoufos installées à l'Ouest du Bandama ? Le début du XIXe siècle semble avoir été pour toutes une période calme. Les guerres intestines devaient se limiter à des heurts entre villages, sans effusion de sang importante. Mais ces luttes devaient changer de dimensions à partir de 1870.

Dans toute la zone pré-sahélienne, une sorte de fièvre générale gagne le monde musulman. Les conquérants se multiplient, les empires ou royaumes s'édifient et s'affrontent. Au milieu de ce bouleversement général, la politique Sénoufo peut se résumer dans le message que le jeune chef des Kiembaras, Gong Coulibaly adressait en 1894 à l'almamy Samory : « Je ne suis pas un guerrier, mais un cultivateur, je ne veux pas la guerre, je me confie à vous. »

Dans l'ensemble, cette prudence devait être payante. Non que les guerres, les massacres, les déportations, les exodes furent épargnés également à toutes les tribus sénoufos. La puissance militaire de Tieba, roi de Sikasso, se fit sentir jusqu'au delà de Guimbé, détruit vers 1875 ; Sinematiali fut « cassé » par le même Tieba vers 1883, M'Bengué et Niellé, dévastèrent l'ancien canton de Katiali ; un peu plus tard Niellé menacé, envahi par les gens de Sikasso, vit sa population dispersée.

Enfin, à partir de 1883, Samory et ses lieutenants dominèrent militairement la région. Si Gong Coulibaly parvint à maintenir les pays kiembara et nafara à l'abri des razzias et des massacres, par contre, de Nafoun à Kanoroba, de Sirasso à Guimbé, de Dikodougou à Kiemou, les villages furent souvent mis à feu et à sang, et leur population décimée ou déportée quand elle n'avait pas la possibilité de gagner la zone de sécurité garantie au chef de Korhogo. Quant à la ville de Kong, et aux états vassaux de cette métropole, on sait ce qu'il en advint : brûlée, rasée, la cité fut pratiquement anéantie, tandis que ses habitants, lorsqu'ils le purent, s'enfuyaient derrière la Léraba.

Pendant ce temps, la zone « dense » bénéficiait d'un afflux de réfugiés dont beaucoup, l'alerte passée, ne purent regagner leur résidence primitive, les chefs des villages d'accueil ayant parfois tendance à les considérer comme des captifs.

L'effervescence guerrière de la fin du XIXe siècle devait entraîner d'autres modifications dans la distribution géographique de la population.

Si l'on trouve, par exemple, aujourd'hui dans la sous-préfecture d'Ouangolodougou quatre agglomérations groupant à elles seules la moitié de la population, c'est que des contraintes extérieures, ici, les armées du roi Tieba, ont perturbé le mode d'implantation antérieur en semis de micro-villages. L'habitat dispersé, s'il peut tolérer une insécurité due au brigandage ou à des luttes de village à village, est incompatible avec la menace constante d'invasion par une armée organisée et puissante. Le regroupement des populations dans des villages-forteresses assez importants pour repousser les troupes du royaume de Sikasso a certainement été la cause du remodelage démographique du Nord de la région entre 1870 et 1900. Vraisemblablement ce sont des impératifs militaires analogues qui ont provoqué dans les cantons ouest la création ou le développement d'un nombre relativement important de gros villages. Une comparaison entre les données en zone dense et dans les sous-préfectures de Ouangolodougou et Sirasso se révèle particulièrement significative.

TABLEAU S. 1

Répartition de la population selon deux tailles de village (villages de moins de 300 hab. et villages de plus de 1.500 hab.)

(En pourcentage).

Désignation de la sous-préfecture	Pourcentage de population résidant dans des villages de moins de 300 habitants	Pourcentage de population résidant dans des villages de plus 1.500 habitants
Sous-préfecture d'Ouangolodougou (Guerres contre Sikasso)	19,0	48,5
Sous-préfecture de Sirasso (Guerres contre Samory)	8,8	37,4
Sous-préfecture de Korhogo (chef-lieu exclu) (à l'écart des conflits)	35,6	9,8
Sous-préfecture de Napie (à l'écart des conflits)	58,7	7,1

Ainsi dans les cantons qui ont été épargnés par les guerres de la fin du XIXe siècle, moins de 10 % de la population réside dans les agglomérations de 1 500 habitants et plus, alors que la proportion approche 50 % là où des conflits endémiques ont ravagé le pays, et 40 % dans la zone de Sirasso menacée, pillée ou incendiée par les lieutenants de Samory.

Si la démonstration ne paraissait pas suffisante, l'exemple du sous-groupe sénoufo Minyanka, résidant au Mali apporterait une confirmation intéressante. Le R.P. Malgras écrit à ce sujet : « Dans les régions où les guerres ont sévi de façon permanente comme dans la région de Sikasso..., le groupement des villages... a été un impératif de défense. La région de San qui a été à l'abri de ce mouvement de conquête est restée au stade du fractionnement, plus favorable à la culture des terres » (15). Des considérations stratégiques pa-

(15) *Le paysan Minyanka dans le cercle de San*, R.P. Malgras. Bulletin de l'I.F.A.N. Série B. Janvier - Avril 1960.

raissent, seules, avoir provoqué localement l'adoption de l'habitat groupé : l'habitat dispersé reste la forme d'implantation humaine spontanément adoptée et maintenue par l'ensemble du groupe Sénoufo. La persistance de ces gros bourgs du Nord et de l'Ouest de la région s'explique autant par la force d'inertie propre à tout mouvement démographique que par une sorte de fixation par le colonisateur de la répartition de la population, en particulier par les recensements démographiques.

Les faits de guerre expliquent donc la diversité des types d'habitat. Par ailleurs en diminuant les effectifs de population des zones marginales du fait des massacres ou des déportations, en gonflant la masse humaine du secteur central par le flux des réfugiés, ils ont accusé le déséquilibre démographique de la région : ils ne l'ont pas créé.

Ne faut-il pas plutôt rechercher dans des caractéristiques écologiques l'explication de la zone dense ? Les facteurs proprement physiques pourtant ne paraissent pas déterminants. L'étude pédologique présentée en annexe du rapport agricole conclut qu'en prenant pour seule base les sols, « on hésite à diviser la région soumise à l'enquête en grandes zones homogènes et différenciées » (16). S'il est vrai, en effet, qu'une partie de la zone dense est constituée par un sous-sol granitique, la région de Napié, par exemple, avec ses 50 habitants au km² est sous-tendue de schistes.

Le même rapport souligne pourtant que la zone dense correspond en gros à une aire où les points d'eau sont permanents et dispersés ; cette donnée est moins déterminante qu'il ne paraît. Dans son traité de biographie humaine, « L'Homme sur la Terre », Maximilien Sorre écrit : « Les premiers géographes attachés à l'étude du peuplement rural ont cherché dans le milieu physique et surtout dans l'hydrologie l'explication de cette variété. La critique a montré qu'il n'y a pas corrélation entre la dispersion, et l'abondance des points d'eau. » (p. 118).

Qu'il s'agisse de la densité démographique ou de la dispersion de l'habitat, les facteurs écologiques doivent être considérés comme des conditions favorables plutôt que comme des conditions suffisantes. La multiplicité des sources et la relative régularité de leur débit a sans doute rendu possible une implantation humaine massive : il ne faut pas oublier pour autant qu'il y a trois siècles cette zone était couverte de forêts et à peine peuplée. Il semble donc qu'il faille bien en définitive revenir à des explications d'ordre historique : la densité de 70 habitants au km² résulte sans doute des conditions d'installation au XVIIIe siècle des tribus Kiembara et Nafara.

La formation d'une zone dense paraît en effet résulter d'une conjoncture historique précise : l'installation et la prise de pouvoir des Mandés sur la rive orientale du Bandama et en particulier dans les royaumes de Kong et de Dabakala. Réduits à l'état de « captifs » ou menacés de l'être, les Senoufos tentèrent d'échapper à la domination de leurs nouveaux maîtres en émigrant. Bloqués au Sud par l'implantation akan, refoulés progressivement sur toute la rive gauche du Bandama, ils devaient dans leur exode vers l'ouest buter sur la série des principautés dioulas de Guiendana, Kadioha, Boron. En définitive ils se trouvèrent coincés entre la boucle du Bandama et la rivière Solomogou.

La zone dense s'expliquerait donc par le fait que l'aire d'accueil des migrants du XVIIIe siècle était sensiblement plus étroite que leur zone d'habitat antérieure. L'assimilation des populations plus anciennes, la croissance naturelle, l'arrivée à la fin du XIXe siècle de villages de réfugiés devaient encore augmenter la charge démographique de la région et contribuer à rompre l'équilibre entre la terre disponible et ses habitants. La dégradation partielle du terroir imposa dès lors comme une nécessité la colonisation des « marches » de la zone dense.

Aussi, depuis le début du siècle, les Kiembaras se sont-ils solidement installés à l'ouest du Lofigué. Sur des campements d'abord saisonniers, une partie de la famille a fini par s'installer définitivement. Parents et amis sont venus peu à peu y rejoindre les premiers arrivants et le groupe d'exploitation devint insensiblement village autonome (17). Dans la nomenclature des 219 villages kiembaras figurent 23 anciens campements de Korhogo, 2 de Tioroniaradougou, 4 de Dokaha, et il ne s'agit là que des cas les plus typiques : d'autres villages du canton, comme Foro et Bodonon ont également essaimé. La zone d'implantation de ces villages se situe approximativement dans l'angle formé par les routes Korhogo-Boundiali et Korhogo-Sirasso.

De la même manière, mais plus récemment, des Nafaras de Napie se sont installés au Sud du Solomoulou vers Kiemou. Enfin, la population du canton de Sinematiali, après avoir exploité un moment la rive gauche du Bandama, paraît aujourd'hui davantage intéressée par la partie Nord de son propre territoire où les campements provisoires se sont multipliés depuis quelques années (18).

Si les conditions écologiques ne sont pas à ce point différentes entre la zone dense et les terres

(16) *Etude pédologique dans la région de Korhogo*, texte p. 70. Orstom 1964.

(17) Les relations avec le village d'origine demeurent pourtant fréquentes, spécialement à l'occasion de funérailles.

(18) Seul le canton de Karakoro, cerné de tous les côtés par la zone dense, ne peut émigrer dans des terres limitrophes. C'est là aussi que la surcharge démographique semble avoir atteint, sinon dépassé, le seuil critique.

périphériques qu'elles puissent rendre compte de la condensation démographique rencontrée à l'intérieur de la boucle du Bandama, par contre ce sont bien des facteurs écologiques qui expliquent le caractère quasi-désertique d'une bande de quelques kilomètres de large de part et d'autre de ce fleuve (19) : l'expérience a montré aux Senoufos que les conditions sanitaires y étaient déplorables et ils ont renoncé à résider à proximité du cours d'eau, quitte à y maintenir quelques champs au prix de déplacements assez longs. Un assainissement de cette zone, actuellement infestée de simuli, permettrait l'installation de campements fixes et, sans doute, de villages sur des sols particulièrement riches.

II. — L'intérêt actuel de ces données.

L'étude même sommaire du peuplement permet d'aboutir aux conclusions suivantes :

1° Toutes les tribus occupant la zone étudiée présentent une relative communauté d'origine, et donc un substrat culturel qui, malgré les divergences parfois importantes, reste fondamentalement le même. Par exemple, dans la zone étudiée, elles sont toutes de structures matrilinéaires.

La carte S 2 permet de situer l'aire d'habitat actuel de ces groupes.

L'anomalie la plus notable est la matrilocalité des Nafaras, c'est-à-dire le fait que la femme ne cohabite pas avec son mari mais continue à résider chez sa mère ou son frère (20).

Pour le reste, et dans la mesure où les divergences linguistiques constituent un bon indicateur de la « distance culturelle » le tableau suivant manifeste l'homogénéité des différentes tribus : « le coefficient d'intelligibilité mutuelle » qui mesure le pourcentage de mots compris également par deux groupes ethniques témoigne de l'unité relative des tribus Sénoufos étudiées dans le rapport. Les résultats présentés ici ont été établis en 1957 par le spécialiste américain E. Welmers (21).

Tableau S. 2
Taux d'intelligibilité mutuelle entre quelques tribus

Dialectes comparés	Taux d'intelligibilité mutuelle
Kiembara - Kassembélé	95 %
Kiembara - Kafibélé	94 %
Kiembara - Nafara	94 %
Kiembara - Pongala	93 %
Kiembara - Nielle	93 %
Kiembara - Kouflo	93 %
Kiembara - Niarafolo	78 %
Kiembara - Tafire	72 %
Kiembara - Tagouana (a)	61 %
Kiembara - Palaka	60 %
Kiembara - Kébi	74 %
Kiembara - Tingrela	73 %

(a) Les tribus Tagouana, Kébi et Tingrela n'appartiennent pas à la zone soumise à l'enquête. Elles n'ont été citées que comme termes de référence.

On voit qu'en prenant comme dialecte de référence le Kiembara, on peut distinguer trois groupes :

— celui qui s'en écarte de moins de 10 % et qui correspond au territoire compris entre le Bandama à l'Est et les rivières Niangboué et Bagoué à l'Ouest ;

— celui qui s'en écarte d'environ 25 % et qui qui se situe immédiatement à l'Ouest de ces deux cours d'eau (tribus Kébi et Tingrela) ;

— enfin, celui qui intéresse les tribus situées à l'Est du Bandama et qui s'éloigne du dialecte de référence de 22 à 40 %.

On peut donc avancer que la population étudiée présente un fond culturel commun (22), ce qui permet de traiter des Sénoufos en général, du moins en ce qui concerne l'analyse des fondements idéologiques de la société. On verra néanmoins plus loin (23) que la définition des règles concrètes de vie, dans leurs modalités précises, s'établit au niveau du village. On se gardera donc de conclure à l'existence d'un « coutumier » unique pour le pays Sénoufo : de cantons à cantons, de village à village, des différences évidentes infirment l'hypothèse d'un monde absolument homogène, régi par un système unique de prescriptions.

2° Si les institutions religieuses rendent possible en droit de tels particularismes, ce sont sans doute les conditions propres à chaque village qui en ont défini les formes. La taille de l'agglomération, son éloignement ou sa proximité de la zone d'influence dioula, l'unité ou la multiplicité des quartiers, la qualité du sol, la rareté ou l'abondance des terres, la densité arbustive, tous ces facteurs ont introduit dans le style général du monde Sénoufo des variations parfois très sensibles.

En particulier, l'existence au centre de la région, d'une zone à très forte pression démographique (voir carte S 3) constitue une donnée morphologique essentielle. Il n'est pas possible que le comportement économique ou l'attitude vis-à-vis du patrimoine foncier soient les mêmes lorsque la densité est inférieure à 5 habitants au km² et lors-

(19) La situation est analogue en ce qui concerne la rivière Solomogou.

(20) On verra dans un chapitre suivant que ce type d'union s'est largement répandu en zone kiembara.

(21) *Report on Senufo dialect Studies.* Mission Baptiste. Korhogo, 1957.

(22) « Il existe un style commun à tout le groupe Sénoufo, des différenciations de style au niveau des fractions, un système par village et une interprétation de celui-ci par chaque individu. » (G. Bochet : *A propos des fondements spirituels de la vie sociale des Sénoufos*, de B. Holas, p. 7.)

(23) Voir 1re partie, chapitre II : *La Religion.*

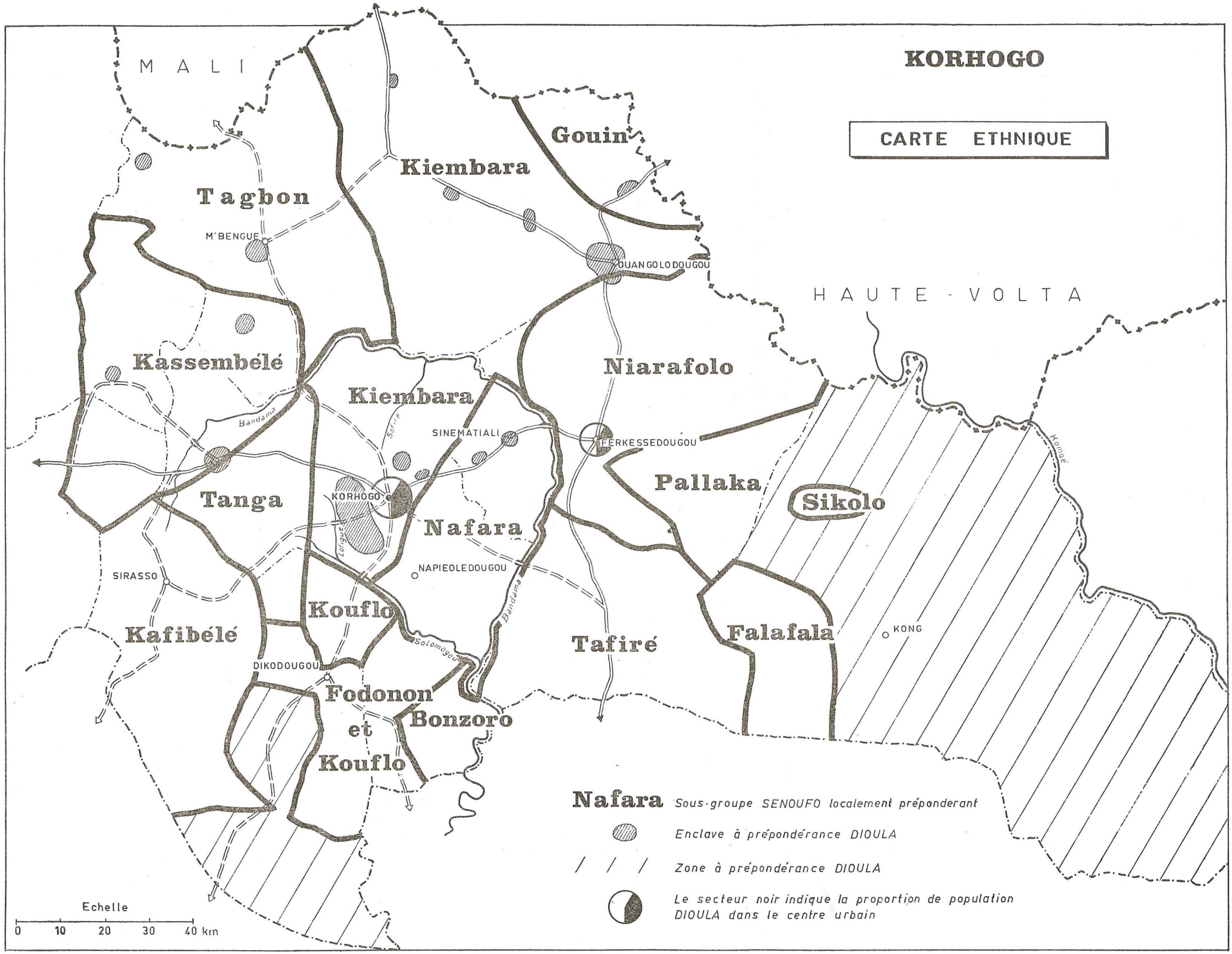
qu'elle dépasse 50 ou 60. En général, la surcharge démographique multiplie les conflits et rend plus rapidement caducs les modèles qui étaient viables au-dessous d'un certain seuil d'occupation du sol. On vérifiera en pays Sénoufo l'existence de telles disparités sociologiques entre la zone dense et le reste de la région.

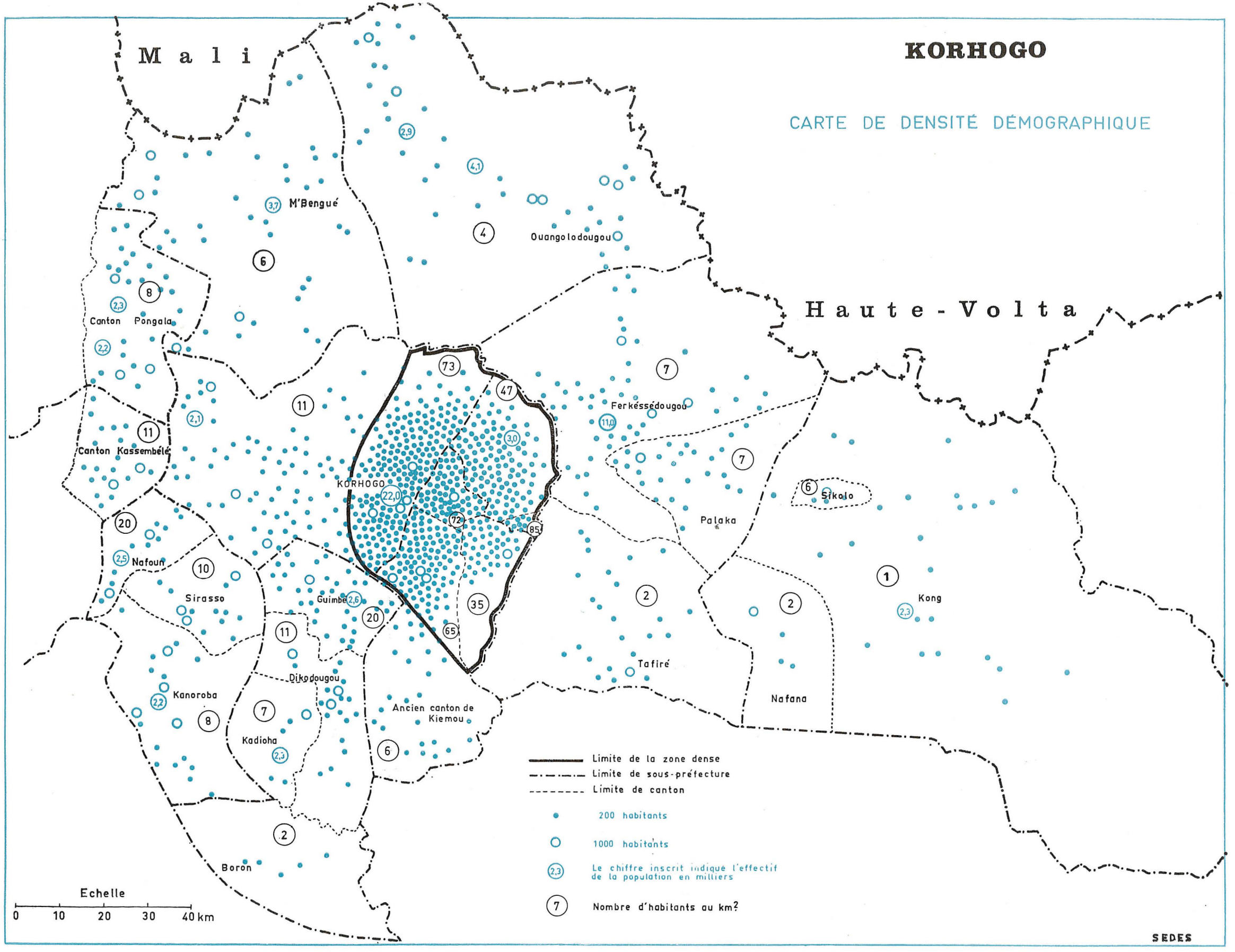
3° La plupart des tribus Sénoufos, quelle que soit l'hypothèse retenue à propos de leur aire d'habitat primitive, ont trop souvent migré pour ignorer que leur salut dépendait de leur capacité d'adaptation : ils y ont acquis une remarquable malléabilité, modifiant leur mode d'existence, de chasseurs devenant agriculteurs, adoptant l'igname à la place du mil ,pratiquant au besoin des types de mariages nouveaux.

Certes, sans contrainte extérieure, ils préfèrent sans doute une stabilité médiocre aux risques du changement, mais affrontés à une situation nouvelle, ils « muteront » d'eux-mêmes pour assurer leur survie. Aujourd'hui encore les lois de la vieille Mère du village sont restées assez souples pour s'ajuster à un mode de vie plus moderne, spécialement en matière de techniques culturales. Mais cette migration dans un univers économique nouveau ne sera entreprise que si elle apparaît aux Sénoufos comme une démarche qui ne peut être éludée.

4° De même la distribution actuelle de la population, puisqu'elle ne correspond pas à des contraintes du milieu physique, pourrait être modifiée. Les mouvements spontanés de population vers les campements marginaux, s'ils étaient encouragés et organisés, devraient permettre un remodelage progressif de l'implantation démographique.

5° Enfin la mentalité de « migrant », le caractère souvent provisoire des installations, les menaces de l'environnement, la crainte de la captivité, ont développé chez le Sénoufo un sentiment profond de méfiance à l'égard de tout ce qui est extérieur au village. L'opposition entre la sécurité et la permanence de celui-ci d'une part et d'autre part les dangers et l'instabilité de tout ce qui lui est étranger constituent sans doute une des données de base pour interpréter le comportement quotidien du Sénoufo : il est difficile par exemple de comprendre le système général des échanges si l'on oublie le caractère « aventureux » de tout ce qui est investi hors du village. A l'intérieur de son enceinte, les engagements à long terme sont possibles, et l'on ne redoutera pas d'attendre de la prochaine génération la récompense d'un service rendu ou la fourniture d'une contre-prestation, mais tout ce qui est hors du terroir reste le domaine du court terme, du précaire, voire du furtif. Nous retrouverons cette opposition tout au long de l'analyse du monde Sénoufo.


KORHOGO
CARTE ETHNIQUE
MALI
HAUTE-VOLTA
Gouin
Kiembara
Tagbon
M'BENGUE
OUANGOLODOUGOU
Kassembélé
Niarafolo
Kiembara
Bandama
Sofire
SINEMATIALI
FERKESSEDOUGOU
Pallaka
Sikolo
Tanga
KORHOGO
Nafara
Lofigue
NAPIEOLEDOUGOU
SIRASSO
Kouflo
Kafibélé
Bandama
Solomogou
Tafiré
Falafala
KONG
DIKODOUGOU
Fodonon
et
Kouflo
Bonzoro
Nafara Sous-groupe SENOUFO localement prépondérant
Enclave à prépondérance DIOULA
Zone à prépondérance DIOULA
Le secteur noir indique la proportion de population DIOULA dans le centre urbain
Echelle
0 10 20 30 40 km


KORHOGO
CARTE DE DENSITÉ DÉMOGRAPHIQUE
Mali
Haute-Volta
M'Bengué
Ouangolodougou
Canton Pongala
Canton Kassembélé
Ferkéssédougou
KORHOGO
Palaka
Sikolo
Nafoun
Sirasso
Guimbe
Kong
Tafiré
Nafana
Dikodougou
Kanoroba
Ancien canton de Kiemou
Kadioha
Boron
Limite de la zone dense
Limite de sous-préfecture
Limite de canton
200 habitants
1000 habitants
Le chiffre inscrit indique l'effectif de la population en milliers
Nombre d'habitants au km²
Echelle
0 10 20 30 40 km
SEDES

CHAPITRE II

LA RELIGION COMME PRINCIPE RÉGULATEUR DE LA VIE SOCIALE

L'examen même superficiel des institutions religieuses peut paraître inutile, sinon déplacé dans un rapport à objectifs essentiellement économiques. S'il a paru nécessaire pourtant de ne pas négliger cet aspect, c'est qu'en réalité, dans le groupe sénoufo, la vie spirituelle commandait, et commande encore d'une façon déterminante, l'ensemble du comportement : le quotidien s'y enracine dans le sacré et il n'est guère possible de rendre compte du premier sans se référer au second.

Il va sans dire que la description des cérémonies rituelles, des instruments du culte, l'analyse détaillée des diverses phases de l'initiation, la comparaison entre les différentes versions du mythe central, comme l'inventaire complet du panthéon, n'ont pas leur place ici. De telles études exigent d'ailleurs de longues recherches et seule une véritable familiarité avec le monde sénoufo peut en permettre une approche qualifiée. Par contre, il paraît indispensable d'exposer sommairement les grandes lignes de la religion traditionnelle des Sénoufos (1). C'est qu'en effet celle-ci ne se réduit pas à une collection disparate de superstitions et de recettes : elle s'impose comme un système de croyances, comme le principe toujours actif où la société doit trouver le fondement de ses institutions et l'individu l'axe de référence permanent de son activité. C'est cette religion (2) qui, en définitive, détermine les rôles respectifs des diverses classes d'âge, les statuts des femmes et des enfants, la tenure foncière et, d'une façon générale, les règles d'échanges ou de garanties réciproques. L'impasse sur le facteur religieux constituerait donc ici une fausse économie ; bien plus, elle aurait toute chance d'interdire une compréhension véritable de la vie sociale et des comportements économiques.

I. — Divinité, village, individu.

La religion des Sénoufos paraît organisée autour de deux divinités : Koulo Tyolo et Ka Tyelo. En réalité, cette dualité est purement nominale et il s'agit de la double manifestation d'une même essence divine ,de deux hiérophanies d'une déesse unique. En tant que principe suprême de l'univers, Koulo Tyolo représente le caractère de transcendance de cette divinité. C'est elle qui, à l'origine, a tiré du chaos indifférencié toutes les formes créées. Maître du monde fini et réglé, elle est naturellement le recours suprême de l'individu contre la fatalité ou le malheur. Aussi est-ce à elle que s'adressent les prières personnelles.

Ka Tyelo, la Grande Mère du village, est la manifestation de la même divinité, saisie cette fois comme principe actuel de consolidation et de maintien dans l'existence. Paradoxalement, cette puissance divine, à portée de l'homme, ne peut recevoir aucune prière individuelle puisqu'elle est précisément ce qui maintient l'ordre, la cohésion originale des créations particulières : on ne peut solliciter une grâce de la force qui confirme les êtres dans leurs natures propres et leurs rapports nécessaires.

La divinité présente ainsi un équilibre entre l'aspect transcendant, mais accessible à la prière et sa manifestation actuelle, garante d'un ordre défini, mais insensible aux prières individuelles (3).

Ces deux orientations de la religion restent également vivantes, bien que l'aspect de sauvegarde individuelle sous des formes parfois fort étrangères aux croyances et pratiques traditionnelles semble aujourd'hui avoir pris le pas sur la fonction de régulation sociale. Mais Ka Tyelo qui assure la permanence des êtres et des groupes dans leur véritable nature et qui est donc responsable des formes de la société, mérite ici un développement plus détaillé.

Le nom de la déesse est particulièrement révélateur : le monde en définitive, c'est le village. La véritable création, qui donne limites et formes au chaos, est celle qui aboutit au village avec ses différenciations multiples et sa solidarité.

Il faut entendre ici le village dans un sens large : il s'agit, comme l'écrit Cl. Levi-Strauss « du village qui existe de toute éternité... en dépit du caractère temporaire des villages concrets... Ce qui fait le village n'est donc ni son terroir, ni ses huttes, mais une certaine structure... » (*Tristes Tropiques*, Chapitre XXIII). Les individus n'y ont d'existence et de signification que comme partie d'un tout organique : ce qui existe, ce qui est maintenu dans l'existence par la déesse, c'est le village considéré comme un être unique. On a donc affaire à une seule divinité mais elle actualise sa puissance créatrice en autant de points qu'il existe de villages.

(1) C'est aux publications de G. Bochet et aux informations orales qu'il a bien voulu nous fournir que sont empruntées pour l'essentiel les idées présentées dans ce chapitre.

(2) L'aspect religieux du totémisme et son influence ont pratiquement disparu aujourd'hui comme partout où l'état de chasseur a laissé la place à celui d'agriculteur.

(3) G. Bochet note que cet aspect binaire est classique dans les sociétés à Poro.

Cette unité de la puissance créatrice trouve sa manifestation visible dans l'existence de lieux ou d'objets privilégiés dont la signification religieuse est reconnue par un groupe de villages, voire par l'ensemble de la région, comme c'est le cas pour le « fétiche » Tiebé, symbole de la fécondité à Kombolokoura. Aujourd'hui encore ce « fétiche » provoque parfois le rassemblement de centaines de Sénoufos.

Il s'agit pourtant là de manifestations exceptionnelles : la divinité qui régit la vie quotidienne et fonde les institutions est celle qui est liée à un village unique et s'y manifeste dans les mystères de son bois sacré.

On voit l'importance de cette conception. Elle permet de comprendre que sur un thème commun assez général, chaque village ait réalisé des variations singulières aussi bien dans ses interprétations du mythe de base que dans les institutions pratiques et il s'agit sans doute là moins d'une différenciation progressive dans le temps, que d'une diversité qui trouve sa justification dans la multiplicité originelle des créations.

D'autre part, la subordination très accusée de l'individu au groupe trouve sa justification dans l'idée que seul le village est reconnu pleinement comme un être véritable.

II. — Structuration de l'espace et du temps par la divinité.

Etre précaire, risquant de retomber dans l'indifférenciation originelle, le village possède un point privilégié, le bois sacré : c'est là qu'il reçoit l'influx de la divinité, là que les nouvelles promotions d'initiés accèdent à la vie authentique au cours d'une renaissance symbolique. Le village lui-même, avec ses cases groupées en concessions et quartiers, ses quelques arbres, forme un ensemble serré, irrigué de ruelles et ceint très souvent d'un mur de terre. Au-delà, s'étend le terroir conquis sur les génies, partiellement distribué en parcelles individuelles, partiellement exploité au niveau de la grande famille. Plus loin, la brousse, coupée de minces sentiers, constitue le monde extérieur encore chaotique et toujours menaçant.

Les terres qui n'ont jamais été exploitées sont le domaine des Bandéguèlé, sorte de génies qu'il est nécessaire d'amadouer avant de commencer à exploiter une terre neuve. Les risques qui sont pris alors fondent le droit des nouveaux exploitants à un usufruit permanent de cette terre, si son propriétaire de principe a donné une fois l'autorisation de tenter le défrichement. Le fondement dernier des droits des « maîtres de la terre » est sans doute constitué par le risque pris par le fondateur du village au moment où le groupe qu'il guidait a décidé de s'établir dans le site, alors inhabité, du village actuel. G. Bochet pense que les Bandéguèlé pourraient être « la trace mythique d'aborigènes pygmoïdes ».

Ainsi peut-on se représenter le village comme une série de cercles concentriques : la présence de la Mère soutient ce microcosme, mais en s'estompant au fur et à mesure que l'on s'éloigne du bois sacré.

C'est dans ce bois sacré tout naturellement que le Poro, organisation initiatique des Sénoufos, prépare chaque promotion de jeunes gens, à la « connaissance parfaite » et à la naissance véritable.

D'un statut de pré-socialité à une majorité publiquement reconnue, mais aussi d'un état proche de l'animalité à la véritable nature humaine, la promotion n'est pas double. C'est une même démarche qui fait passer de « l'enfant » à l'homme et socialement du mineur au « citoyen ». Ce qui est en réalité déterminant c'est l'intégration au village. En y prenant sa place, le jeune reçoit son nom véritable. Son identité n'est rien d'autre que sa position dans la constellation complexe qui forme le village. Sans doute, au moment de sa naissance biologique, l'enfant avait-il reçu sa part de la force qui soutient le monde hors du chaos, mais ce n'est qu'au terme de l'initiation que cette part, Irigéfolo, est reconnue libérée et que l'individu enfin identifié peut participer à la vie de l'être social, c'est-à-dire contribuer à maintenir, en dépit des changements extérieurs, l'équilibre harmonieux et original qui règne à l'intérieur du village.

Pour ce qui lui est essentiel, au-delà des variations des récits cosmogoniques et des interprétations personnelles, la religion Sénoufo paraît donc se fonder sur une intuition centrale : celle d'une tension entre le chaos primitif et une force d'organisation qu'il est possible à la société de canaliser, de condenser à son profit et cela non seulement par des rites proprement religieux mais aussi par le travail des champs, la juste répartition des tâches et des produits, l'enchevêtrement des prestations réciproques et enfin le culte des ancêtres.

Ce serait certes une erreur que de prêter un caractère divin aux ancêtres, ce sont les intermédiaires naturels entre les hommes et la déesse. Leur pouvoir de ce fait peut être redoutable et il convient de les prévenir favorablement par des funérailles dignes d'eux et par des sacrifices. Mais cette concorde entre un individu vivant et un parent décédé, proche ou lointain, n'est sans doute pas l'aspect primordial de ce culte. Les morts sont avant tout les médiateurs entre la divinité et le village considéré comme un tout indissociable. Ils restent les témoins et les garants de ce qui est juste et bon pour le village, c'est-à-dire conforme à la nature singulière qu'il a reçu au moment de sa création. Ils représentent en somme à la fois le

capital d'humanité accumulé par la collectivité et des êtres encore capables d'intervenir dans les affaires des vivants.

Ce culte des morts semble donc suggérer que le modèle idéal pour le groupe se situe non dans un avenir imaginaire, mais dans un présent fondé sur tout le passé. Ce n'est pas que l'idée de progrès ou d'évolution soit totalement étrangère à la société sénoufo ; il est certain pourtant que les avatars historiques de ce peuple de migrants ont lourdement contribué à lui faire préférer la sauvegarde de ce qui a été péniblement acquis plutôt que la recherche spontanée d'une plus grande perfection. Passé et présent, morts et vivants sont donc étroitement solidaires et participent différemment, mais sans solution de continuité, à la création et à la sauvegarde permanente du cosmos villageois.

La véritable frontière se situe ailleurs : elle sépare nettement enfants et jeunes gens, c'est-à-dire ceux qui sont dans le village sans être du village et, d'un autre côté, tous ceux, qui au terme du Poro ont accédé à la vie véritable.

Initiés et non initiés constituent deux mondes distincts. Le second participe sans doute à des fonctions essentielles à la survie du village, travaux agricoles ou encore, autrefois, participation aux activités militaires. Mais ces êtres encore « dans les limbes » connaissent une situation particulière : d'une part aucune initiative ne peut leur être laissée pour tout ce qui risque d'avoir pour le groupe une conséquence quelconque ; sur ce plan, ils seront contrôlés par les anciens, et toute décision leur sera imposée sans qu'ils aient possibilité de s'y opposer ou même de formuler un avis. Paradoxalement, dans tout ce qui n'importe pas à l'intérêt collectif du village, ces êtres jouissent d'une très grande indépendance et cela en bonne logique, puisque ils sont aussi incapables d'être astreints à des devoirs qu'injustifiés à revendiquer des droits (4).

Par contre, après le Poro, l'homme, désormais en pleine possession de ses facultés, initié à la connaissance parfaite, responsable pour une part du village, solidaire de tous ses pairs, est lié par un réseau très dense d'obligations et sa conduite, comme ses attitudes, relèvent d'un code très strict. Il peut néanmoins se trouver en face de problèmes qui l'intéressent au premier chef comme individu : en particulier la maladie.

Tout mal individuel dans le système religieux Sénoufo est appréhendé comme la conséquence visible d'une rupture partielle et cachée de l'équilibre du groupe, en particulier de l'ordre qui doit présider au rapport entre les vivants et les morts. Comme un principe général d'explication ne suffit pas pour trouver un remède ajusté à un malheur particulier et qu'il faut en connaître la cause singulière, il existe une fonction extrêmement importante qui consiste à interpréter le désordre reconnu, à découvrir sa cause initiale et, ce faisant, le remède possible : tel est le rôle des devins. Ces devins ou *sandogos* sont nombreux, souvent plus d'une dizaine dans un petit village de 300 habitants. Leur audience reste très grande et en définitive leur action bénéfique. C'est à eux aussi d'ailleurs qu'il appartient d'établir un « modus vivendi » avec les génies et la brousse, étrangers au monde de la Vieille Mère du Village.

Si le devin a pour fonction d'aider la société et les individus, le sorcier, *déowa*, capable lui aussi de capter les forces occultes, les utilise uniquement pour nuire. Personne ne sait avec certitude que tel ou tel est déowa et il faudra un arsenal de remèdes, de thérapeutiques, de sacrifices pour tenter de neutraliser ce pouvoir magique. De là provient la multiplication des prescriptions, des interdits, des statuettes pour conjurer le sort, et un réseau d'obligations (5). De là aussi un sentiment général de méfiance, la peur répandue de l'empoisonnement ou du maléfice, bref une tension insupportable qui finit par se résoudre, au moins provisoirement, par une crise religieuse.

III. — Dégradation des structures traditionnelles et crises religieuses.

Remplacer le fouillis des recettes de protection ou de riposte, par une puissance unique qui se chargerait de neutraliser toutes les menaces, telle fut en effet pour l'essentiel le sens du culte de la Corne, dit culte de Massa.

Par son succès explosif, matérialisé par la multiplication de petits temples à proximité des villages et la destruction massive des fétiches, il semblait bien avoir porté un coup décisif aux institutions religieuses traditionnelles. Mais, comme le note très justement Holas, ce mouvement qui trouvait son ressort dans la prolifération insupportable des pratiques magiques, ne mettait guère en cause, dans l'esprit de ses adeptes, les fondements spirituels du Poro (6).

Actuellement, le culte de Massa a perdu toute influence dans la région de Korhogo. Il se survit dans quelques îlots, par exemple à Tahouara. Mais les responsables des bois sacrés et quelques initiés

(4) Ainsi le jeune homme pourra-t-il se choisir lui-même une amie, Pitya. Mais la logique du système voulait que cette jeune fille, objet d'une préférence personnelle, ne pouvait jamais devenir l'épouse, qui, elle, est désignée par le chef de famille en fonction de préoccupations avant tout collectives.

(5) Cette tendance n'est pas particulière à la société Sénoufo : elle est assez générale en Afrique et traduit sur le plan religieux, la dégradation des structures sociales traditionnelles au profit de l'individu. La sorcellerie avec la prolifération de ses recettes et de ses interdits a bien souvent pris le pas sur l'aspect proprement religieux.

(6) Voir sur ce point Holas : *Le culte de Massa : sa forme sénoufo.*

supérieurs ont compris la nécessité de simplifier et de purifier le système religieux : tout l'appareil des pratiques secondaires devrait s'estomper au profit d'un code moral lié à une vulgarisation de l'aspect dogmatique.

Cette tentative de « réforme » parviendra-t-elle à revigorer le culte traditionnel ? Au cours de l'été 1963, un nouveau prophète, Moussa, a provoqué un mouvement de masse qui a brusquement secoué la région. De Guimbé, de Dikidougou, de Napié, en longues caravanes de vélos, par taxis-brousse ou à pied, des dizaines de milliers de Sénoufos sont venus écouter sa « parole », « boire l'eau », jeter leurs fétiches, demander une grâce. Il est bien entendu trop tôt pour porter un jugement sur les conséquences de cette fièvre.

Il est certain que cette fois encore c'est le caractère simplificateur, libérateur dans la lutte contre les forces occultes qui a suscité l'enthousiasme des « fidèles ». Il semble aussi que le protecteur suprême ne soit plus cette fois une sorte de fétiche à efficacité universelle, mais le Dieu unique de l'Islam. Le nouveau mouvement est peut-être une sorte de catéchuménat de l'Islam. Il n'attaque à aucun moment les autres religions, se contentant de faire détruire les fétiches et de condamner les sorciers.

Les conséquences immédiates de ce mouvement ont été assez spectaculaires (7). Les personnes assujetties à des interdits de nourriture ou de boisson, ou encore de travail en terre sèche ont, du jour au lendemain, repris une vie normale. Tel qui ne se nourissait depuis des années que de pois de terre, goûte de nouveau l'igname et le riz, tel qui vivotait du petit élevage a retrouvé son champ, tous ont formé de leurs cauris rituels, de leurs bracelets de cuivre, un véritable tumulus au centre du campement proche de Sinematiali où le prophète reçoit ses fidèles. A plus long terme, il est vraisemblable que cette crise facilitera l'islamisation des villages de brousse (8).

Un enquêteur africain, placé à demeure dans le petit village nafara de Nanzinekaha, décrivait ainsi la transformation des pèlerins après leur visite à Moussa : « Car tous ceux qui y vont, abandonnent leurs anciennes coutumes, jettent leurs fétiches, toutes leurs choses magiques et se métamorphosent en musulmans. Il y a beaucoup de Sénoufos qui ne buvaient pas..., à leur retour ils mangent, ils boivent bien plus que les autres qui buvaient auparavant ». Le même enquêteur rapportait par ailleurs la version suivante de l'origine de ce mouvement religieux : « Leur enfant a dit... que c'est Dieu qui a envoyé un ange pour venir donner le pouvoir au type (*sic*)... L'ange est descendu près de l'homme et lui a dit : « Dieu m'envoie pour venir te donner le pouvoir de sauver les hommes, de tuer les sorciers, de faire quitter l'injustice sur la terre. »

La religion traditionnelle Sénoufo se relèvera-t-elle de cette offensive nouvelle : nul ne saurait le dire. Au vrai, dans un premier moment, ce peut être pour elle l'occasion d'accentuer l'effort de rénovation qu'elle tente depuis plusieurs années.

De même que le christianisme a imprégné la culture occidentale, l'esprit de ses institutions et commande encore le comportement de ceux qui ont abandonné toute pratique religieuse, la religion traditionnelle des Sénoufos gardera longtemps encore son influence, même si quelques nouveaux prophètes lui enlèvent apparemment tout crédit. Nous n'en sommes d'ailleurs pas là. Pour comprendre la situation actuelle, mesurer les obstacles à l'évolution économique, faire le bilan aussi des forces vives à canaliser, il est impossible de considérer les institutions religieuses sénoufos comme une donnée anachronique et désormais négligeable: le système dogmatique qu'elles proposent, le modèle cohérent de structures sociologiques et de comportements individuels qui en découle, constituent sans doute le point de vue le plus synthétique pour rendre compte de la société globale sénoufo telle qu'elle existe encore aujourd'hui.

*
* *

L'importance du facteur religieux comme régulateur social apparaîtra mieux encore dans l'analyse des structures villageoises, dans la description du statut des personnes, et jusque dans la circulation des biens. Les modèles de comportement quotidiens aussi bien que le refus permanent de compétition économique seraient incompréhensibles hors du contexte religieux qui les fonde. Quel économiste pourrait considérer ces données comme indifférentes pour son analyse ou négligeables pour ses propositions concrètes ?

---

(7) Certaines sont bien inattendues comme par exemple la mévente de la volaille dont la demande était surtout motivée par la pratique de sacrifices rituels.

(8) En ce qui concerne la ville de Korhogo, au dernier recensement (juin 1963), près de 70 % des Sénoufos se sont déclarés musulmans. Cette profession de foi ne signifie nullement qu'ils aient d'emblée abandonné totalement leurs pratiques et croyances traditionnelles, mais les conversions se traduisent par un changement de nom et l'adoption d'un certain nombre de coutumes islamiques.

CHAPITRE III

L'UNIVERS SÉNOUFO : LE VILLAGE

L'analyse des institutions religieuses a montré que le village, et le village seul, est reconnu comme être véritable : individus et familles n'existent que dans la mesure où ils sont intégrés à cette réalité fondamentale. Il faut donc maintenant étudier de plus près cette unité démographique, voir comment elle se distribue dans l'espace en quartiers, en concessions et en champs, étudier les institutions qui assurent la solidarité de ses parties ou arbitrent ses conflits internes.

La visite d'un village Sénoufo de quelque importance ne révèlera en général qu'un désordre de cases, un lacis inextricable de ruelles, quelques arbres ici et là au milieu d'une cour intérieure et les colonnes dispersées des greniers cylindriques. Dans cet enchevêtrement monotone, les points de repères manquent et le promeneur risquera d'errer quelque peu, avant de retrouver, en bordure de l'agglomération, la place ombragée où se tiennent les réunions de notables, où les étrangers sont accueillis, où travaillent les tisserands, où ont lieu les danses et les cérémonies publiques : le forum, en somme, de la cité.

Mais s'il est possible de survoler le village en avion, la masse des cases s'ordonne alors en ensembles distincts souvent formés eux-mêmes de la juxtaposition de plusieurs cours, les ruelles cernent ces îlots et aboutissent à des pistes qui relient le village à son bois sacré, à une route proche, à un hameau voisin. Parfois, au centre de l'espace habité, un parc à bœufs rappelle par sa situation le temps où il fallait protéger les troupeaux contre les brigands et les fauves. Un mur d'enceinte peut subsister aussi, qui enferme ensemble les hommes et les animaux, les réserves des greniers, et les maigres « trésors » de pagnes et de cauris que chacun garde pour les funérailles.

La carte S 4 (p. 24), reproduit schématiquement une photographie aérienne du village de Nanzenekaha en pays nafara.

Le village y apparaît bien comme un tout clos, mais composé de parties séparées ; chacune d'elle constituait, dans le système traditionnel, une unité économique largement autonome, le quartier.

I. — Le « quartier » : *Unité économique de base dans le village traditionnel.*

Le mot « quartier » rend bien mal les termes vernaculaires correspondants. Sans doute est-il intraduisible et vaut-il mieux tenter d'en cerner le sens par une description plutôt que de l'approcher par des synonymes approximatifs.

Lorsqu'une vague de migrants décidait de se fixer dans un site favorable encore disponible, le chef de terre, *tarfolo*, après les sacrifices propitiatoires aux génies, attribuait à chaque matrilignage, *narigba*, un droit d'usage permanent sur un terroir limité. Il conservait pour sa propre famille une partie du sol et gardait sur l'ensemble des terres « conquises » par son intervention rituelle une souveraineté religieuse définitive. Chaque lignage devenait ainsi le noyau d'un village ou une partie de village, selon qu'il s'installait à l'écart ou restait groupé avec les autres lignages du même tarfolo.

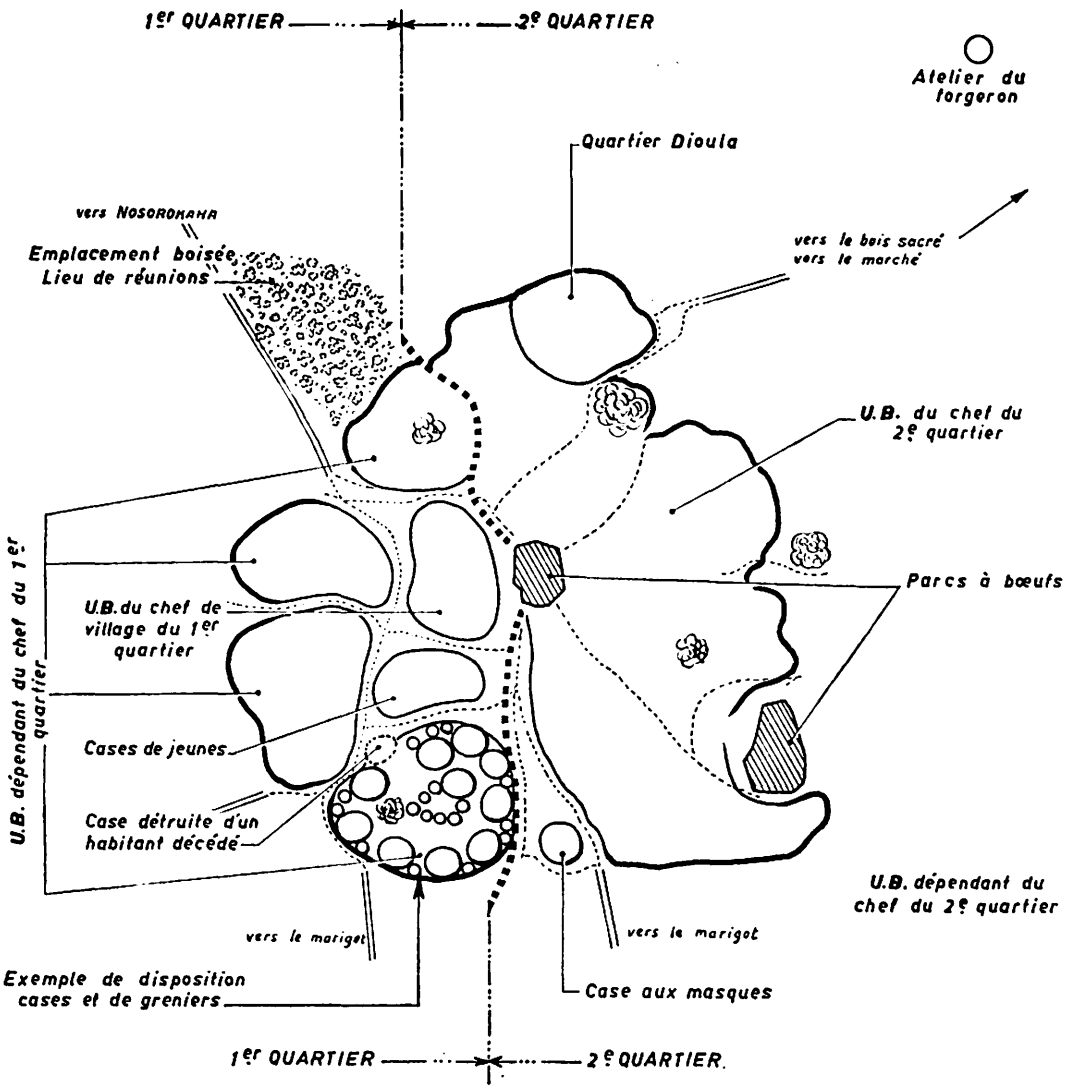
Au narigba initial, composé des descendants utérins d'une même aïeule, venaient s'adjoindre normalement des épouses, issues de matrilignages différents mais aussi des clients de toutes espèces : segments de famille en désaccord avec leurs chefs, réfugiés d'une zone d'insécurité, étrangers désireux de se fixer sur une terre riche, sans oublier les captifs, hommes et femmes, qui venaient grossir la force de travail et le capital génétique. Tout ce groupe, assez disparate parfois, était fondu dans une unité de production et de consommation très intégrée : le « quartier ». Résidant dans le même secteur du village, ou isolé au milieu du terroir, exploitant en commun son champ collectif, le *segbo*, entreposant récoltes et trésor dans des greniers également collectifs, recevant sa nourriture du chef de quartier au fur et à mesure des besoins, cette cellule sociale vivait pratiquement en autarcie : elle constituait l'unité économique élémentaire. On voit dès lors clairement la différence entre le matrilignage, *narigba*, et le quartier *katiolo ;* le premier terme renvoie à une unité biologique, le second à une unité d'habitat et de production. C'est pourquoi, le katiolo comprend des personnes qui n'appartiennent pas toutes au même narigba.

La division du village en « quartiers » garde une réalité actuelle. Si la solidarité économique de ce groupe a souvent disparu dans la vie quotidienne, le katiolo reste, pour les occasions graves le cadre normal des garanties réciproques ou des secours exceptionnels. L'enquête démographique de 1962 a montré en tout cas que nul n'ignore de quel quartier il relève.

Il est possible qu'à l'origine le terroir attribué à un « quartier » fût d'un seul tenant ; les différences de fertilité, d'irrigation ou de vocation des sols devaient entraîner, avec l'autorisation du chef de terre, des échanges de parcelles si nombreux

CARTE S 4

PLAN DU VILLAGE SENOUFO DE NANZENEKAHA



Cases — Sentiers

Greniers — Arbres

que le cadastre d'un village sénoufo présente aujourd'hui un aspect aussi morcelé et enchevêtré que celui d'une commune française (1). Tout au plus retrouve-t-on, ici ou là, des portions assez vastes appartenant à des propriétaires d'un même quartier.

Ce « champ collectif » où tous les hommes et toutes les femmes travaillaient en principe tous les jours devait être assez vaste pour nourrir les quelque cent personnes qui, en moyenne, composaient le quartier. Cet effectif, grâce à l'apport d'éléments étrangers au matrilignage, était assez nombreux pour que le quartier fût non seulement une unité économique subvenant pour une très large part à ses besoins, mais aussi dans certains cas et à condition que le « quartier » fût composé de plusieurs segments de lignages différents (2), un isolat au sens démographique, c'est-à-dire une population dans laquelle les mariages sont normalement prohibés ou impossibles avec des individus étrangers au groupe.

On verra en effet au chapitre suivant qu'un des types de mariages traditionnels, sans doute le plus fréquent au moins en pays kiembara, était le segbôtio, où le chef répartissait les filles nubiles de son quartier entre les jeunes gens de ce même quartier, parvenus à l'âge du mariage. La circulation des femmes restait donc intérieure à cette unité restreinte. On comprend que ce type de mariage correspondait à une situation historique où l'instabilité et l'insécurité commandaient de limiter au maximum les échanges essentiels avec le milieu extérieur (3).

Cette solidarité du katiolo ne laissait guère d'autonomie aux groupements plus petits qui le composaient. La « concession », formée le plus souvent par plusieurs frères utérins, leurs femmes et leurs enfants, disposait ses « cases » autour d'une petite cour et en principe faisait cuisine commune avec les produits que le chef du quartier lui avait globalement attribués. Le mot senoufo « *téligué* » (4) traduit assez bien cette unité « alimentaire » coïncidant avec l'unité d'habitat « *m'bagui* ». La concession groupait de dix à vingt personnes. Son autonomie économique paraît avoir été autrefois presque nulle. Tout au plus, un petit champ, généralement appelé *kagon*, était-il laissé parfois (5) à la disposition du chef de concession ; il était exploité par lui pour son propre compte pendant les rares moments où la présence de tous n'était pas requise sur le segbô. Encore était-il interdit de cultiver sur ces petits champs les produits de base de l'alimentation et, en particulier, le mil qui demeurait le monopole absolu du chef de quartier et restait entreposé dans les grands greniers collectifs.

Ce système traditionnel est aujourd'hui très dégradé, au moins sur une aire importante de la zone d'études. Les raisons de ce déclin sont nombreuses. Beaucoup de chefs de village associent la dissolution du segbô, c'est-à-dire de l'exploitation collective par « quartier » aux réquisitions des travailleurs sénoufos, au profit des entreprises privées de Basse-Côte (6). D'autres insistent sur les prestations en nature exigées par l'administration pour nourrir les manœuvres qui construisaient le tronçon de chemin de fer Bouaké-Ferkessédougou.

Il est certain que ces deux contraintes avaient créé une situation tendue et compromis l'équilibre économique traditionnel. Le segbô était conçu pour assurer la subsistance de ses membres et non pour surproduire en vue d'une exportation quelconque. Appauvri dans sa force de travail, imposé en produits agricoles, le katiolo pouvait difficilement s'adapter à cette situation nouvelle, d'autant que certains « requis » avaient besoin, à leur retour, de quelques mois de repos. Les greniers du segbô ne pouvaient pas toujours assurer la subsistance de ces bouches provisoirement inutiles. Soignés et nourris par leurs proches parents, les travailleurs, une fois guéris, admettaient mal de rester mobilisés en permanence dans le cadre d'une institution qui s'était révélée incapable de leur apporter les secours indispensables dans une occasion grave. Certains chefs de village supprimèrent d'ailleurs d'eux-mêmes les segbôs, plutôt que de continuer à gérer le bien collectif dans ces conditions. Le chef de Dagba, canton de Sikasso, évoquant le temps des réquisitions de vivres s'exprimait ainsi : « Si vous étiez dix, chacun devait donner un sac, il valait mieux laisser la liberté à chacun. »

Il serait pourtant imprudent de s'en tenir à une explication aussi circonstancielle. Que l'inadaptation du champ collectif ait été cruellement ressentie au moment des réquisitions, que celles-ci aient précipité assez souvent leur disparition, comment en douter ? Mais le phénomène de la segmentation des unités économiques et familiales se révèle trop répandu en Afrique pour qu'on puisse en pays sénoufo le rattacher à une cause historique unique, si importante qu'elle ait pu être. En réalité, le segbô représentait un type d'exploitation remarquablement adapté à une certaine économie de

---

(1) Au cours de l'enquête, le cadastre du village de Nanzenekaha a été élevé. Par ailleurs, la mensuration des champs de 400 exploitations agricoles a permis de confirmer la complexité du parcellaire.

(2) On verra plus loin que toute parenté *utérine* constitue un empêchement absolu au mariage.

(3) Cet impératif d'autarcie a trouvé d'autres formules, spécialement le « petit mariage », ou kékourougou, qui sera exposé au chapitre suivant.

(4) Le terme correspondant en dioula est « lou ». Il signifie cuisine, emplacement pour le repas.

(5) Voir IIIe partie, chapitre premier : *Le régime foncier*.

(6) Vers 1930, le recrutement intéressait en permanence 3 000 personnes pour la subdivision de Korhogo. Le séjour en Basse-Côte durait en principe six mois et n'était pas renouvelable. Ce système de réquisitions fut supprimé en 1946.

subsistance, mais difficilement conciliable avec une économie monétaire même peu développée.

L'enquête menée en 1963 auprès de cent six chefs de village permet de fixer approximativement, comme suit, les dates de disparition des champs collectifs de quartier (7).

TABLEAU S. 3

Répartition de 88 villages suivant la date de disparition du champ collectif de quartier

avant 1920	1920-1929	1930-1939	1940-1949	1950-1959	depuis 1960	indéterminé
7	15	15	25	14	8	4

Dans 18 autres villages, le champ collectif restait encore à cette date le cadre normal du travail, de la production et de la répartition des biens. Il apparaît que la dissolution des segbôs a été progressive : ici on a profité de la mort d'un vieux chef, là d'un événement politique important. Ainsi les vingt-cinq cas de disparition signalés entre 1940 et 1950 se sont tous produits en 1945-1946 au moment où une loi mettait fin au travail obligatoire en Basse-Côte et à ce que les Sénoufos appellent d'une façon générale le « temps de la force ». Le climat de liberté qui suivit la fin de la guerre fut donc souvent utilisé dans les villages pour supprimer une institution ressentie comme inadaptée depuis un certain temps, mais qui ne pouvait être abolie facilement.

Le segbô semble bien aujourd'hui une institution anachronique. Là où il se maintient, il est vraisemblable qu'il ne résistera pas à la mort du chef de village actuel. Que reste-t-il donc aujourd'hui de cette institution ? Peu de choses en vérité. Certains chefs de quartier ont bien tenté de maintenir quelques greniers collectifs en imposant qu'une faible partie des récoltes y soit déposée pour constituer une réserve en cas de besoin et un « fonds commun » (8) d'assistance. L'expérience ne semble pas avoir vraiment réussi : chacun trouve sa contribution trop lourde et craint que ces réserves ne profitent surtout au dépositaire. Par contre, le katiolofolo, chef de quartier, garde, localement au moins, quelques prérogatives en matière foncière ; il doit en principe être consulté pour toute redistribution du sol, tout prêt de parcelles.

L'éclatement du segbô ne s'est pas traduit immédiatement et partout par un morcellement du patrimoine foncier en petites propriétés exploitées par un individu ou une famille nucléaire (9). Entre les survivances d'exploitations collectives traditionnelles et les ménages économiquement indépendants, un type d'unité budgétaire (10) d'une taille intermédiaire reste largement répandu. Formé le plus souvent de plusieurs frères utérins, de leurs épouses et de leurs enfants, ce groupe reste très solidaire : il garde la communauté de cuisine téligué, et d'habitat, m'bagui. L'enquête démographique a montré qu'un chef d'unité budgétaire comptait en moyenne deux frères dans son exploitation (11).

La solidarité et l'affection qui unissent généralement les frères issus de même mère et de même père sont notées, sous une forme indirecte, dans le journal d'un jeune Africain au cours d'une enquête budgétaire dans le village de Kafiguekaha : « Ces quatre personnes proviennent d'une même mère et d'un même père. Ils ne s'aiment pas... Depuis ma naissance..., je n'avais jamais rencontré de ces genres d'actions. S'ils provenaient du même papa seulement, cela ne m'aurait pas beaucoup étonné. »

La liberté des petits frères par rapport à l'aîné, spécialement celle du puiné immédiat, paraît plus grande que dans la communauté segbô-katiolo, mais l'autorité du chef reste très grande et tous, y compris ses petits frères, le considèrent comme leur père.

Le chef d'une telle concession devait très vite être amené à laisser aux individus dépendant de lui une relative indépendance économique. Dans la partie occidentale de la subdivision de Korhogo, ce système intermédiaire domine encore. Le chef de concession gère un champ commun sur lequel tous les hommes actifs travaillent de trois à quatre jours par semaine ; ils disposent par contre librement des autres jours (12) qu'ils partagent entre le repos et l'exploitation de leurs parcelles personnelles. Cette évolution des structures s'accompagne d'ailleurs très logiquement d'un glissement du sens des mots segbô et kagon : le premier terme désignant désormais le champ collectif, non plus du quartier, mais de la concession, le deuxième visant une parcelle absolument personnelle. Le privilège de l'exclusivité de la culture du mil a souvent été transmis du chef de katiolo au chef de concession et l'interdiction de cette culture sur les champs individuels reste encore en vigueur dans certains villages.

---

(7) Il est à noter que le système de mariage lié à ce mode d'exploitation, c'est-à-dire le segbôtio, a parfois survécu à son infrastructure économique : cette anomalie a été observée dans quatre villages, mais il est vraisemblable qu'elle disparaîtra rapidement.

(8) Le terme est surtout employé par les Dioulas.

(9) On appelle famille nucléaire le groupe constitué par un homme, son ou ses épouses et leurs enfants.

(10) Par référence aux enquêtes statistiques, on emploiera désormais pour désigner les unités économiques, quel que soit le niveau de solidarité qui les caractérise, l'abréviation U.B. (unités budgétaires).

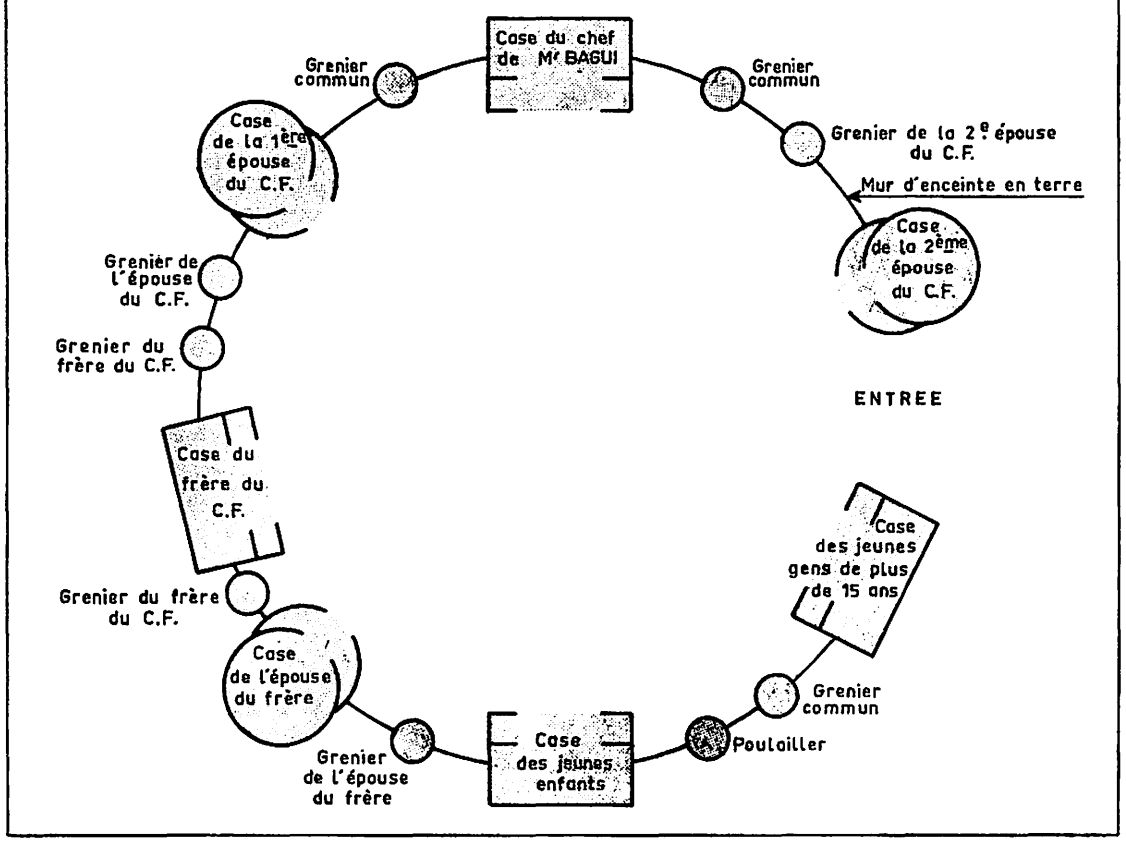
(11) Exactement 1,8. Enquête démographique. Résultats provisoires. Tableau récapitulatif. Décembre 1962.

(12) La semaine sénoufo a six jours.

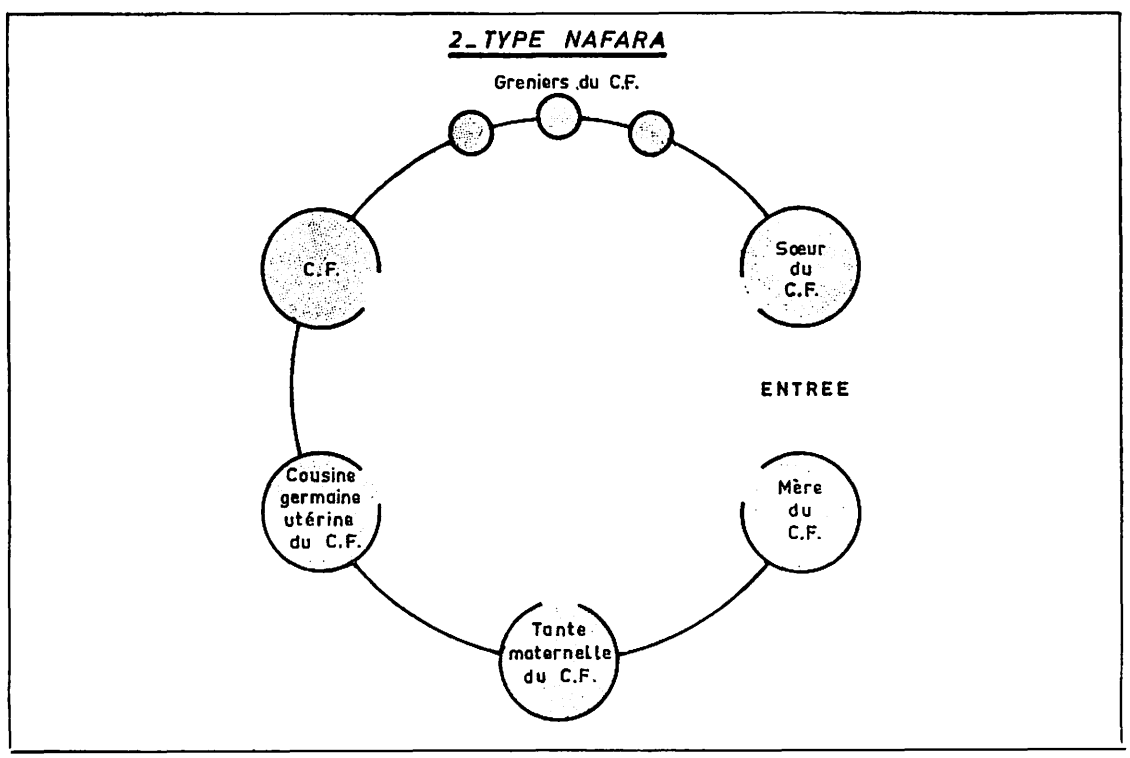
GRAPHIQUE S1

MODELES DE CONCESSIONS SENOUFOS

1_TYPE KIEMBARA



2_TYPE NAFARA



Le croquis sommaire d'un M'Bagui moyen (Graphique S 1) met en évidence la relative autonomie économique du frère du chef qui dispose de ses propres greniers où il stocke la récolte de son kagon. Ce plan montre aussi que chaque femme dispose d'un grenier personnel, ce qui permet déjà de saisir que la communauté de biens n'existe pas entre les époux. Il est intéressant de noter aussi la clôture qui entoure la concession et accuse la séparation entre elle et le reste du quartier.

La concession Nafara représentée sur le même graphique est moins vaste. C'est que dans cette tribu la tendance à l'individuation est aujourd'hui beaucoup plus forte. Le tableau S 4 permet une comparaison entre les principaux groupes ethniques : il donne la distribution de l'ensemble des ménages selon qu'il font partie d'une exploitation ou unité budgétaire (U.B.) composée de 1, 2,3... ménages.

TABLEAU S. 4

Répartition des ménages par principaux groupes ethniques selon leur appartenance à des U.B. de 1, 2, 3... ménages (1)

Nombre de ménages composant l'U.B.	Senoufo (sauf Nafara)	Nafara	Groupe Mandé
1	27	72	13
2	18	28	23
3	14	0	26
4	9	0	10
5 et plus	32	0	28
Total	100	100	100

La comparaison des pourcentages par ethnie souligne la position très particulière des tribus nafaras : un peu moins des trois quarts de leurs ménages appartiennent à des unités budgétaires formées par un seul ménage. Cette proportion est tombée à 27 % chez les autres Sénoufos et à 13 % dans le groupe Mandé (13).

Le dépouillement de l'enquête démographique aurait pu confirmer et préciser d'une façon statistiquement valable cette « avance » de la zone dense, si l'échantillon retenu avait été assez important pour être significatif au niveau de la strate. En réalité, il ne faut attacher qu'une valeur indicative aux résultats présentés dans le tableau S 5. Les différences entre les situations observées sont pourtant telles que l'on peut considérer que les tendances propres à chaque zone sont significativement différentes.

De plus, la colonne présentant la répartition globale pour Korhogo-centre est statistiquement

TABLEAU S. 5

Répartition des ménages par zone selon leur appartenance à des U.B. de 1, 2, 3... ménages (En pourcentage).

Nombre de ménages composant l'U.B.	Zone Mil	Zone Igname	Zone dense (Sénoufo seulement)	Korhogo-centre
1	23	17	58	72
2	19	20	15	13
3	25	12	6	6
4	11	12	12	5
5-9	22	27	9	4
10 et plus	0	12	0	0
Total	100	100	100	100

valable, puisqu'elle ressort d'un recensement exhaustif.

Le graphique S 2 reprend ces différentes données. Il permet en outre de différencier le comportement de la population urbaine selon les ethnies (14).

On y voit immédiatement que, d'une façon générale, l'exploitation est loin d'être réduite à un seul ménage. En zone dense, où le morcellement serait particulièrement avancé, la proportion de ménages économiquement autonomes atteindrait seulement 58 % et l'unité budgétaire y compterait en moyenne 1,8 ménage. En zone mil, au contraire, 77 % des ménages feraient partie d'exploitations composées au moins de deux ménages. La proportion serait de 83 % en zone igname où subsistent, surtout dans les cantons de Dikodougou et de Guiembé, quelques villages à segbôs traditionnels. Les unités économiques formées de 10 ménages et plus y représentent encore 12 % environ des exploitations, alors que dans la zone mil cette taille n'existe plus. La moyenne des ménages par exploitation est d'ailleurs plus forte en zone igname qu'en zone mil : 2,5 d'une part, 2,1 d'autre part.

Dans la ville de Korhogo (15), la segmentation est encore plus avancée qu'en zone dense : 72 % des ménages appartiennent à des U.B. composées d'un seul ménage. La taille moyenne de l'U.B. est

(14) On trouvera dans le Rapport démographique les données qui sont simplement représentées graphiquement ici.

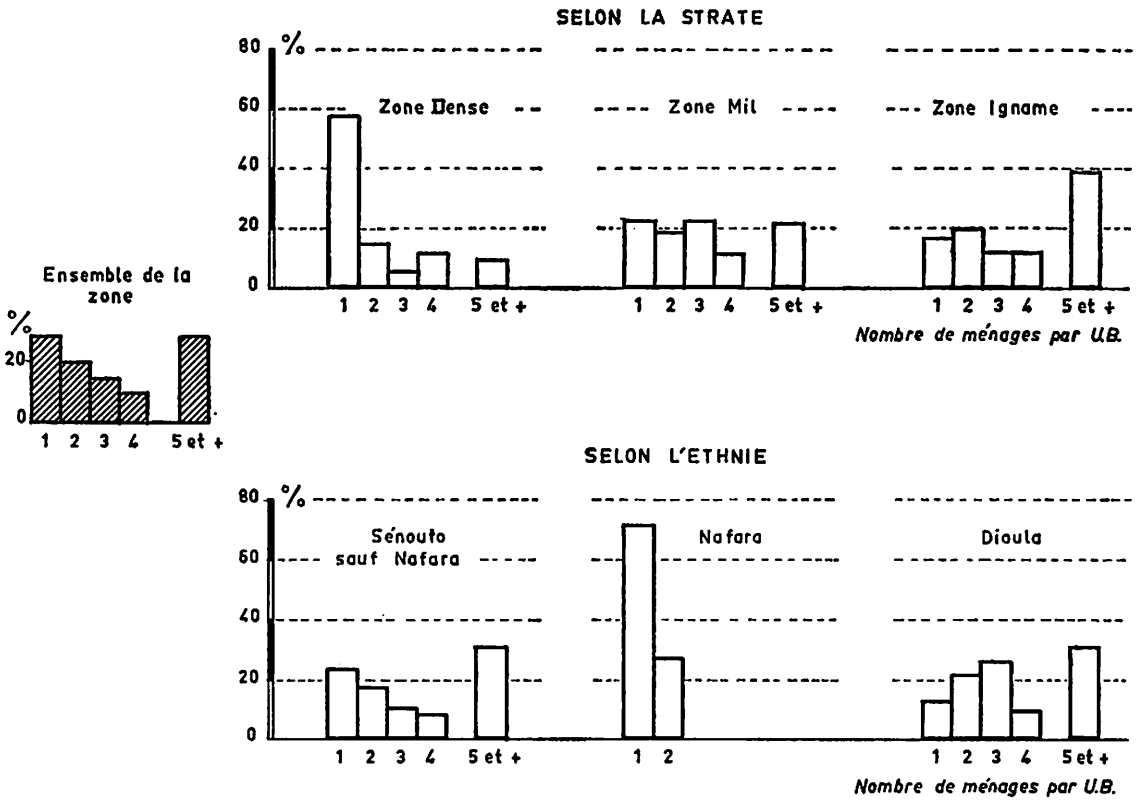
(15) Ces données résultent du recensement exhaustif de 1963.

(16) Résidents originaires d'une autre région.

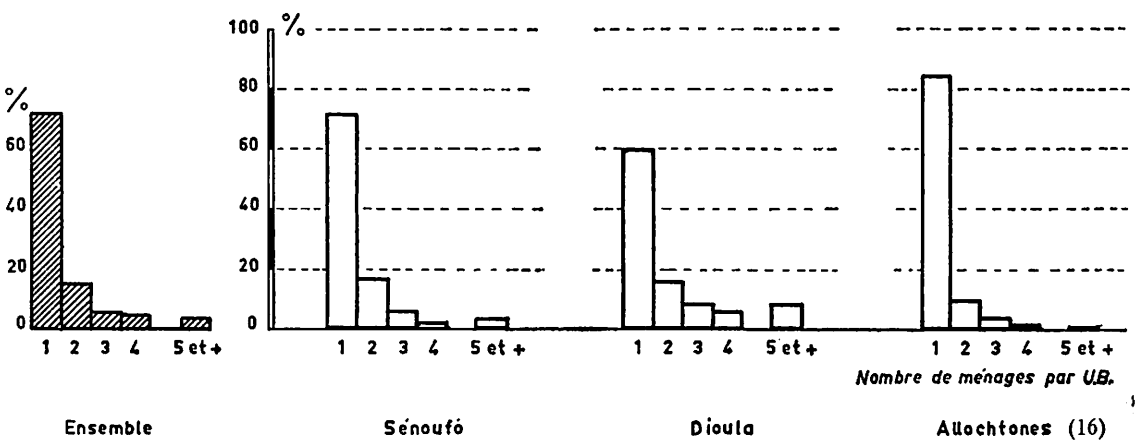
GRAPHIQUE S2

RÉPARTITION DES MÉNAGES SELON LEUR APPARTENANCE A UNE UNITÉ BUDGÉTAIRE FORMÉE DE 1,2,3.... MÉNAGES

BROUSSE



KORHOGO CENTRE



de 5 personnes, alors que dans les villages de brousse elle dépasse 12 personnes. On doit conclure de cette confrontation que la famille étendue garde encore en milieu rural, au moins localement, une certain cohésion, alors qu'en ville, c'est la famille nucléaire qui devient rapidement le cas général. Le comportement du citadin est vraiment différent sur ce point de celui du paysan : ce premier exemple suggère que nous nous trouvons sans doute en présence de populations qui ont atteint des stades d'évolution nettement différents.

Ces données statistiques doivent être interprétées, au moins pour le milieu rural, avec une grande prudence, en raison de ce qui a été signalé plus haut : chaque chef de ménage, même s'il vit dans une concession formée de plusieurs familles, dispose désormais au moins d'une parcelle personnelle ; il peut y travailler plusieurs jours par semaine. Les jours où il travaille sur le « champ » du chef de concession, celui-ci assure sa subsistance. Les autres jours, la nourriture doit être tirée du ou des greniers propres au ménage. C'est d'ailleurs en vendant une partie des récoltes du champ individuel que le chef de ménage achète le plus souvent ses vêtements : il existe donc une relative indépendance économique des ménages à l'intérieur d'une famille étendue même si, pour l'essentiel, elle reste économiquement solidaire. Inversement, un ménage en principe autonome peut consacrer une ou deux journées de travail par semaine au champ du chef de quartier (17).

On le voit, entre l'exploitation collective au niveau du quartier et l'autonomie économique des ménages, toutes les formes de transition existent. La définition de l'unité budgétaire est donc de ce fait singulièrement délicate, voire arbitraire. Dans une société en pleine évolution, il est difficile de trouver des catégories générales et des concepts univoques.

Quoi qu'il en soit, le processus paraît bien irréversible, qui, du « segbô » traditionnel, exploité par une centaine de personnes et formant un groupe économiquement autarcique et démographiquement endogamique, aboutit, par segmentations successives au « kagon » de la famille nucléaire. En pays sénoufo, les contraintes collectives, comme partout en Afrique, cèdent de plus en plus devant les exigences de l'autonomie individuelle.

Mais il faut revenir en arrière : le quartier n'était pas la seule forme de solidarité, à côté d'elle, plus fondamentale sans doute, en tout cas plus résistante aux contraintes extérieures, un autre type de solidarité liait le groupe : le système des classes d'âge.

II. — Le système des classes d'age : *Fondement de l'unité organique du village.*

Même lorsque le village était formé par un seul segment de lignage, de cinquante ou cent personnes, les liens de parenté ne pouvaient suffire à fonder l'organisation de cette petite société, à y répartir les responsabilités et les tâches, à y distribuer les rôles, en un mot à donner à cette cellule élémentaire des structures stables et une véritable unité organique. A plus forte raison, lorsque l'agglomération était composée de plusieurs quartiers, un principe de cohésion était nécessaire pour maintenir vivante la solidarité des parties.

Bref, pour que le village puisse subsister comme village, il fallait nécessairement des institutions et une autorité. Ces institutions devaient être d'autant plus rigides et le pouvoir d'autant plus absolu que la survie du groupe était liée dans la religion Sénoufo à la préservation de l'ordre intemporel qui définissait chaque village. « Gouverner » c'était donc avant tout garder intactes les « Tables de la Loi ». Le but n'était ni de conquérir ni d'innover mais seulement de continuer à vivre ensemble, en restant fidèles à l'archétype transmis par les ancêtres. Autrement dit, l'organisation sociale ne pouvait que continuer la création, et à la façon d'un sacrement, reproduire indéfiniment dans le temps, l'action intemporelle de la « Vieille Mère du Village ».

C'est le système des classes d'âge qui remplissait ce rôle essentiel : il assurait le renouvellement des générations tout en sauvegardant la pureté du modèle.

On trouvera plus loin (18) une description sommaire des différentes étapes de l'initiation sénoufo: elles permettaient d'assurer la relève, à tous les échelons, des classes d'âge qui avaient « fait leur temps », c'est-à-dire qui, dans un certain grade, avaient assuré, pour une période définie, des fonctions communes. Tous les jeunes gens qui avaient, par exemple, entre quinze ans et vingt et un ans, formaient une « classe » soumise à la même série d'épreuves, dépositaires des mêmes secrets, assumant collectivement un certain nombre de charges au profit de leurs aînés ou de l'ensemble du village. Le processus est analogue à celui du remplacement dans un organisme vivant des couches mortes par des cellules nouvelles qui perpétuent le tissu sans en modifier la nature ou la forme. Chaque cycle de renouvellement s'étale ici sur sept années calendaires, et dure approximativement six ans.

La solidarité des membres d'une même classe d'âge prend progressivement le pas sur les liens de famille ou de quartier. Elle compense l'autonomie économique de ces groupes par la solidarité

(17) On verra, dans le chapitre consacré au statut de la femme, que le ménage lui-même est loin de former une entité économique simple.

(18) Deuxième partie, chapitre III.

plus fondamentale de tous ceux qui sont parvenus à la même étape dans la connaissance et la vie authentique. L'histoire de chaque individu se trouve donc liée à celle de tous ceux qui, en même temps que lui et par les mêmes voies, obtiennent la même consécration rituelle.

Le système des classes d'âge avec ses innombrables variantes signifie essentiellement que, dans ce type de société, les tâches et dignités ne sont pas distribuées selon une hiérarchie héréditaire des classes sociales ou un régime de castes, mais que tout individu est appelé au cours de son existence, à parcourir le cycle complet des principaux rôles possibles à l'intérieur du groupe. Les hommes d'une même génération sont donc égaux de droit, leur promotion sociale est simultanée, leur vieillesse constitue leur seul titre de noblesse. Comme le remarquait un jeune enquêteur africain : « Ici la chefferie se fait par la vieillesse. » En somme, le système aboutit à une gérontocratie égalitaire et conservatrice. Conservatrice, parce qu'il s'agit de sauvegarder l'ordre originel qui constitue la réalité intemporelle du village. Egalitaire, parce que tous les hommes d'une même classe d'âge se considèrent comme des pairs et que tout jeune qui rentre dans le bois sacré avec ses camarades est certain d'atteindre, pourvu qu'il ne meure pas trop tôt, le degré suprême de l'initiation avec toute la dignité et les avantages qui y sont liés.

Le graphique S 3 (p. 32) manifeste l'importance déterminante de la vieillesse dans l'accession aux responsabilités. Il indique la répartition, par classe d'âge de quinze ans, de cent hommes selon qu'ils sont chefs de quartier, d'unité budgétaire, de ménage. La partie inférieure droite du même graphique donne en référence la répartition générale de la population. D'une situation à l'autre, on voit le mode de l'histogramme se rapprocher du groupe d'âge le plus jeune. On remarque que 60 % des chefs de quartier ont plus de 60 ans (19).

Il faut maintenant insister sur la situation privilégiée du « vieux » dans la société traditionnelle. Il va de soi que le mot ne comporte aujourd'hui encore aucune nuance péjorative (20). Au contraire, c'est un terme de respect qui désigne le moment où un homme atteint la plénitude de ses facultés et de ses droits. Dans un premier sens, étaient considérés comme vieux tous ceux qui avaient terminé le cycle d'initiation des adultes, le *tyologo*. Ils devaient, pendant une nouvelle période de six ans parachever leur initiation et c'est à l'issue de cette dernière phase qu'ils étaient vraiment oléo, vieux. Rares étaient alors ceux qui continuaient à participer manuellement aux travaux agricoles. Ils allaient sur le champ « saluer » les jeunes occupés à défricher ou à faire les « buttes ». Ils géraient leur propre exploitation ou aidaient le chef de katiolo en qualité de responsables du fond commun, d'organisateurs des récoltes, d'organisateurs des plantations.

Disposant d'une main-d'œuvre largement suffisante, entouré de plusieurs épouses, respecté, consulté, le « vieux » se voyait dédommagé de toutes les épreuves qu'il avait lui-mêmes subies au cours de sa jeunesse. Les longues années où, adolescent, il avait mis sa force de travail ou sa valeur militaire au service du village se trouvaient ainsi récompensées. *Le système permettait pour ainsi dire une accumulation de créances sans accumulation de capital.*

Les vieux n'étaient d'ailleurs pas les riches du village, mais simplement ceux qui géraient sa richesse. Et qui pouvait les envier, puisqu'ils avaient d'avance payé leur avantage et qu'aussi bien chacun normalement devait un jour disposer des mêmes privilèges ?

Ainsi, dans sa structure primitive, la société Sénoufo ne comportait pas de classes sociales, mais seulement des classes d'âge. Cet égalitarisme a sans doute été, depuis fort longtemps, altéré par la présence de « captifs ». Le terme désignait autrefois ceux qui étaient tombés au pouvoir d'une famille soit par la violence (guerre ou rapt), soit par achat sur un marché (21), soit enfin parce que sous la pression d'une nécessité un homme ou un groupe d'hommes se réfugiaient dans une famille et « se confiaient » à elle. Il ne faudrait d'ailleurs pas se méprendre sur le sens de cette « captivité ». « Maîtres » et « esclaves » assuraient les mêmes fonctions dans la production agricole, fournissaient le même nombre d'heures de travail, disposaient des mêmes rations alimentaires, mariaient entre eux leurs enfants. Au moins chez les Sénoufos, il ne fallait guère plus d'une génération pour que l'intégration fût complète entre captifs et hommes libres. En quoi consistait donc cet « esclavage » ? Il était avant tout un moyen d'agrandir la famille ou le quartier, c'est-à-dire de mettre à sa disposition davantage de force de travail ou de capital génétique. Le souhait du maître était que l'esclave devînt un des siens. L'acte de violence initial devait aboutir le plus vite possible à une assimilation consentie. La présence de captifs était en somme recherchée pour des raisons utilitaires, mais le statut de captif était inconciliable avec l'esprit de la société Sénoufo et le captif devenait rapidement un égal (22).

---

(19) Voir Rapport démographique, 2e partie : *Les lignages.*

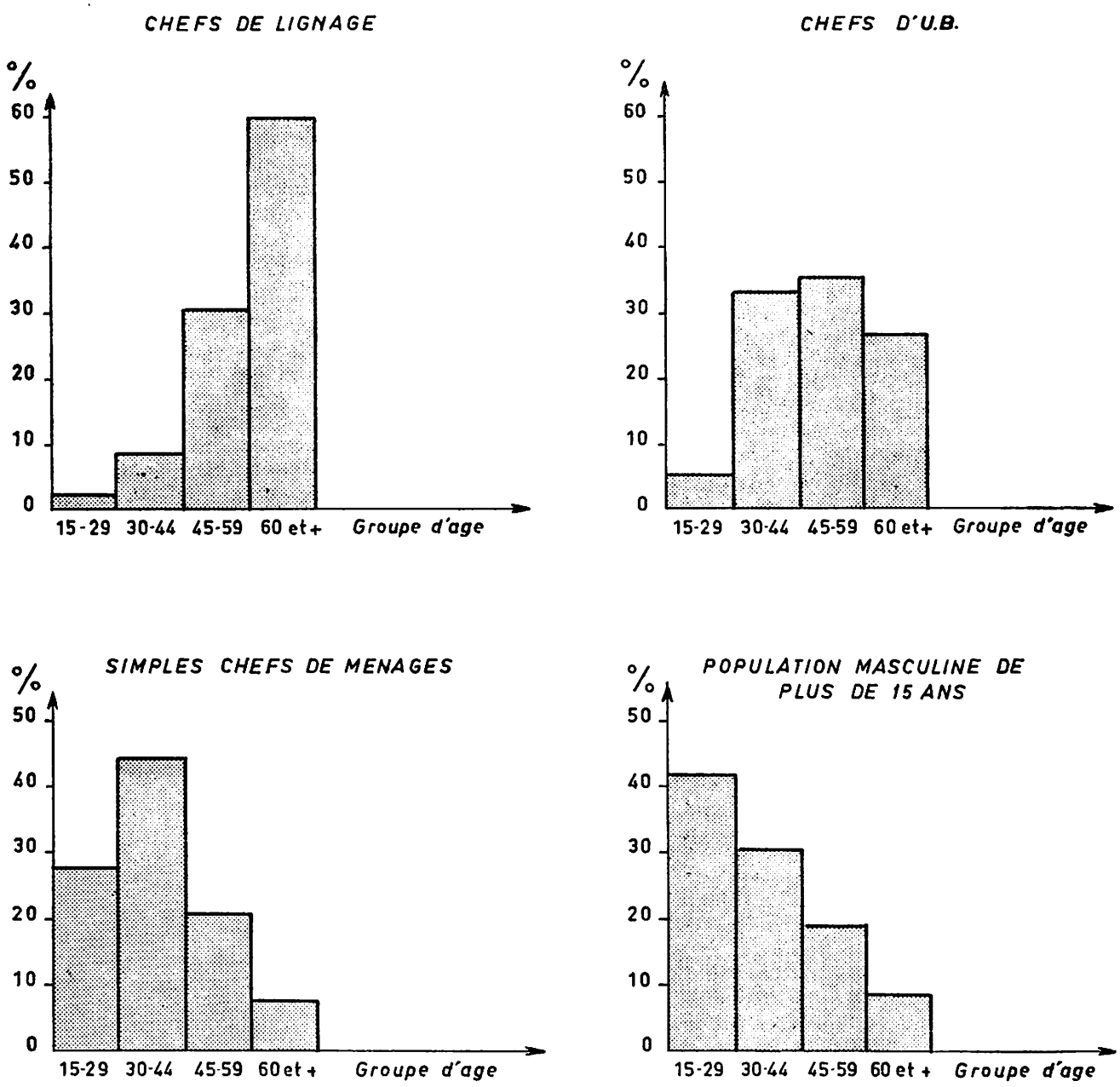
(20) Du vieillard devenu incapable d'assumer une fonction sociale on dit simplement : « il a fait son temps ». En réalité, ce n'est plus véritablement un vieux, il appartient au passé.

(21) Tioro était un marché d'esclaves important. Le prix moyen d'un homme vers 1890 semble avoir été de 4 à 5 pièces d'argent (5 francs).

(22) Il est certain que le clivage maître-esclave était beaucoup plus marqué chez les Dioulas.

GRAPHIQUE S 3

DISTRIBUTION DE LA POPULATION MASCULINE DE 15 ANS ET PLUS SELON LE NIVEAU DE RESPONSABILITÉ SOCIALE



Que l'intégration du captif ne fût pas toujours réussie, que les esclaves aient été écartés de l'héritage, que certains aient tenté de s'évader, que la répression de ce délit fût toujours sévère, impossible d'en douter. Il n'en reste pas moins qu'au moment de l'arrivée des Français, la libération théorique des esclaves ne fut pas toujours suivie d'effet, et ce, souvent parce que les bénéficiaires eux-mêmes préféraient ne pas modifier leur situation.

Existe-t-il aujourd'hui encore des séquelles de cette « captivité » ? Chez les Sénoufos, l'institution, par sa logique interne, se résorbait d'elle-même. Le mot reste encore utilisé couramment comme injure ou plaisanterie. Mais la phrase « tu es mon captif » ne correspond plus à aucune réalité

observable. Il semble qu'il n'en aille pas de même chez les dioulas où, avec beaucoup d'atténuations et d'adaptations, quelques effets de la « captivité » se sont perpétués. Dans certaines familles, les descendants d'esclaves restent liés par une sorte de contrainte morale ; ils ne disposent pas d'argent et portent les jours de fête des habits spéciaux. Sans doute, en l'absence de tout autre héritier, peuvent-ils devenir propriétaire de la concession ; sans doute, ne peut-on les « céder » à un autre maître, mais leur situation anachronique est aujourd'hui ressentie par beaucoup d'entre eux comme insupportable et les évasions vers la Basse-Côte sont nombreuses. Nul doute d'ailleurs que cette survivance limitée ne disparaisse rapidement.

Reste que la crainte d'être réduit en esclavage, arraché au village, vendu au loin, a longtemps confirmé les Sénoufos dans leur méfiance pour tout ce qui dépassait le paysage familier de leur terroir et qu'elle a renforcé la solidarité de tous ceux qui se gardaient réciproquement de la servitude. Il n'est pas si éloigné, moins d'un siècle, le temps où les hommes partaient aux champs armés, où les femmes ne se déplaçaient qu'en groupe, où les voyageurs risquaient d'être enlevés à la sortie du village.

Tel était donc le village Sénoufo avec sa division en quartiers et concessions, avec son bois sacré, avec le lent mûrissement civique de ses promotions, avec la distribution égalitaire des tâches et des responsabilités, le village enraciné dans son terroir, lié aux ancêtres morts, puisant toujours dans la « Vieille Mère » sa force vive et sa puissance de renouvellement.

Tel était aussi le village cerné par son mur de terre, refermé sur lui-même par la peur d'une razzia de pillards ou le raid d'une localité voisine plus puissante. Avec ses institutions rigides, la complémentarité rigoureuse de ses parties, la diversité de ses fonctions de régulation, il avait à peine besoin d'une autorité de décision puisque les choix avaient été faits une fois pour toutes et que le poro amenait progressivement le « jeune » à se définir comme partie intégrante du village et non comme personne autonome. A la limite, l'image idéale du groupe, intériorisé en chacun de ses membres, pouvait bien tenir lieu de gouvernement et de police.

Mais des situations imprévues risquaient de se produire, des individus étaient susceptibles de « gâter » le village, c'est-à-dire de rompre l'équilibre traditionnel, enfin et surtout des menaces extérieures pouvaient bouleverser le cours normal des choses et il n'était pas toujours possible de les écarter sans un concours étranger. Il fallait donc bien une sorte de gouvernement au niveau du village et, en période de crise au moins, des regroupements de villages plus ou moins stables, plus ou moins vastes, sous l'autorité de ceux qui ont été appelés depuis « chefs de cantons ».

III. — Les fonctions de gouvernement et d'arbitrage.

L'autorité qui paraît plus ancienne dans le groupe sénoufo est celle du *tarfolo*, chef de terre. Son rôle était essentiellement religieux ; il était l'intercesseur de son groupe auprès de la Terre et des ancêtres qui y reposent. Il trouvait dans ce pouvoir, en quelque sorte sacerdotal, le fondement de son autorité. C'était lui ou son aïeul (23) qui avait établi un pacte avec les génies locaux, lui qui présidait tous les rites liés aux travaux agricoles, lui qui savait « faire » la pluie. Son pouvoir religieux lui donnait en somme la haute main sur la production agricole, c'est-à-dire pratiquement sur l'ensemble de l'économie du village. Il existait sans doute un tarfolo par groupe de migrants, ce qui explique qu'un même chef de terre puisse aujourd'hui encore exercer sa juridiction sur plusieurs villages.

Dans les villages où le chef de terre ne résidait pas, la primauté était sans doute accordée au plus âgé de la famille la plus ancienne (24). Ce « chef » n'était vraisemblablement qu'un « primus inter pares » partageant son autorité avec les autres « vieux » dont il lui était difficile d'ignorer les avis. La situation n'était guère différente lorsque le « chef de village » était le « chef de terre ». En dehors de ses pouvoirs d'ordre religieux qui constituaient une prérogative personnelle, son autorité n'avait rien de despotique. Si dans les consultations publiques, sous l'arbre du village, les anciens ne pouvaient qu'acquiescer à ses décisions, des consultations préalables officieuses avaient souvent précédé l'assemblée, et l'avis de chacun avait pesé : le pouvoir en réalité paraît bien avoir été, presque partout, collégial.

C'est, par exemple, l'assemblée des vieillards groupés autour du chef du bois sacré, *cinzangafolo*, qui décidait des amendes coutumières, des sanctions, légères ou graves, que pouvaient encourir les délinquants. La vie quotidienne de la petite cité était ainsi réglée par une loi non écrite, mais astreignante dont les vieux étaient les dépositaires.

Ce pouvoir de justice et de police était loin d'être négligeable puisque les peines prévues pour le coupable pouvaient aller jusqu'à l'exclusion du village. Cette condamnation était la plus redoutée ; rejeté du groupe, le malheureux perdait toute prise sur le réel. La « dissolution de sa personnalité sociale » équivalait à une condamnation à

(23) Il semble que l'héritage de la charge de tartofolo ait eu lieu selon le schéma patrilinéaire. Il est possible de voir là une survivance de structures antérieures à l'adoption de la matrilinéarité.

(24) Beaucoup de villages étaient d'ailleurs formés d'une seule famille : le problème de l'autorité ne s'y posait guère.

mort (25). La compétence des anciens pour décider sans appel sur ce point souligne assez que leur autorité était prépondérante.

Comme il a été dit plus haut, la fonction de gouvernement consistait uniquement à contrôler que l'ordre était bien respecté : c'était, au sens large, un régime constitutionnel, exercé par ceux qui connaissaient le mieux les institutions traditionnelles : les vieux.

Comment expliquer dès lors l'importance du chef de village et le pouvoir « absolu » qui lui est parfois attribué ? Au moment de la colonisation, les Européens cherchèrent dans chaque village un chef coutumier capable de transmettre et surtout de faire exécuter leurs décisions. Bien souvent, un « homme de paille », presque un otage, fut choisi par les anciens et poussé en avant, parfois malgré lui.

Ce fantoche, par la force des choses, devait voir sa responsabilité et son prestige augmenter. Intermédiaire entre le « commandant » et le village, chargé d'organiser les prestations de travail, impliqué dans la levée des impôts, il se voyait attribuer de plus en plus un pouvoir réel. Actuellement, le chef de village garde encore une autorité généralement reconnue, bien que jusqu'à ces derniers temps, elle ait été subordonné, sur le plan coutumier, à un nouveau venu dans la hiérarchie traditionnelle, le chef de canton.

Capable de se suffire à lui-même sur le plan économique, disposant d'une force militaire suffisante pour décourager ses voisins immédiats, dissimulé derrière son rideau d'arbres, le village sénoufo constituait une sorte de petite république indépendante et ne reconnaissait pratiquement aucune souveraineté extérieure. Tel fut le cas du moins pendant longtemps en pays nafara. Le contact avec les principautés ou les établissements dioulas devait imposer très vite à la tribu kiembara une certaine unité organique. Les chefs de terre sénoufos étaient d'ailleurs tentés de calquer à leur profit le système « féodal » de leurs voisins.

Il est certain en tout cas, qu'à partir de 1860, la menace permanente des nouveaux états musulmans, les incursions des rois de Sikasso, en particulier, rendaient anachronique l'autonomie des villages. Comment résister avec les seules forces du poro villageois aux attaques de cavalerie, à la puissance de feu des fusils. Il fallait organiser la résistance armée à un niveau plus élevé, consentir, devant l'urgence, à reconnaître l'autorité de chefs capables de faire front au danger. Pour le canton Kiembara, c'est en effet sous Zwakagnon, père de Gbon, que fut mis en place un dispositif permanent de centralisation. Chaque village devait maintenir à Korhogo un « commissaire » chargé de transmettre, si besoin était, les ordres du chef de canton. Plus tard, au moment de la crise de Samory, l'insécurité des liaisons devait amener Gbon à nommer dans les principaux villages un délégué ayant autorité sur un territoire donné, pour arrêter, en cas de danger imminent, les dispositions convenables.

C'était lui, par exemple, qui décidait s'il fallait ou non dissimuler une partie des réserves de vivres, cacher ou non tel objet rituel, payer ou non tribut aux lieutenants de l'Almamy.

L'arrivée des troupes françaises cristallisa cette situation. La nouvelle administration trouvait dans les chefs de cantons des intermédiaires assez facilement ralliés, disposant alors d'une incontestable autorité et capables de faciliter singulièrement la tâche de pacification et d'organisation du pays. Les chefs de canton se trouvèrent donc confirmés dans leurs fonctions et leurs privilèges. Plus tard, responsables locaux du recrutement forcé des manœuvres, ils abusèrent souvent de leur situation pour en tirer des avantages personnels importants : ces chefs devinrent de plus en plus des féodaux. Trop faibles pour inquiéter les autorités coloniales, ils se rendirent de plus en plus redoutables pour ceux qu'ils avaient désormais tendance à traiter comme leurs sujets.

Gonflé par les menaces extérieures temporaires, confirmé par l'administration coloniale, le rôle des chefs de canton apparaît aujourd'hui comme une survivance. Leur influence, sur les jeunes générations au moins, est très faible. Conscients de leur proche disparition, ils tentent parfois de reconvertir les quelques privilèges coutumiers qu'ils ont pu garder en richesses économiques : certains, par exemple, ont agrandi considérablement leur domaine ,grâce à des « invitations » abusives à venir travailler sur leurs terres. De toutes façons, il semble bien que le gouvernement soit résolu à annoncer officiellement leur suppression. Avec eux, le canton disparaîtra également comme unité administrative.

Au contraire, le village, lui, reste une réalité vivante, un tout organique. L'activité suprême du groupe consiste à renouveler l'acte de sa création et à le maintenir dans une forme aussi proche que possible de celle de sa fondation. Que la plénitude de l'être ne soit conférée ni à l'individu, ni à une société très vaste, mais au seul village, que l'autorité et l'initiative y soient le privilège exclusif des anciens, que la solidarité y exige des prestations réciproques si complexes et si exactes que l'accumulation du capital individuel y est pratiquement rendu impossible, telles sont quelques-unes des conséquences sur ce plan de la religion sénoufo.

---

(25) A propos de ce type de société fortement intégrée, Cl. Lévi Strauss écrit que « l'intégrité physique ne résiste pas à la dissolution de la personnalité sociale ». *Anthropologie structurale*, p. 184.

L'autonomie de l'individu et de la famille restreinte y est certes plus grande qu'autrefois. Mais la solidarité du groupe y interdit encore souvent les initiatives individuelles en matière agricole ou économique. C'est là une donnée très importante qui devra être prise en considération lorsqu'il s'agira de définir un programme de développement : l'aire d'intervention minimum devra vraisemblablement être le village plutôt que des exploitations modèles choisies à l'intérieur du village. Celui-ci a certes évolué : la disparition, dans beaucoup de cas, des enceintes traditionnelles est à la fois le symbole et le résultat d'une ouverture à des réalités plus larges, régionales et nationales. Mais la Vieille Mère est toujours là qui exige que les transformations nécessaires et les promotions souhaitables touchent simultanément l'ensemble de ses enfants.

2ème PARTIE

STATUTS ET CIRCULATION DES PERSONNES

CHAPITRE PREMIER

LES SYSTÈMES MATRIMONIAUX

Rien ne rend plus sensible la multiplicité des influences subies par le peuple sénoufo que l'extraordinaire enchevêtrement des systèmes matrimoniaux qui s'y rencontrent. Le recensement rapide qui en est fait ici vise simplement à proposer un schéma très simplifié d'une situation complexe qui aboutit dans la même ethnie, dans la même tribu, à l'intérieur du même village, parfois dans le même ménage à juxtaposer des types d'union relevant d'ensembles culturels fort différents.

Cette diversité ne va pas sans conséquence sur le plan économique : autant de formes d'union, autant de modes de répartition entre conjoints du travail et de la nourriture, autant de règles différentes aussi pour l'atribution des enfants. Il est donc indispensable de passer en revue les principaux modèles de mariages qui existent dans la société sénoufo, de rechercher leurs traits communs, et de voir enfin comment ils évoluent et pourquoi.

I. — Les différents modèles traditionnels.

Les Sénoufo comme les Dioulas connaissent et pratiquent « l'amitié » prénuptiale. Il s'agit là d'une institution fort répandue dans le cercle voltaïque (1). Elle mérite qu'on s'y arrête un instant avant d'en venir aux différents types d'unions matrimoniales proprement dites.

A) *L'amitié prénuptiale.*

L'expression locale « chauffer le sein » caractérise les jeux très libres de cette « amitié » tout en marquant leur limite : ils ne doivent jamais aller jusqu'aux rapports sexuels complets. Aussi bien la société ne se sent-elle pas concernée par ce lien et laisse-t-elle une grande marge de liberté aux jeunes gens. C'est à la jeune fille qu'il appartient, après accord de sa mère, de choisir ou d'agréer son ami et protecteur. Car celui-ci doit veiller sur elle ; qu'elle passe la nuit dans la concession maternelle, ou avec lui, il est tenu pour responsable de sa virginité ; il lui faudra souvent se déplacer dans la nuit ou à l'aube pour contrôler sa bonne conduite.

Voici comment un enquêteur africain rapporte cette coutume telle qu'elle est pratiquée dans le village de Litio en milieu dioula. « Pour demander une fille en amitié, on soumet cette question à la maman et aux grandes sœurs en leur offrant des noix de cola. Ce don veut dire : « S'il vous plaît, confiez-moi votre fille jusqu'à ce qu'il soit temps de son mariage. Quand la demande est « avouée », cette fille passe toute sa jeunesse avec vous. Quand elle est en faute, vous êtes libre de la corriger. Elle passe la nuit chez vous ; mais il est formellement interdit de la considérer pour une véritable épouse. » L'institution en milieu sénoufo ne présentait guère de variantes par rapport à ce modèle.

La nature même de cette amitié et, en particulier, le libre choix réciproque des partenaires exclut que l'ami puisse devenir l'époux, puisque le mariage constitue pour le village et la famille un acte important qui doit être réglé en fonction du seul intérêt du groupe. Comment s'étonner dès lors que la jeune fille soit en même temps que l'amie d'un jeune homme, la fiancée promise à un autre ? Ce sont deux ordres, sans communication et « l'amitié » ne devait provoquer de la part du futur époux aucun sentiment de jalousie.

Bien plus, si la jeune fille est trouvée vierge au moment du mariage, le nouveau mari comblera de compliments et de cadeaux le jeune homme et lui réservera comme future épouse, sans aucune

(1) Voir Baumann et Westermann : *Les peuples de la civilisation d'Afrique*, p. 402.

contre-prestation, une des filles issues de son ancienne amie. Cette épouse qui est souvent la deuxième fille du nouveau couple n'atteindra l'âge du mariage qu'une vingtaine d'années plus tard. Elle porte le nom de « femme de la rosée » pour rappeler les déplacements que l'ami a dû faire pour protéger la mère de sa nouvelle épouse.

Au contraire si la jeune fille n'est pas parvenue vierge au mariage, l'ami devra s'excuser, verser 10 000 cauris (2) puis, après palabre, offrir deux cabris ou deux moutons.

Cette union prénuptiale est sans conteste une institution très significative : la liberté des jeunes avant leur intégration sociale, la limitation de cette liberté aux actes sans incidence sur le groupe, la brusque rupture des liens spontanés au moment où la société intervient, tout est ici rendu manifeste. Aujourd'hui, la veille du mariage, chez les Dioulas, la jeune fille danse longuement avec la photographie de l'ami qu'elle va quitter définitivement et la tristesse qu'elle manifeste est loin d'être affectée.

Le même enquêteur africain ajoutait : « Au cours de la danse, la jeune fille chante en complimentant son ami... Les chants sont quelquefois entrecoupés par des sanglots... Toutes ces actions découvrent qu'il est malheureux de séparer deux amants. »

B) *Les différents types d'unions matrimoniales.*

A la différence de l'amitié qui vient d'être décrite, l'union matrimoniale, quelle que soit sa forme, est un acte social réglé indépendamment de la volonté de la jeune fille : ici aussi l'acquiescement de la mère est toujours nécessaire. Ceci dit, les modèles sont nombreux, variés et en les ramenant à quatre, on simplifie peut-être abusivement la réalité. Le graphique S 4 représente schématiquement ces types les plus représentatifs.

Premier modèle : Le Segbôtio.

Ce premier type d'union n'est possible que lorsque le katiolo est formé de segments de matrilignages différents. Il n'était pratiqué que par les tribus où le quartier n'était pas d'une façon générale réduit à un seul narigba. On ne le rencontrait donc pas chez les Nafaras. Il était répandu au contraire chez les Kiembaras, les Kouflos, les Kafibélés. Dans ce système, le chef de quartier apparie les jeunes filles d'un lignage aux jeunes gens d'un autre lignage de son katiolo (3), évitant ainsi, même à titre précaire, tout échange avec l'extérieur. Aucune prestation de travail n'est nécessaire de la part du mari puisque le segbô forme une unité économique et que tous ses membres sont astreints à cultiver le champ collectif.

Dans ce type de mariage, l'épouse résidait dans la concession de son mari, la puissance paternelle suprême était exercée par le chef de quartier, véritable patriarche tout puissant, mais elle était déléguée partiellement au père de l'enfant. Le statut des fils ou des neveux était pratiquement identique dans ce système et l'héritage revenait indifféremment à l'un ou l'autre au seul bénéfice de l'âge.

2e modèle : Le Kékourougou (4).

C'est vraisemblablement aujourd'hui le type le plus répandu dans la zone enquêtée. Dans ce système, appelé aussi « petit mariage » ou « bonne amitié », la femme ne cohabite pas avec son conjoint, elle continue à demeurer dans sa famille maternelle et l'homme vient l'y rejoindre plusieurs fois par semaine, prend avec elle le repas du soir, passe la nuit dans sa case et au matin retourne dans son propre village. La puissance paternelle sur tous les enfants issus de cette union, appartient au frère ou à l'oncle de la femme, mais le mari peut solliciter qu'une fille lui soit donnée. La compensation matrimoniale consiste en prestations de travail au profit de la famille de la femme. Ces services commencent bien avant le début des relations entre les conjoints. Le jeune homme ou son père doit assurer en moyenne l'équivalent de vingt-cinq journées de travail par an. De plus ces prestations, et c'est là le point important, doivent continuer indéfiniment et au même rythme même après le début de la « bonne amitié ». Au cas où l'homme négligerait de les fournir, il se verrait interdire tout rapport avec sa femme.

Voici en quels termes un jeune Africain décrit cette union : « Ici le mariage n'existe pas. Il est remplacé par le kekourougou ou le concubinage. Ces villageois sont tous dans leur village maternel. Les enfants n'appartiennent pas aux parents paternels... Ces enfants considèrent leurs oncles maternels comme leurs propres pères. Les femmes ne résident pas dans le foyer de leur mari. Le droit de l'homme, c'est de faire le trajet chaque soir. Presque tout le village pratique la même action. Dès six heures, le village est bourré d'« étrangers ». Parlant des habitants d'un autre village, il écrit : « Chaque nuit mes autochtones fendent l'obscurité ténébreuse pour rejoindre leurs bonnes amies qu'ils considèrent comme leurs épouses. »

Ce type d'union peut paraître bien surprenant : il n'en était pas moins une réponse cohérente, et la plus satisfaisante, sans doute, à une situation écologique et historique particulière. Les Nafaras,

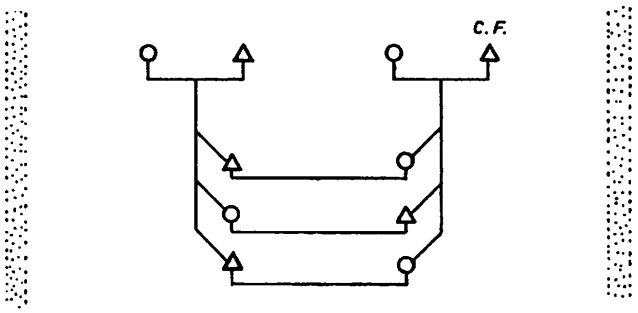
(2) Le cauri est un petit coquillage qui a longtemps été utilisé comme monnaie. Il sert aujourd'hui encore pour les amendes rituelles ou pour les petites transactions sur les marchés de brousse. Son cours est approximativement de 0,25 F CFA, mais il peut atteindre parfois 1 F CFA.

(3) Au sens défini dans le chapitre précédent.

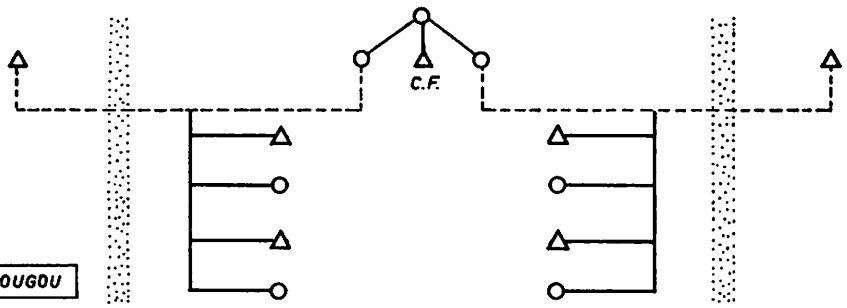
(4) Le mot signifie littéralement « derrière le village ».

GRAPHIQUE S4

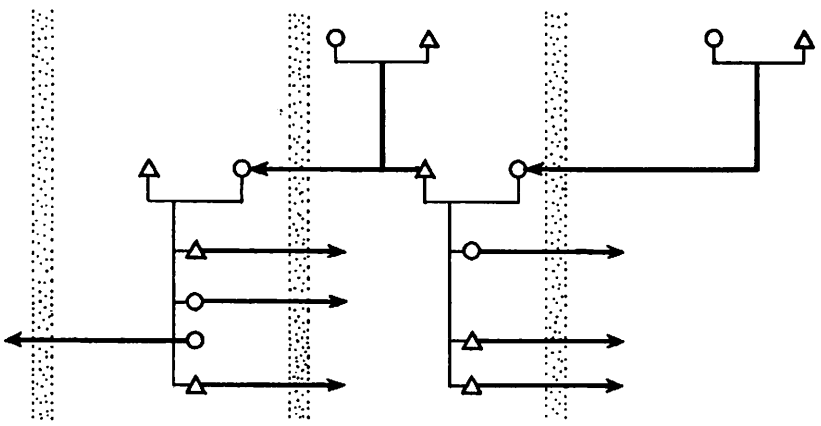
CIRCULATION DES PERSONNES SELON LES SCHÉMAS MATRIMONIAUX



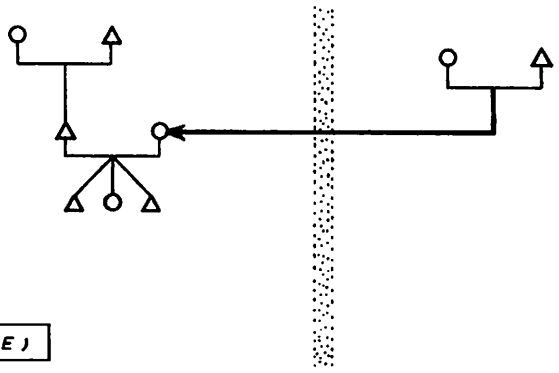
1. SEGBOTIO



2. KEKOUROUGOU



3. TYEPOROGO (FORME ATTÉNUÉE)



4. TYEPOROGO (FORME PURE)

LÉGENDE :

O...Femme Δ...Homme ...Mariage ...Filiation ...Ligne de séparation des Katiolos ...Sortie du Katiolo

puisque ce régime est surtout répandu chez eux, chassés de leur territoire de la rive gauche du Bandama, traversèrent le fleuve, vraisemblablement par petits groupes, et s'installèrent sur leurs terres actuelles qui étaient alors couvertes par une grande forêt. Réfugiés dans cette zone alors presque déserte, vivant par petits groupes composés souvent d'une seule famille, ignorant au début si leurs campements n'étaient qu'un exil provisoire, une étape vers d'autres terres, ou une résidence définitive, comment auraient-ils pu procéder à de véritables échanges de femmes ? Dans les situations instables, en particulier dans les phases migratoires ou post-migratoires, il est vraisemblable que la volonté de survie du groupe interdit la cession, même compensée, d'une partie du capital génétique. C'est le schéma matrilinéaire et matrilocal qui paraît le mieux adapté à cet état instable. Seule la possession assurée d'un terroir fixe et la familiarité avec des voisins eux-mêmes sédentarisés permet de prendre le risque d'une diminution momentanée de ce capital génétique ; seules la conquête et l'aménagement d'une partie de l'espace peut rendre les hommes plus sensibles à l'enracinement dans un terroir commun qu'à l'appartenance à une même lignée utérine.

Tout se passe, comme si le kekourougou avait paru aux Nafaras nouvellement arrivés la meilleure et peut-être la seule formule pour affronter une situation difficile : elle permettait en tout cas au chef d'une famille isolée de garder toujours dans son village ou son quartier la totalité de ses filles, tout en s'assurant une main-d'œuvre gratuite et d'éventuels alliés en cas de nécessité.

D'ailleurs, lorsque des conditions analogues se présentèrent, habitat très dispersé et unités démographiques très restreintes, des Sénoufos autres que les Nafaras adoptèrent plus tard spontanément ce type d'union. On verra plus loin comment il faut expliquer sa faveur actuelle dans la région de Korhogo.

Formule d'exception adoptée pour répondre à un état d'instabilité provisoire, le kekourougou ne s'en est pas moins perpétué bien après l'implantation définitive dans la région. C'est que de toutes manières, il répondait parfaitement à l'idéal sénoufo, puisqu'il permettait de pousser aussi loin que possible, pour une unité démographiquement très faible ,les liens de solidarité et corrélativement la capacité d'autonomie de l'unité familiale élémentaire. Il faut d'ailleurs observer qu'en pays nafara des accommodements intervenaient de plus en plus nombreux, surtout au bénéfice des vieux ; l'homme était autorisé à emmener l'amie dans sa concession et à l'y garder en permanence.

Faut-il considérer le kekourougou comme un véritable mariage, dont la matrilocalité ne serait qu'une caractéristique secondaire ? Certains auteurs pensent que cette assimilation s'impose. Il faut remarquer toutefois que l'ensemble des Sénoufos refuse d'y voir un vrai mariage, que si un cadeau symbolique est remis à l'oncle ou au frère de la femme, il n'y a aucune cérémonie rituelle véritable, que la femme est « présidente de sa chambre », qu'elle peut renvoyer son conjoint, et qu'elle garde souvent une très grande liberté en dehors des jours où elle doit le recevoir.

L'expression « bonne amitié » qui est courante pour désigner cette union, laisse aussi à penser que l'on se trouve en face d'une institution à caractère ambigu et furtif qui mérite mal d'être considérée comme un mariage authentique. Détail curieux, le mot kekourougou désigne indifféremment l'amitié prénuptiale telle qu'elle a été décrite plus haut et ce type d'union matrilocal. Si l'on observe, qu'en milieu nafara la coutume de l'« amitié » entre jeunes gens n'existe pas, on peut se demander, s'il n'y a pas eu, en période de crise, passage d'une institution à l'autre.

On le voit, si différents que puissent paraître de prime abord ces deux premiers modèles d'union matrimoniale, ils répondent à une même volonté de « fermeture » du groupe élémentaire. Simplement la taille du quartier kiembara a permis de satisfaire totalement cette exigence, alors que le kekourougou était un compromis entre la volonté d'autonomie et les contraintes de l'exogamie. Il est d'ailleurs vraisemblable que le sebgôtio n'a pu se maintenir que grâce aux croisements avec des « captives » et avec des femmes arrachées par violences ou menaces à des villages proches. Les localités importantes comme Tioro, par exemple, n'ont pas manqué de tirer avantage de leur supériorité et ont réclamé de temps en temps cette sorte de tribut à leurs voisins plus faibles (5).

3e modèle : Le Tyeporogo.

Kekourougou et segbôtio constituent donc deux variantes d'un système matrimonial où la circulation des femmes est réduite au minimum. Le mariage proprement dit, tyeporogo est fondé au contraire sur un échange réel des femmes entre deux quartiers. Le terme recouvre d'ailleurs sans doute deux réalités différentes.

a) *La forme pure.* Dans ce cas, il y a transfert définitif d'une femme d'un katiolo à un autre, que ce soit dans un même village ou d'un village à l'autre. La compensation matrimoniale est alors très importante, elle est faite de dons en produits, volailles et bœufs, à l'exclusion, semble-t-il, de toutes prestations de travail. On s'en acquittait une fois pour toutes. Très proche du mariage dioula (6), il est possible que cette forme d'union

(5) De même leur arrivait-il parfois de grignoter le terroir, et en particulier les rizières de ce voisin.

(6) On le retrouve également chez les Baoulés, avec quelques différences mineures, sous le nom d'Aton-Vlé.

matrimoniale ait été introduite en pays sénoufo sous leur influence. Tous les enfants issus de ce mariage revenaient définitivement au père. Connue de tous les Sénoufos, cette union n'était guère répandue ; elle était une sorte de luxe, de « supplément » réservé aux notables ou à leurs héritiers. Rien d'étonnant que dans une société égalitaire comme celle des Kiembaras, une telle formule fût jugée contraire aux coutumes et que ceux qui en bénéficiaient fussent sur ce point l'objet d'une réprobation discrète. Donner sa fille en mariage dans ces conditions, c'était, disent les vieux, la vendre. Le statut de la femme cédée était assimilé à celui de l'esclave : du moins l'épouse en avait-elle le sentiment. Aujourd'hui encore la méfiance, qui en zone dense paraît entourer, sauf en milieu dioula, l'acte de mariage, provient pour une large part, d'une interprétation fondée sur ce modèle.

On verra plus loin que la situation des enfants issus d'un tel mariage posait de difficiles problèmes de succession : appartenant définitivement au narigba paternel, le fils ne pouvait en aucun cas prétendre à une succession réservée aux frères puinés du chef de famille ou aux fils de ses sœurs.

b) *La forme atténuée ou mixte :* Cette variante présente une sorte de compromis puisque la patrilocalité n'exclut pas la matrilinéarité. Il y a en réalité, entre deux familles, prestations réciproques de femmes avec décalage d'une génération.

Toute jeune, en effet, la fille aînée de l'épouse cédée retournera au narigba de son oncle maternel, où son arrivée compensera le départ de sa mère, tandis que l'aîné des fils ira très vite rejoindre également la famille maternelle qu'il peut un jour diriger. Les autres fils la rejoindront plus tard à la mort du père ; quant aux filles, sauf l'aînée, elles restent à la disposition du père.

Ce type de mariage peut prendre des noms différents suivant la personne qui a procuré l'épouse au jeune homme : *tofotio*, si le « papa » a engagé les négociations et pris à sa charge les prestations, *nerbatio*, si l'oncle a rempli cet office. Lorsque le mariage est la contrepartie du dévouement d'un jeune à l'égard d'un tiers, sans qu'un parent ait dû intervenir, il s'agira de *katienetio* (femme du bienfait) (7).

La juxtaposition de tous ces modèles, et en particulier, la patrilocalité prolongée des fils devaient conduire à bien des compromis. Le statut des fils devint équivoque et un certain jeu s'établit dans leur dévolution où le choix personnel de l'intéressé semble avoir été parfois déterminant. Libre de rejoindre le narigba maternel, il pouvait aussi solliciter de son père un champ personnel kagon, sur lequel il lui était loisible de travailler avec ses frères d'une façon plus ou moins indépendante de l'exploitation paternelle. Le neveu, par contre, prétendant à l'héritage, se voyait refuser cette parcelle propre, puisque son travail s'investissait sur un patrimoine qui lui reviendrait un jour. Telle était du moins la formule la plus fréquente (8).

Elle se traduisait dans les faits par un dédoublement à chaque génération du noyau familial, le kagon des fils ou d'une partie de ceux-ci constituant une unité nouvelle à côté du segbô attribué aux neveux. Mais cette dichotomie n'était pas générale, fils et neveux pouvaient s'entendre pour une exploitation commune du patrimoine familial ; de même il était loisible aux fils de rejoindre en bloc le lignage maternel. Ici encore pas de règle générale, mais une marge de choix assez considérable, fondée sur la coexistence de schémas différents (9).

En définitive les systèmes matrimoniaux peuvent d'ailleurs se réduire à deux modèles fondamentaux: kekerougou et segbôtio constituent des refus d'échanges plutôt que des cessions véritables ; dans les autres types d'union, l'échange des femmes est effectif, mais sauf pour les Dioulas et dans quelques rares cas pour les Sénoufos, la compensation matrimoniale est fournie sous forme de longues prestations de travail et la dévolution des enfants obéit à des règles souples dont l'idée dominante paraît bien être celle d'un partage entre les narigbas respectifs des conjoints (10).

C) *Les conditions générales du mariage.*

Si divers que soient les types d'unions, ils présentent pourtant des aspects plus ou moins communs à l'ensemble. Les sentiments des jeunes gens ne pouvaient être pris en considération puisque le mariage était l'aboutissement de longues prestations de services, commencées bien souvent avant que la fille ait atteint l'âge de raison. Les époux ne pouvaient d'ailleurs pas intervenir davantage pour rompre leur union. Le divorce était en fait inconcevable, en ce sens que rien ne pouvait justifier la rupture d'un contrat passé en bonne et due forme entre deux familles. Au plus, l'épouse malmenée par son mari retournait-elle chez ses parents ; sa situation juridique n'en était pas modifiée ni l'attribution des enfants qu'elle pouvait avoir, quel qu'en fût le père.

La puissance paternelle était en effet liée au versement de la « dot ». Tous les enfants à naître d'une femme « payée » étaient en toutes circons-

(7) La « femme de la rosée » constitue un des cas de ce type de mariage.

(8) Voir plus loin, 3e partie : *La distribution et la circulation des biens.*

(9) Il aurait fallu pour être complet faire mention du mariage tel qu'il est pratiqué chez les Dioulas, mais il s'agit là d'un modèle qui, avec des nuances variées, est commun aux groupes islamisés et il n'a pas paru utile d'y revenir.

(10) Cette idée trouve son application idéale en cas de naissance de jumeaux qui sont partagés entre les deux familles.

tances pour l'époux, qu'il fût ou non le père véritable. C'est que les prestations consenties pour obtenir une épouse sont, sauf pour le segbôtio, très lourdes.

Précaire ou définitive, en régime matrilocal ou non, la cession d'une femme est consentie contre un nombre donné de « journées » annuelles.

Dans une société paysanne, où le sol était considéré comme inaliénable, où l'économie de subsistance permettait une autarcie presque totale des groupes élémentaires, les occasions d'échanger et les biens susceptibles d'échanges étaient rares. La cession d'une épouse constituait une de ces occasions et la prestation durable de force de travail représentait la seule contre-partie vraiment intéressante (11).

Bien économique apprécié, la main-d'œuvre constituait aussi une source de prestige lorsqu'elle était abondante. Que pouvait souhaiter de plus glorieux un chef de famille sénoufo que de voir travailler sur ses champs ses gendres actuels ou futurs et la troupe de leurs amis ?

Cette prestation dont le versement précédait parfois de quinze ans le mariage constituait un investissement trop important pour que le décès de la « fiancée » en fit perdre le bénéfice. La jeune fille promise mourait-elle, une de ses sœurs la remplaçait.

De même si le jeune homme disparaissait, c'était au bénéfice d'un de ses frères que les prestations continuaient. Ces dispositions soulignent à l'évidence que le mariage n'était pas l'union de deux individus, mais l'avance par une famille d'une partie de son capital génétique contre une augmentation durable de sa force de travail, étant bien entendu qu'une compensation différée interviendrait à la génération suivante par la cession d'une fille au narigba d'origine de la mère.

Peu d'empêchements de mariage étaient prévus dans la société sénoufo. L'appartenance à un même matrilignage constituait l'obstacle absolu. Lorsque la parenté utérine avait été ignorée lors du mariage et qu'elle était reconnue par la suite, elle entraînait l'annulation de l'union. La consanguinité, elle, n'empêchait le mariage que si le degré de parenté était proche. Par contre le fait d'avoir été nourri par une même femme interdisait, même en dehors de tout lien de parenté, l'union entre deux jeunes gens. D'autres empêchements existaient et ils variaient d'une tribu à l'autre, il n'était nécessaire de rappeler que les plus importants.

Tel était donc le mariage ou plutôt les systèmes matrimoniaux. Il convient maintenant de voir ce que ces modèles sont devenus aujourd'hui dans une société où les structures familiales traditionnelles sont remises en question.

II. — La situation actuelle.

D'une façon générale, les différents modèles qui ont été décrits plus haut subsistent avec leurs principales caractéristiques. Mais leurs aires d'implantation ont varié, les « révoltes » individuelles de jeunes se sont multipliées, les évasions vers le Sud aussi ; surtout certaines modalités importantes, comme l'âge au premier mariage, l'indissolubilité de l'union, la polygamie, ont connu d'importantes transformations.

L'abaissement de l'âge au premier mariage pour les femmes est général dans la région, aussi bien chez les Sénoufos que chez les Dioulas. Autrefois la jeune fille se mariait vers vingt ans : elle le fait aujourd'hui quatre ou cinq ans plus tôt, ce changement est un premier indicateur d'une émancipation très nette vis-à-vis de l'autorité des parents. Les « vieux » interrogés à ce sujet expliquent qu'ils sont contraints d'avancer l'âge du mariage à cause de la grande liberté de mœurs qui existe parmi les jeunes gens. « Aujourd'hui, disent-ils, les filles ne grandissent plus », signifiant par là qu'elles passent très vite de l'enfance à la vie adulte et qu'elles ne restent pas une fois « grandes » sous l'autorité du chef de famille.

Cette évolution, outre ses incidences sur la natalité (12), pouvait, sur le plan de la répartition des femmes se traduire soit par un rajeunissement correspondant à l'âge du premier mariage des jeunes gens, soit par une augmentation de l'écart d'âge entre les époux ou enfin par une augmentation du taux de polygamie puisqu'à l'effectif précédent de femmes en état de se marier s'ajoutait une partie de la promotion des jeunes filles de quinze à dix-neuf ans.

Il n'est pas possible faute de points de comparaison antérieurs d'indiquer avec certitude laquelle de ces possibilités théoriques l'a emporté. On verra plus loin (13), que les hommes continuent à se marier tardivement. C'est donc très vraisemblablement les vieux qui ont le plus bénéficié de l'évolution actuelle.

L'étude de la *polygamie* révèle que le nombre moyen d'épouses par homme marié est particulièrement élevé : de 1,4 en brousse pour l'ensemble des hommes, il passe à plus de 1,9 pour les hommes

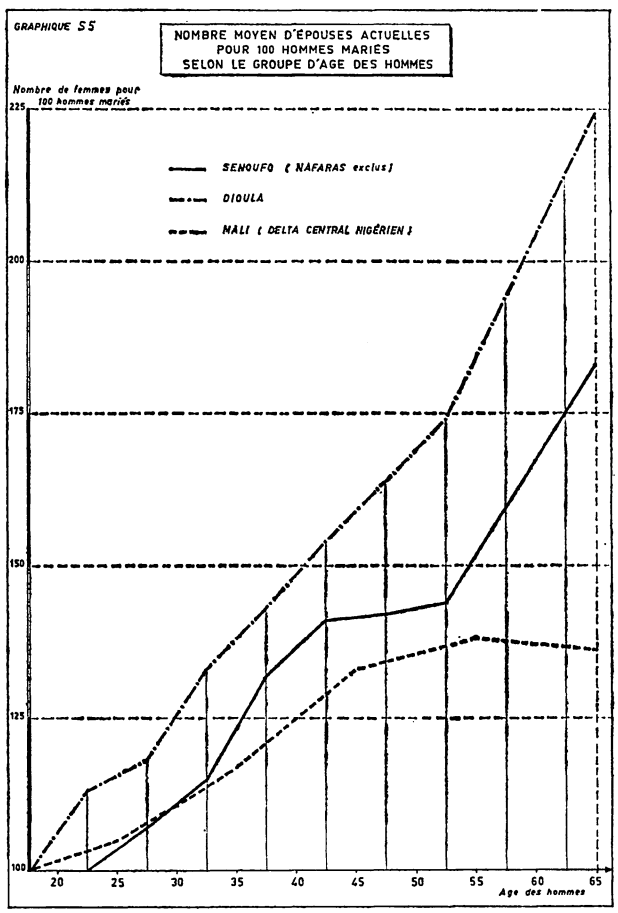
(11) En ce qui concerne les Dioulas, au contraire, il s'agit de « prestations » monétaires échelonnées en plusieurs versements, et dont la totalité cadeaux, frais de mariage, et dot proprement dite, dépasse facilement 60 000 francs CFA.

(12) Ce changement devrait normalement se traduire par une augmentation du taux de reproduction puisque la période de fécondité de la femme mariée se trouve augmentée de quelques années.

(13) Le statut de l'enfant et du jeune homme.

de 60 à 64 ans en zone rurale, à presque 2,3 pour la même classe d'âge en milieu urbain.

Le graphique S 5 permet de comparer le comportement des Sénoufos et des Dioulas en zone rurale. On voit que pour tous les groupes d'âge la moyenne des seconds est sensiblement supérieure à celle des premiers. Pour l'ensemble des hommes, le nombre moyen d'épouses par homme marié est de 1,36 d'un côté, de 1,55 de l'autre. La relative aisance économique des Dioulas explique sans doute cette différence. Il est à noter toutefois que les mariages d'hommes dioulas avec des femmes sénoufos sont relativement rares et ne peuvent d'aucune manière expliquer la disparité observée.

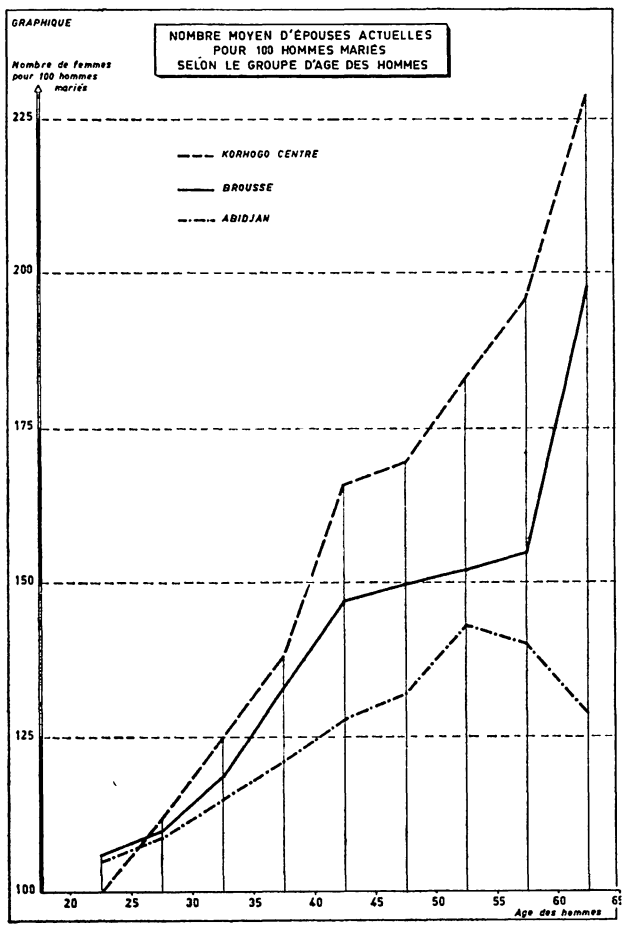


Par ailleurs, la courbe représentant la variation de cette donnée chez les Dioulas se rapproche d'une droite, tandis que celle qui conecrne les Sénoufos offre un replat pour la période 40-49 ans, replat qui se termine par un brusque coude.

Il est vraisemblable que cette différence entre les deux ethnies s'explique par le fait que pour les premiers la polygamie est fonction de la richesse qui croît généralement d'une façon continue, alors que pour les seconds elle dépend de prérogatives coutumières liées à la vieillesse. La courbe inférieure du graphique permet une comparaison avec la situation dans un territoire proche.

Le graphique S 6 permet de confronter la situation de la zone rurale avec celle de Korhogo-centre et d'Abidjan. Les deux courbes supérieures représentent des formes analogues à celle du graphique précédent. La polygamie à Korhogo augmenterait d'une façon régulière avec l'âge, sans doute parce qu'elle est corrélative du niveau de vie, tandis qu'en brousse les privilèges des « vieux » pèseraient davantage. Quoi qu'il en soit dans ce dernier cas le coude à partir de 55 ans est très net et exprime d'une façon manifeste l'accaparement des femmes par les hommes âgés. La comparaison avec Abidjan a paru instructive : la moyenne des épouses par homme marié dans la capitale ivoirienne est inférieure à celle de Korhogo et à celle de la brousse (14).

GRAPHIQUE S6



Il n'y a donc pas évolution continue entre la situation en brousse et celle observée dans une grande ville, avec une position intermédiaire tenue par les centres secondaires. C'est qu'à Abidjan les femmes sont davantage une charge qu'une richesse et que la polygamie y pose, pour ceux qui disposent de revenus modestes ou même moyens, des pro-

(14) Les données relatives à la ville d'Abidjan sont extraites du rapport sur le *Recensement d'Abidjan* de 1955. Ministère de la Coopération.

blèmes de logement souvent insolubles. A Korhogo, sauf pour la population dont l'activité principale est agricole, la femme n'est plus une source de profit immédiat, mais les enfants constituent une sorte de capital tandis que le nombre d'épouses reste toujours une source de prestige. Par ailleurs, la concession traditionnelle offre un habitat encore très spacieux. Plus riche que le paysan de la brousse, le citadin de Korhogo garde les mêmes facilités que lui pour loger sa famille, ce qui n'est plus le cas dans une grande métropole. L'élévation du niveau des ressources se traduit à Korhogo par une augmentation du nombre moyen des épouses par homme marié, la difficulté du logement à Abidjan par une diminution très sensible de cette moyenne.

Pour en revenir aux données régionales, il est certain que la polygamie est très répandue, plus répandue vraisemblablement qu'autrefois. Il paraît établi en effet que les tribus sénoufos les plus archaïques, palaka et sikolo en particulier, sont longtemps restées monogames. Par ailleurs, si le premier mariage est arrangé par la famille et la « compensation » fournie par elle, c'est l'intéressé qui doit faire les frais de l'épouse suivante. La seconde union est affaire purement personnelle, ce qui suggérerait que le deuxième mariage ne fait pas partie des institutions essentielles de la société proprement sénoufo. Leur esprit en effet ne paraît guère compatible avec l'initiative individuelle dans un domaine aussi important pour la collectivité que le mariage. Il est donc permis de penser que l'introduction de la polygamie, au moins sa généralisation est relativement récente et qu'elle s'est faite d'abord au bénéfice des notables et sous l'influence des Dioulas.

Mais ce n'est là qu'un des aspects de l'évolution : *la mobilité matrimoniale* en est un autre, et celui-là tout nouveau chez les Sénoufos : son ampleur indique que dans ce domaine les transformations sont rapides. Le divorce, on l'a vu, était un concept étranger à la mentalité traditionnelle.

Si sur le plan coutumier l'action juridique de divorce n'existe toujours pas, il est de plus en plus fréquent qu'une femme quitte son mari et aille habiter avec un autre homme.

Un des motifs les plus souvent signalés de « divorce » est la volonté des femmes de garder pour époux l'ami de leur jeunesse. « Je veux mon « mari ancien », disent-elles de plus en plus souvent aux parents avant le mariage coutumier et, si elles ne peuvent s'y opposer, elles « s'évaderont » parfois avec celui qu'elles avaient choisi.

La « pauvreté » du mari est une autre raison pour la femme de quitter son mari en se laissant « arracher » par un autre homme qui lui paraît plus capable de la « supporter ». Dans ce cas, comme dans le précédent, aucune véritable régularisation ne peut intervenir par la suite, mais un arrangement avec le premier mari peut créer une situation de fait admise par tous. « L'arrachement » est compensé par une amende qui peut en milieu urbain, ou semi-urbain, s'élever à 25 000 ou 30 000 francs CFA. Les enfants de ce second « mariage » seront normalement attribués au nouveau mari s'il cohabite avec son épouse.

Marabouts et sandougous (15) peuvent d'ailleurs, contre rétribution, se faire les complices de ces séparations : « Si tu n'abandonnes pas ton mari, tu vas mourir » « Ton mari cherche le poison ». Les hommes, surtout ceux qui sont pauvres, commentent amèrement ces « divorces ». Ils se plaignent d'une façon générale de l'émancipation de la femme vis-à-vis de son mari et expriment parfois sans détour leur regret de voir prohibées les sanctions traditionnelles contre la femme infidèle (16).

Il est bien vrai que la femme paraît bien occuper, spécialement en zone dense, une position solide : sûre en toutes circonstances de son impunité, brandissant facilement la menace d'une éventuelle séparation, se procurant sur les marchés des ressources modestes mais régulières, capable de se louer comme salariée agricole, elle estime que pour elle aussi doit être fini le « temps de la force », celui où elle ne quittait l'autorité de ses parents que pour tomber sous celle de son époux.

Cette émancipation se traduit par une tension parfois très forte entre homme et femme, par un relâchement de la solidarité économique du ménage ; enfin elle s'accompagne d'une faveur surprenante pour un mode d'union, qui se présente sous l'apparence d'un modèle traditionnel : le kékourougou.

Son succès actuel est indéniable puisqu'il gagne des zones où traditionnellement il était inconnu. Ainsi dans le canton kiembara, sur 45 villages enquêtés, 33 déclarent que le « petit mariage » est pratiqué et 8 affirment que son introduction est récente, et date de moins d'une génération. On pourrait penser qu'il s'agit là d'une formule marginale qui n'intéresse que quelques femmes. Or dans ce même canton, sur 33 villages où il existe, le kekourougou est, dans 25 cas, la seule forme d'union matrimoniale actuelle. Si la réalité de ce phénomène n'est guère contestable, son explication reste difficile.

En réalité, il s'agit beaucoup plus de sortes d'unions consensuelles, plus ou moins provisoires, que du modèle nafara tel qu'il a été décrit plus haut. Le mot kekourougou permet simplement de donner à un comportement récent une couverture et comme une justification d'ordre traditionnel.

---

(15) Devins animistes .

(16) La femme surprise en flagrant délit d'adultère était autrefois « chicotée ».

Cette situation renforce considérablement la liberté de la femme qui, au moindre reproche, rétorque qu'elle n'est pas mariée, c'est-à-dire captive, et qu'elle peut quitter son ami quand il lui semblera bon.

Aux questions posées pour tenter d'éclairer le sens de l'évolution actuelle sur ce point, les réponses sont multiples, et souvent peu convaincantes : « Aujourd'hui nous ne vendons plus nos femmes, elles sont libres. » Certes, mais cette liberté aurait pu aussi bien se traduire par la diffusion d'un type de mariage fondé sur un contrat, entre les conjoints, ce qui paraît encore très éloigné de la réalité. Une autre explication est souvent avancée : « Les vieux ne donnent plus de femmes parce que les jeunes refusent de travailler pour eux comme autrefois. » Ce thème contient sans doute une part de sincérité plus grande que le précédent. Il y a certainement pour celui qui détient la puissance paternelle sur la femme, plus d'intérêt à la marier sous le régime du kékourougou que sous celui du tyéporogo : il s'assure ainsi la dévolution des enfants issus de cette union, en même temps qu'il rend permanentes les prestations annuelles de travail de son « gendre » alors qu'autrement celles-ci s'arrêtaient pratiquement après la cession de l'épouse. Dans une période où les motivations économiques deviennent de plus en plus déterminantes, il est difficiles de refuser à cette thèse une certaine vraisemblance. Elle est d'autant plus plausible que les vieux qui refusent de laisser partir les « fiancées » de leur concession ont obtenu, eux, de faire venir leur femme dans la leur. Tout se passe, en effet, actuellement comme si pendant une période assez longue, souvent plus de dix ans, la femme restait « fiancée », et demeurait dans la concession maternelle. Par la suite, et après arrangement entre l'époux et la famille, elle peut rejoindre le village du mari. Il va de soi que cet arrangement appelle quelques avantages matériels pour le père, l'oncle ou le frère de la femme. Les vieux, de cette manière, voient leurs bénéfices augmenter, sans être eux-mêmes sujets aux inconvénients du système. Il s'agirait en somme d'une tentative des vieux pour retrouver, par ce biais, une partie des privilèges que « l'évolution » leur retire peu à peu.

Cette interprétation laisse de côté une donnée importante : le système a obtenu la faveur des femmes. Celles-ci paraissent vouloir éviter le tyeporogo : « Les jeunes filles ne veulent pas se marier ; elles courent. Elles ne parlent plus aux vieilles pour ne pas être mariées. » Cette idée fut exprimée plusieurs fois par des personnes âgées ou jeunes, de l'un et l'autre sexe, islamisées ou non. Elle n'est pas incompatible avec la précédente ; mais quel est l'avantage de la femme dans ce régime ? Economiquement, il paraît bien difficile à discerner ; il est même vraisemblable que, dans beaucoup de cas, elle perde un peu de la sécurité qu'elle aurait obtenu comme épouse à part entière. Mais psychologiquement, le kékourougou représente pour elle la formule la plus compatible, à ses yeux, avec son émancipation.

Elle qui considérait hier le mariage, surtout le tyeporogo, comme une forme de captivité, se voit aujourd'hui « présidente de sa case ». Elle a conscience de n'appartenir désormais à personne, de pouvoir trouver entre les deux autorités antagonistes de sa famille maternelle et de son « époux » un champ assez vaste pour sa liberté. Ce sentiment d'une autonomie permanente semble bien rendre compte de sa préférence pour le kékourougou.

On objectera que le kékourougou devrait rencontrer l'opposition des jeunes hommes. Cela est vrai, mais la décision appartient ici aux vieux et s'ils trouvent, comme c'est le cas actuellement, l'appui des femmes, leur position est difficile à ébranler.

En réalité, tous les mobiles qui expliquent l'extension actuelle du kékourougou se ramènent à un seul : les solidarités traditionnelles qui justifiaient l'échange des femmes et la stabilité des unions perdent aujourd'hui leur pouvoir contraignant, tandis que les nouvelles formes de solidarité ne sont pas encore clairement perçues, encore moins éprouvées. Dans cette période de transition, chaque partie tente de jouer au plus juste et de réduire la portée des contrats : l'intérêt immédiat ou la prudence excessive l'emportent donc sur l'engagement à long terme. Le kékourougou est le type même de l'échange précaire et d'une attitude défensive : c'est peut-être là l'explication la plus radicale de son succès (17).

Au moment où l'enquête se terminait, les autorités locales, conscientes des dangers d'une telle situation avaient entrepris une vaste campagne en faveur de la cohabitation des conjoints et de la stabilité des liens matrimoniaux. Il est prématuré d'apprécier les résultats de ces efforts : nul doute, pourtant, qu'il se heurtera à des résistances opiniâtres. Les mesures d'autorité, si nécessaires qu'elles soient, ne trouveront leur pleine efficacité que si l'ensemble des structures traditionnelles peut muter et non pas seulement quelques coutumes.

Pour l'instant, le bilan reste inquiétant. Le divorce administratif ou coutumier demeure rare, mais les divorces de fait et les unions provisoires consensuelles se multiplient. La femme semble parvenir à une émancipation réelle, mais qui n'intervient qu'après le premier mariage. Il ne lui est pas encore possible de choisir son premier mari, ou de transformer l'union prénuptiale en mariage définitif. Il lui est plus difficile encore,

(17) C'est sans doute aussi un réflexe de défense qui a maintenu localement le segbôtio, c'est-à-dire la distribution des femmes d'un narigba à l'autre à l'intérieur d'un même quartier.

faute de témoins, de légaliser à l'état civil un mariage qui n'aurait pas l'accord de la famille (18).

L'évolution des systèmes matrimoniaux ne se présente d'ailleurs pas de la même façon sur l'ensemble de la région enquêtée. Le kékourougou n'a guère encore mordu en dehors de la zone dense. Les « évasions » de couples interviennent surtout à proximité des villes et sur les grands axes.

Là, le mariage n'a plus que rarement un caractère de contrainte absolue et l'avis de la jeune fille est parfois sollicité, mais il n'en reste pas moins que dans l'ensemble la formule d'un mariage librement consenti par les parties n'a pas pris le relai des formules traditionnelles et qu'une certaine anarchie tend à s'instaurer en attendant.

Mais il ne suffit pas de constater que l'on se trouve dans une période de transition et d'attendre passivement qu'elle prenne fin avec l'émergence d'un nouvel équilibre social. Celui-ci dépend des mesures qui seront prises dans la période de « fluidité » actuelle.

Retenons simplement pour l'instant les inconvénients de la situation présente : en provoquant la migration définitive de certains jeunes, elle diminue la force de travail régionale ; en retardant l'âge du mariage des jeunes hommes, elle leur enlève la possibilité de prendre des initiatives économiques ; en imposant une double résidence à l'époux du « petit mariage », elle desserre les liens qui doivent exister entre le paysan et sa terre.

Nous sommes ici très éloignés de l'exploitation familiale, c'est-à-dire d'une entreprise agricole où l'homme et la femme mettent en commun leurs ressources et leur force de travail sur un patrimoine. L'analyse du statut de la femme soulignera encore l'absence de solidarité économique entre les époux.

---

(18) Même dans le cas général où le mariage coutumier a eu lieu, le mariage civil sera rendu impossible par défaut de témoins. La famille de la jeune femme craint que l'inscription sur les registres administratifs ne lui enlève tout pouvoir de décision en matière de mariage, et pour les musulmans en matière de divorce.

Les mariages civils des musulmans en milieu rural n'existent pratiquement pas. En milieu urbain, les allocations familiales favorisent sa relative diffusion.

CHAPITRE II

LE STATUT TRADITIONNEL DE LA FEMME ET SA CONDITION ACTUELLE

La revue des différentes formes d'union matrimoniale qui a été faite au chapitre précédent n'était pas sans rapport avec la définition du statut de la femme. Que la jeune fille ne soit pas libre de choisir son époux, que le mariage en tant que contrat liant deux familles s'apparente plutôt à un prêt qu'à une cession, que les prestations de travail constituent l'essentiel de la « dot », voilà qui éclaire déjà un peu les droits et devoirs de la femme sans préciser pour autant sa position exacte dans la société sénoufo. Est-elle maîtresse de sa maison ou servante ? jouit-elle ou non d'autonomie économique ? garde-t-elle longtemps son influence sur les enfants ? forme-t-elle enfin avec son mari un couple à caractère coopératif ou autoritaire ? Autant de questions qu'il faut tenter d'appréhender à travers les dates marquantes de sa vie et le déroulement quotidien de son existence.

I. — La femme dans la société traditionnelle.

L'enfance de la petite fille sénoufo est très active. Très jeune, elle participe aux corvées qui incombent aux femmes. Dès six ou sept ans, elle porte fièrement sur la tête sa cuvette d'eau ou son fagot de bois. Les jours de marché, elle accompagne parfois sa mère et gagne quelques cauris en vendant de l'eau, par petites calebasses, à ceux qui, par pauvreté ou interdit religieux, ne consomment pas de dolo. Elle utilise ce gain pour acheter son premier bijou : une bague de cuivre, une médaille dorée, un colifichet quelconque vendu dix francs sur le marché. Souvent aussi elle se voit confier un petit frère ou une petite sœur ; elle le porte alors sur son dos et se promène gravement dans le village pour faire constater sa vigueur et son savoir-faire. Viendra enfin pour elle, le temps de l'« amitié ».

Cette coutume a été décrite plus haut. Il est certain que, pour la jeune fille, c'est une période heureuse. Entourée de prévenances par son ami, jouissant d'une liberté assez grande, elle vit encore au milieu de sa famille. Son fiancé lui envoie de petits cadeaux. Elle se prépare sans hâte au mariage.

Mais son entrée dans le monde adulte était précédée par une période d'initiation aboutissant aux cérémonies de l'excision. L'objet de cette étude dispensait de toute recherche sur les rites qui entouraient cette pratique : il n'était pas possible pour autant d'ignorer l'influence de cette coutume sur l'image que la femme se fait d'elle-même, et en conséquence sur son comportement quotidien. Si délicat que fût le sujet, il était donc indispensable d'obtenir quelques informations *sur la fonction sociale* de cette pratique.

La tribu Fodonon pratiquait encore récemment l'excision avec tout l'appareil initiatique traditionnel. La signification de l'institution paraissait, à travers les commentaires entendus, assez manifeste. La cérémonie était précédée d'une retraite de quelques semaines, à l'écart du village, sous la direction de vieilles femmes qui instruisaient les fiancées sur leurs devoirs et leur statut. L'excision marquait la rupture brutale avec l'enfance et l'adolescence, la fin des jeux, de la spontanéité et des libertés. Elle indiquait l'entrée solennelle de la jeune fille dans le monde des adultes où la femme comme l'homme cessaient de se déterminer selon leurs sentiments pour se conformer au rôle que la société leur avait réservé. C'est le moment où la jeune fille devait quitter l'ami qu'elle avait librement choisi pour rejoindre le fiancé désigné par la famille. Elle devenait en quelque sorte étrangère à elle-même et promue à une existence largement définie par la volonté des autres.

Mais en allait-il différemment des jeunes gens dont l'initiation n'avait d'autre but également que de les faire renoncer à leur personnalité propre afin de les soumettre aux contraintes sociales ? La femme, comme l'homme, trouvait dans cette nouvelle naissance à la fois sa valorisation comme membre de la société et sa négation comme individualité.

La situation de l'épouse n'était pourtant pas égale à celle de son mari : elle lui devait obéissance et fidélité. Les vieilles femmes qui ont consenti à répondre aux questions posées sur ce sujet ont insisté sur ce point : « Les jeunes filles qui n'ont pas été excisées, n'obéiront pas à leur mari. » L'excision semble donc avoir été une sorte d'intronisation sociale mais également un moyen de s'assurer de la bonne conduite future de l'épouse. Ce n'était d'ailleurs pas le seul. Le contrôle de la fidélité de l'épouse était extrêmement rigoureux et le flagrant délit d'adultère très sévèrement puni. Au moment du mariage, le mari et la femme allaient adorer le fétiche Sandougou (1), l'homme offrait un cabri et plusieurs poulets. Dès lors, si la femme fréquentait un autre garçon, le devin

(1) Ce fétiche paraît être un des plus importants et des plus anciens, puisque son nom a pris une valeur générique.

était censé le savoir et devait prévenir le mari. Si l'épouse tombait malade, si un de ses enfants succombait, on la soupçonnait facilement d'infidélité.

Si grave que fût l'adultère, il ne marquait pas la femme d'une honte définitive. La stérilité au contraire lui valait un mépris permanent. La dignité de la femme était et reste fondée sur la maternité, le respect dont elle est entourée est lié au nombre de ses fils et de ses filles. L'enquête démographique a montré que le nombre d'enfants nés vivants durant la période de fécondité d'une femme sénoufo était en moyenne légèrement supérieur à cinq (2) ce qui signifie qu'il n'est pas rare de rencontrer des mères de huit ou dix enfants.

L'épouse accueille avec joie ses nombreuses maternités, malgré la charge que représente pour elle chaque nouveau-né. Jusqu'au moment où le nourrisson sera en âge de marcher, il restera en effet sur le dos de sa mère qui ne s'en trouvera pas dispensée pour autant de s'occuper des travaux du ménage, de porter la nourriture aux hommes, d'aller vendre au marché et de prendre sa part des travaux agricoles.

Deux corvées peuvent, selon les saisons et les lieux, se révéler particulièrement accaparantes pour elles : le ramassage du bois et l'approvisionnement en eau.

Le manque de bois de chauffage est le problème le plus difficile à résoudre pour la femme de la zone dense. A Korhogo-ville et dans les villages proches, le bois se vend très cher, 7 000 francs CFA environ le camion de 5 tonnes, et il faut parfois 500 francs CFA de bois par semaine. Dans le reste de la zone dense, les femmes en longues colonnes vont à des distances considérables, presque toujours plus de dix kilomètres, ramasser et débiter de grosses branches dont elles rapportent vingt à trente kilos sur leur tête.

Dans l'Ouest ou le Nord, c'est l'eau qui fait défaut. En saison sèche, tout le ravitaillement vient parfois d'une source unique, fond de cuvette boueuse d'où sort un mince filet. Bien avant l'aube, les femmes et les petites filles font la queue pour « gagner » un seau ou une cuvette d'eau, après plusieurs heures d'attente (3). De telles contraintes entraînent non seulement de la fatigue, mais des querelles et des tensions.

Le bois en zone dense, ailleurs l'eau, voilà sans doute deux corvées particulièrement lourdes. Délivrer les femmes de ces tâches ne constituerait pas pour elles un mince avantage. Le travail ne leur manquerait pas pour autant : piler le paddy, fabriquer le savon, préparer la bière de mil, la bouillie de midi ou le repas du soir (4), enfin cultiver et récolter.

Race de chasseurs, les Sénoufos avaient autrefois confié à leurs épouses et à leurs filles la plus grande partie des activités agricoles ; devenus paysans sédentaires, ils leur ont laissé en charge une bonne partie de ces travaux. Certaines opérations leur reviennent « en exclusivité » : le repiquage du riz inondé, et la culture du pois de terre. Mais elles interviennent aussi pour le nettoiement du champ, le sarclage, la récolte des produits.

L'enquête « temps des travaux » a montré que si l'homme consacrait globalement 140 à 150 journées par an à son activité agricole, la femme passait plus de 100 jours dans les champs pour cultiver sa parcelle propre, celle de son mari, ou celle d'un étranger qui l'emploie occasionnellement comme salariée. Au total le nombre des journées de travail de la femme, si l'on tient compte de ses activités commerciales ou ménagères, dépasse largement celui de l'homme. Sans doute, les tâches les plus pénibles sont-elles le lot des hommes, mais il ne faut pas y regarder de trop près ; ce sont les femmes qui fendent le bois, les femmes aussi qui portent sur des kilomètres la cuvette de 20 kg de mil ou de bois qu'elles vont vendre au marché.

Toutes les femmes ont une ou plusieurs parcelles personnelles : champs de pois de terre, d'arachide ou, dans certains cas, petites portions de rizières. Si le mariage est de type tyeporogo, le mari est obligé de confier une terre à sa femme en contrepartie de la sécurité matérielle dont elle jouissait dans son narigba. C'est cette parcelle qui assure la relative autonomie alimentaire de l'épouse. Elle entreposera sa récolte dans son ou ses greniers ; le mari ne peut en disposer sans une autorisation préalable et explicite de sa part.

Les soins ménagers et les travaux agricoles ne recouvrent pas totalement l'emploi du temps de la femme ; il faut encore qu'elle trouve le moyen de commercer et au besoin de préparer ses denrées : beurre de karité, soumbara, savon, bière de mil.

En principe toutes les femmes, au moins une fois par semaine (5), se rendent au marché le plus proche. Sous un auvent rudimentaire ou à l'ombre d'un arbre, la paysanne-marchande passera la plus grande partie de la journée à vendre, à la cope (6), le riz et le maïs, ou à confectionner des beignets. Il peut arriver aussi qu'elle ait vendu, dès le début

---

(2) Voir Rapport démographique, 3e partie : *Les données de mouvements.*

(3) A Kanoroba, chef-lieu d'un canton du Sud, en avril 1962, les femmes devaient souvent attendre 6 ou 8 heures pour remplir leur récipient. Certaines se levaient avant 3 heures du matin.

(4) Lorsque le mari a plusieurs épouses, elles établissent souvent un « tour » pour la confection des repas. Mais ce n'est pas là une règle générale.

(5) C'est-à-dire 1 jour sur 6 selon le calendrier sénoufo.

(6) Petite mesure de contenance variable. Voir « Enquête marchés et circuits commerciaux ».

du marché, en bloc, à la tine (7) la totalité de sa marchandise, mais dans ce cas il s'agira le plus souvent d'une vente pour le compte d'un tiers. La femme sénoufo est en effet réputée pour son habileté commerciale. Elle vend non seulement ses produits personnels, mais ceux qui lui sont confiés par son mari ou par toute autre personne.

Elle connaît les prix (8) pratiqués sur le marché, s'y conforme en général, ne se distinguant des autres vendeuses que par l'importance du petit supplément qu'elle joint à la mesure. Elle n'hésitera pas pourtant à baisser son prix si elle est « serrée » et dans l'obligation de vendre, refusant dans le cas contraire de « liquider » en fin de journée et préférant alors rapporter au village les invendus. Elle jouit en définitive pour son petit commerce de détail d'une liberté d'action beaucoup plus grande que celle dont disposent les hommes pour leurs ventes en gros ou demi-gros.

Alors que ceux-ci se voient imposer leur prix par des commerçants de la ville ou leurs intermédiaires, c'est aux consommateurs locaux que la femme aura le plus souvent affaire. Alors que pour la vente en gros, la quantité est évaluée à la bascule, c'est-à-dire par un procédé incontrôlable pour le paysan, la vendeuse, elle, connaît très précisément la capacité de sa cope et sait jouer de la position du pouce pour en varier légèrement le contenu. Alors que souvent l'homme est amené à vendre très vite une partie importante de sa récolte, contraint qu'il est par des besoins pressants d'argent, la femme étale sur une longue période ses ventes et profite des cours plus élevés de la morte-saison.

Jouant sur de petites quantités, modifiant éventuellement ses prix en fonction de ses disponibilités et de ses besoins, habile à retenir une clientèle personnelle, la femme sénoufo se sent à l'aise sur le marché ; elle y règne sans contrôle, souveraine de ses décisions, libre de ses ventes et de ses achats ; pour quelques heures et pour le seul négoce, les hommes lui reconnaissent une compétence supérieure à la leur et la laissent agir sans contrôle.

Eux, au contraire, se sentent maladroits dans leurs transactions, peu armés pour discuter les prix des traitants ; ils concluent rarement une affaire sans éprouver le sentiment d'avoir été « roulés ».

Cette inaptitude de l'homme pour le commerce mérite au moins un essai d'explication. Il semble qu'il faille la rechercher dans le fait que le marché est en dehors du village, que l'ordre et les lois de la cité n'y ont pas cours, qu'il constitue une sorte de « zone franche » où la Vieille Mère du Village n'étend pas sa puissance. L'économie monétaire apparaît comme une pièce rapportée dans un système où le village était conçu comme un microcosme se suffisant à lui-même. Il est donc normal que la femme, surtout lorsqu'elle n'est pas entièrement initiée, s'y sente moins étrangère que l'homme.

L'activité commerciale de la femme s'exerce également à l'intérieur même de son village : c'est elle en particulier qui assure la préparation et la vente du dolo, bière de mil fortement pimentée qui est très abondamment consommée en pays sénoufo. Quand on sait qu'en saison sèche pour un village de deux cents habitants, deux femmes, tous les jours, à tour de rôle, préparent chacune un canari de 30 à 35 litres de dolo, on imagine l'importance de cette production. La commercialisation du dolo ne procure pas d'ailleurs à la femme un revenu considérable. Quand elle déduit de sa recette le prix du mil acheté, des piments utilisés, du bois nécessaire à la préparation, il lui reste le plus souvent un bénéfice bien faible pour un tel travail. Il est important de noter ici que le mari ne peut consommer gratuitement le dolo que sa femme aura préparé. Il a droit à un « goûtement » (9) plus abondant que les autres clients, mais il lui faut payer ses consommations personnelles comme n'importe qui. A fortiori s'il invite des amis, doit-il acquitter le prix de la boisson ou fournir le mil et les ingrédients nécessaires à sa confection.

Ainsi la femme sénoufo, liée par un réseau de tâches à l'exploitation agricole et au foyer de son mari, connaît au moins deux activités qu'elle exerce en principe à son compte : la culture de sa propre parcelle et son négoce.

Sur les bénéfices qu'elle peut tirer de ces activités, elle doit prendre une part plus ou moins importante des charges communes du ménage. Cet aspect, de caractère plus directement économique, sera étudié dans la troisième partie du rapport. Il suffit de noter ici que paradoxalement cette contribution confirme l'indépendance de l'épouse : celle-ci affirme par des apports qui doivent souvent être sollicités que le mari ne la « supporte » pas ; elle marque qu'elle consent bien à des prestations renouvelées, mais non à une mise en commun définitive des acquêts du ménage. D'une façon générale on peut dire que les charges de l'épouse trouvent leur contrepartie dans son émancipation vis-à-vis de son conjoint.

Il faut, bien entendu, reconnaître que la condition traditionnelle de l'épouse variait selon le type

(7) Mesure d'une contenance approximative de dix-huit litres.

(8) En réalité ce n'est pas le prix qui varie mais la quantité offerte pour un prix constant, l'augmentation ou la diminution des prix au détail se traduisant par un changement du récipient de mesure.

(9) Les clients éventuels peuvent goûter la bière. On leur verse gratuitement une petite mesure. Ceux qui goûtent systématiquement sans jamais acheter sont l'objet de moqueries et d'insultes. Le prix moyen du dolo est de 20 francs CFA le litre.

d'union. Dans le segbôtio comme dans le kékourougou, la femme restait dans son katiolo d'origine. C'est de son chef de quartier qu'elle ne cessait de dépendre. C'est lui qui continuait à détenir sur elle la puissance paternelle et elle n'avait guère de possibilité d'y échapper. Dans le tyéporogo mixte au contraire, son statut était équivoque : elle restait liée à son narigba d'origine tout en cohabitant avec son mari. Elle relevait donc en quelque sorte d'une double autorité, et pouvait dans une certaine mesure jouer de l'une contre l'autre. En particulier, en cas de tension trop forte entre elle et son mari, elle pouvait toujours se réfugier dans sa famille : elle y trouvait un accueil compréhensif et des intermédiaires actifs pour provoquer un retour où personne ne perdait la face. La réconciliation était-elle impossible : elle restait dans la concession maternelle où elle jouissait d'une très grande liberté. De toutes manières, elle allait accoucher chez sa mère et y prolongeait son séjour, parfois pendant de longs mois après la naissance de l'enfant.

***

En définitive, avec des nuances différentes selon les types d'union matrimoniale, la situation de la femme dans la société sénoufo traditionnelle présentait des aspects contradictoires. Mineure, l'épouse paraissait bien l'être, elle qui n'était même pas consultée sur son mariage, qui était tenue à l'écart des rites religieux des hommes, qui n'avait pas son mot à dire sur les affaires du village, elle qui est aujourd'hui encore terrorisée par la vue des masques interdits. Car on peut voir de nos jours dans certains villages toutes les femmes se précipiter le visage contre terre ou contre un arbre, en entendant au loin la sonnette qui annonce l'approche de ces masques.

Et pourtant cette même femme exerçait sur ses enfants une autorité indiscutée, nul père ne se serait avisé de marier une de ses filles contre l'avis de la mère ; vieille, elle était entourée de respect et considérée comme un témoin privilégié dans les litiges de succession. L'évolution actuelle a éveillé en elle des aspirations nouvelles et l'a rendue juridiquement l'égale de l'homme ; il faut voir dans quelle mesure ces droits nouveaux sont entrés dans les faits.

II. — La condition actuelle de la femme.

Il va de soi qu'à travers toute la région étudiée, la condition actuelle de la femme connaît bien des disparités : beaucoup de facteurs interviennent pour différencier sa situation : le type d'union contractée, l'ethnie, la distance par rapport à un centre ou à un axe important, sans parler des données de caractère individuel qui dans une période de transition peuvent jouer un rôle déterminant. Il serait sans doute utile d'insister sur cette diversité et d'en décrire quelques spécimens si toutes ces positions ne s'inscrivaient pas sur une même ligne d'évolution, avec simplement un décalage dans le temps, plus ou moins important selon les cas.

La première tendance commune concerne un abaissement notable de l'âge au premier mariage. Ce point a déjà été noté à propos de la polygamie. Dans la mesure où les jeunes gens continuent à se marier tardivement (10), l'écart d'âge entre les époux s'en trouverait aggravé si ces mariages n'étaient pas rompus assez souvent pour être remplacés par des unions mieux équilibrées du point de vue de l'âge. Il arrive en effet assez souvent que la jeune femme abandonne le mari qui lui a été imposé par sa famille et se lie avec un homme d'un âge plus proportionné au sien.

Il n'est malheureusement pas possible de fournir une statistique sur ces secondes unions qui n'ont pas, sauf chez les Dioulas, de consécration rituelle. Mais les données recueillies sur les personnes qui, au cours de l'enquête démographique, se sont déclarées mariées montrent que l'écart d'âge reste de toutes façons considérable.

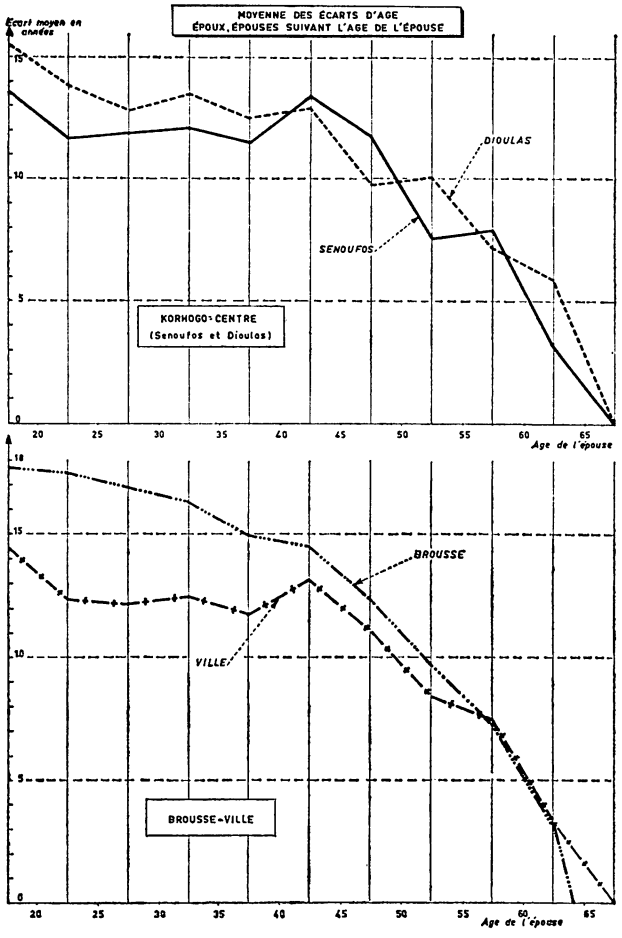
Cette grande différence est un indicateur sociologique intéressant : dans une société où l'épouse est, en moyenne de 12 à 15 ans plus jeune que son mari, le statut de la femme mariée est presque toujours celui d'une mineure. Le graphique S 7 mesure l'écart moyen des âges entre conjoints. Les incertitudes relatives à l'âge, signalées dans le rapport démographique, se répercutent, bien évidemment, ici. On ne peut guère attacher de valeur aux écarts signalés pour les couples où l'épouse a plus de 50 ans, car l'âge correspondant du mari est souvent assez fantaisiste. Mais pour les jeunes femmes, l'écart moyen retenu correspond d'une façon beaucoup plus exacte à la réalité et c'est ce qui importe surtout ici.

La première partie du graphique a été fournie pour montrer qu'en milieu urbain, la différence de comportement entre les deux principaux groupes ethniques n'est pas significative : les facteurs écologiques communs y sont plus déterminants que les coutumes spécifiques. C'est le second tableau qui mérite de retenir l'attention : l'importance des écarts d'âge y apparaît très grand entre les époux aussi bien en ville qu'en brousse : il est en moyenne de 12,3 ans en ville et de 14,5 en brousse. Les jeunes femmes de 25 ans ont, en moyenne, des époux de 42 ans en brousse, de 37 ans en ville. L'écart d'âge entre le conjoint est donc important dans tous les cas pour les jeunes épouses, mais sensiblement plus marqué en brousse qu'en ville.

La courbe concernant la ville présente une irrégularité importante : l'écart d'âge moyen entre conjoints, à peu près constant pour les jeunes

(10) Voir 2e partie, chapitre III.

GRAPHIQUE S7



femmes, augmenterait vers 40 ans. Cette anomalie ne peut s'expliquer par un biais statistique puisque dans ce cas il s'agit de données fournies par un recensement exhaustif. On peut l'interpréter comme une modification de comportement : ces femmes se sont mariées à une époque où la différence moyenne d'âge entre les conjoints était en ville supérieure à ce qu'elle est actullement. Il est vraisemblable en effet qu'il y a une vingtaine d'années le comportement des Sénoufos résidant à Korhogo était, à la différence d'aujourd'hui, très semblable à celui des villageois, ce qui expliquerait l'écart des deux courbes pour les femmes de vingt à quarante ans.

L'analyse de l'enquête démographique en milieu rural a montré que 22 % des femmes de 30 ans se sont mariées à des hommes de 55 ans et plus. A Korhogo-ville, cette proportion descend à 10 %. Bref, l'écart entre conjoints, pour les jeunes épouses, reste partout très sensible. Un changement de comportement assez net s'est manifesté pourtant qui a commencé plus vite ou, d'une façon plus générale, en ville qu'en brousse.

Ce décalage entre le milieu rural et les centres peut être également observé en ce qui concerne la pratique de l'excision. Cette coutume paraît être encore aujourd'hui très largement pratiquée en milieu Sénoufo et même à Korhogo. Mais les modalités paraissent avoir varié : alors qu'autrefois, l'excision se pratiquait à quelques mois du mariage, elle peut intervenir maintenant pendant la petite enfance de la fille ; alors qu'elle était collective et entourée de cérémonis publiques, elle était devenue, sauf chez les Fodonons, individuelle et très discrète. Par ailleurs, dès 1957, Holas notait : « En principe la virginité est exigée pour la novice ; les exceptions sont pourtant fréquentes et considérées aujourd'hui comme sans gravité » (11). Cette tendance s'est encore accentuée depuis cette date. En milieu dioula, les marabouts ont mené une offensive très vigoureuse contre l'excision : dans une localité comme Kadioha (2 300 habitants) elle a été supprimée définitivement en 1959, malgré l'opposition des vieilles femmes.

La persistance de l'excision en milieu sénoufo et le maintien général d'un écart d'âge important restent les survivances les plus manifestes de la condition traditionnelle de la femme. Mais d'autres indices permettent d'affirmer au contraire que les transformations sont profondes et certaines irréversibles.

L'autonomie économique de la femme s'est trouvée renforcée par le développement de la commercialisation. Il arrive fréquemment que l'épouse dispose de plus d'argent que son mari car ses revenus sont plus étalés dans le temps. Le développement des migrations saisonnières de la zone dense vers les villages voisins des cantons de Guimbé et de Dikodougou concernent les femmes au moins autant que les hommes. Pour quelques jours et à plusieurs reprises dans l'année les femmes deviennent des salariées agricoles temporaires. Ces déplacements se font bien entendu aux dépens du travail sur l'exploitation agricole du mari et, à son retour la femme ne doit aucun compte de ce qu'elle a pu gagner. L'homme n'est pas toujours satisfait de ces absences, mais il ne peut s'y opposer.

Cette perte de l'autorité des hommes par rapport aux femmes est assez générale. La crainte qu'elles éprouvaient autrefois était due pour une part au moins à la menace constante de punitions corporelles en cas de faute ou de désobéissance. Ces sanctions ont aujourd'hui complètement disparu. Restait la crainte de la puissance occulte des hommes, elle semble aujourd'hui avoir bien diminué, au moins dans sa forme religieuse. Le pèlerinage chez Moussa (12) semble avoir délivré beaucoup de femmes de leur terreur vis-à-vis de certains fétiches. Il arrive qu'elles refusent maintenant de payer une amende pour une faute coutumière : « Nous sommes allées chez Moussa, nous ne faisons plus le fétiche. »

(11) *Les Sénoufos*, p. 114.

(12) Voir 1re partie, chapitre II : *La Religion*.

Tout cela se traduit par l'attitude nouvelle vis-à-vis du mariage (13), attitude qui a été décrite plus haut. Dans ces unions de « bonne amitié », la femme occupe une position de force puisqu'elle peut à son gré provoquer la rupture et qu'elle joue de cette menace pour garder son « indépendance ».

Les choses ne sont pas toujours aussi simples : la femme peut se sentir menacée, elle-même. Elle peut, surtout si elle est jeune, redouter la réaction d'un oncle qui veut la marier contre son gré, d'un mari qu'elle s'apprête à quitter. Il lui reste alors la possibilité de « s'évader » et de partir loin du milieu familial, en Basse-Côte.

L'enquête Migrations a montré que sur un échantillon de 731 femmes (14) émigrées, 10 % environ avaient quitté le pays en compagnie d'un amant, que 15 % étaient parties seules, que 5 % étaient accompagnées seulement de leurs enfants.

C'est surtout dans les villes ou les centres secondaires que se produisent ces départs. Mais la brousse est, elle aussi, touchée. Elle évolue ici encore, avec un certain retard, dans le même sens que le milieu urbain. Tout cela crée sans conteste une situation nouvelle. La femme sénoufo a détendu les liens qui la maintenaient sous le contrôle de son narigba, elle a gagné aussi en liberté dans ses rapports avec son mari : seule est demeurée sa solidarité affective et économique avec ses enfants. Il est inexact donc que, pour le moment, l'évolution se fasse directement de la famille étendue traditionnelle à la famille nucléaire, c'est-à-dire fondée sur la solidarité du couple. L'unité qui paraît la plus stable est le groupe Mère-Enfants. Il y a entre elle et eux des liens de tendresse et de dévouement réciproques qui l'emportent sur toute autre relation de parenté. Même après son mariage, la fille restera attachée à sa mère et, en cas de besoin, lui demandera aide et secours. Le fils, souvent balloté entre son oncle et son père, sait que son recours permanent reste sa mère. S'il se sent menacé à la suite d'une faute quelconque contre la coutume, ou pour toute autre raison, c'est en sa mère seule qu'il aura confiance, d'elle seule qu'il acceptera sans crainte nourriture et boisson.

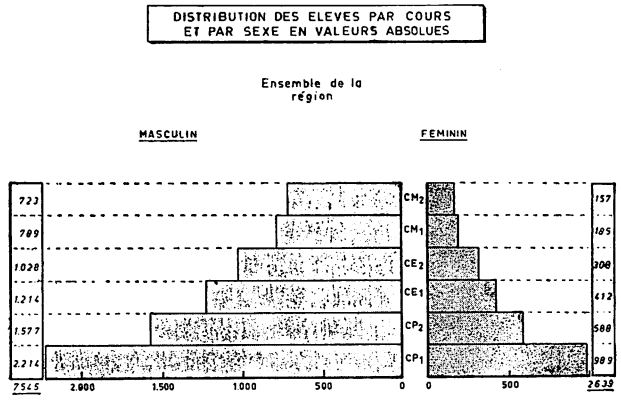
La femme sénoufo est, aujourd'hui, plus que tout une mère. Cette prépondérance du rôle de la mère est notée par R. Clignet comme une des tendances actuelles de l'évolution de la famille africaine : « La femme et les enfants demeurent les seuls éléments stables de la famille. Les pouvoirs des époux relativement égaux quantitativement sont alors exercés sans aucune collaboration. Il arrive aussi que la femme devienne la figure dominante du ménage (15). »

Si le déclin des structures traditionnelles facilite l'émancipation de la femme, il la laisse isolée et refermée sur des préoccupations assez étroites : elle ne participe pas en général à l'activité politique et se désintéresse des réformes qui ne la concernent pas directement : elle recherche avant tout son avantage individuel qu'elle ne sépare pas d'ailleurs de celui de ses enfants.

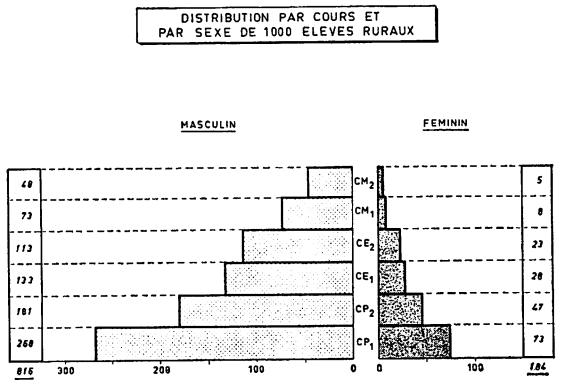
Ainsi tout est changé et la femme n'est plus « captive ». Mais son émancipation ne s'est pas accompagnée d'une véritable promotion : elle ne dépend plus de l'homme, mais elle n'est pas son égale : dans l'appareil économique, comme dans les instances politiques, elle ne joue encore que des rôles de figuration ou de second plan.

Rien de durable ne sera fait pour modifier cet état de choses tant que le niveau de scolarisation des filles ne sera pas comparable à celui des hommes. Or le retard actuel reste très important. Comme le montre le graphique 8, pour l'ensemble de la région, il y a en moyenne 1 fille scolarisée pour 3 garçons. Au niveau du cours moyen deuxième année, la proportion devient de 1 fille pour un peu moins de 5 garçons. Si l'on ne considère que la seule zone rurale (graphique S9), la

GRAPHIQUE S 8



GRAPHIQUE S 9



(13) Il est possible que la situation ait évolué depuis sous l'action des autorités administratives.

(14) En réalité l'échantillon a permis d'observer 901 cas. Mais 170 concernaient des fillettes qui avaient suivi leurs parents.

(15) *Institut Interafricain du Travail.* Février 1961, p. 76.

disparité est du même ordre que précédemment pour l'ensemble des cours : 1 fille pour 4 garçons environ, mais le rapport est de 1 fille pour 9 garçons dans la classe terminale du cycle primaire. En ce qui concerne les adultes, si l'analphabétisme est général en brousse aussi bien pour les hommes que pour les femmes, il n'en est pas de même en ville : là 2 % des femmes de 15 à 29 ans sont « lettrées » pour 25 % des hommes : dix fois moins !

La femme reste donc une sorte d'étrangère dans le monde moderne. Elle réagit en prenant son indépendance et en essayant de regagner dans la compétition individuelle et quotidienne avec l'homme une égalité qui lui est encore contestée en fait, sinon en droit, dans la vie sociale.

On peut bien souhaiter qu'une solidarité affective et une collaboration économique s'établissent un jour au niveau du couple sénoufo et il faudra sans attendre essayer d'accélérer cette évolution. Il serait pourtant illusoire de penser que cette transformation sera immédiate, dangereux surtout de fonder sur sa réalisation les moyens d'une politique économique régionale pour les prochaines années.

CHAPITRE III

LE STATUT DE L'ENFANT ET DU JEUNE HOMME

Entre le moment où le nourrisson quitte le dos de sa mère, vers quinze ou dix-huit mois, et celui où il commence à participer aux activités agricoles, vers sept ans, s'étend une période sans droits ni devoirs, libre, heureuse, mais biologiquement difficile. Jusqu'alors, rien n'avait manqué au bébé ; chaleur, tendresse, alimentation lui étaient assurées. Criait-il parce qu'il avait faim, sa mère le prenait dans ses bras et lui donnait le sein. Objet d'une permanente sollicitude, le voici tout à coup abandonné à lui-même, disputant sa part à ses aînés dans le plat collectif. La nuit dans la case de sa mère, il doit se contenter comme couverture d'un pagne léger. Dans la journée, il est le plus souvent nu et sans protection contre la pluie et le froid. Il n'est encore immunisé contre aucune maladie, parasitose ou paludisme. Aussi le taux de mortalité à cet âge reste-t-il particulièrement élevé : vraisemblablement sur dix enfants âgés d'un an, un au moins mourra avant d'atteindre l'âge de cinq ans. Beaucoup de ces décès sont dus aux suites pulmonaires d'une rougeole ; quelques couvertures pendant la période de fièvre auraient, dans beaucoup de cas, sauvé l'enfant.

Pour le reste, la petite enfance du jeune Sénoufo paraît heureuse : il joue avec ses camarades, traîne des jouets rudimentaires fabriqués par lui ou un aîné, apprend à utiliser une fronde primitive, tue quelques margouillats. Il demeure pendant tout ce temps sous l'autorité de sa mère. Quand elle est absente, un vieux, indulgent et amusé, le surveille, ou une sœur aînée.

C'est le temps des jeux et de l'insouciance. Il va finir très tôt. Vers six ans, en effet, l'enfant doit commencer à participer aux travaux agricoles. Mais il faut ici distinguer la situation traditionnelle et les transformations plus ou moins récentes, plus ou moins profondes qu'elle a subies.

I. — La situation traditionnelle.

1) *L'enfance :*

« Tous les enfants passent leur temps à surveiller les bœufs et à chasser les oiseaux aux champs. Ce qui fait que les enfants sont toujours chétifs, malingres, grâce (*sic*) aux courses qu'ils font derrière les bœufs. Ils manquent de nourriture. » C'est en ces termes que l'enquêteur chargé du village nafara de Nongotienekaha peint la condition des enfants. Ce sont les garçons surtout qui sont chargés de ces tâches de gardiennage, mais les filles y prennent également leur part. Lorsque ce travail est assuré par les Peuhls, comme c'est le cas presque partout en dehors du pays nafara, la protection du champ contre les oiseaux mobilise une partie de la journée les enfants et surtout les oblige à dormir parfois à proximité du champ. En particulier, lorsque la parcelle est sur un campement éloigné, il arrive que quelques enfants dorment seuls dans une case rudimentaire pour être, dès le lever du jour, prêts à écarter les oiseaux qui menaceraient le mil ou le riz.

Selon que le système matrimonial est patrilocal ou matrilocal, l'enfant est pendant cette période au service de son père ou de son oncle maternel. S'il s'agit du fils aîné, il rejoindra de toutes façons assez vite la concession de son oncle, où il prendra rang pour une éventuelle succession.

Vers douze ans, le garçon abandonne les tâches de gardiennage et commence à s'initier aux travaux des champs. Il manie d'abord le « hamague », petite houe légère en rapport avec sa vigueur. Cet apprentissage se faisait autrefois en groupe et sous le contrôle des vieux. Il revêtait un caractère à la fois social et religieux et constituait l'essentiel du premier cycle de l'initiation.

2) *Le poro ou l'organisation initiatique masculine :*

Il n'est pas possible de décrire ici les divers cycles du poro, encore moins de rapporter les grades nombreux qui s'échelonnent à l'intérieur de chaque période. On se contentera d'indiquer l'« esprit » de chaque moment important.

C'est par le « poro » noir que l'initiation débutait. Pour les hommes elle commençait sans doute un peu avant la puberté, le deuxième grade était l'« acquisition de la houe », c'est-à-dire l'entrée dans la vie active véritable.

Les jeunes gens qui faisaient partie de ce cycle restaient d'ailleurs la plupart du temps à la disposition de leur chef de famille ou de quartier. C'est pour lui qu'ils travaillaient à plein temps sur le segbô ou le karon. Cette phase aujourd'hui, sauf en pays nafara, est presque partout tombée en désuétude, mais le jeune homme prend toujours part, au cours des travaux collectifs, aux compétitions qui se terminent par l'attribution du titre envié de champion de labour.

Dans des notes encore inédites, le Père Convers qui a séjourné longuement chez les Sénoufos décrit ainsi cette sorte de concours, les Téfalapitya : « Les jeunes gens sont accompagnés d'autant de jeunes

filles porteuses de « cannes à cultures ». Elles précèdent à reculons chacune leur ami et, tour à tour, les invectivent pour les stimuler » : « Celui qui a la bouche tordue (par l'effort) c'est le mien ; allons vite, vite ! » Le vainqueur de ce challenge avait le droit de porter pour se rendre aux champs une ceinture de civette alourdie de clochettes. Telle était dans cette société la seule compétition admise et officiellement organisée : celle de la virtuosité à manier la daba, virtuosité récompensée par la seule admiration de la jeunesse et par un insigne sans valeur marchande.

A cette première période, plutôt orientée vers l'apprentissage manuel et l'éducation individuelle succédait une phase où l'initiation était davantage centrée sur l'intégration au groupe et sur l'étude concrète d'une déontologie sociale, complexe et astreignante. Les tâches personnelles ou familiales laissaient de plus en plus la place aux travaux d'utilité publique et à l'entraînement militaire. Le jeune sénoufo servait alors comme éclaireur dans la milice villageoise. La disparition des guerres devait enlever à ce cycle une grande partie de son intérêt.

C'était vers la fin de cette époque, ou aussitôt après, qu'il recevait, pour subvenir à ses besoins personnels ou faire face à des amendes coutumières, une parcelle de terre, appelée « Soleil du soir », *tiangonion*, parce que l'usufruitier n'était autorisé à y cultiver qu'après la fin du travail sur le champ collectif, c'est-à-dire au crépuscule.

Si l'on admet que le premier cycle initiatique se terminait entre 17 et 24 ans, qu'un certain intervalle séparait chaque période de 7 ans, on comprend facilement que c'est un adulte, un homme de plus de trente ans, qui se présentait pour suivre le troisième cycle, au cours duquel, il recevait « l'illumination » essentielle, le Tyologo.

Pendant six ans, soumis à l'autorité du chef de bois sacré, le *sizangafolo*, imposés pour les manquements à leurs obligations, chargés d'assurer le déroulement des funérailles conformément au rituel, les *tyolobélé* sont mobilisés au service du village autant qu'il est nécessaire. Une des servitudes essentielles, encore pratiquée très largement aujourd'hui, consiste pour eux à cultiver, en corps constitué, les champs des dignitaires du poro qui les « invitent ».

Cette invitation porte sur une pleine journée de travail, de l'aube au crépuscule ; elle est compensée par la préparation, à l'intention des jeunes gens, d'un repas abondant où doit obligatoirement figurer un plat de viande. Cette contre-prestation alimentaire est d'ailleurs assez onéreuse. L'invitation d'un poro de 30 jeunes représente une dépense en nature ou en espèces d'environ 5 000 francs. C'est dire que tous les ayant droit ne se trouvent pas toujours en mesure de faire appel à la main-d'œuvre d'un poro. Ils peuvent dans ce cas abandonner leur tour au profit d'un autre vieux ; mais il semble que cette cession aille très précisément à l'opposé du sens de l'institution. Au lieu de fournir à tous les notables, chefs de quartier ou de famille, une force de travail égale, cette pratique conduirait à créer ou à aggraver des inégalités économiques incompatibles avec l'ensemble du système social sénoufo. D'un point de vue économique, les invitations peuvent en effet se définir comme un mécanisme de redistribution des revenus dans un sens égalitaire (1).

Dans les zones, où la surface cultivée dépendait avant tout de la main-d'œuvre disponible, l'appoint de 20 jeunes hommes, ne fût-ce qu'une journée, était loin d'être négligeable : il permettait à tous les chefs de famille, quel que soit le nombre d'hommes d'âge actif dont ils disposaient, d'assurer la réalisation des gros travaux, sur une surface relativement importante. D'autre part, si les amendes étaient distribuées entre les anciens par fractions égales, elles pouvaient par contre frapper plus lourdement tel membre des tyolobélé qui était réputé avoir quelques économies. Enfin le poro contribuait à la constitution de réserves collectives destinées à parer à une calamité publique ou à redresser une situation compromise. En bref, pendant sept ans, la classe d'âge la plus robuste, dotée déjà d'une longue expérience en matière agricole, abandonnait l'exploitation familiale pour consacrer le meilleur de sa force au bien commun, et au nivellement des ressources particulières.

Affrontés aux mêmes épreuves, soumis aux mêmes travaux, promus simultanément à la même dignité, ces jeunes savaient au terme de leur longue initiation qu'il n'est entre les hommes de supériorité que le courage et que le champ familial ne doit pas l'emporter sur l'intérêt de tout le village. Ils étaient prêts alors à prendre, à leur tour, leur part des responsabilités.

C'est au cours de l'avant-dernière année du poro que le jeune recevait de sa famille une épouse, du moins dans certaines tribus. Quelle que fût la forme d'union matrimoniale, le mariage entraînait la concession ou l'agrandissement de la parcelle personnelle, mais le jeune homme restait pour l'essentiel solidaire du chef de katiolo. C'était celui-ci qui le nourrissait en fournissant le mil, celui-ci qui continuait à régler les dépenses coutumières. Le jeune ménage était partie intégrante de la famille étendue : sa marge d'autonomie restait bien étroite. Seule la succession d'un frère ou d'un oncle pouvait par la suite faire d'un homme le responsable d'une exploitation et d'une famille.

La « libération » du poro était marquée par de grandes fêtes. Les anciens de Korhogo ont confirmé

(1) Voir 3e partie, chapitre III.

que l'initié était alors un adulte qui avait souvent dépassé 40 ans. La longue adolescence du Sénoufo était enfin terminée : il avait pendant des années fourni un ensemble de prestations très lourd, subi des épreuves rigoureuses. A son tour maintenant il allait commencer à recevoir des jeunes la contrepartie de ce qu'il avait lui-même « souffert », en attendant de prendre place un jour au Conseil des anciens et d'être, comme ses pairs, obéi et respecté.

Il y avait dans ce système de promotion une forme d'équilibre qui a été profondément ébranlée dans les dernières décennies. L'évolution ne s'est pas faite partout dans le même sens, ni au même rythme : la densité d'occupation du sol, la proximité des centres urbains, l'influence de l'Islam, ont joué un rôle déterminant pour différencier les situations.

II. — La condition actuelle des jeunes.

En milieu sénoufo, surtout dans les villages éloignés des centres urbains, parler aux jeunes est souvent une entreprise difficile, parfois même une démarche dangereuse : le fils ou le neveu qui aura consenti à s'exprimer trop librement devant un étranger pourra être par la suite inquiété. Cette menace et ce contrôle méfiant sont encore très sensibles, spécialement dans la partie occidentale de la région où les structures sociologiques ont gardé leur vigueur. Là même où les notables s'expriment avec confiance et d'une façon détendue, demander que les jeunes, à leur tour, viennent parler de leurs difficultés provoque un étonnement nettement réprobatif. « Pourquoi les faire parler, puisque nous sommes leurs pères et que nous savons tout sur eux. » Si l'on insiste, un jeune homme viendra répondre en hésitant, par monosyllabes. Il serait imprudent de tenter de forcer ce mutisme et surtout de s'efforcer d'entrer en contact avec ce jeune à l'insu des notables.

En ville, la difficulté n'existe pratiquement plus, mais les informations fournies ne sont pas toujours sûres, surtout lorsqu'elles concernent les conditions de vie en milieu rural : le jeune citadin aura tendance à noircir la situation villageoise pour marquer davantage sa position d'évolué.

Il a bien fallu pourtant chercher à analyser le conflit de générations, à voir quelles stratégies avaient été mises en œuvre de part et d'autre et quel avait été leur succès. La meilleure manière de le faire était peut-être de doubler, chaque fois que possible, l'information qualitative, précise, mais sujette à caution, par des données statistiques plus générales, mais mieux fondées.

A) *Les transformations du poro.*

Une transformation capitale est intervenue qui change considérablement l'équilibre entre les générations, bouleverse le rythme des échanges, modifie les conditions de la circulation des femmes : cette mutation a consisté à réduire de dix ans environ le temps de l'« adolescence ». L'âge d'entrée au poro, au moins dans les zones proches des centres importants est désormais plus près de 20 ans que de 30 ans. En conséquence, l'âge de mariage des hommes devrait normalement s'abaisser et les prestations de travail à titre gratuit diminuer. En bref, l'âge de l'autonomie individuelle est avancé, ce qui diminue d'autant la somme des contributions fournies à la collectivité par les jeunes.

De même le travail au profit des dignitaires du poro devient plus rare. Il est vraisemblable que la disparition des segbô a facilité cette transformation. Si l'on doit se féliciter de voir ainsi avancé l'âge de la maturité, il ne faut pas se dissimuler que cette évolution crée provisoirement une situation de malaise et de tension entre jeunes et vieux, ces derniers s'estimant frustrés, puisque les prestations qu'ils ont versées dans leur jeunesse sous forme de travail ou d'amendes ne sont compensées que partiellement par la nouvelle génération. Ils se présentent volontiers comme des victimes dont les créances ne sont pas honorées.

Dans certaines régions, les fonctions du poro semblent se limiter aux funérailles. Ailleurs, comme par exemple autour de Ferkessedougou, cette institution a disparu dans beaucoup de villages.

B) *Le facteur scolaire* (2).

L'introduction de la scolarité aurait pu profondément transformer le rythme de la vie quotidienne de l'enfant. Mais le phénomène est resté trop marginal pour avoir bouleversé les conditions générales de la vie en zone rurale. Le taux global d'inscription y est en effet de 11 %, alors que dans les centres urbains de Korhogo et de Ferkessedougou, il dépasse sensiblement 60 % (3). Si l'on considère maintenant non plus l'ensemble des écoliers mais ceux qui ont atteint le CM 2 (4), la distorsion ville - brousse est encore plus sensible. Pour environ 4 500 filles en âge de suivre ce cours, 32 seulement le font effectivement, soit moins de 1 % de l'effectif total. Cette proportion reste pour les garçons très faible, à peine 7 %. Le graphique S. 10 présente d'abord, par sexe et par cours, la part de la population scolaire rurale dans l'ensemble de la population scolaire. On voit ainsi,

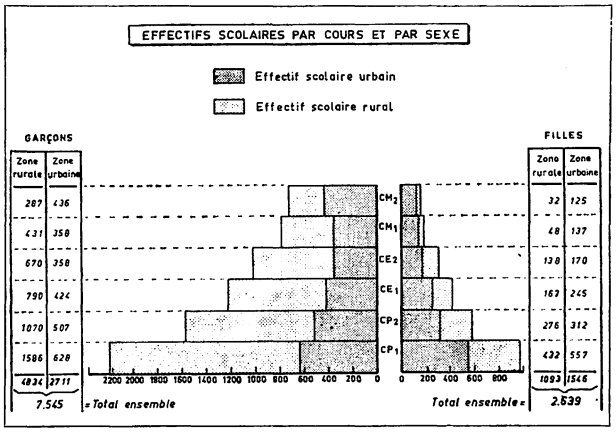
(2) Il est toujours difficile de traiter séparément de la situation scolaire des garçons et des filles. Mais au lieu d'opposer comme au chapitre précédent leur niveau de scolarisation, l'attention est ici appelée sur les différences entre le niveau urbain et celui des villages.

(3) Ces taux doivent pourtant être corrigés du fait qu'une partie des enfants des villages poursuivent leurs études en ville après quelques années à l'école rurale. Mais de toute façon l'écart reste considérable entre ville et campagne.

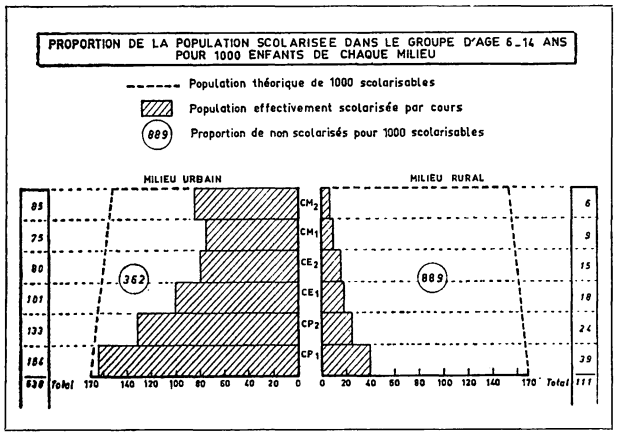
(4) Le cours moyen deuxième année, CM2, est la classe terminale du cycle primaire en Côte-d'Ivoire.

qu'au niveau du CM 2, l'effectif des élèves urbains est plus nombreux que celui de la brousse et ce, malgré l'énorme écart numérique entre les deux populations, 33 000 personnes environ pour les deux centres urbains, plus de 270 000 pour la brousse. La pyramide inférieure tient compte de cette donnée et indique la proportion d'inscrits (5) pour une population scolarisable de 1 000 enfants, en ville d'une part, en brousse d'autre part.

GRAPHIQUE S 10



GRAPHIQUE S 11



Le graphique S 11 souligne la disparité entre les deux situations. Le déséquilibre aurait été différent, mais tout aussi grave, si l'on avait comparé les taux par cours des seuls garçons. Globalement, dans les centres urbains, 77 % de ceux-ci sont inscrits, contre 17 % seulement en brousse. Cette disproportion s'aggrave du fait que les scolarisés ruraux forment dans le village un groupe à part, déjà coupé des autres enfants. Tout le monde sait qu'ils sont perdus pour la « coutume » et qu'ils ne suivront pas, du moins avec leurs camarades, la longue suite des initiations et des épreuves du poro. Ils sont encore au village ; ils ne sont plus du village. Ils comptent encore sur les cahiers de recensement ; ils ne pèsent plus sur l'évolution du milieu.

Il est banal, et pourtant indispensable, de souligner une fois de plus que, dans la situation présente, il n'y a pas de place au village pour les jeunes scolarisés. Les garçons de Korhogo sont instruits selon les règles et les valeurs qui ont cours dans la culture moderne, ceux de Prémafolo, à quatre kilomètres de là, sont formés selon la tradition ancestrale : deux jeunesses, deux mondes aussi, qui communiquent sans doute, mais où les valeurs dominantes ne connaissent guère de commune mesure.

S'il était possible de s'interroger au départ de l'enquête sur le caractère véritablement urbain de Korhogo et de Ferkessedougou, s'il n'était pas absurde de se demander dans quelle mesure ces centres étaient autre chose que de gros bourgs à caractère rural, la question paraît bien tranchée, au moins pour la jeunesse, par le seul examen des données statistiques relatives à la scolarité. Les jeunes élèves de Korhogo constituent, du côté masculin, les 3/4 de la population scolarisable : ils sont sans doute encore influencés par le milieu traditionnel, mais l'enseignement les ouvre à un système de référence plus large et les émancipe partiellement du contrôle familial : ils sont déjà de petits citadins. Le décalage avec la brousse est ici beaucoup plus sensible que dans d'autres régions, plus accentué en tout cas que dans toute la partie Sud de la Côte d'Ivoire. Les raisons de ce retard sont très complexes. Le manque d'équipement scolaire ne doit pas être seul mis en cause, la résistance du milieu rural reste aujourd'hui encore, localement au moins, un frein au développement de la scolarité.

« Si un homme a un enfant, il le gardera pour son champ. » Les vieux ont encore présent à la mémoire le temps où s'ouvraient les premières écoles publiques : on y envoyait de préférence les fils d'esclaves et les bâtards. Aujourd'hui l'école reste trop souvent, dans l'esprit du cultivateur, une institution qui lui « prend » son enfant et le prive, lui, de l'aide qu'il est en droit d'en attendre. Qui gardera le champ contre les oiseaux, qui aidera la mère dans les travaux ménagers, si garçons et filles se font écoliers ?

Inutile aussi d'espérer que ces enfants scolarisés continueront à « respecter » les vieux, que la fille en particulier acceptera le mariage arrangé dans l'intérêt de la famille. Pour le paysan sénoufo, envoyer un enfant à l'école, c'est le perdre.

Aussi aujourd'hui encore l'intervention du sous-préfet et la désignation nominale des enfants sont-elles souvent indispensables. Dans l'Ouest de la zone en particulier, là où le facteur économique

(5) L'inscription d'un élève dans une école ne se traduit pas toujours par une fréquentation régulière. Les déclarations des instituteurs locaux sont formelles sur ce point. Mais il n'était possible de saisir statistiquement que « l'inscription ».

limitant est la force de travail, les écoles sont loin d'être pleines et tous les ans les autorités doivent intervenir pour que les effectifs ne tombent pas au-dessous du niveau de l'année précédente (6). Bref, l'école est loin d'avoir transformé la condition des jeunes en milieu rural et la faible partie des enfants scolarisés y constitue une sorte d'enclave culturelle, étrangère au milieu villageois.

C) *Le succès de la bicyclette.*

Si surprenant que cela puisse paraître, la bicyclette est sans doute l'instrument qui a le plus modifié les conditions de vie quotidienne en pays Sénoufo. On la rencontre maintenant partout, dans les centres urbains comme dans les villages les plus reculés. Elle constitue la première revendication du jeune homme. Si sa famille ne veut pas ou ne peut pas lui en acheter, il partira à la « Basse » (7) pour en « gagner » une. C'est que le vélo a supprimé bien des contraintes : la distance entre le champ et la case s'est trouvée soudain raccourcie. Qui possède un vélo n'est plus obligé de dormir au campement. La ville, du moins le petit centre administratif, devient proche. On peut s'y rendre facilement et gratuitement. En somme, la bicyclette est indispensable. Objet de prestige, certes, mais objet de prestige parce qu'il permet une liberté de mouvement, une multiplication des contacts, une certaine autonomie en somme par rapport au milieu familial et villageois.

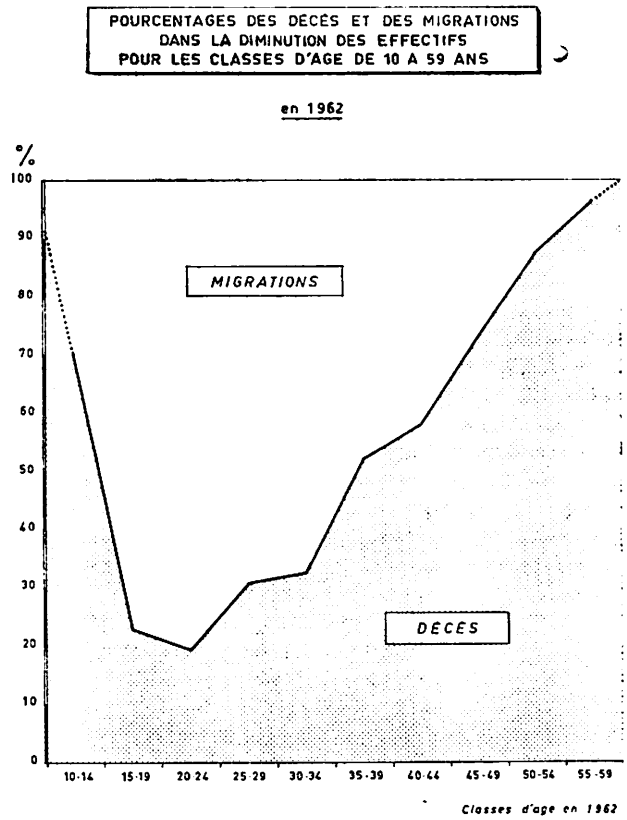
Très naturellement, mais assez curieusement, cet objet a pris sa place dans les cérémonies rituelles : ainsi les tyolobélé suivent parfois le cortège funéraire, alignés sur leurs bicyclettes, escortés même dans tel ou tel village d'un scooter bruyant.

D) *Les migrations comme moyen de pression.*

On comprend aisément que le désir d'acquérir une bicyclette puisse être le motif d'une migration provisoire. Ce peut d'ailleurs, dans certains cas, n'être qu'un prétexte. « Tu leur donnes un vélo, ils s'en vont quand même », se plaignait un vieux. On tentera plus loin (8) de saisir l'ampleur du phénomène migratoire et d'en définir les motivations les plus apparentes. Qu'il suffise ici d'indiquer que la seule possibilité de migrer change la position réelle des jeunes dans la société villageoise. Savoir plus ou moins consciemment qu'il n'est pas impossible de sortir de la situation traditionnelle et qu'il suffit pour cela, par exemple, de trouver un chauffeur de camion complaisant ; comprendre qu'un tel départ constituerait pour sa famille une gêne et un appauvrissement ; menacer au besoin le chef de concession d'une telle « évasion » pour obtenir un champ, une épouse, ou la liberté de travailler plus longuement à son compte, toutes ces attitudes et comportements, à des degrés variés, existent chez la plupart des jeunes et bouleversent le rapport des forces entre eux et leurs aînés. Quand ceux-ci parlent de « révolte », c'est à cela qu'ils pensent surtout : la menace permanente, exprimée ou insinuée, d'un départ inopiné.

La menace n'est pas vaine d'ailleurs. Le graphique S. 12 représente dans la diminution des effectifs par classe d'âge les parts relatives des décès et des migrations : il manifeste bien que pour les groupes d'âge de 15 à 35 ans les départs pèsent beaucoup plus que la mortalité dans la réduction du nombre des résidents.

GRAPHIQUE S 12



E) *La difficulté du mariage.*

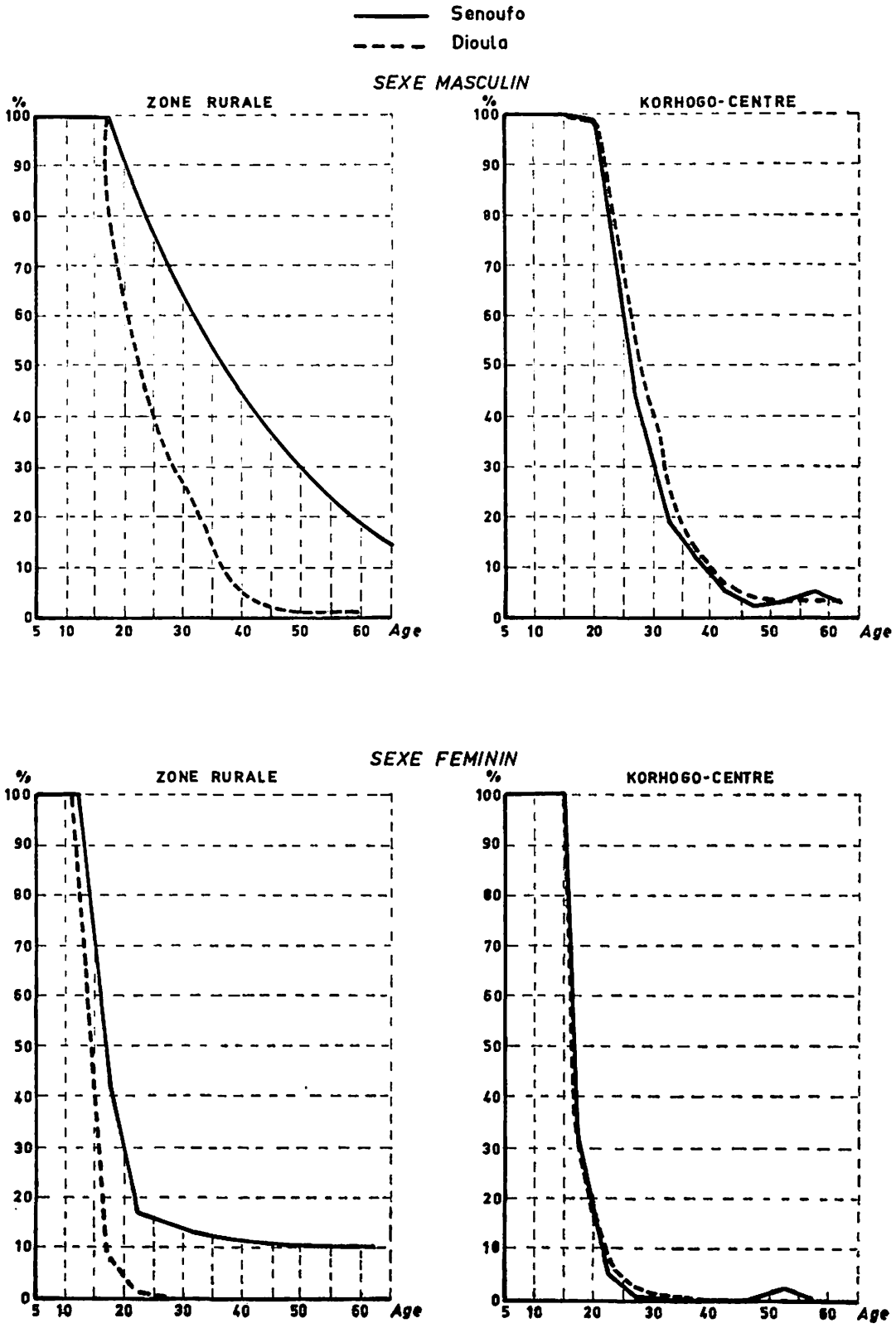
L'atout principal des vieux c'est qu'ils contrôlent encore la circulation des femmes. On sait que ce sont les chefs de famille qui traditionnellement ont la charge de marier les jeunes gens qui les « suivent ». Puisque ceux-ci ne les respectent plus, ne leur obéissent plus, les vieux semblent avoir, en contrepartie, refusé de prendre en charge les prestations et démarches nécessaires pour leur trouver une épouse. Mais qu'un étranger leur « fasse du bien », c'est-à-dire travaille pour eux pendant un certain temps, ils se sentiront obligés

(6) Il faut également signaler la difficulté du recrutement en milieu musulman où les parents donnent la préférence à l'école coranique.

(7) La « Basse » est l'abréviation populaire de « Basse-Côte ».

(8) Voir 4e partie, chapitre I.

VARIATION SELON L'AGE, L'ETHNIE ET LE SEXE DE LA PROPORTION DE CELIBATAIRES



de lui procurer une femme. Cette sorte de mariage, katienetio, paraît très en faveur aujourd'hui. De toutes façons, le mariage des jeunes reste très tardif. Le graphique S. 13 met en évidence cette donnée, il montre qu'en zone rurale environ 50 % des hommes sénoufos du groupe d'âge de 35 à 39 ans sont encore célibataires (9), alors qu'à vingt ans 70 % des femmes sont mariées.

Sans doute faut-il rappeler qu'une partie de ceux ou de celles qui ont contracté le « petit mariage » ont pu se déclarer célibataire. Cette restriction ne change guère l'ordre de grandeur en ce qui concerne les hommes. Pour ce qui est des femmes, il est vraisemblable que la « bonne amitié » explique l'anomalie constituée par la proportion relativement élevée de femmes définitivement célibataires. Si celles qui pratiquent le kekourougou s'étaient déclarées mariées, et non célibataires ou fiancées, la courbe sénoufo tendrait à se confondre avec celle des Dioulas.

Par contre le comportement dioula en matière de mariage est très sensiblement différent de celui des Sénoufos à l'égard des jeunes gens. Pour le même groupe de références, les hommes de 35 à 39 ans, le pourcentage de célibataires chez les Dioulas est seulement de 7 %.

La partie droite du graphique rend manifeste qu'en milieu urbain, par contre, Sénoufos et Dioulas ont pratiquement le même comportement : les courbes des deux ethnies pour les hommes aussi bien que pour les femmes sont très proches ; elles révèlent que pour les deux groupes le taux de célibat masculin baisse rapidement avec l'âge : à 30 ans, plus de 65 % des hommes sont ou ont été mariés. Mais si l'âge du mariage peut être considéré comme normal dans les villes, ce cas n'intéresse qu'une faible partie de la population totale : un peu plus du dixième.

Si l'on rapproche maintenant la situation en zone rurale de ce qui a été indiqué plus haut sur la polygamie et l'accaparement des femmes par les vieux, on comprend la colère d'un homme de 30 ans, encore célibataire, qui voit son oncle sexagénaire marié à 2 ou 3 femmes. En brousse, lorsque le jeune manifeste trop violemment sa volonté d'avoir une épouse, lorsqu'il en fait une condition pour rester au village, il arrive que le chef de famille, pris de court, cède à son neveu ou à son fils une de ses propres femmes. Mais le cas reste évidemment rare et l'on peut dire que sur ce point la position de force reste du côté des vieux.

F) *Les progrès dans l'autonomie économique.*

Il semble par contre, que sur un point du moins, satisfaction partielle ait été généralement donnée aux jeunes gens ; ils cultivent désormais à leur compte une portion de terre plus importante. On examinera plus loin (10) en détail la répartition du « domaine » familial entre les adultes. On peut déjà affirmer que, d'une façon, ou d'une autre, à la fin du poro, le jeune sénoufo dispose d'une parcelle suffisante pour lui permettre d'acheter quelques vêtements personnels, un peu de tabac, du dolo et quelques colifichets pour son amie ou sa fiancée.

Sans doute reste-t-il la plupart du temps au service de l'oncle, du père ou du grand frère ; il dispose pourtant d'un jour de liberté au moins pour mettre en valeur son lopin personnel. Au moment de son mariage, cette autonomie grandira encore et il se verra attribuer davantage de terres et un ou deux jours de liberté supplémentaires.

Mais en réalité, cette situation de fait n'est pas reconnue comme un droit. C'est tel jeune, par son travail, qui a mérité d'être récompensé en recevant une parcelle ; tel jeune qui, en usant plus ou moins du chantage à l'évasion, est parvenu à se faire attribuer un champ ou une épouse. Point de droit à cela. Il faut que chacun gagne, par le « respect » ou la « révolte », un bien qui reste toujours octroyé par les anciens. En face des institutions, en face du groupe des vieux, le jeune est isolé, réduit à son courage et à sa ruse.

G) *La faiblesse des sociétés de jeunes.*

Cette bataille en ordre dispersé est d'autant plus surprenante qu'un cadre institutionnel existe, susceptible de grouper les jeunes en dehors du contrôle et de l'autorité des vieux. Cette organisation, le *ton*, d'origine malinké, se rencontre partout où l'influence dioula est active, c'est-à-dire pratiquement dans la plus grande partie de la région, à l'exception du secteur nafara.

Le mot « ton » est généralement traduit par « société des jeunes ». Il constitue vraisemblablement en milieu malinké une survivance des anciennes classes d'âge. Il n'est donc pas étonnant que son organisation et ses fonctions coïncident partiellement avec celles du poro. Comme les tyolobélés, les jeunes du ton aident en groupe les vieux du village et prennent en charge des travaux d'intérêt collectif. Mais cette institution reste ou est devenue très éloignée de ce que reste aujourd'hui encore le poro. Il semble en effet qu'elle présente un caractère facultatif, que le président y soit choisi par ses camarades, enfin, qu'à côté des activités consacrées au service du village, le ton fonctionne comme une sorte de mutuelle, au bénéfice de ses seuls membres. Cette juxtaposition d'intérêts particuliers et de fonctions sociales est étrangère à l'esprit du poro. Pourtant

(9) Enquête démographique 1962.

(10) Voir 3e partie, chapitre I.

le glissement d'une institution à l'autre était possible et si, dans certains villages, les deux groupes ethniques maintiennent chacun leur propre organisation (à Nafoun par exemple), si le poro reste en zone nafara, la seule « société », c'est très nettement le ton qui l'emporte dans une grande partie du pays, spécialement au Nord et à l'Est.

Son succès, sauf en milieu dioula, est d'ailleurs en général récent. Sur les 46 « tons » rencontrés, 33 ont été fondés depuis 1960. La faveur nouvelle de cette institution s'interprète assez naturellement comme un indicateur de l'émancipation de la jeunesse, puisqu'entre deux institutions concurrentes celle qui accorde le plus de responsabilité à ses membres paraît s'imposer. Le ton, agréé par la communauté villageoise toute entière, dirigé par un président choisi par les membres de l'association, rassemblant une partie importante de la force de travail locale, n'est-il pas un moyen particulièrement efficace pour regrouper les jeunes, leur donner conscience de leurs responsabilités nouvelles et exercer sur l'ensemble du village une action de rénovation ? Mais qu'en est-il réellement ?

Toutes les informations directes qui ont pu être recueillies, même dans les zones où l'islamisation est la plus avancée devaient révéler que l'existence du ton est bien souvent surtout théorique, que son action reste limitée à des interventions sporadiques, qu'en un mot, les jeunes eux-mêmes ne voyaient guère l'intérêt de leur « société ». Les présidents qui ont pu être contactés, répondaient d'abord d'une façon prometteuse lorsqu'ils étaient interrogés sur les activités de leur groupe : « Nous sommes nombreux, plus de vingt. » « Chez les parents d'un quelconque des membres de la société, nous allons travailler gratuitement, s'il nous invite; ailleurs une journée coûte 2 000 francs », « Le jeune qui est convoqué et qui n'est pas venu doit payer une amende de 200 francs », « Oui, nous avons une caisse commune ».

Tel était le schéma général des premières réponses. Mais lorsque les questions portaient sur les interventions qui avaient eu lieu effectivement dans l'année en cours, c'était toujours la débandade : « Personne ne nous a invités cette année », « Non, personne n'a encore payé une amende », « Nous avons maintenant un ballon de football et nous n'avons plus besoin de travailler ensemble ». Ici, on laisse entendre que tous les jeunes de la société sont partis en Basse-Côte, là que le groupe ne s'est pas réuni depuis des mois.

Certes, tout n'est pas négatif dans le bilan. Des travaux collectifs ont permis de réunir des crédits suffisants pour garantir aux sociétaires, en cas de maladie, l'achat de médicaments ou le transport à l'hôpital. Mais ces succès partiels ne doivent pas dissimuler que le ton a échoué, si l'on considère qu'il pouvait permettre une prise de conscience par les jeunes de leur importance et faire évoluer le village vers une communauté plus favorable à la participation de toutes les classes d'âge aux responsabilités.

Tout compte fait, si la condition des jeunes au village s'est améliorée, si des concessions leur ont été faites, leur statut de mineurs reste le même. Ils savent seulement que les choses sont en train de changer en leur faveur. Que le cas personnel de l'un d'eux devienne trop critique, il s'embarquera un beau matin, seul ou avec son amie, vers Abidjan ou Agboville. Bref, le vieux monde de la coutume est en train de se fissurer : les jeunes le sentent ; ils acceptent d'attendre ou s'en vont.

3eme PARTIE

LA DISTRIBUTION ET LA CIRCULATION DES BIENS

CHAPITRE PREMIER

LE RÉGIME FONCIER

La plupart des régimes fonciers que l'on rencontre en Afrique Noire présentent un trait commun : la superposition sur une même terre de différentes sortes de titres : droit éminent d'un « chef de terre », droit d'appropriation collective d'un groupe, droit de culture précaire ou durable (1) d'un individu. Définir le régime foncier d'une société c'est d'abord reconnaître le modèle selon lequel se répartissent et se transmettent ces droits.

I. — Le modèle général.

Le droit éminent sur la terre est détenu chez les Sénoufos par le chef de la terre, tarfolo (2), descendant de l'ancêtre qui a rituellement pris possession du terroir au nom de son groupe en prenant le risque d'affronter les « génies ». Il s'agit avant tout d'une fonction d'ordre religieux puisque fondée sur l'acte de création du village. L'autorité du tarfolo s'étend sur des territoires de superficies très variées. Ici un groupe de villages dépendra d'un même « chef de terre » ; là un minuscule village aura son propre tarfolo. Rien d'étonnant à cela puisque la compétence actuelle est mesurée par la taille du groupe à l'époque de sa migration.

On trouve, au niveau du « quartier », un personnage doté lui aussi de pouvoir religieux sur la terre, le *séouéléo*. Il est pour l'unité élémentaire du katiolo le responsable des relations du groupe avec la terre : il organise en somme l'ensemble des travaux agricoles et il en marque les principales étapes par un acte rituel : le séouéléo exerce, par une sorte de délégation, la fonction religieuse du chef de terre, à l'échelle d'un quartier donné.

Le tarfolo, de toutes façons, restait en cas de litige l'instance suprême en matière foncière. La possession exclusive des fruits du néré marquait d'une façon évidente et permanente qu'il gardait la haute main sur l'ensemble du terroir. Chez les Kiembaras et les Nafaras, « le nouveau cultivateur est invité à regarder en bas et non en haut, à récolter les fruits de ses cultures et non ceux des arbres » (3). En outre le tarfolo gardait sur les terres confiées par lui à un tiers, un droit de reconversion, cest-à-dire qu'en cas de disparition ou de départ du bénéficiaire, il recouvrait les parcelles antérieurement attribuées. Surtout le chef de terre maintenait son autorité sur toutes les terres non défrichées : nul ne pouvait tenter, sans son autorisation, de s'y installer.

Dans ses *Institutions coutumières des Subdivisions de Korhogo et de Boundiali*, Y. Person écrit : « Le tarfolo fait respecter ses droits par des interdits très redoutés... *(tapargué)* qui sont concrétisés par une branche de purghère (katiargue), plantée en terre, ou par des touffes d'herbes accrochées aux branches des arbres. Personne ne peut cultiver un terrain ainsi marqué sans encourir une mort rapide. Comme aucune procédure ne peut contraindre le tarfolo à enlever son tapargué, il ne reste au délinquant qu'à s'excuser de ses fautes et accepter ses conditions » (4).

Le droit d'appropriation intéresse les unités économiques élémentaires qui constituent les quartiers. Il s'agit de la portion de terroir attribuée par le fondateur, c'est-à-dire le premier tarfolo, à chaque segment de lignage de son groupe. Dans le modèle primitif, le champ collectif, segbô, était le cadre essentiel de l'activité agricole. Le chef

(1) Les études de Madame Denise Paulme sur les *Régimes fonciers traditionnels en Afrique Noire* et de Boutillier, Thoré et Savonnet sur les *Structures foncières en Haute-Volta* ont fourni le système de concepts utilisés ici. En permettant une série de comparaisons, ces travaux ont largement contribué à l'interprétation du régime foncier en pays sénoufo.

(2) Le nom de tarfolo est aujourd'hui utilisé pour désigner les chefs de canton, mais il s'agit là d'un sens évidemment second et sans grand rapport avec la signification première.

(3) Sinali Coulibaly, *Les paysans sénoufo de Korhogo*, p. 25. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Dakar.

(4) Op. cité, p. 28.

du katiolo ne « possédait » pas ce domaine : il en était le dépositaire et le gérant. A côté de lui, le séouéléo avait un rôle uniquement rituel. Terre des ancêtres, liée au narigba d'une façon sacrée et donc définitive, ce patrimoine ne pouvait évidemment pas être aliéné ni par un individu, fût-ce le chef du groupe, puisque c'était un bien collectif, ni même par le consentement unanime d'une génération puisqu'il appartenait à la lignée entière, à ses morts et à ses futurs membres aussi bien qu'aux vivants.

De même ne pouvait-il en principe être partagé entre les membres du narigba, puisqu'il était à la fois le signe nécessaire de son unité et le moyen indispensable pour la maintenir. Partager le segbô, c'était couper la famille, rompre les liens établis par les ancêtres.

Ce domaine attribué jadis par le premier tarfolo ne pouvait pas être arraché aux détenteurs suivants, si bien qu'il ne devait pas plus être repris par celui qui détenait le droit éminent que cédé par celui qui était investi de la charge de gérant provisoire. En somme, le pouvoir du katiolofolo sur son segbô ne souffrait pas dans la réalité de la superposition à son propre droit, du droit éminent du tarfolo : il était maître de répartir comme il lui convenait la terre dont il disposait et de concéder, à tous les membres de son katiolo en état de cultiver, un droit d'usage plus ou moins permanent sur une partie du domaine familial.

Le droit d'usage individualisé pouvait être accordé par tout responsable d'un droit d'appropriation collective. Il s'agissait d'ailleurs souvent d'une tenure partielle : le ou la bénéficiaire avaient droit, en culture associée, à la seule récolte de pois de terre ou d'arachides. Ce droit d'usage était en réalité, dans les structures traditionnelles, fort limité. Dans le katiolo kiembara avec le système matrimonial du segbôtio, comme dans le g'dala (5) sous le régime du kékourougou, toutes les charges étaient assumées par le chef de famille, et s'il concédait à l'un des siens un droit de culture, il s'agissait d'un petit champ d'essai, comme on en confie encore aujourd'hui aux enfants ou aux adolescents pour qu'« ils montrent leur courage », ou d'une parcelle « soleil du soir » (6) où l'intéressé pouvait travailler au crépuscule, après la fin du travail collectif, ou mieux d'un petit champ analogue à celui qui est prêté, encore aujourd'hui, au neveu qui réside avec son oncle, le tologo (7) ou le folidéhé. Encore fallait-il que le bénéficiaire présentât toute la récolte au katiolofolo et que celui-ci ait réaffirmé son droit théorique sur le produit en l'autorisant à en disposer librement.

Au niveau du katiolo, le collectivisme était donc presque complet. Mais cette situation « pure » pouvait être modifiée par l'apport d'éléments hétérogènes.

Un étranger arrivait-il au village qui demandait à s'installer, on était en général content d'accueillir ce nouveau venu, dépositaire peut-être de techniques artisanales ou agricoles intéressantes. Etait-il accompagné d'une famille assez nombreuse, il demandait au tarfolo de lui céder sur la part de terres libres un lot suffisant pour subvenir à ses besoins. Une telle requête était rarement refusée. Si les étrangers s'installaient définitivement, ils continuaient indéfiniment à bénéficier de leur terre, sous condition de marquer par un don annuel symbolique le droit éminent du tarfolo. Cette procédure aboutissait donc en fait à la création d'un nouveau quartier ; ainsi s'installèrent sans doute les dioulas dans les villages kiembaras ou tagbons.

L'étranger était-il seul ou peu entouré, il était la plupart du temps intégré à un katiolo sénoufo où il trouvait les mêmes charges et les mêmes droits que les autres membres du groupe. En fait donc le système foncier n'était guère troublé par ces « entrées », puisque l'arrivant était soit assimilé par une unité existante, soit constituait une nouvelle unité assez semblable à celle des autochtones (8).

Plus grave fut l'introduction en milieu sénoufo de mariage type tyeporogo. On se souvient que ce mode d'union connaissait deux formes : ou bien la famille qui cédait l'épouse perdait tout droit sur celle-ci et ses descendants, c'était le grand mariage, celui réservé aux chefs ; ou bien l'épouse continuait à appartenir à son narigba qui recevait, en contre-partie du départ de cette femme, une des filles issues du mariage. Les deux situations posaient des problèmes nouveaux et redoutables parce qu'ils remettaient en cause un des fondements de la vie sociale : la correspondance exacte entre la communauté d'habitat et la solidarité économique. Sous le régime du segbôtio kiembara, ainsi que sous celui du kékourougou nafara, ces deux champs coïncidaient : tous ceux qui vivaient ensemble produisaient et consommaient collectivement.

Les deux types de tyéporogo imposèrent des aménagements. Ceux-ci, en vérité, pouvaient paraître de peu de conséquence au moins dans la forme atténuée de ce mode d'union matrimoniale. Il fallait en somme faire une place, dans le quartier, à une étrangère dont le statut excluait toute « assimilation » puisqu'elle restait liée à son propre narigba. La solution consistait à lui accorder un droit d'usage, lié à sa position d'épouse, sur une

(5) Terme de signification analogue mais usité de préférence par les Nafaras.

(6) Voir chapitre VI sur *l'Enfant et le Jeune Homme.*

(7) Le mot est employé dans ce sens surtout en pays kiembara. Comme il porte généralement de l'igname il est parfois désigné par le terme de Folidéhé (champ d'igname).

(8) En particulier le foroba dioula correspondait assez sensiblement au segbò sénoufo. Voir chapitre IX.

parcelle. A elle de la cultiver avec l'aide de son mari et de ses enfants. Elle pouvait aussi inviter ses amies et lorsqu'elle avait des filles, bénéficier des prestations de travail qu'un jeune homme doit encore maintenant à la mère de sa fiancée. Elle disposait librement des pois de terre ou des arachides récoltés. Ce droit d'usage permanent fondait l'autonomie économique de l'épouse et signifiait d'une façon permanente qu'elle n'appartenait pas au mari : elle jouissait, loin des siens, d'une sorte de privilège d'exterritorialité : sa case personnelle et son champ personnel garantissaient son statut d'étrangère. A la mort de l'épouse, ou en cas de séparation, le champ de la femme retournait à la disposition du katiolofolo. Bref, en accordant à l'épouse une situation à part, on créait un droit d'usage plus étendu et surtout plus permanent que celui du folidehé (9), mais il n'entraînait aucun principe de segmentation du segbô, puisqu'au décès de l'épouse, sa parcelle retournait au fond commun. Toutes différentes devaient être les conséquences de la pratique du mariage tyéporogo dans sa forme dioula ; elles méritent d'être traitées plus longuement parce qu'elles ont réellement introduit dans les institutions sénoufos une perturbation grave qui a servi de modèle à l'individualisation de la propriété que l'on constate aujourd'hui dans toute une partie de la région.

II. — Une institution révolutionnaire : le Kagon.

La cession définitive par un narigba d'une de ses femmes, la renonciation totale au contrôle des enfants de cette femme, la rupture complète de tous ses liens avec son matrilignage, voilà bien pourtant qui paraît supprimer le problème et non l'aggraver. La nouvelle épouse n'a pas besoin en effet de bénéficier d'une autonomie économique, puisqu'elle est totalement solidaire du groupe de son mari. Le katiolo qui la reçoit ne fera pas de difficulté pour la prendre en charge puisque son travail et celui de ses enfants constituent pour la collectivité un surcroît de richesse une fois pour toutes acquis.

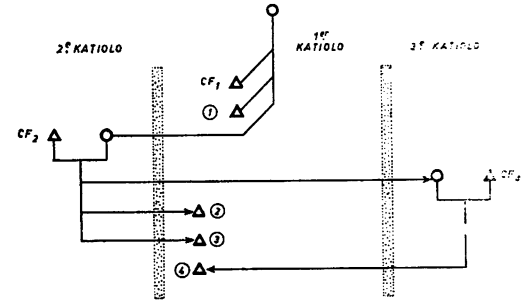
C'est à la génération suivante que les choses se compliquaient : les enfants d'un tel mariage se trouvaient en effet dans une situation exceptionnelle et sans issue dans l'orthodoxie coutumière. Ils ne devaient en effet hériter d'aucun parent. Ils ne pouvaient, dans un système matrilinéaire, prétendre succéder à leur père, mais il était également inconcevable qu'ils prennent rang pour la succession de leur oncle utérin, puisque par ce type d'union, ils étaient coupés du narigba maternel. Par ailleurs, fils de chef, issus d'un mariage considéré comme privilégié, il était difficile de les assujettir au neveu de leur père, lorsque celui-ci hériterait.

Cette situation devait trouver sa solution par la création du vivant du père au profit du fils aîné d'un champ, limitrophe du segbô, le kagon, qui devenait le domaine des fils issus de ce mariage. L'autonomie de ce segment de lignage n'était pas totale : la plupart du temps la culture du mil restait interdite et les bénéficiaires devaient à leur père des prestations de travail qui duraient en général trois jours par semaines. En contre-partie, le chef du katiolo nourrissait, les jours de travail sur le champ collectif, ses fils et leurs familles et leur assurait son aide dans toutes les circonstances graves : en un mot, il continuait à les « garantir ». A la mort du père, le kagon devenait entièrement autonome et constituait le noyau d'un nouveau quartier autonome. Lorsque l'aîné des fils, le fondateur en somme du katiolo, mourait à son tour, son frère utérin puiné lui succédait et, après extinction de cette première génération, les neveux utérins prenaient la direction selon le schéma habituel de la matrilinéarité.

Le mariage tyéporogo dans sa forme pure ne donnait donc pas lieu à l'instauration d'une série patrilinéaire. Le dédoublement du quartier visait au contraire à liquider, sans trop de risque de conflits, une situation anormale et à maintenir dans

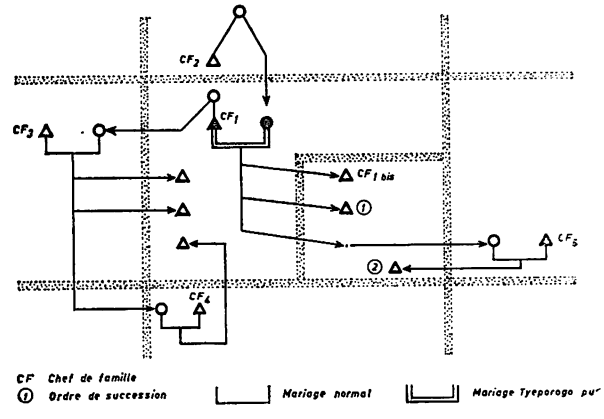
GRAPHIQUE S 14

ORDRE DE SUCCESSION MATRILINÉAIRE CHEZ LES SÉNOUFOS



GRAPHIQUE S 15

SEGMENTATION D'UN QUARTIER AU PROFIT DES FILS TYEPOROGO ET RESTAURATION DE LA MATRILINÉARITÉ DANS LE NOUVEAU GROUPE

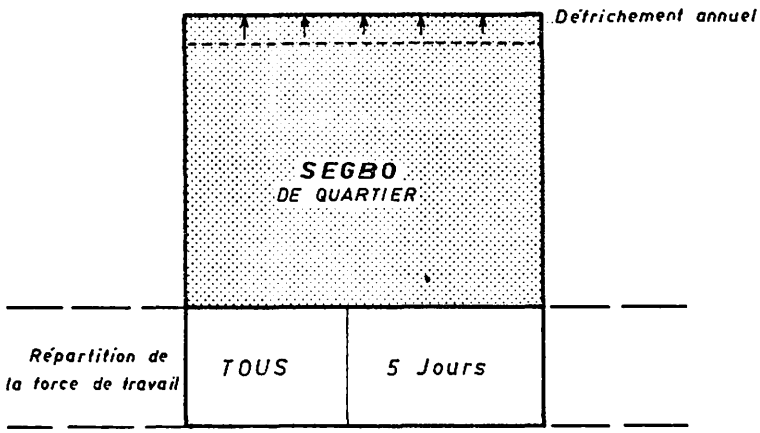


(9) Les folidéhés se trouvaient en front de défrichement et se déplaçaient donc chaque année.

GRAPHIQUE
S 16

MODÈLE DE RÉPARTITION DE LA TERRE ET DE LA FORCE DE TRAVAIL DANS UNE UNITÉ ÉCONOMIQUE

1_ RÉGIME DU SEGBO DE QUARTIER PUR



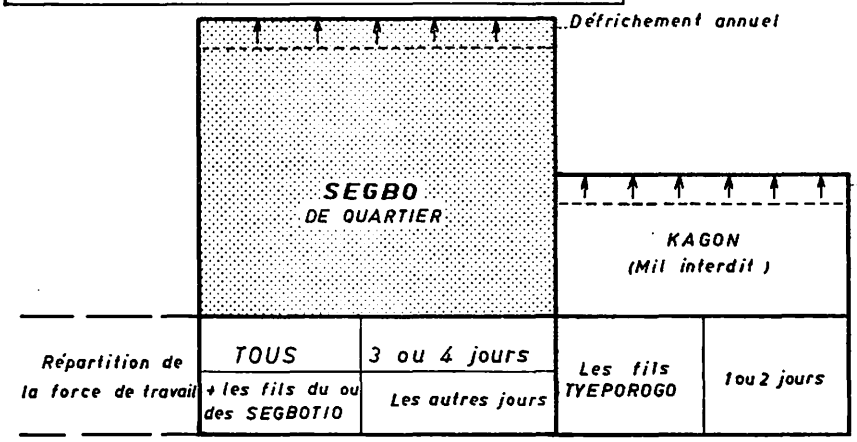
TYPE TRADITIONNEL

Encore pratiqué localement
(Sᵗ Préfecture de Dikodougou et Sirasso surtout)

2_ RÉGIME MIXTE SEGBO DE QUARTIER AVEC KAGON

TYPE TRADITIONNEL

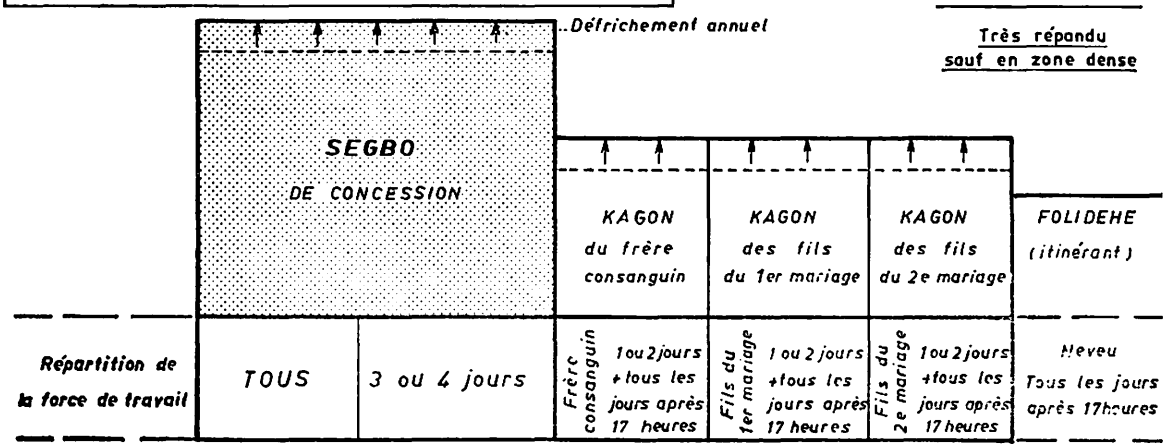
Encore pratiqué localement
(Sᵗ Préfecture de Dikodougou et Sirasso surtout)



3_ RÉGIME MIXTE AU NIVEAU DU SEGMENT DE QUARTIER

TYPE CONTEMPORAIN

Très répandu sauf en zone dense



les deux segments le fonctionnement normal du modèle matrilinéaire. Le graphique S 14 représente la loi normale de succession et le graphique S 15 sa variante dans le cas d'un fractionnement du quartier initial.

Ce dédoublement si rare qu'il ait pu être au début faisait pour ainsi dire jurisprudence ; pratiqué par des chefs respectés, le principe en devenait légitime, même si l'application en restait limitée. Le processus devait, par la suite, servir de modèle et de relais à un morcellement beaucoup plus généralisé du terroir familial.

Quand, pour des raisons diverses, le segbô au niveau du katiolo fut jugé dans certains villages comme une institution désormais impraticable, la famille se coupa par groupes de frères utérins et le terroir fût réparti proportionnellement à la taille des nouveaux segments, le katiofolo gardant en général une portion de terres plus importante. Le mot segbô désigna alors le champ collectif non plus du quartier mais du groupe de frères utérins. Lorsqu'un de ces groupes voyait sa force de travail augmenter parce qu'un fils était devenu capable de cultiver, le père demandait à ce titre un supplément de terre. Le katiofolo, lorsqu'il le pouvait, accordait alors une bande de terre limitrophe au champ paternel : c'était le « kagon » du fils. Mais cette parcelle accordée *à cause* du fils n'était pas *pour* le fils. Les deux champs n'en faisaient qu'un seul cultivé et récolté « au nom » du père, et le produit restait tout entier à sa disposition. Quant au katiofolo, il restait le gérant du terroir : son intervention avait simplement rétabli, dans une famille, l'équilibre entre la surface disponible et la charge démographique.

On passa assez facilement de ce kagon intégré au lot paternel à l'autre acception du terme, celle qui désignait le lot détaché du segbô au bénéfice du fils aîné d'un mariage tyéporogo. L'exception devint le modèle d'une pratique courante. Les fils, quelle que fût la forme du mariage de leur mère, demandèrent la libre disposition de leur kagon ; comme leurs pères avaient reconnu la nécessité de fragmenter le segbô primitif, comme ils avaient accordé l'autonomie aux fils d'un certain type de mariage, comme la revendication des jeunes gens était parfois assortie d'une menace de migration, les anciens cédèrent ; mais ils purent maintenir parfois, on verra dans quelles zones et pour quelles raisons, que les fils continuent à travailler pour eux plusieurs jours par semaine, tout comme dans le cas du kagon des fils de tyéporogo.

Ce processus, dont le graphique S 16 représente les principales étapes, est loin d'avoir atteint le même degré de généralité dans toutes les zones de la région. Il est intéressant de rechercher où l'évolution a été le plus rapide, où au contraire elle paraît avoir suivi un cours plus lent ; bref il faut maintenant passer de l'analyse du schéma à la description, localisée autant que possible, de la situation de fait.

III. — La situation actuelle.

La fragmentation du terroir est une conséquence de la segmentation de la famille. Certes la corrélation n'est pas parfaite entre les deux phénomènes et des données marginales peuvent bien atténuer le parallélisme des deux évolutions ; les migrations, par exemple, lorsqu'elles sont définitives, provoquent souvent une division de la famille sans partage du terroir. Inversement lorsque la terre est abondante le fils peut se couper du père en défrichant lui-même son kagon : la famille sera « coupée » mais le patrimoine originel restera intact.

Ces deux facteurs correctifs existent bien dans la région étudiée puisque la zone dense atténue par des migrations sensibles la dispersion du patrimoine et que la même fin est obtenue ailleurs, lorsque le travail permet l'extension des terres cultivées. En comparant la situation foncière et particulièrement la fragmentation des terroirs, dans les différentes strates, on retrouvera une situation analogue, mais analogue seulement à celle qui était apparue à propos de la segmentation de la famille étendue. Deux sources de renseignements permettent de vérifier cette similitude : d'une part, les données de l'enquête agricole relative à la répartition des exploitations par taille, d'autre part, une enquête menée à la fin de l'année 1963, dans une centaine de villages, sur la structure de l'exploitation. La première source fournit des informations sommaires mais chiffrées, la seconde permet une analyse plus fine, mais qui reste qualitative.

A) *Les données statistiques.*

Du point de vue sociologique, les estimations quantitatives ont moins d'importance en elles-mêmes que dans leurs relations. Ce qui est éclairant ce n'est pas la taille moyenne de l'unité économique élémentaire ici ou là, mais bien que cette taille soit plus grande ici que là et que cette différence quantitative puisse être mise en corrélation avec une autre donnée qui puisse jouer par rapport à la première la fonction d'hypothèse explicative.

Les données qui sont présentées ici et qui sont toutes tirées du « Rapport sur l'enquête agricole » mettent en évidence la diversité des situations locales et suggèrent une liaison assez stricte entre la taille des unités budgétaires et la surface des terres qu'elles exploitent.

La diversité des situations locales ne peut guère être mise en doute. Il s'agit bien entendu de moyennes : dans telle zone, où la petite exploitation est de règle, on trouvera encore des domaines de 30 hectares et inversement, quelques segments de famille résidant pourtant en zone Igname ou

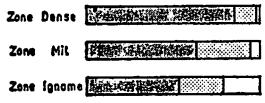
Mil ne disposeront que d'une surface réduite.

La première démarche consiste assez naturellement à comparer la répartition des exploitations par taille selon les strates qui ont été définies dans le plan de sondage. Il a paru préférable, du point de vue sociologique, de distinguer seulement les exploitations de moins de 4 hectares, celles dont la surface était comprise entre 4 et 8 hectares, celles enfin qui dépassaient cette dernière superficie. On aboutit ainsi au tableau suivant qui est représenté par le graphique S 17.

GRAPHIQUE S 17

REPARTITION DU NOMBRE DES EXPLOITATIONS SELON LA SURFACE CULTIVEE ET LA ZONE AGRICOLE

(en pourcentage)



Taille des Exploitations	Zone Mil	Zone Igname	Zone Dense
0-4 ha	60,9	49,1	84,4
4-8 ha	33,0	27,3	14,1
8 ha et +	6,1	23,6	1,5
TOTAL	100,0	100,0	100,0

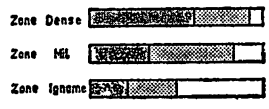
Exploitations
de 0 à 3,99 ha — de 4 à 7,99 ha — de 8 ha et plus

Ainsi en zone Dense près de 85 % des exploitations mesurent moins de 4 ha. La proportion tombe à 62,9 % en zone Mil et 52,2 % en zone Igname. L'examen des données qualitatives aggravera encore la distorsion entre la zone Dense où la plupart des exploitations même de faible taille sont autonomes et les autres zones où une part sensible de ces « petits champs » dépend de fils qui travaillent et se nourrissent plusieurs jours par semaine sur le « grand champ du père ». On voit ici sur un exemple précis la difficulté d'obtenir des résultats statistiques homogènes : puisque le degré d'autonomie du champ devrait intervenir pour mesurer la fragmentation réelle du terroir et que cette information est très difficile à obtenir au moyen d'une enquête par questionnaire.

GRAPHIQUE S 18

REPARTITION DU TERROIR SELON LA TAILLE DES EXPLOITATIONS ET LA ZONE AGRICOLE

(en pourcentage)



Taille des Exploitations	Zone Mil	Zone Igname	Zone Dense
0-4 ha	34,3	17,1	58,1
4-8 ha	48,2	30,6	30,1
8 ha et +	17,5	52,3	11,8
TOTAL	100,0	100,0	100,0

Exploitations
de 0 à 3,99 ha — de 4 à 7,99 ha — de 8 ha et plus.

On peut reprendre sous une forme différente la distribution présentée dans le graphique S 17. On observera dans le graphique S 18 comment l'ensemble du terroir d'une strate se répartit en exploitations de telle ou telle surface. De ce point de vue, on ne compte plus les exploitations de telle taille, mais la superficie totale qu'elles occupent. Les histogrammes montrent bien d'ailleurs le parallélisme des résultats et en même temps les différences de poids de chaque classe dans l'une ou l'autre perspective. On retiendra simplement qu'en zone Dense la partie du terroir formée de grandes exploitations est pratiquement marginale et constitue actuellement une survivance. Au contraire en zone Igname, cette même catégorie couvre plus de la moitié du terroir, la zone Mil constituant une situation intermédiaire. On peut donc conclure dès maintenant qu'en zone Dense la petite exploitation de moins de 4 hectares constitue la plus grande partie du terroir tandis qu'en zone Igname, le domaine de la famille étendue est resté, pour une part importante de la population, le cadre agricole normal.

L'enquête qualitative menée auprès des chefs de villages et des notables permet de préciser un peu les informations quantitatives de l'enquête agricole. On est amené ainsi à indiquer que la zone nafara est de loin celle où l'exploitation est la plus individualisée, que le travail des enfants sur le champ familial y est devenu très rare, alors que le phénomène est moins accusé chez les Kiembaras dès que l'on s'éloigne un peu de Korhogo.

Des groupes ethniques comme les Pallakas semblent pratiquer encore largement l'exploitation collective au niveau de la famille, beaucoup des fils âgés travaillant encore sur le « grand champ » avec leur père.

Enfin, un peu partout ailleurs, le régime dominant maintient une solidarité, à temps partiel, entre les générations. Toute la famille cultive en commun, « au nom du père », et pour une destination collective, une surface plus ou moins importante de terre, tandis que les autres jours le groupe des fils travaille le kagon et vit sur ses ressources propres. Ce compromis permet à la fois de sauvegarder la cohésion du groupe, comme sa sécurité par la constitution d'un fonds commun, et d'affirmer l'émancipation de la jeune génération. Les premiers résultats permettent donc d'affirmer que la répartition du terroir selon la taille des exploitations varie très fortement d'une strate à l'autre. On tentera plus loin de rendre compte de ces disparités. Mais il faut essayer auparavant de trouver, dans les données statistiques, une précision nouvelle : Existe-t-il, pour l'ensemble de la zone, une *corrélation entre la taille de l'exploitation et la force de travail* dont elle dispose ? Cette force de travail est, semble-t-il, liée d'une façon plus étroite au nombre de ménages formant l'Unité Budgétaire (U.B.) qu'à son effectif brut. C'est donc

en fonction du nombre des ménages que les évaluations en surface cultivée ou en nombre de parcelles ont été faites.

Un premier tableau très sommaire met en rapport le nombre moyen de ménages et la surface moyenne cultivée pour chacune des trois strates.

TABLEAU S. 6

Nombre moyen de ménages par UB et Surface moyenne cultivée par UB.

	Strate Mil	Strate Igname	Strate Dense
Nombre moyen de ménages par UB	2,1	2,5	1,7
Surface moyenne cultivée par UB en ha	3,9	4,8	2,3

Cette première approche très grossière permet du moins d'observer que la surface cultivée croît avec le nombre des ménages qui compose l'UB. Mais il est possible, grâce aux résultats de l'enquête agricole, de ventiler les UB selon le nombre de ménages qu'elles comportent et de calculer pour chaque cas la surface moyenne exploitée par l'UB et le nombre moyen des parcelles dont elle dispose. Ce croisement donne lieu au tableau suivant :

TABLEAU S. 7

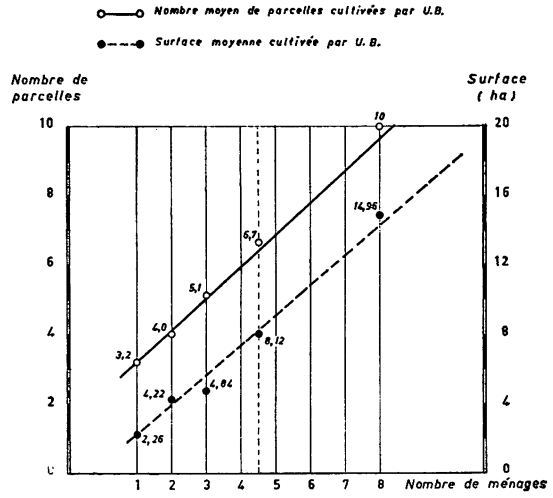
Nombre de parcelles et surface totale de la terre cultivée selon le nombre de ménages d'un UB.

Nombre de ménages de l'UB	Nombre moyen de parcelles exploitées par l'UB	Surface moyenne exploitée par l'UB (en ha)
1	3,2	2,26
2	4,0	4,22
3	5,1	4,84
4-6 (Moyenne 4,53)	6,5	8,12
7 et plus (Moyenne 7,97)	10,0	14,96

Le graphique S 19 qui traduit ces données semble indiquer qu'une corrélation très forte lie également la surface et le nombre de parcelles à la composition en ménages de l'UB. Pour ce qui est des parcelles, on pourrait presque écrire la formule suivante :

GRAPHIQUE S 19

SURFACE MOYENNE DE L'EXPLOITATION ET NOMBRE MOYEN DE PARCELLES SELON LE NOMBRE DE MÉNAGES



$$Np = x + 2$$

dans laquelle Np serait le nombre de parcelles et x le nombre de ménages composant l'UB. Sans pousser aussi loin la précision, peut-on néanmoins affirmer que les chiffres semblent suggérer qu'il y aurait en général un lot de deux parcelles en moyenne qui serait cultivé en commun et que chaque ménage aurait une parcelle supplémentaire en propre ? C'est là encore trop simple, on a vu que les systèmes différaient énormément par strate. La formule se vérifie en fait, mais il ne s'agit sans doute que d'une coïncidence ou d'une moyenne.

Quoi qu'il en soit, les différences locales de comportement dans la segmentation du patrimoine semblent s'accompagner globalement d'une relative égalité dans la part attribuée à chaque ménage et l'on pourrait reprendre ici la phrase suivante qui concernait la Haute-Volta : « Tout se passe comme s'il existait un droit naturel à la terre, le droit qu'a chaque homme de se voir attribuer assez de terre pour, par son travail, assurer sa subsistance et celle de son groupe familial » (10).

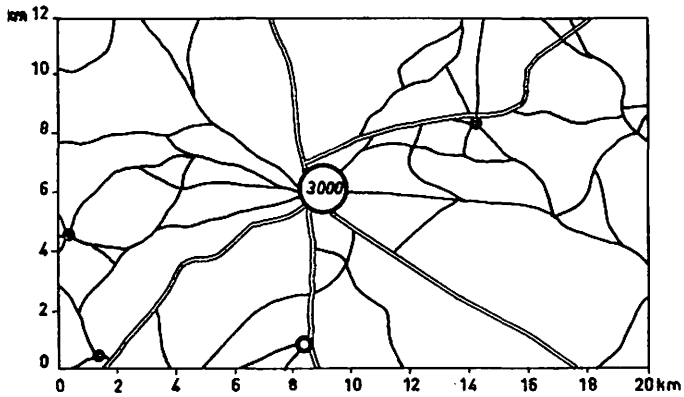
Cette loi « naturelle » vaut incontestablement pour une partie très importante des sociétés d'Afrique Noire. En tout cas, elle s'observe facilement en pays sénoufo. Est-ce à dire que les notables, gérants du terroir, n'ont pas quelque peu « triché » et, tout en respectant apparemment une certaine équité, réussi à s'avantager quelque peu ? Effectivement, il semble bien qu'ils se soient réservé les terres les meilleures et les plus acces-

(10) Structure foncière en République de Haute-Volta. République de Haute-Volta. Ministère de l'Economie Nationale, janvier 1963.

GRAPHIQUE S 20

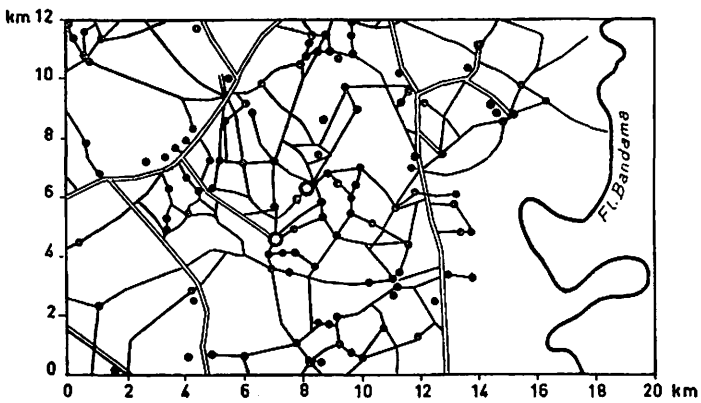
LE SEMIS FONDAMENTAL DU PEUPLEMENT

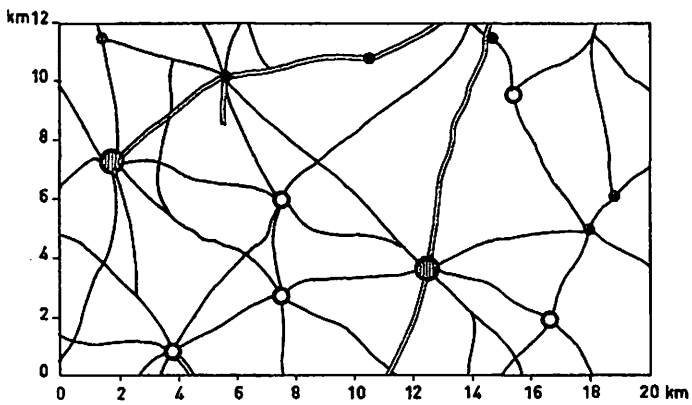
Echantillon des trois zones



ZONE MIL

ZONE DENSE





ZONE IGNAME

ECHELLE : 1/200000e

LEGENDE :
- ● Village de < 300 habitants
- ○ " de 300 à 699 "
- ▥ " de plus de 700 "
- (3000) 3000 habitants
- Fleuve
- Route
- Sentier

sibles, celles de l'anneau de champs le plus proche des habitations. Facilement accessibles, bénéficiant d'une fumure relativement abondante, ces sols peuvent supporter une culture pratiquement permanente. Certes, il peut se faire aussi qu'ils soient épuisés par une exploitation excessive, mais le cas est rare. D'une façon générale, la partie centrale d'une emprise agricole renferme les terres naturellement ou artificiellement les plus fertiles. Elles sont toujours le lot des notables.

Les jeunes doivent donc soit se contenter des terres périphériques, encore proches, mais plus pauvres, ou bien si les finages sont vastes, défricher une terre riche mais éloignée. Ce monopole sur les terres proches marque sur le terroir la prépondérance des anciens. Ils tiennent la terre la plus utile, leur droit d'usage est renforcé par la continuité de l'occupation, leur autorité confirmée par la position centrale et pour ainsi dire stratégique de leur lot. Les jeunes eux sont souvent réduits à une culture itinérante et ne paraissent disposer encore que d'un droit précaire et comme emprunté.

Par ailleurs, il faut souligner que l'enquête agricole a étudié tous les champs d'une exploitation, quelle que fût la nature du droit d'usage. Or parmi les parcelles cultivées par les jeunes, un nombre important l'est à titre provisoire en vertu d'un arrangement avec un notable. C'est qu'en effet, en zone dense, le kagon est très souvent insuffisant pour les besoins familiaux. Il faut donc chercher un supplément de terres. « Nous sommes gourmands de terre. » Le jeune en sollicitera donc auprès d'un vieux manquant de main-d'œuvre et disposant d'un patrimoine trop vaste pour lui. Celui-ci consentira, à titre précaire, à céder une parcelle, mais contre une redevance en journées de travail. Celle-ci sera d'ailleurs demandée très discrètement : le vieux se réservera par exemple de planter du maïs dans les intervalles des buttes d'ignames mises en place par le jeune.

Cet échange terre contre travail peut, à première vue, paraître satisfaisant. Ne rend-il pas service aussi bien au jeune qui manque de champs qu'au vieux qui a besoin de bras ? Il faut pourtant faire à ce sujet deux remarques d'inégales conséquences. En premier lieu ce type d'échange ne correspond pas au libéralisme traditionnel du Sénoufo en matière foncière ; il tend à valoriser à la fois la terre et la main-d'œuvre. Mais surtout le caractère précaire de l'occupation du sol, s'il ne présente guère d'inconvénient dans une culture itinérante ou semi-itinérante, paraît constituer un frein sérieux pour toute tentative d'intensification des méthodes culturales.

L'équité de la répartition du sol est donc plus apparente que réelle. Ceux qui ont procédé au partage ont eu tendance à s'avantager. Ils l'ont fait différemment selon les strates et c'est à ces disparités qu'il faut maintenant essayer de trouver une cause.

B) *Un facteur décisif d'évolution : la densité démographique.*

Les différences reconnues dans les surfaces cultivées par UB ne peuvent que très partiellement être expliquées par des facteurs culturels puisque les Sénoufos sont partout majoritaires et ne présentent guère, sauf pour les Nafaras, de divergences dans leur organisation et leur mode de vie. Tout au plus peut-on observer qu'en strate Mil, le poids des Dioulas est suffisant pour grossir le pourcentage des petites exploitations, puisque la plupart du temps, la culture, dans cette ethnie, ne représente qu'une activité secondaire.

Il semble donc bien qu'il faille s'orienter vers l'inégale occupation du sol dans les différentes zones, si l'on veut rendre compte de la diversité des surfaces moyennes qui y sont cultivées par U.B. La densité démographique présente dans les trois strates des valeurs très éloignées. Le graphique S 20 donne trois échantillons des types d'implantation les plus représentatifs de la région.

En zone dense, la terre supporte 60 personnes au kilomètre carré, alors qu'en zone igname, on en compte de 10 à 20, et qu'en zone mil la densité moyenne se situe autour de 4 habitants au km² avec des minimums égaux ou inférieurs à 2 habitants au km² dans la sous-préfecture de Kong. De 60 habitants à 2 habitants, la disparité est telle qu'elle entraîne des comportements économiques tout différents malgré le système culturel commun.

L'importance très différente du tarfolo dans les trois strates illustre assez bien le lien entre la rareté du sol et certaines institutions traditionnelles. En zone dense l'autorité du chef de terre qui portait essentiellement sur les secteurs non défrichés tend à s'annuler par extinction progressive de sa réserve de brousse. En zone de très faible densité démographique, en strate Mil par exemple, la terre est abondante, sa valeur tend vers zéro, les conflits fonciers n'existent pas, chacun occupe la terre qui lui convient après accord facile avec les voisins : la fonction de tarfolo s'annule d'elle-même par excès de sols disponibles.

Elle ne se maintient vraiment qu'en zone igname, où la densité médiocre laisse une réserve de terre tout en donnant au sol une valeur qui justifie un certain contrôle dans la distribution. Mais les conflits qui peuvent se rencontrer dans ce cas sont plutôt des rivalités entre villages que des contestations entre personnes d'une même localité. Chaque exploitant peut en effet librement défricher son « front » de brousse et la seule source de contestation consisterait à « couper » la zone d'expansion d'un domaine : l'abondance des terres permet en général d'éviter ce conflit inutile.

De même elle rend possible l'octroi aux fils de kagons importants, eux-mêmes dotés d'un front de défrichement : l'augmentation démographique se trouve ainsi toujours équilibrée par l'augmentation des surfaces cultivées et, comme il n'est pas nécessaire d'emprunter de la terre à plusieurs personnes, les terres restent plus ou moins groupées et représentent, pour chaque exploitation, une surface importante. Dans le même moment la relative aisance, du moins l'abondance des réserves alimentaires, rend possible entre jeunes et vieux un compromis stable.

En zone Dense, au contraire, le déséquilibre agronomique est patent : Kiembaras ou Nafaras en ont parfaitement conscience. Ils montrent dans leurs champs les points violets des fleurs du *soukpogo*, le « tue mil », qui dénonce l'appauvrissement du sol ; la partie du terroir la plus proche du village est parfois devenue elle-même totalement stérile et pourtant la terre est si rare qu'il faut presque partout pratiquer une culture quasi-permanente qui aggrave encore la dégradation du sol. Les hommes qui ont jusqu'ici présidé à la répartition du terroir et à l'organisation des cultures se révèlent impuissants à trouver une solution, les conflits fonciers se multiplient, la pauvreté s'aggrave, les institutions coutumières sont mises en cause. La surcharge démographique s'est traduite en déséquilibre agronomique ; celui-ci, à son tour, se prolonge en crise de régime ; beaucoup, dans ces conditions, surtout parmi les jeunes, estiment qu'ils s'en sortiront à meilleur compte en se délestant des charges coutumières et des solidarités désormais inutiles ; la famille étendue se segmente et les exploitations se divisent. Ainsi la densité démographique, lorsqu'elle atteint un point critique, variable selon les niveaux techniques, mais largement dépassé ici, aboutit d'une manière, semble-t-il, inéluctable à la fragmentation des patrimoines fonciers. On a vu plus haut que la multiplication des prêts de terre contre une prestation de travail ajoutait encore au morcellement du terrain. Il faudra d'ailleurs revenir sur ce point.

Dans ce lent processus d'appauvrissement, une issue a paru, un moment, se dessiner : le défrichement des bas-fonds et leur exploitation sous forme de rizières inondées. Cette mise en valeur d'une partie du terroir jusqu'alors inutilisée a débuté vers 1935. Elle intervenait donc dans une période où la surcharge démographique était déjà sensible et où une donnée conjoncturelle, la réquisition d'une partie des produits agricoles, avait rendu la situation plus précaire. La culture des bas-fonds constitua beaucoup mieux qu'un palliatif ; au terroir sur-exploité, usé, s'ajoutait soudain un lot de terres neuves : les diverticules verdoyants des rizières.

La répartition de ces terres se fit selon le mode traditionnel : avec l'autorisation du chef de terre ou de son délégué, chacun défricha une parcelle plus ou moins importante. En zone Dense, toutes les surfaces de bas-fonds furent pratiquement défrichées. Chez les Nafaras où le déséquilibre agronomique était le plus grave, une part importante des rizières fut accaparée par les notables et les anciens ; pratiquement aucune femme n'y dispose même maintenant d'une parcelle de riz inondée. Chez les Kiembaras, surtout dans la partie occidentale du canton, vers Bodonon ou Koni, la relative abondance des produits devait entraîner une certaine indifférence à l'égard de cette nouvelle culture. La compétition ne fut pas très vive ; les chefs de village, mieux placés pour trouver de la main-d'œuvre, eurent une large part, tandis que les femmes obtenaient sans difficulté des droits d'usage permanents sur une parcelle. Dans le Nord de la région (sous-préfecture d'Ouangolodougou), les terres sont certes très largement disponibles : le succès des rizières, succès d'ailleurs modéré, vient de ce qu'elles conviennent bien à un type d'habitat très groupé et qu'elles évitent en partie des déplacements vers les campements éloignés. En zone Igname où le riz pluvial est abondant, les rizières inondées ne rencontrèrent qu'une faveur mitigée.

Sans doute certaines malfaçons locales dans les aménagements expliquaient-elles l'abandon de telles ou telles rivières. Le défaut technique paraît avoir été constaté parfois sans excès d'irritation. Une démarche auprès de l'administration eût sans doute provoqué une remise en état rapide ; on laissa les choses telles quelles, par choix délibéré ou indifférence. L'attitude vis-à-vis des rizières est donc encore aujourd'hui fonction de l'équilibre entre les besoins et les ressources, c'est-à-dire en définitive pour ce milieu rural, entre les hommes et la terre. Cette corrélation entraîne d'ailleurs des conséquences sur le plan agronomique : la rizière est un tout où la fertilité de chaque parcelle et la permanence même de l'aménagement est fonction d'une discipline collective très stricte ; or, en zone dense, et surtout en secteur nafara, l'individualisation des droits d'usage pose un redoutable problème pour une éventuelle action concertée d'amélioration et d'intensification.

En définitive, le morcellement du terrain, qu'il s'agisse du patrimoine traditionnel aussi bien que des rizières, paraît bien lié à la densité démographique. La répartition des terres de bas-fond disponibles montre sur un exemple précis que la difficulté d'acquisition d'un droit d'usage nouveau en matière foncière varie avec l'intensité d'occupation du sol. Cette relation avait déjà été reconnue plus haut à propos de l'établissement des fils. Il faut maintenant essayer de la vérifier d'une manière plus systématique.

C) *Les tendances actuelles en matière d'acquisition de nouveaux droits fonciers.*

« La terre est comme la femme. Même lorsqu'il y en a beaucoup, certains restent célibataires. »

Cette réponse d'un notable de Nongotienekaha, village important de la zone Igname, signifiait que la question de savoir si les terres étaient en suffisance pour tous était mal posée. Elle était surtout une façon habile de ne pas confirmer clairement l'existence d'un terroir local très largement suffisant par rapport à l'effectif de population. Il n'y avait personne vraisemblablement qui fût dans ce secteur « célibataire » de sol fertile ou qui eût le sentiment de ne pas être pourvu à son gré. Si le cas est fréquent en zone Igname ou en zone Mil, ailleurs chacun recherche des moyens d'agrandir son lot.

L'intensification des prêts et échanges de terre se généralise. A côté des demandes de prêts, formulées dans le cadre du village par les moins pourvus auprès des notables ou des vieux bien nantis, *les échanges d'un village à un autre* se multiplient. L'extension du kékourougou dans le canton kiembara explique partiellement ce phénomène. Les femmes ont, en effet, obtenu dans ce secteur que l'« ami » leur procure une parcelle de riz. En raison de la matrilocalité liée à ce mode d'union, le champ doit se trouver non dans le village de l'homme, mais dans celui où réside la femme.

Le « fiancé » sollicite donc d'un habitant de ce village, à titre de prêt et contre une compensation de même nature, immédiate ou future, une portion de rizière. Ces tractations se font au niveau des individus dans la plupart des cas et elles gardent un caractère furtif. Cette disposition en faveur de la femme de kékourougou n'existe, autant que les informations recueillies permettent de l'affirmer, qu'en zone kiembara. Chez les Nafaras, l'homme ne cède pas de champ, en tout cas, pas de rizière à son amie si elle ne cohabite pas avec lui.

Cette différence peut s'interpréter comme une conséquence de la plus grande rareté des terres en pays nafara. Elle peut aussi s'expliquer différemment. Là où il était traditionnel, le kékourougou signifiait avant tout le contrôle permanent du capital génétique par le lignage maternel. Là où son implantation est récente, il témoigne davantage, même si le père ou l'oncle y trouvent leur profit, d'une émancipation plus marquée de la femme.

Les prêts individuels, d'un village à l'autre, ne se limitent pas au cas d'échanges plus ou moins compensés. Dans un même canton, les avatars historiques ont pu laisser un terroir très vaste à un village dont l'effectif est actuellement relativement réduit. Ses habitants seront l'objet de sollicitations de voisins, surtout si ceux-ci se trouvent à l'étroit sur leurs terres.

Normalement le village disposant d'un terroir excédentaire cédait sans difficulté un droit d'usage sur des lots définis et contre une redevance annuelle symbolique dont le but était de rappeler périodiquement à l'usufruitier la précarité de son titre. Ce libéralisme s'explique aisément dans le cadre de l'économie de subsistance. Si la terre est abondante, si la couronne de terres entourant le village en particulier est riche, si donc la production peut être facilement obtenue sans grands déplacements et en abondance, pourquoi ne pas se montrer généreux en concédant, pour un temps, quelques hectares périphériques ? Le village y gagnait un prestige qui ne lui coûtait rien.

Le déficit en terres de la zone Dense a multiplié les demandes de prêts dans les zones marginales plus riches. Mais, dans le même moment, la commercialisation des produits s'est développée, les cultivateurs ont pu louer de la main-d'œuvre et agrandir leur exploitation. Du coup, ils sont devenus plus réticents à l'égard de ceux qui leur demandent de la terre et le loyer symbolique tend à être remplacé par un loyer réel. Sans doute ne s'agit-il pas encore d'une rémunération monétaire, mais d'une simple prestation de travail. Pourtant comme cet échange terre-travail se produit dans une zone où le salariat agricole se développe, il est prévisible que la situation actuelle évoluera assez vite vers une location payée en espèces. De toute façon, la possession d'une superficie de terre excédentaire tendra de plus en plus à être valorisée. Aussi bien comprend-on que la « gourmandise » de terre s'exaspère ; d'autant que l'insuffisance dans un contexte d'économie de subsistance tend actuellement à se transformer en rareté dans une perspective de commercialisation.

L'introduction du coton Allen joue ici un rôle particulièrement important. Il s'agit en fait de la première spéculation pour laquelle le Sénoufo soit assuré de vendre, à un prix connu d'avance, la totalité de sa récolte. Au moment où les besoins monétaires s'accroissent, malgré sa méfiance spontanée à l'égard de toute innovation, le cultivateur se rend vite compte des avantages que son voisin plus entreprenant a tirés de son champ de coton. Il essaiera, à la campagne suivante, d'en profiter à son tour. Culture nouvelle, n'ayant pas sa place dans l'assolement traditionnel, le coton a été cultivé « à part », sur des terres défrichées spécialement pour lui. Encore fallait-il disposer pour cela de réserves de terre et de main-d'œuvre suffisante pour la préparation du terrain. A cette occasion, un certain nombre de « chefs » ont usé de leur autorité traditionnelle pour se créer une source de revenus dans l'économie moderne. Conscients du caractère anachronique de leurs pouvoirs, certains ont tenté ici, comme dans beaucoup d'autres régions, de transformer des privilèges périmés en instruments de richesses modernes. Ce n'est pas un hasard si les chefs de village détiennent les plus vastes des champs de coton Allen partout où cette culture s'est implantée ; les « invitations » coutumières leur ont procuré le moyen de défricher plus largement que les autres villageois.

La plantation d'arbres, anacardiums ou tecks, sur un champ prêté, cédé provisoirement ou « tenu au nom du père ou de l'oncle » est un autre moyen de prendre des gages sur l'avenir, comme si la pérennité de ces plantes était capable de garantir la permanence des droits de l'usufruitier. L'investissement en tous cas est motivé par la volonté d'acquérir un titre de propriété individuelle irrécusable.

Enfin, là où la terre est la plus rare, c'est-à-dire à l'intérieur des périmètres urbains de Korhogo et de Ferkessedougou, ou à proximité immédiate de ces centres, elle commence à être l'objet de transactions monétaires ; les détenteurs du sol y refusent désormais de céder une parcelle à titre précaire, de crainte que le bénéficiaire n'en profite pour la vendre. Il s'agit pourtant là d'un comportement limité pour l'instant aux zones urbaines et suburbaines. Partout ailleurs la terre reste pour l'instant du moins la Mère nourricière commune, le lien entre Elle et l'homme garde un caractère sacré et l'idée seule de la vendre constitue encore un abominable sacrilège.

Conclusion.

Tous les Sénoufos ont vraisemblablement connu autrefois un régime foncier identique, fondé essentiellement sur l'appropriation collective du sol par un narigba. Aujourd'hui à l'intérieur d'une même ethnie, celle des Kiembaras par exemple, les comportements varient d'un secteur à l'autre et il n'est pas possible de récuser l'influence directe et décisive de la densité démographique. Celle-ci en définitive a modifié le schéma culturel commun au point qu'aujourd'hui l'observateur se trouve en face de situations différentes, voire opposées.

D'un côté, en zone Dense, le terroir s'est fragmenté jusqu'à l'émiettement. Si les champs restent souvent appropriés théoriquement à un groupe, les droits d'usage individuels se sont renforcés au point parfois de se distinguer difficilement d'un véritable titre de propriété individuel. La rareté de la terre paraît y imposer une modernisation des techniques culturales que le morcellement du terroir rendra plus difficile. De toute évidence, la terre est ici le facteur limitant.

Ailleurs en zone Mil, et surtout en zone Igname, l'abondance des terres permet de trouver des solutions de compromis et d'attente ; l'exploitation mixte avec emploi du temps réparti entre le segbô familial et le kagon individuel en est un exemple fréquent. Mais la multiplication des kagons et la commercialisation des produits provoquent une augmentation assez rapide des surfaces cultivées : un facteur limitant freine cette expansion, l'insuffisance de la main-d'œuvre.

Dans ces conditions, il est vraisemblable que le transfert de main-d'œuvre de la zone Dense vers la zone Igname ira croissant, que les défrichements se multiplieront dans les secteurs où la terre est disponible, que les prêts de terre à titre gratuit se raréfieront, bref que le sol se valorisera progressiveront. Si l'évolution devait suivre son cours spontané, la distinction zone Dense - zone Igname par exemple équivaudrait de plus en plus à l'opposition économique zone pauvre - zone riche. Une classe sociale nouvelle, celle des propriétaires fonciers, recruterait alors le supplément de main-d'œuvre dont elle aurait besoin, parmi une autre nouvelle classe sociale, celle des ouvriers agricoles. Ce ne sont là que des tendances à plus ou moins long terme. Mais le développement rapide de la production et la garantie d'une commercialisation assurée à des prix intéressants risquerait d'aggraver le déséquilibre entre les secteurs, si l'application du nouveau code domanial ne corrigeait pas suffisamment les anomalies actuelle de la distribution des hommes dans l'espace.

CHAPITRE II

L'ATTITUDE VIS-A-VIS DU TROUPEAU

Il est courant et inexact d'affirmer que le troupeau est pour le nomade ce que le terroir villageois est pour le cultivateur sédentaire. L'analogie peut paraître évidente, elle n'est que partielle. Le cultivateur investit toujours un certain travail, utilise une technique, maîtrise et contrôle le milieu. L'éleveur peut se contenter de garder ou de faire garder son troupeau sans jamais intervenir délibérément par des soins ou une sélection. Il se contente, lorsqu'il en a besoin, de prélever une ou plusieurs bêtes sur son troupeau. Il pratique ce qui a pu être appelé un « élevage de cueillette ». Tel est bien, à quelques exceptions près, le comportement des Sénoufos. Une première explication est possible : le paysan kiembara serait un éleveur sédentarisé devenu cultivateur. La symbiose qui unit l'homme à son troupeau ou à sa terre est tellement vitale qu'elle revêt un caractère religieux. Mais l'on ne peut pratiquer deux religions simultanément et les Sénoufos, adorateurs du bœuf, se seraient convertis à la terre. Ainsi le voudrait le schéma des trois âges qui ferait passer tous les groupes humains de l'état de chasseurs nomades à celui de cultivateurs sédentaires par le relais nécessaire de l'éleveur. Processus trop systématique que rien ne permet de retenir dans le cas des Sénoufos.

Sans doute ont-ils été chasseurs, exploitant de surcroît en cultures itinérantes quelques lopins de mil. L'importance du chien qui a été longtemps utilisé pour les sacrifices rituels paraît probante. En outre, certains villages comme Ziekaha, au Nord du canton de Sinématiali, pratiquaient encore, il y a quarante ans, la chasse à l'éléphant selon un rituel qui implique une longue tradition. Mais les traces d'un âge de l'élevage paraissent bien contestables. Certes, une tradition orale subsiste pour dire qu'autrefois le troupeau bovin en particulier était avant tout sacrificiel et collectif. Il paraît établi aussi que les tribus archaïques comme celle des Pallakas ensevelissaient leurs morts dans des peaux de bœufs. Chez les Niarafolos de Ferkessedougou existait, il y a quelques années encore, un énorme masque, soutenu par deux danseurs et qui représentait un bœuf. Les vieux affirment encore que le troupeau appartient aux morts, qu'il est interdit de vendre des bœufs pour son usage personnel. Ils ajouteront, il est vrai, que si l'on manque d'argent pour entourer le mort de pagnes, il est possible de vendre une ou deux bêtes. Ils flétrissent par contre la conduite de ceux qui livrent au boucher un animal dans le seul but de « faire la jeunesse ».

En réalité on ne trouve pas dans tout le pays un taureau que son maître laisserait vieillir sans profit pour lui, simplement parce qu'il appartient aux morts du narigba. La légende est vivace, mais les bœufs sont vendus et souvent prématurément. Que les Sénoufos aient été naguère de vrais éleveurs, rien de moins sûr, mais il est certain qu'ils sont aujourd'hui de piètres propriétaires de troupeaux.

Etranges éleveurs qui, à l'exception des toujours « déviants » Nafaras, éprouvent une crainte assez étonnante à l'égard des bovins. Etranges éleveurs qui laissent errer le troupeau ou le confient à des Peulhs. Etranges éleveurs qui tuent assez facilement la vache du voisin si elle s'égare dans leurs champs d'igname ou de riz. Seul le Nafara prend en charge ses bêtes ; encore les confie-t-il toujours à de jeunes enfants comme s'il s'agissait là d'une responsabilité mineure.

Et pourtant le bœuf est resté un animal sacrificiel de prestige ; il est honteux de ne pouvoir en tuer plusieurs à l'occasion des funérailles et toutes les transactions commerciales qui portent sur le troupeau sont entourées de la plus grande discrétion. Il est impossible pour un Sénoufo de connaître le nombre de bœufs de son voisin ; il s'agit là d'un secret bien difficile à percer puisque le troupeau d'un homme est souvent réparti entre plusieurs villages. Qui a dix bœufs peut aussi bien les distribuer entre 6 ou 7 parcs. Seul le responsable du parc et quelquefois son héritier présomptif, un garçon de 10 à 15 ans, peut dire exactement à qui appartient chacune des bêtes dont ils ont la charge.

Tout le monde d'ailleurs aujourd'hui peut posséder des bœufs. Les jeunes gens cherchent très tôt à en « gagner » un. Enfants, ils avaient déjà élevé quelques poussins. Par la suite ils tenteront de passer du poulet au cabri, du cabri au taurillon ou à la velle. S'ils ont l'occasion de gagner quelque argent, un de leurs « placements » favoris sera l'achat d'un veau. Mais le jeune homme ne peut, au moins en pays kiembara, commencer son troupeau s'il n'a pas remis à son oncle, à titre gracieux, le premier bœuf qu'il a gagné. Les femmes elles aussi peuvent posséder des bœufs. Elles en reçoivent parfois en cadeau de leur mari. Mais elles peuvent aussi en acquérir sur leurs économies.

Les ressources que les Sénoufos tirent de l'élevage, de l'aviculture aussi bien que des bovins,

représentent une part sensible de leurs revenus et en particulier de leurs revenus monétaires. Or l'homme sénoufo, surtout si le travail de la terre est pour lui l'objet d'un interdit, s'occupe volontiers de la volaille, cherche des termites, récolte les œufs ; il montre au contraire une curieuse désinvolture à l'égard de ses bœufs, tout en les considérant encore comme liés d'une certaine manière aux morts. La divagation des animaux constitue pour l'agriculteur une cause de pertes parfois sévères ; elle est considérée comme une calamité naturelle contre laquelle il est assez vain de lutter autrement que d'une façon désordonnée ou violente. On peut dire qu'actuellement le troupeau bovin représente pour le paysan une richesse recherchée, mais sur laquelle il ne lui paraît pas possible d'intervenir. La rigoureuse discipline culturale coexiste chez lui avec une inquiétante anarchie en matière d'élevage.

Quant à l'idée d'une exploitation agricole intégrée, le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne paraît pas naturelle au Sénoufo. Pourtant là où la dégradation des sols est devenue alarmante, la fumure des champs proches du village est devenue courante. Bien plus, alors que partout ailleurs le fumier des parcs à bœufs est laissé à la disposition de qui veut l'utiliser, chez les Nafaras au contraire le responsable du parc exerce sur lui un contrôle strict. Le troupeau n'est donc plus seulement une part de revenus entièrement distincte de la culture, et susceptible de procurer sans travail des ressources supplémentaires ; il devient par nécessité un facteur de sauvegarde du sol. C'est cet aspect-là seul qui, pour le moment, peut inciter le Sénoufo à intervenir sur son troupeau. Il faudrait en somme le convaincre qu'il ne pourra rester cultivateur que s'il devient en même temps, et malgré sa répugnance, un éleveur.

CHAPITRE III

CIRCULATION DES BIENS ET SERVICES

Comprendre un système économique ce n'est pas seulement examiner, pièce par pièce, les éléments de ses institutions. Cette anatomie du corps social doit se prolonger par une description au moins sommaire de sa physiologie. L'examen des statuts personnels, des droits et des régimes appelle, comme complément ou comme correctif, l'étude de la circulation des biens et services.

Celle-ci n'est rien d'autre que l'analyse de quelques mouvements simples, de quelques échanges essentiels qui permettent à la société de vivre, de « persévérer dans l'être » sans que soit modifiée sa loi interne d'organisation. Certes, cet aspect dynamique n'était pas étranger à tout ce qui a déjà été dit, mais il devient ici l'objet propre de l'étude. Ce chapitre vise avant tout à mettre en évidence quelques-uns des principaux mécanismes de régulation qu'une société donnée a mis au point pour éviter, dans le fonctionnement du modèle traditionnel, les explosions ou les mutations.

I. — Le modèle traditionnel.

Définir la circulation des biens et services c'est d'abord rechercher quel est, dans un système déterminé, le niveau où s'institue l'autonomie économique, voire l'autarcie.

Ce qui a été dit plus haut sur le quartier, comme « articulation élémentaire du village » (1) permet de répondre à la question : c'est le katiolo qui était considéré dans le système sénoufo, comme le tout privilégié, c'est lui qui était l'unité idéale et qui devait, comme tout être parfait, se suffire à lui-même. Le recensement des différents types d'unions matrimoniales a montré que les deux formes les plus archaïques: le segbôtio et le kékourougou excluaient pratiquement tout échange avec l'extérieur.

Les greniers collectifs du quartier contenaient le mil nécessaire à l'alimentation de tous. Si le groupe était important, un ménage d'étrangers forgeron-potière y était attaché qui permettait la fabrication des outils de travail et des récipients indispensables. Lorsque les Sénoufos commencèrent à se vêtir, ils apprirent en même temps à récolter, à filer et à tisser le coton. Au niveau du katiolo, se trouvaient donc réunis les moyens de produire tout ce qui était nécessaire à la vie du groupe : il constituait une véritable unité organique. Preuve en est que dans beaucoup de cas, en pays nafara par exemple, il formait à lui seul un village autonome.

Il n'est guère nécessaire d'insister sur l'intensité des échanges internes que supposait cette situation. A vrai dire le terme « échange » est inadéquat - dans la mesure où il suggère des parties étrangères les unes aux autres : il s'agissait plutôt de fonctions complémentaires d'un seul être, d'une circulation permanente de travail, de produits et de services entre les membres d'un groupe très étroitement solidaire.

La situation se compliquait lorsque, dans un même village, plusieurs quartiers coexistaient. La compétition, nulle à l'intérieur du katiolo, n'allait-elle pas s'établir avec d'autant plus de vigueur entre les quartiers ? La réussite économique d'un katiolo n'allait-elle pas lui donner plus de poids et d'autorité qu'aux autres et en particulier qu'à celui du fondateur ?

S'il est vrai que le terrain avait été au départ réparti équitablement, des accidents pouvaient se produire qui affectaient plus gravement l'un des quartiers : incendie de récolte, dévastation de champ collectif par des animaux prédateurs, série de décès parmi les hommes actifs. Lorsqu'un katiolo se trouvait ainsi en position difficile, la solidarité villageoise jouait : des prestations de travail intervenaient pour sauver la partie menacée de la communauté.

Cette solidarité n'avait d'ailleurs pas besoin d'occasions exceptionnelles pour s'exprimer : toute une partie des travaux agricoles, la plus lourde et la plus fastidieuse, était exécutée par une société de culture recrutée en fonction de critères indépendants de l'appartenance au quartier : l'âge, le sexe, le grade dans l'organisation initiatique du village. C'est dire que le poro jouait là encore un rôle essentiel. Il assurait à tous les chefs de quartier des prestations de services sensiblement égales et assez importantes pour peser d'une façon efficace dans le sens d'un nivellement entre les forces de travail disponibles chez les différents chefs de quartier. Comme le remarque en effet Malgras à propos d'une tribu sénoufo du Mali : « Il est impossible de comprendre la mentalité des cultivateurs en ces régions si l'on fait abstraction de ces multiples associations de culture grâce auxquelles ils arrivent à cultiver une étendue dépassant de beaucoup la possibilité théorique d'un seul

(1) L'expression est de Sautter : *A propos de quelques terroirs d'Afrique Occidentale.* Etudes Rurales. Janvier 1962, p. 29.

homme. C'est que le travail en commun décuple les énergies... » (2)

On a vu plus haut (3) que ces travaux collectifs donnent encore lieu à de véritables « Olympiades » villageoises. Il y a là réunis tous les éléments de la fête, les balafons et les chants improvisés des jeunes filles, les cris et les danses et surtout cette conscience exaltée de l'unité du groupe qui se traduit par le maniement accéléré de la lourde daba.

Le quotidien, ce sont les tâches sur le champ du katiolo, ou sur le kagon, mais la fête c'est la solidarité bruyante, l'effort extrême et joyeux devant tout le village. Dans le moment où les jeunes préparaient ainsi le sol pour la prochaine récolte, où se renouaient pour une nouvelle saison les noces de l'homme et de la terre, le village retrouvait l'évidence allègre d'une solidarité sacrée.

Au terme de ces journées, celui qui avait « invité », recevait les travailleurs, distribuant largement le dolo et la viande : le travail collectif se terminait donc par une sorte de frairie. La fonction d'égalisation jouait aussi bien au niveau de la production que de la consommation puisque pour une quantité de travail égale, chacun récompensait selon ses moyens le groupe des laboureurs.

A côté de ces associations institutionalisées, il existait d'autres sociétés de cultures. Les jeunes gens « fiancés » par exemple, se groupaient à plusieurs pour « payer » leur prestation de travail aux parents de la jeune fille.

Le processus de nivellement des ressources entre les quartiers paraît donc avoir été efficace ; la redistribution de la force de travail, l'« assurance » en cas de désastre agricole, l'organisation de frairies relativement dispendieuses, toutes ces pratiques tendaient à égaliser les situations. Elles ne suffisaient pourtant pas à supprimer les différences de réussite, que la chance, l'intelligence, l'habileté pouvaient provoquer. Tel voyait son troupeau grossir, les pagnes s'entasser dans son grenier, les cauris se multiplier dans le coffre ou le canari. Tel au contraire, ne faisait la soudure que grâce aux prestations de travail ou aux amendes reçues à titre de notable du poro. Les cérémonies des funérailles étaient l'occasion d'une annulation brutale des richesses acquises, d'une consommation massive, au profit du mort et des assistants, de l'accroissement des biens réalisé pendant le « temps » du défunt.

Les funérailles : Un observateur dioula rapporte en ces termes son étonnement devant le comportement des Sénoufos : « Les funérailles sont considérées chez les Sénoufos de toute la région comme un jour férié. Ce jour-là ils se mettent dans leurs plus beaux habits. Ce jour-là, ils font du gaspillage, ... ils tiennent un festival. Ici la tristesse est exprimée par la réjouissance » (4). Le « gaspillage », pour qui ne considère que l'aspect économique, est évident. Selon la richesse du mort, des dizaines de pagnes, parfois plus de cent, sont ensevelis avec lui. On sacrifie une partie importante du troupeau, on régale les invités, on épuise en quelques jours les richesses patiemment accumulées pendant des années. Mais l'absurdité d'une telle pratique était toute apparente. Quelle meilleure utilisation pouvait-on espérer des pagnes tissés, du mil stocké et des bœufs inutiles que cette fête qui était en même temps l'apothéose du mort et le commencement d'un « règne » nouveau. Quel sens aurait pu avoir l'idée d'investir ou d'accumuler indéfiniment ? Le capital, c'était la terre et personne ne pouvait ni l'acheter, ni la vendre. Autant transformer en réunion de parents, d'alliés et d'amis tout ce qui avait été gagné « en trop » et donner au mort par des funérailles dignes de lui une consécration définitive. D'ailleurs, le vœu le plus profond de tout Sénoufo, ce qu'il ambitionne dès qu'il est adulte c'est de pouvoir un jour faire éclater par ce gaspillage prestigieux ses qualités d'intelligence et d'économie. A son fils qui proposait de lui offrir en cadeau une bicyclette, un paysan répondait devant un enquêteur : « Faismoi seulement de belles funérailles. » Il semblerait que la modestie du Nafara ou du Kouflo, l'obstination qu'il a mis de son vivant à paraître banal, anonyme, conforme au type moyen, ait besoin d'être compensée par cette gloire posthume. Son indigence quotidienne n'aurait d'autre but que de permettre ces dépenses fastueuses et sa parcimonie vestimentaire de rendre possible cette débauche inutile de pagnes.

Car si l'enterrement proprement dit donne lieu à des rites relativement brefs et peu onéreux, les funérailles, elles, revêtent un caractère de solennité qui se traduit par plusieurs journées de réunions, de repas, de cérémonies. C'est l'apothéose du défunt : son entrée dans le groupe des ancêtres, il y va de son honneur et de celui du lignage que tout se passe dans la magnificence. De telles fêtes ne sont pas toujours possibles au moment du décès. La plupart du temps, il faudra attendre : si la mort est intervenue pendant la période des travaux agricoles, on remettra les festivités à la saison sèche ; si le « trésor » familial est vide, il faudra d'abord accumuler pagnes, bœufs, cauris. Aussi bien les funérailles peuvent-elles intervenir plusieurs années après l'enterrement.

Quoi qu'il en soit, l'héritier se retrouve pauvre au lendemain des funérailles ; il a bien gardé dans le trésor quelques pagnes pour « envoyer » en cas de décès d'un parent, il a conservé les bêtes jeunes du troupeau. Mais il repart vraiment de très bas. Il lui faut à son tour gagner ses funérailles.

---

(2) Malgras : *Le paysan Minyanka dans le cercle de San.* Bulletin de l'I.F.A.N., 1-2 1960, p. 281.

(3) Deuxième partie, chapitre III.

(4) Cahier de l'enquêteur.

Ces dépenses mortuaires ne jouent pas seulement un rôle d'égalisation des richesses en annulant brusquement la plus grande partie des acquêts ; secondairement elles se traduisent par une redistribution d'une partie des biens qui ont été « présentés » pendant les cérémonies. Chacun en effet apporte aux funérailles sa participation qui est d'autant plus importante qu'il est riche et proche du défunt. Cet argent est ensuite partiellement au moins utilisé pour payer les balafons, les jeunes gens du poro qui ont creusé la tombe et participé aux cérémonies rituelles, les femmes qui ont préparé le dolo ; s'il y a un reste, il peut être partagé entre les assistants. Voici comment l'enquêteur de Nanzenekaha rapporte cet usage : « Comme c'est un de mes amis qui a perdu son père âgé de 72 ans, j'ai offert 265 francs à mon camarade, à sa mère aussi, âgée de 63 ans, à son grand frère, à ses deux sœurs, et à leurs femmes. Tous ceux qui ont fait des dons en ont reçu aussi par les gens du mort ; ils ont reçu des vivriers, et ceux des danses ont reçu des cauris et de l'argent » (5).

Les funérailles constituent donc un moment d'intense circulation de biens. L'étalage des richesses ensevelies ou consommées, le refus ostentatoire de profiter des richesses du mort augure favorablement du « règne » de l'héritier. Les fêtes des funérailles sont la réaffirmation solennelle par le groupe de sa solidarité avec les morts, mais aussi de sa vitalité, de sa vigoureuse cohésion. Quelques dizaines de pagnes ensevelis, quelques bœufs dévorés, ce n'était pas payer trop cher cette certitude exaltante ; c'était aussi le moyen le plus sûr d'empêcher la richesse de s'accumuler d'une façon excessive dans un katiolo.

Enfin le système matrilinéaire était le meilleur garant du maintien d'une relative égalité entre les katiolos. Il assurait normalement la pérennité du matrilignage, tout en décourageant le principe même d'un processus de capitalisation à long terme. En effet, la capacité de créer de la richesse s'y trouve dissociée de la faculté de transmettre cette richesse à un tiers privilégié. C'est l'homme qui peut agrandir ou valoriser le patrimoine, mais c'est la femme qui fonde la continuité du temps. La séparation de ces deux fonctions rend dérisoire le projet d'accumuler des biens au-delà des besoins prévisibles pour son propre « règne ».

L'économie sénoufo traditionnelle fonctionnait donc d'une façon relativement simple : au niveau du quartier, elle était collective et entre les quartiers, des mécanismes de réajustement ramenaient périodiquement une relative égalité. Point d'or dans les trésors, quelques pagnes seulement tissés au village et une calebasse de cauris. Un petit troupeau, un ou deux chiens, du mil dans les greniers, voilà bien toute la richesse du narigba, avec la force des hommes et la fertilité de la terre.

Il serait naïf de penser que toutes ces précautions, toute cette prudence contre la réussite économique d'un individu ou d'une famille aient toujours réussi à maintenir l'équilibre et l'harmonie. Le pays compris dans la boucle du Bandama n'était pas le « paradis terrestre » et les Sénoufos ne devaient pas toujours se comporter comme de petits saints. Mais de toute évidence, leur société était fondée sur des normes de coopération auxquelles, aujourd'hui encore, beaucoup restent profondément attachés.

II. — La situation actuelle.

La circulation de biens et services intervient dans le cadre des structures et des institutions. Leur évolution se répercute nécessairement sur le système des échanges. Que le segbô ait éclaté, modifie totalement le mouvement des prestations et contre-prestations que connaissait autrefois la société rurale ; les degrés de segmentation se traduisent bien entendu par des types d'échange différents.

Dans le système de communauté à mi-temps où les fils travaillent tantôt sur leur propre kagon, tantôt sur le champ collectif, les dépenses importantes ou exceptionnelles ainsi que les amendes coutumières restent à la charge du chef de famille. Chaque groupe de frères utérins vient travailler plusieurs jours par semaine sur le segbô ; ils sont alors, ainsi que leurs familles, nourris sur les greniers du « vieux ». Le reste du temps, les fils de même mère exploitent collectivement, sous la direction de l'aîné, un kagon d'où ils tirent de quoi subvenir à leurs dépenses courantes, et se nourrir les jours où ils ne cultivent pas pour le père. La proportion de jours de travail consacrés au « grand champ » varie d'une tribu à l'autre, souvent même d'un village à l'autre, d'un quartier à l'autre. Ici ce sera quatre jours qu'il faudra réserver au père, ou à l'oncle, ici trois jours, là il faudra toutes les semaines, donner trois jours au père et un jour à l'oncle, ailleurs enfin le kagon ne pourra être cultivé que le soir ou avec la permission expresse du père. Il est impossible d'inventorier toutes les formules : elles témoignent d'équilibres différents entre la volonté des vieux de maintenir l'unité la plus étroite possible et celle des jeunes hommes de dégager un secteur d'autonomie plus ou moins large à leur profit. Il arrive aussi que les enfants qui continuent à travailler ensemble avec leur père, à temps partiel, « se coupent » pour exploiter chacun leur kagon.

Dans la gamme complète des solutions qui s'intercalent entre l'exploitation de type patriarcal et l'établissement individuel, il n'en est guère qui ne soit représentée quelque part en pays sénoufo. Les facteurs qui sont intervenus pour faire retenir, provisoirement, telle ou telle variante sont de toutes natures : rareté locale de la terre, proximité

(5) *Journal de l'enquêteur de Nanzenekaha*, 22 août 1963.

d'un centre urbain, mais aussi solidité de l'autorité traditionnelle, caractère du chef de famille, régime matrimonial, niveau des ressources. Le fait est qu'il n'est pas possible de prévoir lorsqu'on arrive dans un village le type ou plutôt les types d'exploitation que l'on y trouvera ; au plus peut-on indiquer, comme il a été fait plus haut (6), les zones où telle forme est dominante.

L'aboutissement normal d'une telle évolution serait la constitution d'unités économiques élémentaires coïncidant avec le ménage. L'examen des échanges entre conjoints montre pourtant que ce niveau de solidarité ne sera pas atteint d'une manière aussi naturelle qu'il pourrait paraître.

En fait de répartition des charges, le modèle le plus répandu dans l'ouest africain laisse à l'épouse le soin de fournir la « sauce », tandis que le mari assure les produits de base, mil, igname, riz. Par rapport à cette loi assez générale, quelle est la situation d'une paysanne de la région de Korhogo ? Il est certain qu'elle consacre une part importante de son revenu monétaire personnel à l'achat du poisson, de la viande et des condiments nécessaires à la sauce. L'enquête sur les circuits commerciaux estime ces dépenses à environ 15 % du montant total de ses achats sur les marchés. Cette évaluation globale doit d'ailleurs se répartir d'une façon très inégale selon les zones, selon les saisons, selon les types d'unions matrimoniales.

TABLEAU S. 8

Répartition des dépenses de la femme sur le marché en zone Dense et ailleurs

(En pourcentages arrondis à l'unité)

Produits achetés	Zone Dense	Ailleurs
Produits agricoles de base (mil, igname, riz)	23	2
Condiments et sauce	9	4
Viandes	3	12
Marchandises importées	31	77
Autres dépenses ..	34	5
Total	100	100

Selon les zones, il est certain qu'en zone Dense, les achats de la femme portent pour une part beaucoup plus large qu'ailleurs sur des produits agricoles. Le tableau suivant, extrait du rapport « Circuits commerciaux », donne une idée de la disparité de la structure des dépenses entre la zone Dense et les villages situés en zone agricole plus riche.

Si l'on admet, comme il est probable, que la plupart des achats effectués par la femme sont prélevés sur ses ressources propres, on voit que, selon les zones, la part des dépenses alimentaires et *donc de la contribution de la femme au budget du ménage varie* très sensiblement. Là où les produits agricoles abondent, elle se contente de fournir la « sauce » (viande et condiments) ; en zone Dense au contraire, l'achat de céréales ou d'igname grève sensiblement son revenu monétaire.

Selon les saisons, le régime alimentaire du Sénoufo varie et surtout l'effectif des rationnaires. En saison de culture, les hommes seront souvent « invités » : ils seront alors à la charge de leur hôte. Lorsqu'à leur tour ils « inviteront », les denrées nécessaires au repas commun du soir seront tirées des greniers de l'homme. Ainsi, dans les deux cas, la contribution de la femme est faible. Mais en saison creuse, les invitations s'espacent, les greniers du mari sont peu fournis, les femmes doivent alors pourvoir plus souvent à la nourriture commune.

Selon le type d'union matrimoniale, les différences sont également très accusées. Le schéma S 21 représente la circulation des biens et services provoquée par les deux types d'union matrimoniale les plus fréquents en pays Sénoufo : le kékourougou et le tyéporogo atténué.

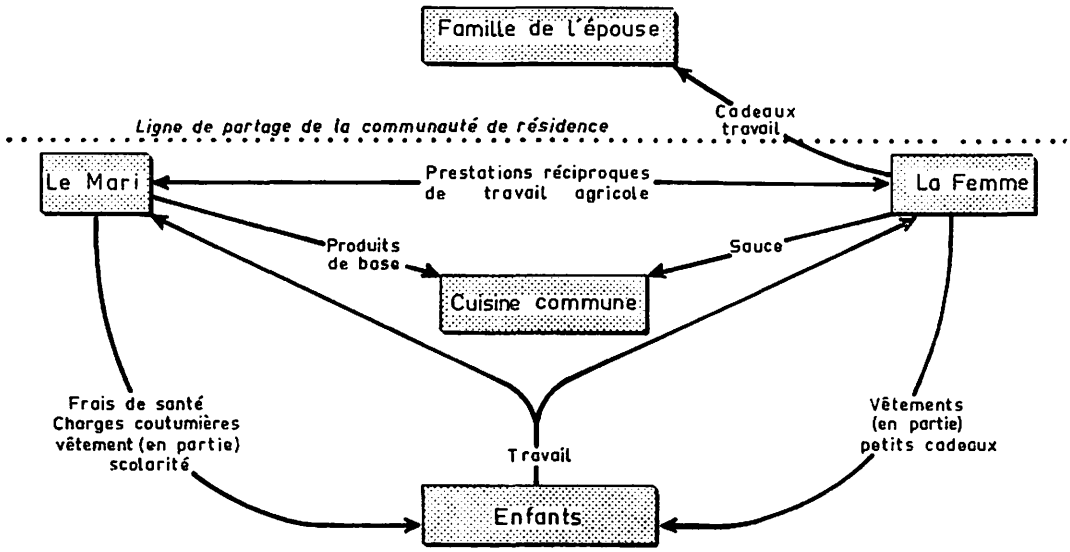
Sous le régime du kékourougou les prestations unilatérales ou réciproques sont intenses. L'ami doit fournir annuellement une vingtaine de journées de travail au katiolo de son épouse, à celle-ci il remettra quelques cuvettes de produits chaque fois qu'elle sera venue travailler sur son champ, ce qui arrive plusieurs fois par an. Par contre sa femme le nourrira, les jours où il viendra passer la nuit avec elle. Les enfants de cette union reviendront à l'oncle ou au frère de l'amie, celui-ci prendra en charge les dépenses coutumières et une partie de leur nourriture. Ce système donne à la femme une place centrale ; c'est elle en définitive qui porte les responsabilités les plus lourdes et les plus stables. Les secours qu'elle reçoit de l'ami ou du frère sont plus occasionnels que réguliers. A elle de cultiver et de commercer pour assurer la nourriture de ses enfants, la sienne et souvent, le soir, celle de son conjoint. Elle a sans doute des moyens de pression dont elle ne se prive pas d'user. Tel ami peu généreux ne trouvera en arrivant au crépuscule aucun plat préparé. Il faudra bien qu'il apporte le lendemain quelques gerbes de paddy, s'il le peut. En pays nafara en particulier la situation de la femme est précaire : sans parcelle de

(6) Voir chapitres sur le village et le régime foncier

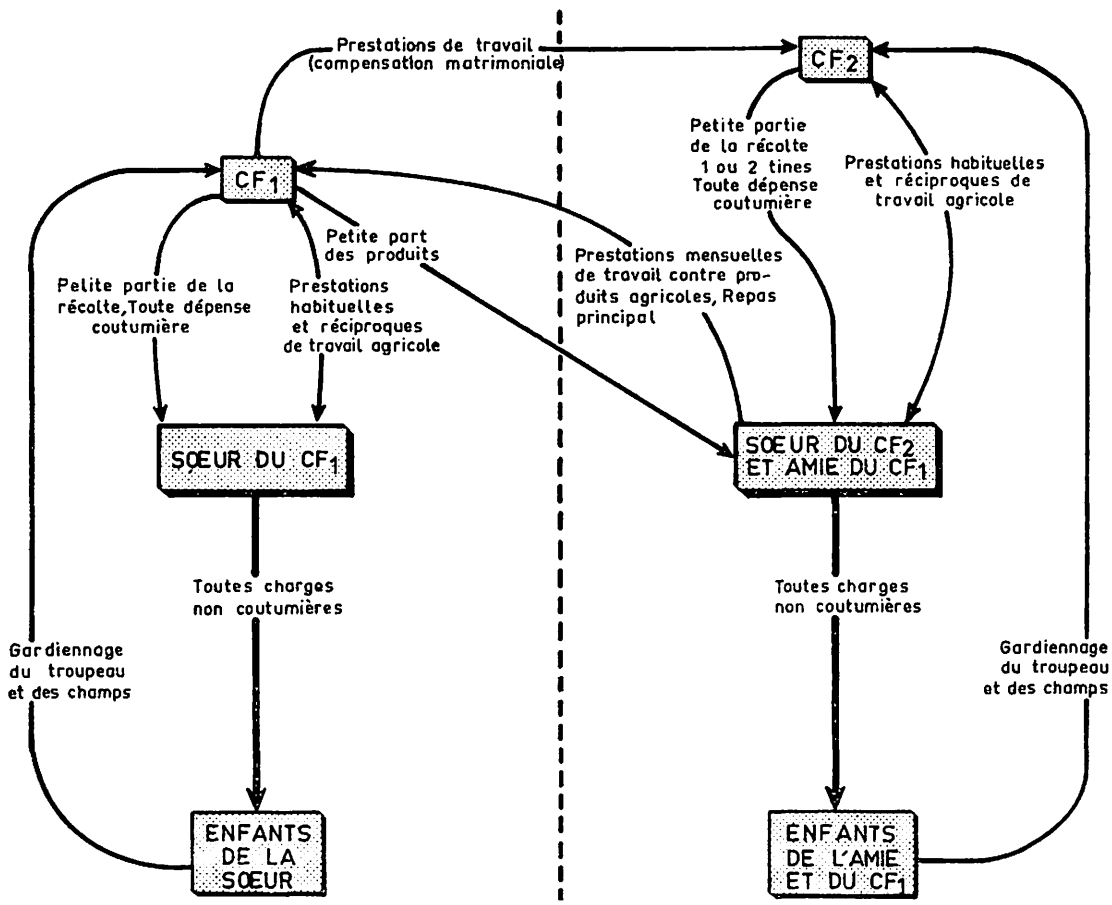
GRAPHIQUE S 21

SYSTEME DES PRINCIPAUX ECHANGES INTERNES ET EXTERNES AU MENAGE

1_REGIME PREPONDERANT EN PAYS KIEMBARA (Tyeporogo mixte)



2_REGIME PREPONDERANT EN PAYS NAFARA (Kékourougou)



rizière, sans apport régulier de produits, tout repose pourtant sur son courage et son savoir-faire. Cette situation s'explique en partie du fait que dans ces cantons, les Sénoufos ont vraisemblablement gardé plus longtemps des activités de chasseurs : les travaux agricoles incombaient alors presque entièrement aux femmes. Aujourd'hui les hommes récoltent comme les femmes, mais l'ancienne distribution des tâches a laissé sa marque dans la mentalité : la femme est considérée comme capable de se débrouiller seule en matière alimentaire. On continuera comme par le passé à lui prêter main-forte pour les travaux les plus rudes ; on continuera aussi à lui laisser assurer la fourniture des céréales pour une partie des repas communs ; en cas d'impossibilité, elle devra attendre du frère et du mari une contribution qui est plutôt une aide exceptionnelle qu'une participation régulière et due.

Aussi bien la femme va-t-elle essayer de se suffire le plus possible et pour cela elle fera payer la plupart des services qu'elle rendra à son mari : veut-il boire du dolo qu'elle a fabriqué, il lui faudra payer et au même tarif que les étrangers ; veut-il faire vendre quelques tines de riz, elle s'en chargera, mais qu'il prenne bien soin de reconnaître par un cadeau ses qualités commerciales ; faut-il aller travailler sur le champ de l'ami, qu'il ne la laisse pas repartir les mains vides. Résidant sur la concession de son frère ou de son oncle, liée à un homme qui habite à quelques kilomètres de là, dépendant partiellement de l'un et de l'autre, la femme nafara n'est solidaire véritablement ni de l'un ni de l'autre. Seule avec ses enfants, elle tente d'obtenir son autonomie économique de fait ; elle y parvient en général, mais au prix d'un travail considérable. La situation se complique encore, et son indépendance se renforce si l'ami est polygame. Elle ne le voit alors qu'un ou deux jours par semaine et bénéficie dans la concession de son frère d'une grande liberté.

La position de l'épouse mariée sous le régime du tyéporogo mixte diffère de la précédente sur deux points essentiels : elle cohabite avec son mari et celui-ci, une fois le mariage conclu, cesse de fournir des prestations de travail au katiolo de sa femme. Ceci dit, l'épouse, tout en recevant davantage de produits agricoles de son conjoint que dans le cas précédent, contribue largement à la cuisine commune. La rivalité entre épouses la pousse à dépenser sur ses petits bénéfices pour fournir des plats plus copieux ou plus relevés. Son mari doit payer pour elle et ses enfants les vêtements nécessaires et assumer les dépenses coutumières. Mais la solidarité entre conjoints est toute relative. La femme ne cesse pas d'appartenir à son narigba : l'avenir de ses enfants, le sien propre en cas de décès de son mari, dépend avant tout des rapports maintenus avec ses frères utérins. C'est dans ce lignage que pourra un jour commander son fils aîné. La cohabitation avec le mari ne change rien à cette solidarité plus permanente et plus profonde ; la femme mariée ne manquera pas de faire des cadeaux à ses frères, à ses oncles, et de les aider autant qu'elle le pourra. Si l'on jette maintenant un dernier coup d'œil au schéma S 21, l'enchevêtrement des flèches prend un sens plus précis ; qu'il s'agisse du système sénoufo général ou de la variante nafara, il est difficile de définir une unité économique aux contours nets, et telle qu'elle puisse être considérée comme une communauté des ressources et des charges. On estime à juste titre que la cohabitation reste le critère le plus important pour distinguer une unité budgétaire, mais il serait vain de se dissimuler le caractère artificiel d'une telle définition. En réalité on se trouve en présence de pôles individuels reliés par des systèmes d'échanges très serrés et il est bien difficile de discerner dans cette constellation un centre vraiment privilégié. Dans cette multiplicité mouvante, il a pourtant bien fallu, pour les nécessités de l'enquête quantitative (7), découper des groupes plus ou moins solidaires dans la production et la consommation. Mais ces « unités budgétaires » constituent un artifice statistique nécessaire plutôt qu'une réalité sociologique observable. Le village formé autrefois de quelques segbôs bien délimités et presque autarciques est devenu aujourd'hui un tissu homogène où les centres d'autonomie ont proliféré ; à la limite il faudrait presque dire qu'en zone dense l'unité économique élémentaire la plus courante est maintenant l'individu adulte.

Parallèlement à l'éclatement de la solidarité familiale, il faut noter une dégradation de plus en plus forte de la communauté villageoise. Certes les « invitations » n'ont point cessé qui rendent plus facile l'exécution des gros travaux agricoles. « Un jeune nommé Drissa a invité ses amis à aller cultiver chez l'oncle de sa femme. Ils étaient au nombre de 17 personnes. Ils ont bien cultivé. Distance 11 kms. La nuit, ils ont mangé là-bas chacun un plat. Plus 10 francs. Et revenir dans la nuit » (8). Chaque jour dans ce village de Nanzenekaha ce sont des déplacements, par groupe de 10 à 15 personnes, pour se rendre chez l'oncle ou le frère d'une épouse.

Pour acquitter les prestations de travail exigées comme compensation matrimoniale, les jeunes se groupent toujours et « tournent » ensemble dans les champs des frères ou des oncles de leurs amies ou fiancées. Chacun y gagne 10 francs et un brouet de mil grillé. Une autre forme de travail collectif paraît encore en faveur, le *gololé* qui consiste pour un homme à se rendre chaque jour chez un cultivateur différent pour y faire des buttes par

(7) Spécialement l'enquête agricole et les deux enquêtes budgets.

(8) *Journal de l'enquêteur de Nanzenekaha*, 21 juillet 1963.

exemple. Au bout de deux ou trois semaines, il recevra en contrepartie le *goloniénégué* par lequel tous les bénéficiaires remboursent le même jour le travail exécuté à leur profit.

Ce système, lorsqu'il est encore appliqué par l'ensemble des hommes, aboutit tout simplement à faire exécuter une partie des travaux des exploitations particulières par une main-d'œuvre collective. Cette pratique n'exclue nullement le passage du poro sur le champ des anciens. Mais dans le gololé il faut rendre le travail, journée pour journée, alors que celui qui a invité le poro en est quitte pour un repas offert aux tyolobelé. Le gololé reste largement pratiqué à l'Ouest et au Nord de la région, mais il est en nette régression en zone Dense, surtout en pays nafara. Longtemps, la culture du terroir villageois fut la seule ressource. Qui n'avait pas assez de terre pour s'y employer à plein temps était heureux de prêter main-forte au voisin mieux nanti qui l'invitait le soir à partager son repas. Mais voilà que cette force de travail excédentaire se trouve valorisée par des offres de contrat ou de salaires dans les cantons voisins. Dès lors, il y a mieux à faire que de travailler « au pair » et il n'est plus indispensable d'avoir de la terre pour gagner sa vie : le travail peut s'investir avec profit dans le champ d'un étranger. On hésite donc à prêter à un tiers sa force de travail d'une façon gratuite ou contre un simple repas, fût-il substantiel.

L'idée d'un salariat agricole entre membres d'une même ethnie était inconcevable dans certaines régions d'Afrique : chez les Baoulés ou les Agnis de Côte d'Ivoire par exemple. Pour les Sénoufos, le salariat trouve dans la coutume un usage qui paraît le légitimer et dont il peut passer pour un prolongement : le *tyowa* (9). Il s'agissait pour un homme incapable d'acquitter une amende de poro de se mettre à la disposition d'un notable qui, en contrepartie réglait la somme due. Le mot tyowa est aujourd'hui encore employé pour désigner ce que font les « travailleurs de daba », falitiabele, lorsqu'ils cherchent à se louer.

Ce sont surtout les jeunes gens et les femmes qui émigrent pour des séjours de quelques dizaines de jours vers les villages kouflos ou fodonons (10). Ce qu'il paraît intéressant de noter dans le cas de ces manœuvres, c'est qu'ils restent attachés à leur village et à leur champ. Simplement ils manquent de terre ou d'autonomie et équilibrent leurs ressources et leurs besoins par ces déplacecements très provisoires. Il s'agit donc ici aussi d'une solution de compromis qui permet de maintenir à la fois une certaine solidarité avec la famille et un profit individuel. D'autre part ce salaire est versé aux hommes du moins, sous forme monétaire. Il les aide donc à faire face à leurs besoins d'argent qui, avec la transformation du mode de vie, deviennent toujours plus importants.

Le Sénoufo commence en effet à préférer aux objets fabriqués dans son village par ses parents ou ses voisins ceux qui ont été produits industriellement. L'idéal d'autarcie villageoise cède devant l'attrait du produit industriel. La première conséquence de cette évolution sera l'aggravation de la crise de l'artisanat ; à plus ou moins long terme, la plupart des professions artisanales, celle de forgeron exceptée, disparaîtront. Le Sénoufo achètera davantage de cuvettes en émail et moins de canaris d'argile, il préfèrera le pagne de Gonfreville à celui du tisserand villageois, le chapeau du fripier à celui que confectionne le dieli, les nuspieds en plastique aux sandales de cuir et la bière industrielle remplacera sans doute un jour le vieux dolo pimenté.

Dans l'immédiat, la situation des quelque 15 000 artisans et de leurs familles irait en s'aggravant si les moyens d'une reconversion ne leur étaient pas rapidement offerts. A plus long terme, la multiplication des besoins en produits manufacturés va contraindre l'économie sénoufo à s'ouvrir ; le modèle traditionnel de la communauté patriarcale fermée appartiendra de plus en plus au passé. Les Sénoufos ont vécu pendant des siècles sans autre monnaie que les barres de sel et les cauris ; ils sont d'ailleurs un des rares peuples à utiliser encore les cauris pour les petites transactions sur les marchés locaux.

L'argent n'a vraiment été utilisé en brousse pour l'achat de produits que vers 1930. Il est resté rare dans les villages et une grande partie en est toujours dépensée à l'occasion des funérailles.

Car, de toutes les institutions et coutumes, celles qui présentent le plus de vigueur concernent les pratiques funéraires. Tel campement devenu depuis longtemps autonome continue à envoyer des pagnes pour les morts du village d'origine. Ici le poro a presque disparu, il garde pourtant une certaine vigueur s'il est considéré comme indispensable pour les funérailles. Là tous ceux que l'« évolution » a « coupé » dans la vie de tous les jours se retrouvent, envoient des pagnes, et festoient en l'honneur du défunt.

En pleine saison de cultures, c'est souvent plusieurs fois par semaine qu'il faut interrompre prématurément le travail pour aller à 5 ou 10 km manifester sa solidarité à un parent ou à un ami. Du 5 juillet 1963 au 8 octobre, les habitants de Nanziénekaha participèrent à 18 enterrements. La cérémonie avait lieu le soir. Mais il fallait d'abord gagner le village du mort et ceux qui rentraient chez eux le faisaient fort avant dans la nuit.

Les funérailles sénoufos ont donc gardé toute l'importance qu'elles avaient autrefois. Les dé-

(9) Yves Person. Op. cit., page 23

(10) Voir 4e partie, chapitre I.

penses qu'elles nécessitent en temps et en biens de consommation restent aussi lourdes que dans le passé (11). Dans une société fondée sur la solidarité du groupe, ces investissements étaient, on l'a vu, amplement justifiés. Ils cessent de l'être dans la mesure où l'économie repose de moins en moins sur la réciprocité des services, de plus en plus sur la généralisation des échanges monétaires. Surtout il ne faut pas se dissimuler qu'une institution destinée à éponger périodiquement l'excédent de la production, trouve difficilement sa place dans un système économique moderne qui implique nécessairement une accumulation du capital et la multiplication des investissements productifs.

Cet effort de modernisation, le paysan sénoufo ne l'entreprendra que s'il est persuadé qu'il sera rentable à court ou moyen terme. Or pour l'instant il semble que le sentiment dominant chez le cultivateur soit celui de l'inutilité de tout effort. La commercialisation, à tort ou à raison, lui paraît être bénéfique aux seuls intermédiaires ; le fait est qu'il n'a jamais aucun moyen de contrôle sur les poids et les prix. Il faut voir les femmes aller de marchand en marchand à la recherche du meilleur prix, ne pas hésiter à faire peser dix fois leur petit sac d'arachides pour sentir à quel point le Sénoufo, dès qu'il doit affronter le marché dioula se sent en état d'infériorité et de malaise. Il est certain qu'il ne dispose pas de réserves monétaires et qu'il est « serré » au moment de la traite. Il lui faut vendre tout de suite et au prix du marchand. L'augmentation de la production agricole et la décision d'investir sont conditionnées avant tout par l'installation d'un climat de confiance dans les échanges commerciaux. Il faut que le paysan sache, avant de planter, quel sera au moment de la récolte le prix de son produit, il faut peut-être aussi trouver un moyen pour qu'il puisse contrôler la mesure de la quantité vendue. Sinon, il ne verra pas la nécessité de faire un effort d'innovation, de tenter une aventure culturale dont il prendrait tous les risques réels en laissant au traitant tous les éventuels bénéfices.

CONCLUSION

Dans les sociétés à pouvoir centralisé, contrôlant une population relativement importante, royaume agni ou empire mossi, il existe, en général, une distinction des pouvoirs. L'autorité religieuse, la responsabilité politique ou militaire, ne se trouvent pas nécessairement réunies dans les mêmes personnes et il se rencontre, dans chaque domaine, des hiérarchies qui peuvent être discordantes : le général peut être un esclave affranchi et le roi n'est pas toujours le personnage le plus fortuné.

Il en va autrement lorsque l'unité sociale est de petite taille et reste sous le régime de l'économie de subsistance ; dans ce cas, « il n'existe pas de système économique distinct pouvant être analysé indépendamment de la structure sociale » (12). Les processus de production et de distribution démarquent les principes d'organisation du groupe au point que la situation économique d'un individu est presque nécessairement déterminée par sa position sociale. Tel est bien le cas des Sénoufos. Dispersés en petits groupes jouissant chacun d'une très large autonomie, paysans malhabiles au commerce, redoutant la guerre, et se contentant de défendre leur terroir, anxieux de maintenir la cohésion du village, l'autorité ne s'y partageait pas en secteurs différenciés ; en particulier personne ne pouvait prétendre accumuler une richesse qui n'aurait pas correspondu à son rang dans la hiérarchie traditionnelle.

Comme celle-ci était une gérontocratie égalitaire, fondée sur un système de classes d'âge, l'économie reposait avant tout sur un équilibre des parties et son fonctionnement sur des mécanismes régulateurs tendant à rétablir cet équilibre dès qu'il était menacé. Les structures et valeurs sociologiques du groupe s'exprimaient spontanément sur le plan économique par la juxtaposition d'unités relativement importantes et de poids comparables, c'est-à-dire par une organisation de type patriarcal (13) et domanial.

Ce modèle général était nécessairement différencié par des contraintes extérieures qui pouvaient devenir très importantes et compromettre la stabilité du système : l'éloignement plus ou moins grand des centres d'échanges et de commerce, et surtout la plus ou moins forte densité démographique. Il est clair en effet que les rapports entre les hommes, qu'il s'agisse de l'occupation du sol, de l'intensité des échanges, de la spécialisation de la production, ne sont pas les mêmes selon la rareté du sol. Il a donc fallu distinguer les Sénoufos résidant en « zone dense », à 50 ou 60 par kilomètre carré et ceux qui disposent de terres abondantes.

En somme l'économie sénoufo résulte de la combinaison d'un système de valeurs idéales, volonté par exemple de sauvegarder la fermeture du groupe élémentaire, et de contraintes matérielles dont la principale était la plus ou moins grande abondance des terres cultivables.

---

(11) En particulier le nombre de pagnes ensevelis reste considérable. Les Dioulas estiment, à tort ou à raison, qu'une des causes de leur suprématie économique sur leurs voisins tient au fait qu'ils se refusent à doter le mort de plus de sept pagnes et qu'ils se contentent généralement de lui en laisser trois.

(12) George Dalton : *Le développement des économies de subsistance et des économies paysannes en Afrique.* Revue Internationale des Sciences Sociales, Unesco n° 3 - 1964.

(13) La matrilinéarité, c'est-à-dire la prépondérance des relations fondées sur l'origine utérine commune n'est pas contradictoire avec le patriarcat qui signifie simplement que dans un segment de lignage l'autorité revient à un homme de la génération la plus ancienne.

Si l'on veut maintenant résumer l'attitude traditionnelle du Sénoufo en matière de production et d'échanges, on peut systématiser comme suit ses positions essentielles :

— Le bien suprême n'est pas la quantité de richesses mais la qualité et la vigueur des rapports humains et avant tout la cohésion de la communauté villageoise.

— Tout processus d'accumulation est condamnable dans la mesure où il tend à rompre la solidarité égalitaire du groupe.

— Toute concurrence économique entre les personnes ou les lignages est une atteinte grave à l'unité. Qui s'obstine à rechercher une réussite spectaculaire mérite d'être exclu.

— L'idée d'échanges de biens est en soi honteuse. Seule la réciprocité d'actes d'amitiés (cadeaux ou services) est conforme au modèle idéal.

— L'ensemble des prestations réciproques n'est pas recherché pour sa seule utilité. Elle est avant tout la « mise en scène » quotidienne de l'unité vivante du groupe.

Idéal possible en période de stabilité et dans le contexte d'une économie de subsistance ; idéal intenable dès que l'équilibre entre le terroir et la population est rompu ; idéal intenable de toute façon lorsque les contraintes de l'économie monétaire comme les aspirations légitimes d'augmentation du niveau de vie appellent d'indispensables investissements et l'intensification des échanges.

Cet idéal n'est pas mort pour autant. Le Sénoufo d'aujourd'hui voudrait garder à la fois le meilleur des lois et valeurs du passé, et entrer malgré tout sans retard dans un régime économique mieux adapté aux contraintes modernes. Pour l'heure, il a organisé une série de compromis qui, sauf en zone Igname, se traduisent souvent par une double résidence, village et campement, ou une double activité, culture de son champ et salariat agricole.

Au système économique coutumier, qui aboutissait à la juxtaposition de grosses unités de production et de consommation fermées sur elles-mêmes et aux contours très précis, succède aujourd'hui un tissu d'individus reliés par des échanges nombreux mais restreints.

On avait observé plus haut (14) le manque de structuration de l'habitat, véritable semis homogène de micro-villages qu'aucune agglomération importante ne polarisait. Du moins chaque molécule était-elle solidement structurée et organisée. Aujourd'hui l'observateur a l'impression d'une atomisation générale : les centres de décisions économiques sont devenus individuels et laissent le paysan désarmé devant les acheteurs, inquiet devant l'insuffisance croissante des techniques culturales traditionnelles, acculé à monétiser de plus en plus son économie. Chacun, dans ce désarroi, essaie pour son compte de timides compromis ou des tentatives sporadiques pour entrer dans le nouvel âge de l'agriculture. Peu ou mal encadré du point de vue technique, émietté en exploitations très étroites, le milieu rural sénoufo présente aujourd'hui un caractère assez évident d'inertie et d'indifférenciation. Le moment est incontestablement venu de l'aider à trouver des formes modernes d'organisation.

---

(14) Voir 1re partie, chapitre I.

4ème PARTIE

RELATIONS AVEC LE MONDE EXTÉRIEUR

CHAPITRE PREMIER

LA MOBILITÉ DÉMOGRAPHIQUE ET LES MIGRATIONS

« Lorsqu'il n'y a pas équilibre entre le degré de saturation démographique et les ressources propres du terroir, on constate que la stabilité et la permanence des établissements agricoles ne s'entretiennent que grâce à des activités complémentaires non agricoles... ou par le maintien d'une mobilité réglée au niveau du surplus de population, migrations temporaires ou définitives. » Cette phrase de Maximilien Sorre (1) s'applique rigoureusement à la zone Dense du pays sénoufo. Si les activités complémentaires, artisanales par exemple, y sont peu importantes, les mouvements de population par contre se sont amplifiés. Le vieil enchantement qui limitait autrefois l'univers possible à l'horizon du village est aujourd'hui exorcisé : brèves ou courtes, proches ou lointaines, de caractère salarial ou non, les migrations se sont multipliées ; elles seules permettent actuellement à une population qui compte 70 habitants au km² (2) de subsister sur son aire d'habitat.

On a rapporté ailleurs (3) quelques données *globales* sur les migrations observées dans la région. Il s'agissait avant tout de mesurer, autant qu'il était possible, les incidences de ces mouvements sur la structure actuelle de la population, et sur l'évolution au cours des prochaines décennies.

Cet aspect quantitatif permettait de fournir à l'économiste des hypothèses de travail indispensables. L'importance du flux migratoire posait par ailleurs un problème plus sociologique : « Toutes ces migrations s'expliquent-elles uniquement par la surcharge démographique locale, et en cas de réponse affirmative comment le milieu traditionnel réagit-il à ces départs ? »

Ou bien : « Est-il nécessaire pour rendre compte du phénomène d'en appeler à des causes multiples, diverses, et, pour ainsi dire, moins mécaniques ? » La seule manière de résoudre le problème était de localiser les migrations. S'il apparaissait qu'elles ne se produisaient qu'en zone Dense, la question était définitivement réglée. Débordaient-elles l'aire de surcharge démographique, il fallait recourir à des modèles d'explication moins simples ?

Pour que la démonstration soit complète, il était d'ailleurs nécessaire de ne pas s'en tenir aux migrations externes, hors de la zone d'enquête, mais il convenait de ne pas oublier les mouvements de populations de courte durée et de faible amplitude, que les géographes désignent par l'expression « turbulence démographique » (4).

I. — « La turbulence ».

Les déplacements réguliers, journaliers ou hebdomadaires, peuvent s'expliquer par trois causes qui ne sont d'ailleurs pas exclusives : ils peuvent traduire des contraintes commerciales, indiquer un sous-emploi dû par exemple à la rareté de la terre, ou simplement manifester un décalage entre les revenus obtenus ici et là pour une même durée de travail.

Les circuits des revendeuses et des colporteurs comme *les cycles de marchés* ont longtemps représenté les mouvements de population les plus importants de la région. A ces cultivateurs, peu enclins aux voyages, il fallait venir apporter presque à domicile les produits dont ils pouvaient avoir besoin ou envie. Les colporteurs dioulas, sauf chez les Nafaras, remplissaient cette fonction.

Aujourd'hui encore, un paquet de pagnes sur le porte-bagages de leur vélo, ils vont de village en village, de case en case, écouler leur marchandise. Le déficit en ressources alimentaires de la zone Dense explique le nombre des revendeuses

(1) Géographie et sociologie, p. 76.
(2) Population urbaine comprise.
(3) Rapport démographique.
(4) P. George : *Questions de géographie de la population*, p. 196.

qui vont, en « 1 000 kilo » acheter un ou plusieurs sacs d'igname, quelques tines de paddy dans la sous-préfecture de Sirasso ou celle de Dikodougou. Elles entreposent leur petit stock chez une amie ou une parente de Korhogo et l'écoulent ensuite dans les cantons du centre. De mémoire d'homme, les marchés ont toujours existé. Lieux de troc plutôt que de commerce, ils se tenaient au centre d'un groupe de village, quelquefois en dehors de toute agglomération. (Lindio par exemple en zone dense.) Leur rythme était hebdomadaire : soit, selon le calendrier sénoufo, un jour sur six.

A cette occasion, le travail agricole cessait pratiquement, les cases se vidaient, hommes et femmes partaient séparément, tôt le matin, parfois même avant le lever du jour.

Un étranger, pénétrant dans l'enceinte villageoise, vers midi, n'y aurait trouvé que vieillards et enfants en bas-âge, tandis qu'à quelques kilomètres de là, le mil de la dernière récolte était joyeusement consommé sous forme de dolo et de galettes. Les choses n'ont guère changé aujourd'hui, même là où les camions peuvent parvenir. Ceux-ci ont pourtant facilité les échanges de produits entre les secteurs disposant d'un surplus agricole et ceux que la surcharge démographique a rendu déficitaires. L'offre de la zone Igname a pu ainsi répondre à la demande de la zone Dense. Ces flux internes de produits ont pris aujourd'hui une grande importance : la « turbulence » de ceux qui les organisent ou les contrôlent a connu un développement parallèle.

D'autres types de mouvements de population, pratiqués autrefois exceptionnellement, ont pris aujourd'hui une ampleur considérable.

Les déplacements journaliers de type salarial intéressent surtout les villages proches de Korhogo et de Ferkessedougou. Manœuvres, tabliers, ouvriers agricoles, à pied ou à bicyclette, franchissant chaque matin les quelques kilomètres qui séparent leur village de leur lieu de travail. Certaines localités, comme Natio-Kobadara, tirent vraisemblablement la plus grande part de leurs ressources de ces « navetteurs » (5). Les femmes participent à cette forme de turbulence. Tous les jours, en début de matinée, des villageoises parcourent les rues du chef-lieu et offrent, à haute voix, leurs services pour piler le paddy ou l'igname, pour débiter le bois, contre un salaire de 50 ou 75 francs CFA.

Il n'est malheureusement pas possible de chiffrer le volume de ces flux quotidiens. Ils sont loin d'être négligeables, semblent s'amplifier d'année en année et témoignent de l'extension continue des agglomérations urbaines. Certains villages, comme Diégbé, voient toute la partie jeune de leur population active déserter les travaux agricoles, ce qui crée entre elle et le reste de la population un état de tension permanente.

Entre une position d'aide familial, peu ou non rémunéré, sur l'exploitation du père ou de l'oncle, et un travail salarié, même précaire en ville, les jeunes en général n'hésitent guère. Seule la situation de l'emploi limite dans les villages suburbains le transfert de la main-d'œuvre jeune du secteur primaire aux activités secondaires ou tertiaires. La ville constitue donc un pôle d'attraction pour les ruraux voisins, qui, à défaut de s'y installer définitivement, s'y rendent quotidiennement pour travailler. Dès que l'on s'éloigne des centres, ces « navettes » deviennent impossibles et, qui veut gagner un peu d'argent, doit se faire ouvrier agricole dans un canton voisin déficitaire en force de travail.

Le développement du salariat agricole exige plusieurs conditions. La juxtaposition d'une zone à densité démographique exceptionnelle et d'aires moins peuplées aux terres riches n'est pas suffisante pour créer un « appel » vers les secondes. Il faut que la commercialisation des produits devienne régulière et relativement lucrative, pour que les cultivateurs essaient de tirer une « rente de situation » de leur sol en faisant appel à une main-d'œuvre extérieure ; cette situation existe actuellement surtout dans la sous-préfecture de Dikodougou, à un degré moindre vers Ferkessedougou. Incapables d'exploiter seuls la totalité de leur terroir, Kouflos, Fodonons, ou Niarafolos font appel, au moment de la pointe des travaux agricoles, aux Nafaras voisins qui manquent de terres « utiles ».

Ces mouvements touchent aussi bien les femmes que les hommes. Par petits groupes, ils quittent Napié ou Karakoro et viennent offrir leurs services dans les exploitations intéressées par un appoint momentané de force de travail.

Après un séjour de huit ou quinze jours, les migrants regagnent leur village, travaillent leur propre champ, puis repartent pour une nouvelle période repiquer le riz ou préparer les buttes d'igname.

Les femmes sont le plus souvent payées en produits, les hommes en espèces, de 100 à 150 francs CFA par jour. Ces déplacements sont surtout le fait des classes jeunes ; ils se réalisent en général contre le gré du chef de famille. A court terme, celui-ci perd provisoirement une partie de sa main-d'œuvre et il est rare que son fils ou son neveu, de retour de Guimbé ou de Dikodougou, lui remette, même partiellement, le petit pécule qu'il a gagné. A long terme, il sent bien qu'il sera difficile de faire travailler longtemps « au pair » sur le domaine familial un garçon qui, quelques semaines par an, est un salarié employé dans un autre village.

(5) Le mot désigne les migrants journaliers. Il est utilisé surtout par les géographes.

L'amplitude géographique de ces mouvements est en général assez restreinte : chacun offre ses services le plus près possible de sa résidence ; les gens de Napié iront plus volontiers vers Guimbé, ceux de Sinématiali vers Ferkessedougou. Mais, en période creuse, les Nafaras, spécialement ceux du canton de Komborodougou n'hésitent pas à partir au-devant de la saison des pluies et descendent, 100 kilomètres plus au sud, dans la sous-préfecture de Katiola. Cette destination assez lointaine souligne bien l'urgence, pour les Sénoufos, d'utiliser même au prix d'un déplacement non négligeable, une partie de leur surplus en force de travail. La brièveté de ces séjours permet pourtant de les considérer comme des cas limites de turbulence plutôt que comme de véritables migrations.

Ce n'est sans doute pas de gaieté de cœur que certains Sénoufos vont ainsi se louer chez leurs voisins. Ce n'est pas sans regret non plus que ceux-ci abandonnent une part des produits de leurs terres à ces étrangers. Mais la surcharge démographique conduit les premiers à travailler hors de leur terroir, comme le développement de la commercialisation engage les seconds à exploiter des surfaces qui excèdent les possibilités de leur force de travail familiale.

Economiquement, tous ces déplacements procurent à la zone Dense des ressources supplémentaires ; ils sont devenus inévitables dans le contexte actuel. Sociologiquement ils tendent à établir une stratification toute nouvelle entre employeurs et ouvriers agricoles.

Avant l'extension de ce salariat agricole, le principal moyen en zone Dense de faire face au déficit alimentaire était de rechercher, hors du finage villageois, une exploitation agricole secondaire. Un réseau de campements plus ou moins serré s'est donc tissu sur les « marches » de la zone Dense : il faut distinguer soigneusement cette double résidence à fonction agricole d'un type d'implantation analogue mais qui n'est autre que la survivance d'un habitat à fonction défensive.

Les deux types de double résidence ne se rencontrent pas dans les mêmes secteurs géographiques. Dans la zone qui s'étend de Niellé à Ouangolodougou, on sait que ce sont des impératifs militaires qui ont commandé à la fin du XIXe siècle les regroupements de populations dans des agglomérations rurales de plusieurs milliers d'habitants. Une fois la paix revenue, beaucoup gardèrent leur nouvelle résidence, par crainte ou simple inertie. Ils se trouvèrent ainsi séparés de leurs champs par quelque dix kilomètres. Il leur était donc relativement facile de faire la navette entre le bourg et l'exploitation agricole. L'introduction de la bicyclette devait encore faciliter ces va-et-vient et rendre stable une situation qui était la conséquence d'une crise d'insécurité provisoire.

L'attitude actuelle de la population à l'égard de ce système paraît être contradictoire selon les groupes d'âges. La nécessité d'augmenter la production agricole pour faire face à des besoins nouveaux pousse les chefs de famille à maintenir en permanence quelques membres du groupe sur l'exploitation et donc à établir un habitat en double résidence. La facilité de la commercialisation dans cette zone joue directement en faveur d'un accroissement de la production et indirectement dans le sens d'une permanence d'habitat sur l'exploitation agricole excentrique. Dans certains villages, les notables ont précisé que leurs « campements » étaient permanents mais que seuls les « anciens » et les enfants y demeuraient en saison sèche, les jeunes gens préférant de beaucoup résider dans l'agglomération principale ; leur isolement pendant la saison des gros travaux se trouvait ainsi compensé par une vie à caractère semi-urbain pendant le reste de l'année.

On le voit, ce type de double résidence ne présente que des analogies lointaines avec celui des Sénoufos de la zone Dense. Ceux-ci ont véritablement « colonisé » une zone marginale peu peuplée, ils ont « gagné » de la terre et accru leurs ressources alimentaires. Lorsque leur campement est éloigné du village, il tend à devenir hameau permanent puis village autonome (6). Mais ce processus est parfois très lent et il n'a vraiment atteint son stade ultime qu'à l'Ouest de Korhogo. Ailleurs, aussi bien au Nord de Sinématiali qu'au Sud du Solomougou, le campement reste une « résidence secondaire » et saisonnière.

La turbulence démographique est donc considérable .Limitée autrefois aux tournées des colporteurs et aux déplacements hebdomadaires vers le marché voisin, elle a pris aujourd'hui une ampleur et une fonction nouvelle. La plupart de ses formes contemporaines (7) s'expliquent par la nécessité de corriger d'une façon ou d'une autre la surcharge démographique du secteur central.

Qu'il s'agisse de la recherche de terres nouvelles par la création de campements, de l'approvisionnement de cette zone par l'augmentation des flux commerciaux internes, de l'échange d'une force de travail excédentaire contre des produits ou de l'argent, le moteur des mouvements observés est toujours le déséquilibre de la zone dense. Certes, la recherche de terres nouvelles n'y est plus la seule issue au déficit alimentaire et le salariat agricole lui fournit un appoint chaque année plus important et en même temps plus nécessaire. Mais, quel que soit le moyen de pallier le déficit, il faut quitter momentanément le village et trouver en dehors du terroir traditionnel le supplément de produits ou de revenus indispensables. La pression démographique se traduit donc finalement par des

(6) Voir 1re partie, chapitre I.

(7) Si l'on excepte le développement du phénomène de double résidence dans le Nord de la région.

mouvements de population. La turbulence n'en est d'ailleurs pas le seul aspect : certains Sénoufos n'hésitent pas à quitter non seulement leur village mais encore leur région ; il faut maintenant examiner si la densité démographique explique aussi ces migrations externes.

II. — Les migrations externes.

Il n'est pas déraisonnable de penser que le type d'explication qui a prévalu pour la turbulence reste valable lorsque les déplacements deviennent plus longs et plus distants ; la surcharge démographique rendrait compte ici aussi de la mobilité de la population. Ne s'agit-il pas là d'une loi d'équilibre aussi nécessaire que celle des vases communicants ? Lorsque deux zones, reliées par des moyens de communication, présentent des situations de l'emploi complémentaires, excédentaires ici, déficitaires là, un courant migratoire se développe qui tend à rétablir l'équilibre entre l'offre et la demande de force de travail. Si une telle loi pouvait être vérifiée, elle dispenserait de pousser l'analyse plus loin.

Mais existe-t-il une corrélation simple entre la surcharge démographique et la propension à émigrer ? La première approche du problème sera d'ordre statistique.

A) *L'étude des données statistiques.*

La première recherche porte logiquement sur une analyse différentielle des migrations selon le critère géographique. Elle permettra de comparer le flux des départs dans des zones de densités démographiques différentes.

Tableau S. 9

Pourcentage des migrants masculins par rapport aux survivants de la population 1955 (8)

Zone	Densité démographique approximative	Pourcentage des migrants
1 Kiembara	55	9,6 (9)
2 Nafara	55	9,5
3 Sirasso Dikodougou	11	3,8
4 M'Bengue	6	15,7

La lecture des trois premières lignes semble bien confirmer qu'une corrélation existe entre les deux phénomènes : là où les densités sont fortes et sensiblement égales, les proportions d'« absents » sont également importantes et voisines. La zone 3 où la densité démographique est cinq fois moins forte connaît également un flux migratoire beaucoup plus mince. La ligne 4 s'inscrit pourtant en faux contre une conclusion trop rapide ; c'est, en effet, dans la sous-préfecture de M'Bengué que les migrations observées ont été les plus nombreuses, c'est là aussi que la densité se révèle, et de loin, la plus faible. L'enquête ne portait que sur l'ancienne subdivision de Korhogo, mais les sondages qui ont été faits dans le reste de la région, en particulier le long de l'axe Tafire-Mali permettent d'affirmer que dans ce secteur, malgré la faible charge démographique, les départs étaient au moins aussi nombreux qu'en zone dense. Le facteur « densité » ne permet donc pas de rendre compte à lui seul du phénomène migratoire ; d'autres causes doivent passer pour expliquer d'une façon plus satisfaisante les différences observées d'une zone à l'autre. Le croisement de l'intensité du flux migratoire avec *la taille des agglomérations* de départ représentait *a priori* une autre direction de recherche intéressante.

Assez arbitrairement, les villages ont été considérés comme importants au-dessus du seuil de 1 000 habitants. Le tableau suivant reprend le tableau S 9 mais en donnant un pourcentage distinct selon la taille de l'agglomération.

Tableau S. 10

Pourcentage des migrants masculins par zone et par taille des villages

Taille des villages	Village de moins de 1 000 habitants	Village de plus de 1 000 habitants
1 Kiembara	10,0	8,3
2 Nafara	9,5	9,1
3 Sirasso Dikodougou	1,6	8,7
4 M'Bengue	15,8	15,2

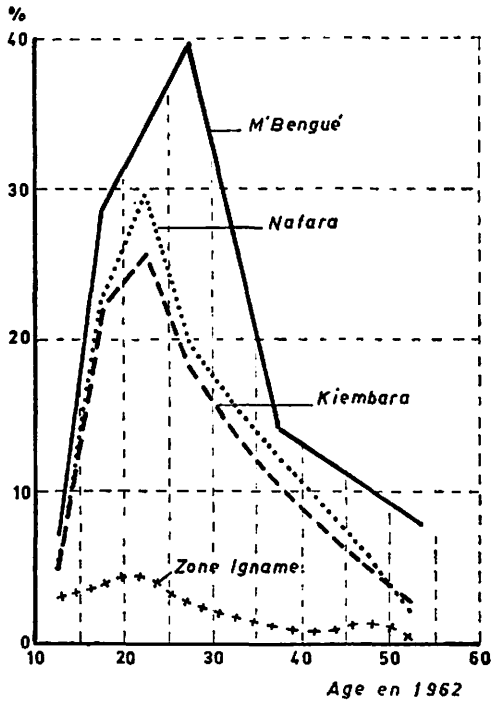
Le graphique S 22 représente ces disparités et permet de répartir les « sorties » par groupes d'âge décennaux. Ainsi en zones 1, 2 et 4, l'importance des sorties est sensiblement égale pour les deux tailles de villages, ce qui semble indiquer que dans ce cas le facteur taille de la localité est neutre. Par contre, dans la zone 3, on observe dans les petits villages un taux très faible, alors que, dans les bourgs, le niveau est comparable à celui que l'on rencontre en zone Dense. Parmi tous ces Kouflos et Kafibelès également riches en terres, les uns restent sur place, les autres se comportent comme les Kiembaras ou les Nafaras entassés sur un terroir étroit et appauvri. Cette différence de comportement chez des hommes de même ethnie, placés dans des conditions écologiques semblables

(8) Tous ces résultats proviennent de l'enquête *Migrations* menée en 1963. Voir Rapport démographique : *Les mouvements migratoires.*

(9) Cette densité ne concerne en réalité que la partie orientale du canton, celle où plus des 3/4 de la population réside. La population de Korhogo n'a pas été prise en compte pour le calcul de cette densité.

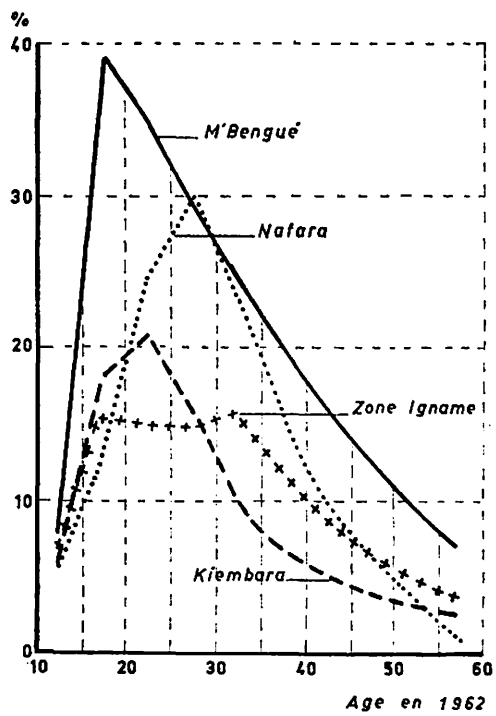
GRAPHIQUE S 22

PROPORTION DE LA POPULATION MASCULINE ACTUELLEMENT EMIGREE PAR GROUPE D'AGE ET PAR ZONE



VILLAGES DE MOINS DE 1000 HABITANTS

VILLAGES DE PLUS DE 1000 HABITANTS



fait rebondir le problème, car il n'est pas possible de se contenter d'une simple constatation ; que selon la taille de l'agglomération, il y ait peu ou relativement beaucoup de départs, requiert une explication.

Il a paru intéressant à ce point de comparer, toujours pour les hommes, le nombre de migrations selon qu'elles ont été ou non suivies de retour et selon la zone géographique.

TABLEAU S. 11

Nombre de migrations d'hommes intervenues depuis 1950 selon qu'elles ont été ou non suivies de retour en valeurs absolues

Zone	Migrations suivies de retour	Migrations non suivies de retour
1 Kiembara	1.250	2.450
2 Nafara	1.250	3.200
3 Sirasso Dikodougou	50	1.000
4 M'Bengue	150	1.300
Total	2.700	7.950

Le rapport entre les deux colonnes n'a pas en soi une signification claire et ne peut en aucun cas être assimilé à une proportion entre migrations provisoires et migrations définitives ; certains migrants revenus sont sur le point de repartir, d'autres actuellement partis vont revenir. Ce qui est certain pourtant c'est que, pour les quatre régions, la mesure porte sur le même phénomène et cette identité suffit à donner une valeur à une comparaison entre ces situations. Or, en zone dense, le rapport entre les effectifs de la première et de la deuxième colonne, reste compris entre environ 1/2 et 1/3, alors que pour la zone Sirasso - Dikodougou, il est de l'ordre de 1/20 et pour la sous-préfecture de M'Bengué approximativement de 1/9.

Quelle portée reconnaître à cette différence ? Elle rend possible la formulation d'une simple hypothèse : les migrants reviennent plus nombreux, en zone Dense, parce que le retour y est sans doute plus facile, parce que le milieu traditionnel accepte mieux le départ des hommes, ne le considère pas comme une rupture ou une « trahison », et accueille volontiers à son retour celui qui est parti, même contre le gré de sa famille, pourvu qu'il n'ait pas commis de faute grave contre la coutume au moment de son départ. En zone Igname, la migration constituerait en elle-même une faute grave qui interdirait tout retour.

L'observation statistique peut fournir un indice supplémentaire, si l'on s'arrête sur les données relatives aux femmes. Pour que ces résultats prennent toute leur valeur, il convient de rappeler les effectifs masculins correspondants. Le nombre relativement faible des cas de migrations relevé pour le sexe féminin ne permet de considérer les pourcentages retenus qu'avec une marge d'erreur de l'ordre de 20 à 25 %. Les disparités n'en restent pas moins très significatives.

TABLEAU S. 12

Pourcentage des migrants par rapport à la population de 1955 suivant le sexe, la zone et la taille des villages de départ

(En pourcentage).

Zones	Taille des villages	Homm.	Femm.
1 Kiembara	> 1 000 hab.	8,3	1,5
	< 1 000 hab.	10,0	2,0
2 Nafara	> 1 000 hab.	9,1	3,3
	< 1 000 hab.	9,5	5,9
3 Sirasso Dikodougou	> 1 000 hab.	8,7	5,0
	< 1 000 hab.	1,6	2,1
4 M'Bengue	> 1 000 hab.	15,2	6,1
	< 1 000 hab.	15,8	8,2

Que peut-on conclure de ces chiffres ? Il est remarquable que dans la région de Sirasso-Dikodougou la proportion des femmes se rapproche de celle des hommes, ou même la dépasse, comme si les difficultés de départ n'étaient pas sensiblement différentes pour les deux groupes. Si l'on considère les évaluations se rapportant aux villages de moins de 1 000 habitants, on voit que les taux de migrations y sont très faibles et sensiblement égaux : la difficulté du départ serait donc considérable pour l'un comme pour l'autre sexe, alors qu'en zone Dense le départ des hommes serait beaucoup plus fréquent, donc vraisemblablement plus facile que celui des femmes.

Mais il est difficile d'aller plus loin à partir des seules données quantitatives localisées ; elles nous ont permis d'affirmer que la densité démographique n'était pas le seul facteur déterminant, que dans les centres secondaires les migrations étaient, quelle que soit la région, assez importantes, enfin que les migrations des femmes étaient, sauf en zone 3, partout nettement inférieures à celles des hommes. De la confrontation de ces données, il semble normal de conclure, au moins à titre d'hypothèse, que les différences de comportement ressortent, au moins en partie, de l'attitude des groupes vis-à-vis des migrations, en particulier, du plus ou moins grand pouvoir de coercition qu'ils peuvent exercer sur celui ou celle qui envisage de partir. Voilà ce que la réflexion sur les données statistiques pouvait permettre d'atteindre.

Il faut maintenant confronter ces résultats avec ceux d'une analyse plus qualitative.

B) *Les informations qualitatives.*

Cette expression, volontairement imprécise, recouvre l'ensemble des renseignements non chiffrés qui permettent d'éclairer les données statistiques ou de répondre aux problèmes qu'elles posent. Elles concernent bien entendu l'étude des attitudes au sens large, attitudes qui ne deviendront intelligibles que s'il est possible, au moins partiellement, d'en mettre en lumière les ressorts : souvenir d'une situation historique traumatisante, nécessités économiques, conflits insolubles.

L'attitude spontanée du Sénoufo devant la perspective d'une migration est celle du refus. Quitter le pays, voilà bien pour lui une démarche contre nature. Son univers, c'est le village, avec ses champs, l'horizon familier ponctué par l'émergence au loin de quelques bois sacrés ; le bout de son monde, c'est le marché hebdomadaire, à quelques kilomètres, où il rencontre des amis, vend un cabri ou une paire de poulets. Korhogo, c'est la capitale ; il s'y sent déjà un peu comme un provincial dans une métropole moderne. Au-delà c'est l'inconnu, plein de périls, où les hommes ne parlent pas sa langue, où les arbres ne ressemblent pas à ceux de chez lui, où il faut obéir à un patron, où tout se paie comptant et en espèces.

Habitué à vivre sur la défensive, aimant résider dans un village protégé par un mur ou un rideau d'arbres, méfiant à l'endroit de tout ce qui est étranger, le paysan sénoufo n'a pas la vocation de l'aventure. Pour qu'il s'embarque vers Bouaké ou la « Basse », seul, avec un camarade, une amie ou son épouse, il faut des raisons bien impérieuses. Cette répugnance au départ est d'autant plus forte qu'il a gardé le souvenir du « temps de la force », où les jeunes gens étaient requis au bénéfice d'entreprises privées situées en zone forestière. Ce travail obligatoire ne durait en principe que six mois. Mais le changement brutal de milieu écologique, la désadaptation alimentaire, la nécessité de travailler dans un contexte non familial, le sentiment de total dépaysement et d'insécurité, tout cela fut ressenti très durement par les Sénoufos.

La suppression du travail obligatoire en 1946 fit donc l'effet d'une véritable libération et il semblait bien que peu d'hommes repartiraient comme volontaires là où ils avaient été menés contraints : une assimilation consciente des migrations à la réquisition devait jouer incontestablement contre toute idée de nouveaux départs.

La faible ampleur des flux migratoires saisonniers s'explique donc partiellement et surtout dans les années 1946-1955, par des facteurs historiques. Le besoin de main-d'œuvre dans le sud du pays se faisait pourtant sentir et certains chefs d'entreprise vinrent jusqu'à Korhogo pour tenter de convaincre les Sénoufos de revenir travailler sur leurs chantiers : celui-ci dont on gardait un bon souvenir parvenait à trouver son contingent ; celui-là repartait bredouille ; dans l'ensemble, les souvenirs étaient encore trop vifs et la demande de main-d'œuvre ne fut que partiellement satisfaite.

Pourtant le Sud avait cessé d'être l'espèce de « terre inconnue », où le Sénoufo ne pouvait trouver aucune attache, aucun parent ; des familles de Napié ou de Karakoro s'étaient fixées dans la zone forestière, y vivaient et elles constituaient une sorte de garantie pour celui qui partait.

A Rubino par exemple, en 1964, il existait encore 22 familles sénoufos qui s'étaient établies dans la ville avant 1945. A Grand-Afferi, on a pu en compter 13, installées également avant cette date (10). Il est vraisemblable qu'Agboville en compte davantage encore. Aussi bien, lorsque des chefs d'entreprise cherchèrent à recruter des manœuvres sénoufos pour leur exploitation forestière, par exemple, ces « antennes » kiembaras ou nafaras contribuèrent à rassurer les jeunes gens.

Par ailleurs, *un réseau de recruteurs* se mit alors en place, attentifs à tous les conflits familiaux, se rabattant le cas échéant sur des enfants de 10 à 14 ans rencontrés sur le marché et circonvenus par des promesses faciles. Il fallut mettre en garde les enfants, les surveiller lorsqu'ils quittaient le village. On n'arrache plus aujourd'hui les enfants sur les marchés, mais les recruteurs sont encore actifs. Ils passent dans les villages, assurent le candidat éventuel que son contrat est prêt, le voyage payé et qu'il lui suffit de se rendre à Korhogo à une date donnée.

Les recruteurs les plus efficaces sont les émigrés du pays installés dans le Sud et « venus faire semblant de saluer la famille pour tromper les enfants ». Cette propagande d'un parent, ou d'un ancien voisin, entraîne parfois un jeune qui décide de « voyager ».

Le volontaire part donc vers le Sud et se met au service d'un planteur comme salarié le plus souvent. Lorsqu'il réclame son compte, il se voit retenir des sommes pouvant aller jusqu'à 5 000 F CFA, soit environ trois mois de salaire.

Cette somme représente les frais de voyage et la prime touchée par le recruteur (environ 2 000 F CFA en 1962). « Je vous coupe tant, dit le patron, parce que vous avez été acheté. »

Bien plus, il s'est vite aperçu que son statut de salarié le désavantageait par rapport à ceux qui avaient obtenu celui de métayer. Le manœuvre

(10) Enquête démographique du Sud-Est. Dépouillement manuel.

salarié est très recherché dans le Sud : il est payé 1 500 à 2 000 F CFA, alors que pour un même travail et des conditions de vie semblables le métayer peut amasser en six mois un pécule de 30 000 F CFA et parfois davantage. Le Sénoufo, recruté dans son village, ignorant des tarifs, prend vite conscience au contact des autres manœuvres qu'il a été « roulé ». Sans recours, perdu au milieu d'étrangers, honteux de revenir avec un pécule dérisoire, il en est quitte pour prolonger son séjour de quelques mois, mais on ne l'y reprendra plus.

Le tableau suivant qui a une valeur approximative, puisqu'il donne les résultats observés sur un échantillon et non pondérés, confirme d'une façon assez nette que parmi les migrants actuellement revenus, ceux qui ont effectué plusieurs migrations restent très minoritaires.

TABLEAU S. 13

Effectifs des migrants « revenus » ayant effectué 1, 2, 3, migrations ou davantage

	Migration unique	2 migrations	3 migrations	Plus de 3 migrations	Total
Pourcentage des migrants	83 %	15 %	2 %	0 %	100 %

Cette rareté du deuxième départ montre que le système de recrutement et l'existence de filières n'ont pas réussi à crér un mouvement régulier et massif de déplacements saisonniers. Sur ce point, l'enquête migration ratifie la conclusion sociologique : le Sénoufo répugne à quitter son pays, le peu d'ampleur des mouvements saisonniers le confirme.

Pourtant, les données statistiques ont montré que ces Sénoufos casaniers, amoureux de leur terre, craintifs devant l'inconnu, n'hésitent cependant pas à quitter le pays pour s'installer, plus ou moins durablement, au loin.

L'importance des migrations définitives varie, comme il a été montré, d'une région à l'autre, sans que le facteur densité démographique paraisse être le seul déterminant. L'existence de zones faiblement peuplées, à forte migration, le comportement différent parfois pour une même région selon que l'on considère les petits villages ou les bourgs, en voilà assez pour démontrer qu'une certaine indépendance existe entre les deux variables et qu'en tout cas la fonction qui les lie doit être complexe. Les comparaisons du flux migratoire, selon la taille du village, le sexe des migrants, orientaient la réflexion vers un nouveau facteur : la cohésion du groupe, le respect de l'autorité traditionnelle.

L'exemple de ce qui se passe à quelque cent kilomètres du pays sénoufo, en Haute-Volta, paraît suggestif.

Là-bas, aussi bien qu'autour de Korhogo, il y a déséquilibre entre la charge démographique et les terres disponibles ; là-bas aussi des mouvements migratoires existent, mais, à la différence de ce qui est observé ici, les migrations provisoires l'emportent de loin sur les migrations définitives.

Par ailleurs, les Voltaïques résidant en Côte-d'Ivoire par exemple, restent en contact permanent avec le « pays » ; après six ou sept ans d'absence, ils continuent même à payer l'impôt au village. Au contraire, l'enquête a montré que dans l'ancienne subdivision de Korhogo, la proportion des migrants dont la famille est sans nouvelles dépasse 40 %. Si l'on tient compte du fait que *tous* les Dioulas qui ont quitté la région l'ont fait avec la bénédiction du père et se sont empressés d'envoyer la « commission » dès leur arrivée, il faut bien conclure qu'un Sénoufo sur deux, au moins parmi les migrants, est en rupture totale avec son milieu et que très vraisemblablement son départ est l'aboutissement d'une crise ou d'un conflit.

Là où les structures traditionnelles ont cessé d'être contraignantes, là en particulier où la puissance paternelle s'est dégradée le départ est plus facile, mais le retour n'est pas impossible. L'absence d'autorité joue dans les deux sens ; c'est en gros la situation en zone Dense. Là, au contraire, où la pression du groupe est restée efficace, où le système des sanctions est encore en place, les « évasions » seront rares, mais définitives. Or, telle est bien la situation dans les sous-préfectures de Sirasso et Dikodougou : c'est là que la famille étendue reste fréquente, là que le segbô se rencontre encore le plus souvent, là que la sujétion des jeunes est la plus totale. Dans les villages de brousse, elle rend pratiquement inconcevable l'idée d'un départ. Dans les gros bourgs où passent les camions, où viennent les marchands, les fonctionnaires, l'idée perd de son caractère absurde. En cas de conflit, l'autorité coutumière est encore trop forte pour tolérer un refus d'obéissance au village, elle est devenue trop faible pour imposer l'obéissance ; le conflit ne peut se résoudre que par la fuite du « révolté ».

Ainsi, les différences de comportement d'un secteur à l'autre paraissent s'expliquer d'une façon plus satisfaisante par le rapport de force entre les générations que par la simple densité démographique. Celle-ci joue bien entendu un rôle considérable puisqu'elle est une des causes de tension : c'est là où la terre manque le plus que les revendications et les aspirations des jeunes ont le plus de chance de ne pas être satisfaites.

Les conflits d'ordre foncier ne sont d'ailleurs pas les seuls qui opposent les générations. Le contrôle de la circulation des femmes par la classe d'âge la plus vieille est une source permanente de tensions qui trouvent bien souvent leur conclusion dans un départ loin du pays.

C'est un garçon qui « arrache » une fiancée ou une épouse et qui sait que par cet acte, il s'exclut de son groupe. C'est un couple qui voudrait transformer le « petit mariage » seul toléré par l'oncle en mariage véritable. C'est une jeune fille qui refuse de se marier conformément à la volonté de ses parents. Pour tous ceux-là, la migration est vraiment comme on dit, en pays sénoufo, une « évasion ».

Certes d'autres motifs peuvent être déterminants : la volonté d'une émancipation économique rapide, refusée par la famille. Lorsque, dans ce cas, la migration définitive ou provisoire, apparaît comme le seul moyen radical, le jeune finira par s'y résigner. Mais cette motivation n'est pas toujours bien éloignée de la précédente car l'autonomie économique est liée dans l'esprit du Sénoufo à la réalisation du mariage. En définitive les conflits au sujet d'une femme et l'âge tardif du mariage des hommes en milieu traditionnel paraissent bien les mobiles immédiats les plus déterminants pour risquer une migration que la situation de l'emploi en zone forestière rend, en permanence, possible.

La dégradation actuelle de la famille, le partage de la puissance paternelle entre le père et l'oncle devaient normalement faciliter encore les migrations de jeunes. Ceux-ci, au moins en zone dense, se sentent de moins en moins tenus par les contraintes et autorités traditionnelles. Le lien le plus solide qui attache le jeune homme au village paraît bien aujourd'hui la tendresse qu'il éprouve pour sa mère. Plusieurs fois au cours de conversations le départ récent d'un jeune homme a été imputé à la mort de sa mère. « Ceux qui partent c'est qu'ils ont perdu leur mère. » « Ils préfèrent aller souffrir ailleurs : c'est la maman qui fait tout. »

Le Sénoufo qui déserte le pays est donc avant tout celui qui est déjà délié « dans son cœur », de sa famille, de ses ancêtres et de son village. Dans la zone enquêtée, les conditions de vie sont souvent dures, la nourriture fruste, l'argent rare. Mais il n'est personne qui souffre vraiment de la faim d'une façon endémique, personne qui n'aît sa part de terre, personne qui ne puisse espérer qu'avec l'âge sa situation ne cessera de s'améliorer. Ce qui est certain par contre, c'est que le contrat social ou familial a perdu de sa rigueur : vienne un conflit, le jeune homme se sent assez « libéré » pour quitter les siens.

Celui qui émigre c'est aussi, bien souvent, celui qui se sent menacé. L'obéissance aux vieux, la soumission aux contraintes liées aux divers cycles d'initiation, l'acceptation d'un long minorat, le pouvoir absolu des parents en matière matrimoniale, tout cela allait autrefois de soi. La cohésion du groupe et le caractère sacré des rapports sociaux dispensaient alors de toute sanction autre que symbolique.

L'émancipation actuelle des jeunes générations rend au contraire bien fragile leur soumission à l'égard de la classe d'âge « régnante ». Pour sauver un pouvoir désormais contesté, certains vieux n'ont pas hésité à user des procédés de sorcellerie dont ils gardent le monopole. Attribuant certaines morts naturelles à l'efficacité de leurs pouvoirs occultes, provoquant au besoin le décès par le poison, ils ont réussi parfois à inspirer une crainte telle que la désobéissance ouverte entraîne chez le coupable une véritable obsession du danger. Ce n'est pas sans doute que les cas d'empoisonnements effectifs aient été très nombreux, mais ils ont suffi pour que la simple menace devienne efficace et qu'elle accule le jeune à la soumission ou à la fuite.

Importantes pour leurs incidences démographiques, suggestives comme indicateur des tensions sociologiques, les migrations en pays sénoufos, et en particulier les migrations durables, sont le fait comme partout des individualités les plus fortes, de celles qui sont le plus capables d'entreprise et d'innovation. Leur départ ne doit pas être apprécié uniquement d'un point de vue quantitatif, comme une sensible diminution de la force de travail locale : il signifie aussi que les hommes les mieux placés pour faire muter la région sont aussi ceux qui sont les plus tentés de la quitter.

CHAPITRE II

L'INFLUENCE DIOULA ET L'ÉVOLUTION DU PAYS SÉNOUFO

Il n'est pas possible au sociologue, surtout s'il se propose d'éclairer l'économiste et le planificateur, de traiter des Sénoufos comme s'ils occupaient seuls leur aire d'habitat. A côté d'eux, vivent près de 60 000 Dioulas, soit près du cinquième de l'effectif total de la population ; leur poids réel est d'ailleurs, on le verra, supérieur à leur importance numérique.

I. — Les analogies entre les deux ethnies.

Qui sont les Dioulas ? On ne répétera pas ici ce qui a été dit dans le rapport démographique (1). On se souvient que leur origine est double, les uns, survivants ou réfugiés des anciennes principautés de Kong, de Kadioha, ou de Guiendana forment encore des masses homogènes importantes et couvrent d'une façon plus ou moins continue les territoires qu'ils contrôlaient autrefois ; les autres, détachés du premier groupe ou venus du Mali, de Guinée, ont « établi » des quartiers autonomes dans les gros villages ou fondé de petites colonies sur les axes favorables au commerce.

Tous ces Dioulas sont musulmans ; c'est là le trait commun qui donne une évidente unité à leur groupe assez composite du point de vue ethnique. Si, provisoirement, l'on fait abstraction de la donnée religieuse, on se rend compte que Sénoufos et Dioulas possèdent un stock culturel où se rencontrent bien des analogies.

L'amitié prénuptiale (2) est une institution qui se rencontre également chez les deux peuples. Il s'agit sans doute là plus que d'une coïncidence ; mais cette similitude ne concerne pas une structure sociologique fondamentale. Il est plus significatif de constater que le système des classes d'âge existait autrefois chez les Dioulas aussi bien que chez les Sénoufos : les tons (3) sont très vraisemblablement la survivance du poro dioula qui fonctionnait encore il y a seulement une dizaine d'années dans la région de Korhogo (4). Suggestive également l'existence dans les deux cas d'une organisation familiale fondée sur la distinction d'un fonds commun et d'un secteur d'activité plus ou moins individualisé : au segbô sénoufo, correspond le foroba dioula, au kagon des premiers, le diongari des seconds. Pour ces deux dernières institutions, il ne peut s'agir d'emprunts plus ou moins récents, puisque le système des classes d'âge aussi bien que le caractère collectif de la production constituent des fondements essentiels à l'équilibre traditionnel aussi bien sénoufo que dioula. On peut donc raisonnablement affirmer que les deux ethnies étaient structurées selon des schémas qui coïncidaient partiellement. Cette symétrie aurait dû faciliter les « glissements », les « traductions » d'une culture à l'autre. Démographiquement cette juxtaposition permanente aurait pu se traduire par la multiplication des mariages interethniques, et entamer au moins un processus de fusion. Or, sauf dans la tribu nafara, Sénoufos et Dioulas, pendant des générations, ont cohabité dans les mêmes villages, procédé à des échanges économiques quotidiens, sans que jamais la minorité islamique ne se fonde dans la masse animiste, sans que non plus les seconds n'adhèrent à la foi du Prophète. Chacun restait sur ses positions, préservait son capital génétique et se méfiait de « l'étrangeté » de son voisin.

Sans doute serait-il excessif d'oublier qu'en matière de modèle d'union matrimoniale ou de technique artisanale les Sénoufos ont fait quelques emprunts aux Dioulas. Mais ces démarquages devaient soit permettre une autarcie plus grande des villages, l'adoption du tissage par exemple rendait inutile l'achat de pagnes à l'extérieur, soit rester longtemps le privilège de quelques chefs comme le mariage tyeporogo. En définitive si la coexistence fut longtemps pacifique, elle resta distante, aucune des deux ethnies ne reconnut la supériorité de l'autre, aucune ne se convertit aux valeurs de l'autre. La ligne de démarcation culturelle resta donc pendant des siècles infranchissable. C'est là une donnée qu'il faudra avoir présente à l'esprit si l'on veut mesurer l'importance des bouleversements actuels. Elle mérite qu'on s'y arrête un peu.

II. — La phase de simple juxtaposition.

De ce point de vue l'attitude des Nafaras était radicale, elle consistait en un refus systématique de tout contact avec le monde dioula. A la suite sans doute des heurts qui les avaient opposés sur leur aire d'habitat primitive avec les Malinkés islamisés, ils avaient été contraints de chercher un refuge au-delà du Bandama, et ils manifestèrent longtemps une hostilité brutale à d'endroit de tout ce qui était dioula ; contre le marchand ou le

(1) Rapport démographique. Généralités.

(2) Voir 2e partie, chapitre I.

(3) Voir 2e partie, chapitre III.

(4) Les témoignages sur ce point sont formels : celui de G. Bochet, par exemple.

marabout qui avait pénétré dans un de leurs villages ils ne connaissaient guère qu'une sanction : la mort.

Dans le reste de l'actuel pays sénoufo, l'arrivé de Nanguin semble avoir assuré la prépondérance du groupe sur les principautés islamisées que les luttes intestines avaient affaiblies. Le fait est qu'un équilibre s'établit, une sorte de *modus vivendi* où les deux communautés tout en habitant dans les mêmes villages, tout en pratiquant des activités complémentaires, restèrent étrangères l'une à l'autre.

Sénoufos et Dioulas étaient donc séparés par un certain nombre de souvenirs désagréables, de griefs réciproques, qui se sont longtemps traduits en stéréotypes de défense très accusés, coupant pratiquement les deux communautés plus efficacement que si elles habitaient dans des zones géographiques distinctes.

Bien entendu, dans ces conditions les mariages interethniques n'étaient pas concevables. D'ailleurs sur ce point les deux cultures divergeaient ; au mariage matrilocal ou endogamique des Sénoufos les Dioulas opposaient, au moins depuis leur conversion à l'Islam, l'idée d'un échange qui aboutissait à la cession définitive d'une épouse. Le mariage entre Dioula et Sénoufo aurait abouti à des malentendus et à des palabres infinis puisque les parties ne comprenaient pas l'échange dans le même sens.

Enfin la religion constitue un facteur de ségrégation déterminant : entre ceux qui « prient » et ceux qui ne le font pas, la coupure est nette. L'Islam d'ailleurs pendant longtemps en Afrique Noire ne se livra à aucun prosélytisme et s'accommoda fort bien de côtoyer quotidiennement l'animisme. Simplement, c'était un autre univers.

Sénoufos et Dioulas restaient donc sur leurs positions, cohabitant sans se mêler. Ils le faisaient d'ailleurs d'autant plus facilement que leurs activités étaient différentes. Les Sénoufos, maîtres de la terre, se consacrèrent presque exclusivement à l'agriculture. Les Dioulas continuèrent à tirer l'essentiel de leurs ressources du tissage et du commerce. Ils excellaient d'ailleurs dans ces deux spéculations et leurs « établissements », le long des routes principales ou à côté des gros bourgs sénoufos, proliférèrent.

La juxtaposition des deux ethnies était donc fondée uniquement sur leur complémentarité économique : cette solidarité qui ne connaissait guère de prolongement en matière d'échanges culturels ou matrimoniaux fut longtemps la seule possible entre deux peuples qui se référaient à des systèmes de valeurs si différents.

A la fin du XIXe siècle, les luttes avec le royaume musulman de Sikasso, les menaces de Samory, les incursions et les razzias de ses lieutenants devaient confirmer l'opposition, ou du moins la séparation, des deux groupes humains. Quelque soixante ans plus tard, les rapports entre eux sont tout autres.

III. — La situation actuelle.

1) *Le fait de la progression de l'Islam* paraît difficilement contestable .Pourtant si la fréquence des mariages interethniques est un indicateur fidèle de la fusion progressive de deux groupes humains, les résultats de l'enquête démographique tendraient à démontrer que ce processus n'est pratiquement pas entamé. La proportion de telles unions y est absolument négligeable. En réalité cette source d'information, sur ce point précis, est sujette à caution. S'il reste vrai, en milieu rural, qu'un Dioula ne cède que très rarement une fille à un Sénoufo, l'inverse a cessé d'être exceptionnel ; il aurait fallu disposer de davantage de temps et d'un échantillon plus large pour mesurer statistiquement le phénomène. Un jeune Dioula, employé comme contrôleur durant l'enquête expliqua qu'en cas de recensement, tout le Lou (5) dit par exemple : « nous sommes Coulibaly ». Qui voudrait indiquer un autre nom, prétendre appartenir à une autre communauté, aurait droit au palabre. Tout le monde se déclare donc Dioula, y compris l'épouse Sénoufo, d'ailleurs convertie à l'Islam.

La situation en milieu urbain est sensiblement différente : un Dioula peut donner sa fille en mariage à un Sénoufo aisé, à condition bien entendu que celui-ci devienne musulman. De tels mariages sans être très fréquents existent. Ainsi à Korhogo-ville, 5 % des épouses de Sénoufos seraient des femmes dioulas (6). Intentionnellement ou non, la communauté dioula gagne ainsi à son parti une famille de notables sénoufos. Il s'agit en somme pour un groupe numériquement minoritaire, par le noyautage de l'élite influente, de faire basculer de son côté la prééminence culturelle et économique. En ce qui concerne Korhogo-ville ce résultat est aujourd'hui acquis. Dans ce centre la chefferie traditionnelle s'est convertie et 68 % des Sénoufos se sont déclarés musulmans au dernier recensement (7).

Pratiquement toute la population urbaine a « dioulatisé » son nom, les Sorho se font appeler Coulibaly et les Yéo sont devenus Ouattara. Une évolution analogue se rencontre non seulement à Ferkessedougou mais tout au long de l'axe Tafire-Mali, au moins jusqu'à la hauteur de Diaouala.

(5) Ce terme correspond au « katiolo » sénoufo. Il est traduit également et avec la même approximation par « quartier ».

(6) Les mariages interethniques de sens inverse seraient plus rares : 2 % des femmes sénoufos seulement seraient mariées à un Dioula. Ces chiffres sont extraits du recensement de la ville de Korhogo de 1963.

(7) Recensement de Korhogo, 1963.

Par ailleurs, le succès de Moussa (8) constitue un facteur très efficace de propagande pour l'Islam. Même la zone nafara, et peut-être elle surtout, a été touchée par les idées nouvelles. L'animisme n'est sans doute pas près d'y disparaître, mais il cessera de représenter un système clos, se suffisant à lui-même. Une sorte de syncrétisme, à dominante islamique, paraît devoir assez vite gagner une bonne partie du pays. « Ils veulent être tous comme des Dioulas », notait sur son journal l'enquêteur de Nanzenekaha (9). Tels sont les faits, l'Islam gagne et, semble-t-il, très vite. Il gagne par conversions individuelles, il gagne aussi d'une façon plus diffuse, mais non moins efficace en modifiant peu à peu l'opinion et les attitudes de ceux qui restent encore attachés au culte animiste.

2) *Les causes* de cette évolution sont diverses, l'une d'elles a déjà été signalée dans le chapitre concernant la religion (10). La prolifération des interdits, des pratiques de sorcelleries, des amendes a rendu trop souvent insupportables la religion traditionnelle. Déjà vers 1955, « les fétiches avaient tremblé » ; devant le succès du culte de la Corne, les masques rituels avaient été jetés hors du village. L'Islam apparaît finalement à beaucoup comme la forme la plus efficace de défense, le marabout seul fait le poids contre le sorcier. Dans ce climat d'inquiétude, l'existence d'une couche culturelle commune aux deux ethnies est soudain valorisée et facilite la conversion de qui a décidé de faire le pas. De plus l'habileté du Dioula, sa relative aisance matérielle, sa faconde aussi, en imposent au Sénoufo. L'ambition du paysan Kiembara est de franchir, lui aussi, la frontière qui sépare son monde clos et pauvre de celui de son voisin dioula, actif, éloquent, ouvert à des horizons plus vastes que le petit village borné par une enceinte d'argile séchée.

La « dioulatisation » des villes et des centres secondaires se produit donc à un rythme rapide : la distinction de l'origine ethnique y devient de plus en plus difficile. La situation est encore très différente en brousse, mais pour combien de temps ?

3) *Les conséquences* de cette transformation sont multiples. On serait tenté de prime abord de dire qu'elles jouent toujours dans le sens de la modernisation. N'est-ce pas les marabouts qui ont lutté, et souvent avec succès, pour la suppression de l'excision ? N'ont-ils pas été les premiers lettrés du pays et les Sénoufos eux-mêmes ne reconnaissent-ils pas au Dioula une sorte de supériorité pour tout ce qui ne relève pas des techniques agricoles ?

Tout cela est vrai, l'attitude des Dioulas en face des valeurs modernes apparaît pourtant ambiguë. En matière d'état civil, ils sont les plus réfractaires à l'inscription sur les registres administratifs du mariage de leurs enfants. Au point de vue de la scolarité, ils considèrent parfois que l'instruction publique est un peu celle « du diable » et envoient de préférence leurs fils dans les écoles coraniques. Quant à leurs filles, elles restent bien souvent analphabètes.

Il faut pourtant prendre garde de généraliser trop vite. Il semble qu'il faille distinguer nettement deux cas. Celui des Dioulas des anciennes principautés qui restent traditionalistes et plutôt conservateurs ; celui des habitants des « établissements » récents qui sont tournés vers l'avenir et qui comme ceux de Kaouara par exemple font construire à leurs frais l'école du village.

Les Dioulas installés le long de la route du Mali présentent d'ailleurs un remarquable dynamisme. Informés des cours du marché d'Abidjan, capables de stocker, assurés d'un réseau permanent de producteurs, de revendeurs, de grossistes, de correspondants, les marchands de Ferkessedougou ou de Diaouala contrôlent pratiquement le commerce des denrées agricoles de l'ensemble de la région.

Leur réussite est d'ailleurs favorisée par une conception de la solidarité familiale toute différente de celle du Sénoufo. Pour le Nafara ou le Kiembara, la cohésion du groupe exige une intégration de l'individu à l'ensemble social et une sorte d'impératif d'égalité. Le chef de famille dioula au contraire mettra toutes les ressources de la collectivité à la disposition d'un fils ou d'un frère afin que celui-ci puisse s'établir à son tour, s'enrichir et contribuer à la prospérité de toute la famille. A une unité conçue comme un resserrement dans l'espace et un refus de toute distinction entre les individus, les Dioulas préfèrent une unité construite comme un réseau très vaste parcouru par des échanges aussi intenses que possibles. La richesse individuelle n'est pas considérée comme une rupture du contrat social, mais comme une bénédiction du ciel ; l'entreprise réussie ne prend pas figure de désordre mais de conquête.

Est-ce à dire que la pratique du commerce en milieu dioula est conforme aux exigences d'un négoce véritablement moderne ? Il s'en faut de beaucoup. Ses marchés restent toujours fondés sur des conventions orales, ne comportent qu'une comptabilité rudimentaire quand ils en comportent une, enfin présentent souvent un caractère spéculatif très marqué. Ce dernier point est important car il rend difficile une insertion du commerce dioula dans les circuits modernes et nationaux.

Mais il faut revenir maintenant aux conséquences régionales du développement de l'influence des Dioulas. Dans l'immédiat, la fusion de l'Islam aura sur le plan économique quelques conséquences indirectes parfois inattendues.

(8) Voir 1re partie, chapitre II.
(9) *Journal*, 28 août 1963.
(10) Voir 1re partie, chapitre II.

Que l'élevage du porc recule et disparaisse même entièrement dans certains secteurs, rien de plus compréhensible. La consommation locale de cette viande diminuera donc progressivement et la production des porcins sera de plus en plus destinée aux villes du Sud. En raison de sa situation géographique, la région de Ferkéssoudougou sera la mieux placée pour cette spéculation. Il est d'ailleurs intéressant de constater que dès maintenant les villages chrétiens, ou sous influence chrétienne, nombreux dans cette zone, sont attirés par cette production où ils rencontreront de moins en moins de concurrents.

Toujours dans le domaine de l'élevage, mais du petit élevage cette fois, la lutte de Moussa contre les sacrifices rituels s'est traduite dans l'immédiat par une mévente assez généralisée des poulets, animaux sacrificatoires par excellence.

A plus long terme, il est incontestable que l'évolution religieuse actuelle, si elle devait se confirmer, aggraverait la crise du tissage artisanal. Dans toute sa vie, en effet, un paysan sénoufo consomme parfois moins de pagnes que ses parents et amis n'en ensevelissent avec lui au moment de ses funérailles (11). Musulman, ses dépenses en pagnes de fabrication locale augmenteront peut-être légèrement, mais pour ses morts, il en utilisera deux ou trois fois moins. On observe déjà un malaise très grave chez les tisserands, l'islamisation aggravera la crise ou du moins rendra plus urgentes les mesures destinées à y faire face.

Si l'on considère maintenant les incidences sociologiques de l'influence croissante des Dioulas, il est certain que l'élargissement de leur audience en milieu rural favorisera la généralisation du schéma de succession patrilinéaire, déjà largement adopté, grâce à eux, en milieu urbain et suburbain.

Le comportement matrimonial se trouvera également modifié : il est clair que le « petit mariage » est incompatible avec le mode de vie du musulman, de même que l'extrême et désordonnée mobilité matrimoniale que l'on observe actuellement en milieu sénoufo. D'une façon générale, les institutions traditionnelles dioulas, en particulier celles qui ont trait à la famille, ont mieux résisté que celles des Sénoufos. Si la famille étendue est devenue rare chez les uns comme chez les autres, la solidarité économique et la cohabitation des frères restent plus fréquentes en milieu musulman, les « révoltes » des enfants y sont plus rares, les femmes divorcent sans doute mais leur émancipation paraît plus progressive que celle des Sénoufos. Le milieu donne une impression de stabilité, de santé et de sécurité, il semble mieux armé pour faire face aux problèmes de l'évolution.

Cette solidité actuelle s'accompagne d'ailleurs d'une certaine réserve en face des innovations techniques ou culturelles. Responsables politiques dans beaucoup de villages et de centres secondaires ou urbains, maîtres presque exclusifs des circuits commerciaux et de la distribution du flux monétaire, détenteurs d'un prestige unanimement reconnu, les Dioulas restent parfois hésitants devant une ouverture résolue aux techniques et aux institutions modernes. Ils font montre trop souvent d'une excessive prudence comme s'ils craignaient de perdre une supériorité consacrée par le temps et fondée sur des qualités dont ils ne savent pas encore si elles garderont la même valeur dans le nouveau système.

(11) Voir 3e partie, chapitre III.

CONCLUSION

Les nécessités de l'analyse obligent à prendre sur la réalité sociale une série de vues fragmentaires. Or, qu'il s'agisse de régime foncier, d'institutions religieuses ou de systèmes matrimoniaux, ce ne sont jamais qu'autant de manières particulières d'exprimer une attitude plus radicale et pour ainsi dire première. Derrière les comportements spécifiques existe un « style » unique, un « faciès » qui se retrouve dans tout l'appareil des coutumes, des rites et des interdits du groupe et qui définit en quelque sorte son mode propre d'exister.

C'est à partir de cette position centrale que les éléments épars s'ajustent, que les correspondances deviennent visibles, que les données s'ordonnent en un tout intelligible. Chaque étude particulière laissait pressentir ce fondement commun : il est temps maintenant d'essayer de le définir plus clairement.

I. — Le « modèle » social.

Mais une telle recherche n'est-elle pas illusoire ? Peut-on parler de structures traditionnelles par exemple sans suggérer le mythe d'une essence immuable de la société sénoufo, essence qui se serait maintenue intacte et comme en dehors de l'histoire ? Or que ce soit sous l'effet de déséquilibres internes ou de contraintes externes, le système s'est singulièrement transformé depuis l'époque où les tribus archaïques vivaient avant tout de chasse, depuis celle où les Falafalas régnaient sur Kong, depuis le temps même où Kiembaras et Nafaras commençaient à s'entasser dans la boucle du Bandama.

Une connaissance exacte de toutes ces variations n'est pourtant pas indispensable pour comprendre la situation actuelle : il suffit de remonter jusqu'à la dernière période de relative stabilité. L'ajustement de l'homme avec son milieu, de l'individu avec la collectivité donnait alors aux institutions un air de pérennité et de perfection qui a pu faire croire parfois que ce « palier » n'avait été précédé d'aucune mutation et représentait fidèlement l'organisation primitive. Cet état de pause, les Sénoufos l'ont vécu pendant un peu plus d'un siècle, du début du XVIIIe siècle au milieu du XIXe. Il a sans doute représenté une période heureuse pour eux. Non qu'ils fussent riches ou puissants, mais l'univers se laissait alors facilement interpréter dans leurs cadres conceptuels et tous les problèmes rencontrés trouvaient sans trop de peine leur solution dans l'appareil institutionnel qu'ils avaient mis au point.

C'est dans ce moment privilégié qu'il faut tenter de définir l'« esprit des lois » du monde sénoufo, à la fois principe directeur de ses institutions et fondement de sa cohésion. Encore faut-il tenter de le repérer là où il se présentait vraisemblablement en sa forme la plus pure, dans la tribu nafara.

On sait qu'elle a vécu longtemps à l'écart de toute influence dans la savane fortement arborée qui s'étendait alors entre Korhogo et Sinématiali. Là, sans échanges culturels ou économiques importants avec l'extérieur, à l'abri derrière le fleuve, elle a pu vivre sans autre contrainte que celle du milieu physique et s'organiser selon ses propres normes.

Ce qui frappe d'abord, c'est la manière dont les hommes ont distribué l'espace en minuscules terroirs enserrant des hameaux clos par une enceinte : l'unité élémentaire de population était le segment de matrilignage de 50 à 100 personnes, exploitant collectivement son lot de champs. L'espace idéal était pour eux à la fois clos et petit. Cette fermeture impliquait que tous les biens nécessaires à la vie du groupe, depuis la nourriture jusqu'aux rites religieux, puissent être produits par ce groupe. La taille très faible de l'unité démographique interdisait une spécialisation poussée des fonctions, réduisait à l'essentiel les besoins du groupe, mais permettait une connaissance exacte de tous par tous, en même temps qu'elle rendait indispensable la multiplication des échanges internes. A un espace plus vaste et plus confortable, mais où les liens de solidarité auraient été normalement plus lâches, les Nafaras préféraient cette cellule minuscule qu'était le narigba, car l'intégration de chacun au groupe y était une nécessité permanente.

Cette image prégnante d'un esplace clos se doublait d'une conception cyclique du temps ; celui-ci était fondé sur la répétition des saisons, sur celle aussi des générations qui se remplaçaient dans les mêmes fonctions pour perpétuer un ordre immuable. Tous les six ou sept ans une promotion venait relayer la précédente : chaque couche de cellules se développait, vieillissait, mourait, mais le tissu restait identique, vivant et jeune.

Espace clos, refusant tout facteur de perturbation venant de l'extérieur, *temps cyclique* consacrant un ordre toujours semblable à lui-même, interdisant par là toute innovation interne, telles étaient les images fondamentales du mythe sénoufo ; elles s'ajustaient en ceci qu'elles tendaient à maintenir un *univers minuscule et sans événement*. Il semble bien en effet que la volonté profonde du Sénoufo pourrait s'exprimer approximativement de la façon suivante : « Que rien n'arrive. » Pour éviter tout désordre dans le mécanisme social, l'individu ne

devait détenir aucune autonomie, il était intégré à sa promotion et par celle-ci au narigba-hameau qui seul pouvait être considéré comme réalité véritable. La génération la plus âgée ne gouvernait pas, ne « décidait » pas au sens fort du terme, mais contrôlait simplement la bonne marche du système, c'est-à-dire veillait à ce que tout se passât conformément à l'archétype permanent. La société sénoufo dans ce qu'elle paraît présenter de plus authentique pourrait donc se définir comme *un organisme intraverti, autonome au niveau du segment de matrilignage, répétant indéfiniment le rite de la création, sous le contrôle d'une gérontocratie égalitaire.*

Une telle définition est trop schématique pour ne pas être quelque peu arbitraire ; en insistant sur la « terreur de l'histoire » et le refus de tout ce qui est étranger, on ne peut prétendre avoir pris la mesure véritable d'une ethnie. Du moins, ces deux attitudes complémentaires qui aboutissent à une crispation sur ce qui est proche, connu, éprouvé, permettent-elles de relier des institutions ou des données aussi différentes que le kékourougou, le segbô, le type d'habitat dispersé, le long minorat des hommes et la rigueur du système d'initiation. Tout concourait en définitive vers le même but, avait le même sens : accentuer au maximum la solidarité interne, refuser autant que possible l'échange avec l'extérieur. Le régime matrimonial du kékourougou est à cet égard significatif : son but était de maintenir tout le capital génétique sous le contrôle direct du groupe. La mise en commun de la terre clanique, son exploitation collective, la répartition de la récolte selon les besoins de chacun, constituaient autant de moyens de lier les hommes au groupe. Enfin l'initiation donnait à l'individu son nom véritable en l'intégrant à la communauté villageoise. Tout cela s'inscrivait dans l'espace sous forme d'une nébuleuse de petits hameaux autonomes, obstinément fermés et résolument ancrés dans un ordre immuable. Nous retrouvons ici la Vieille Mère du Village : cet espace clos, ce temps cyclique, qu'est-ce donc d'autre que sa maternité sans cesse renouvelée, inépuisable et monotone ?

Tel était le modèle, au moins au moment de l'installation sur l'aire d'habitat actuelle. Il va sans dire qu'il connut très vite de nombreuses exceptions, surtout chez les Kiembaras. D'entrée de jeu, ceux-ci durent composer avec les établissements dioulas de Guiendana. La supériorité numérique des Sénoufos leur permettait de garder leur autonomie en face de ces gros villages de tisserands, et de commerçants ; mais ils durent consentir, pour équilibrer les rapports de force, à vivre parfois eux aussi en bourgs réunissant plusieurs katiolos. Les échanges culturels avec les Dioulas, si réduits qu'ils fussent, introduisirent des types de mariages nouveaux, en particulier le tyéporogo des chefs qui devait entraîner la segmentation du patrimoine foncier et introduire un principe de déséquilibre interne dans le système général des institutions.

II. — Les contraintes extérieures et les grandes étapes de l'évolution.

Très vraisemblablement le processus d'évolution amorcé par ces innovations aurait été lent. Une série d'épreuves devaient instaurer rapidement une situation de crise et accélérer le rythme des changements. Le premier choc fut porté par les offensives des royaumes musulmans à partir de 1860. La cavalerie et les fusils eurent tôt fait d'écraser les milices villageoises, efficaces contre une bande de pillards mais impuissantes devant les armées d'un Tieba ou d'un Samory. Ce fut le temps des pillages et des incendies de villages, des raids pour enlever des esclaves, des regroupements massifs de population et des déplacements de réfugiés. Mais surtout, il apparut pour la première fois depuis longtemps que la fermeture du monde sénoufo était un rêve impossible. Sans doute les soldats de l'Almamy ne pénétrèrent-ils pas dans Korhogo, mais il était évident que le temps était désormais passé où le narigba-hameau pouvait constituer tout l'univers du paysan kiembara.

L'arrivée des colonnes françaises devait confirmer le sentiment d'impuissance et d'échec que les guerres avec les états musulmans avaient fait naître. Malgré tout, pour un temps, la présence des colonisateurs ne modifia guère la vie de tous les jours : il fallait s'acquitter de l'impôt, envoyer quelques enfants à l'école du chef-lieu ; on était libre ensuite de vivre comme par le passé.

Tout devait changer avec les réquisitions d'hommes et de produits agricoles. C'est alors que l'équilibre fut vraiment rompu et que le modèle traditionnel s'avéra incapable de répondre aux besoins : moins d'hommes sur l'exploitation, une partie de la production exportée, il n'en fallait pas plus pour que les greniers collectifs se vident et que chacun essaye de prendre son indépendance.

La fin du travail forcé aurait pu, sinon rétablir le système ancien, du moins arrêter sa dégradation. Mais l'immense soulagement que procura la loi de 1946 abolissant les réquisitions de main-d'œuvre ne supprimait pas tous les problèmes. Ceux qui revenaient de la Basse-Côte n'étaient pas toujours disposés à supporter comme auparavant la tutelle du chef de famille, la surcharge démographique s'accentuait et ce, en raison même des efforts réalisés pour améliorer le niveau sanitaire ; surtout chacun sentait qu'une ère nouvelle commençait où les institutions traditionnelles comme les autorités coutumières seraient définitivement dévalorisées.

Dans la proclamation de l'Indépendance en 1960, les jeunes virent autant le droit à l'émancipation individuelle que la fin de l'ère coloniale. Chacun se voulait indépendant, délié de toutes les obligations et solidarités contraignantes de l'ancien mode de vie.

III. — Les tensions actuelles.

Bien avant cette date déjà, consciente d'être menacée dans ses structures essentielles, incapable de maintenir l'ordre ancien par les moyens traditionnels, la société sénoufo avait laissé se multiplier les actes de sorcellerie, les empoisonnements, et tous actes de violence qui tendaient à soutenir une autorité compromise et à lui assurer un certain sursis. Dans sa thèse sur « Les paysans sénoufo de Korhogo », Sinali Coulibaly écrit : « Les vieilles générations, détentrices de toutes les ressources de la magie, n'hésitent pas à s'en servir pour tuer ceux qui osent discréditer leur science occulte, *a fortiori* les frustrer de leur droit à la direction de la société » (12).

Ce climat de terreur et de violence occultes est une donnée extrêmement importante. Il a provoqué une prolifération des techniques de protection et des actes de vengeance ; bien plus, cette insécurité permanente devait aboutir à des sortes de séismes religieux remettant en cause non seulement les principes « métaphysiques », mais aussi les fondements même de la société. Vers 1955, le culte de la Corne, en 1963, la campagne de Moussa, connurent un succès inattendu ; dans les deux cas, cette réussite s'explique par la recherche angoissée d'une défense simple et efficace contre les menaces des sorciers.

S'il est vrai que l'animisme a pu surmonter la première crise, moins de dix ans plus tard, il se voit de nouveau contesté et cette fois par un mouvement inspiré d'une façon plus ou moins directe par l'Islam. Un des aspects les plus curieux de cette croisade contre les fétiches est qu'elle use également pour atteindre son but, du sentiment de terreur qu'elle entend combattre dans l'animisme. L'observateur du village de Nanzinekaha observait à ce sujet : « Un jeune homme a été voir un fétiche (13) dans la région de Sinematiali et lui dire de lui permettre de manger tout ce qui était son totem. Et c'était accordé. Et tout homme qui quitte là-bas, n'a pas le droit d'adorer un autre fétiche ou à porter sur soi quelque chose de sacré. Et ce type de retour avait toujours une bague sacrée au doigt : à cause de la désobéissance, il est mort » (14).

Mieux que ces mouvements plus ou moins éphémères, l'Islam représente une forteresse stable et solide contre toutes les menaces. Se convertir, pour un animiste, c'est non seulement commencer à prier mais aussi s'assurer contre toutes les provocations ou menaces des jeteurs de sorts. Le succès de la religion du Prophète tient sans doute autant à cette sécurité qu'à la promotion sociale que peut représenter le passage d'un culte à un autre.

L'ultime solution pour échapper aux maléfices, consiste pour les jeunes au moins, à quitter la région. Une grande partie des migrations définitives se produisent dans des situations de crise avec le milieu traditionnel. Le jeune homme sait bien que s'il reste sur place, il ne pourra plus vivre que dans l'obssession du danger. Ce n'est pas que la vie en Basse-Côte le tente particulièrement mais il espère du moins là-bas échapper à l'angoisse.

Est-ce à dire que ce recours à la violence a rétabli la puissance des anciens ? Certainement pas. Ce qui est en cause, ce n'est pas le système coutumier dans son unité cohérente, mais beaucoup plus souvent le rapport entre deux individus, dont l'un ne respecte plus les prérogatives de l'autre. Si bien que cette « terreur » s'accompagne d'une sorte d'anarchie généralisée.

Même là où les rites et les organisations initiatiques gardent encore leur vitalité, ils ne commandent plus que très partiellement le comportement quotidien du Sénoufo. La vie de tous les jours est devenue profane. Du coup, l'autorité au niveau de la famille, du katiolo ou du village a perdu tout caractère sacré et les jeunes considèrent comme privilèges anachroniques toute tentative des vieux pour les commander. Persuadés que toutes les prestations qu'ils consentent ou consentiraient sont désormais à fond perdu, ils refusent de rester dans un système qui aura disparu avant qu'eux soient en âge d'en tirer bénéfice. Les hommes âgés, dépités de ne pas recevoir la contrepartie de ce qu'ils avaient, en leur temps, versé à leurs anciens, considèrent que la nouvelle génération est « gâtée » et refusent dans beaucoup de cas de procurer une épouse à leurs fils ou neveux.

Telle est l'une des causes essentielles du succès du « petit mariage » qui est devenu une sorte d'union précaire et mal définie, aboutissant le plus souvent à une émancipation de fait des femmes ou à une accentuation de la polygamie au profit des vieux. On le voit, la mobilité matrimoniale ne peut se comprendre que remplacée dans le contexte plus général de la dégradation de l'autorité et du conflit entre les générations.

Enserré dans la famille étendue, n'ayant d'autre espoir que de devenir à son tour un notable, pressé de toute part par le respect et la contrainte du chef de narigba, le jeune ne pouvait être autrefois

(12) Sinali Coulibaly : *Les paysans Sénoufos de Korhogo*. Faculté des lettres, Dakar, Fann.

(13) Il s'agit au contraire de l'homme qui prétend détruire les fétiches, Moussa.

(14) *Journal*, 25 août 1963.

que parfaitement docile. Soumis aujourd'hui à une puissance paternelle souvent partagée entre son oncle et son père, capable au besoin de gagner sa vie comme manœuvre, au pays ou en Basse-Côte, il se sent délié de toute obligation envers ses aînés.

Sans doute ne faut-il pas oublier que la situation n'a pas évolué au même rythme dans toute la région. A l'Ouest, l'abondance des terres a réduit les occasions de conflits : la famille étendue y maintient souvent son emprise sur les jeunes. Dans le Nord, l'Islam a imposé des solidarités nouvelles, entre frères consanguins par exemple, et l'autorité patriarcale reste peu discutée. C'est en zone dense que l'effritement est particulièrement visible, que les conflits se multiplient, que les normes de comportement se détériorent, là surtout que chacun tend à devenir « indépendant ». La carte S 5 résume sommairement les différences principales entre les trois zones au point de vue de la morphologie sociale, c'est-à-dire de la distribution et de la circulation des hommes dans l'espace.

L'individuation des exploitations agricoles comme l'importance des flux migratoires traduisent la dégradation, inégale mais irréversible, des institutions traditionnelles.

Ce qui a aggravé encore cette dilution des structures, cette indifférenciation du tissu social, c'est que le pays Sénoufo n'a jamais connu d'instance supérieure à celle du village. Dans le semis de hameaux semblables de la zone dense, point de hiérarchie, point de centre capable de coordonner une action, d'exercer un arbitrage. Chaque cité était indépendante, de sorte qu'une fois dégradées les autorités élémentaires, il ne reste rien d'autre que des individus : des individus et l'Administration.

Celle-ci s'est rapidement rendu compte de l'impossibilité de transformer la région sans disposer de relais efficaces. Le découpage des anciennes subdivisions en sous-préfectures a constitué un premier pas pour rapprocher l'appareil administratif de la population. Mais Sinématiali, par exemple (3 000 habitants) reste la seule agglomération de plus de 700 habitants pour une population de 26 000 personnes réparties en 206 villages. Aucun centre secondaire disposant d'un pouvoir limité mais autonome et d'un minimum de services techniques ne vient soulager de leurs tâches les trop rares fonctionnaires du chef-lieu.

C'est là une situation de transition où les nouvelles formes d'autorité ne maîtrisent pas totalement encore ce qui a déjà échappé au contrôle coutumier. Ce vide provisoire est ressenti d'une façon très aiguë par l'ensemble des Sénoufos, mais de manière bien différente selon les cas. Ceux qui détiennent un reste d'autorité traditionnelle sont accablés par leur impuissance. Ils ne comprennent pas que leur « règne » s'interrompe avant leur mort et ils ont l'impression d'être victimes d'une injustice collective. Les jeunes, eux, supportent avec impatience cette autorité moribonde qu'ils rendent plus ou moins responsable de leurs difficultés économiques. Ils voudraient que toutes les conditions d'une promotion rapide soient mises en place à leur intention, sans qu'ils aient à prendre des initiatives susceptibles de leur attirer une mauvaise affaire de sorcellerie. S'ils ont cessé de « respecter » les anciens, ils n'ont pas encore fini de craindre leur puissance occulte.

On peut bien appliquer à la région de Korhogo ce que Balandier écrivait à propos d'ethnies africaines pourtant très différentes : « Les bouleversements résultant de la colonisation et l'affaiblissement du respect des obligations coutumières ont généralisé l'inquiétude. Chacun se sent coupable du désordre résultant de la dégradation de l'ordre ancien, et menacé par tous. La multiplication des affaires dites de sorcellerie en témoigne. Les prophètes apparaissent d'abord comme des donneurs de confiance » (15).

Ce problème de la confiance est peut-être aujourd'hui le plus urgent et le plus difficile à résoudre. Habitués à se reposer sur des relations stables avec des hommes fraternels, et d'abord avec ceux de leur lignage, les Sénoufos actuels se sentent désarmés pour entrer dans un ordre fondé sur un commerce plus large. Le monde de la Vieille Mère du Village leur paraît maintenant bien vétuste, les institutions coutumières dévaluées, tout se défait et appelle une forme neuve. Mais pour que la transition puisse se faire sans secousse, il est temps de donner toutes ses chances et d'abord de rendre sa confiance en lui-même à ce peuple de paysans laborieux, pacifiques, mais effrayés de toute innovation. Les meilleurs d'entre eux ont d'ailleurs conscience qu'il va falloir maintenant franchir une frontière plus redoutable que le vieux fleuve Bandama pour entrer dans le monde moderne. Ce n'est pas que le passage soit facile, ce n'est pas que cette migration d'un genre nouveau les enchante tous, mais ils savent bien qu'elle est désormais inévitable et proche.

*
* *

L'analyse sociologique ne peut se contenter de prévoir ce passage. Partie intégrante d'une étude de développement, elle doit encore dire, avec toute la prudence qui s'impose dans ce domaine, comment cette mutation pourra s'opérer *au moindre « coût social »*, c'est-à-dire en ne modifiant que dans la mesure du nécessaire, le mode de vie et les cadres mentaux de la société sénoufo.

(15) *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire.* Edition 1963, p. 517.

Il serait pourtant faux de penser que l'analyse d'un facteur de production suffise pour définir, en ce qui le concerne, une politique réaliste : les résultats de l'analyse sociologique pour aboutir à des conclusions concrètes doivent être confrontés avec l'ensemble des autres conclusions de l'analyse aussi bien en matière agricole que budgétaire ou démographique. Surtout le choix des objectifs retenus pèse autant que les contraintes du milieu dans la définition d'un système cohérent de développement.

Il n'était donc pas possible, indépendamment des résultats des autres analyses, et sans référence aux objectifs du planificateur, de déduire de la description sociologique, des conclusions pratiques précises et définitives. Par contre, un certain nombre de *contraintes sociologiques* s'imposent dès maintenant qui devront finalement être intégrées dans les solutions retenues.

1) La société sénoufo est une société de village. Aujourd'hui encore, la population masculine adulte d'un village forme une *unité organique* difficilement dissociable. En conséquence, la plus petite *unité opérationnelle* dans les interventions du planificateur sera le village. De plus, l'« animation » ne visera pas à rallier des individus, mais à entraîner collectivement cette société villageoise.

2) Actuellement, la coopération entre les classes d'âges et les sexes, indispensable pour la transformation du milieu rural, est compromise. Un des objectifs prioritaires, en matière sociologique, sera donc de provoquer l'émergence de types nouveaux de solidarité villageoise.

3) Le climat de crainte qui paraît se développer, comme la méfiance traditionnelle à l'égard de toute initiative isolée d'un individu ou d'un village, commandent de conjuguer l'animation à la base avec un effort de persuasion collective s'adressant globalement à l'ensemble de la région.

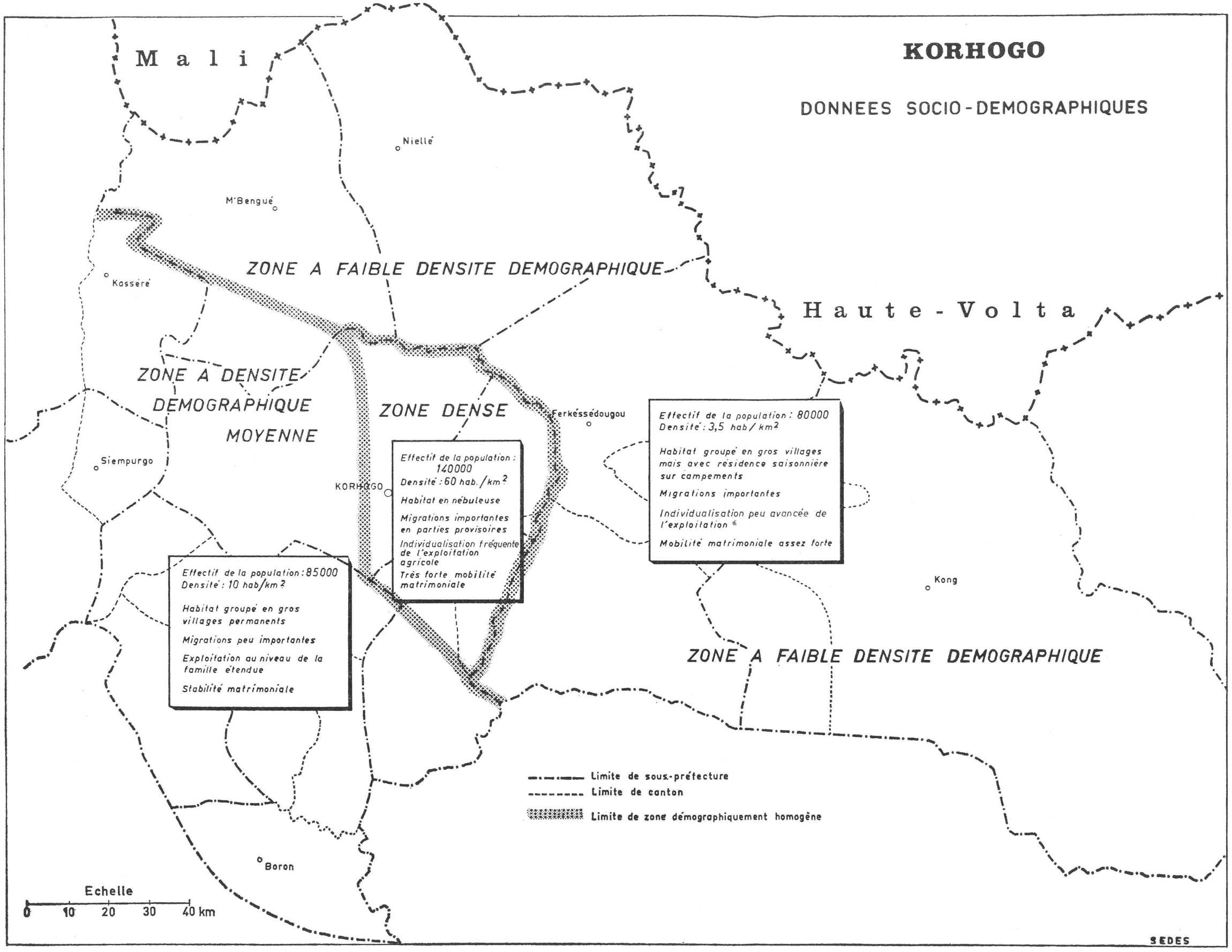
4) La « fermeture » de la région aux influences extérieures et spécialement aux facteurs de modernité doit être progressivement neutralisée par l'implantation, dans le tissu indifférencié des villages, de véritables pôles d'évolution : des bourgs de caractère moderne doivent servir de relais entre les impulsions venant du milieu urbain et le réseau de villages qui gravitera autour d'eux.

5) Il semble enfin que la façon la moins brutale, le « coût social » le plus bas, pour transformer les structures traditionnelles soit de proposer au dynamisme interne du système, un défi économique aussi spectaculaire et aussi contraignant que les nécessités historiques qui ont déterminé le sens des migrations, imposé la traversée d'un fleuve longtemps redouté et finalement conduit à la sédentarisation sur un terroir inconnu.

Telles sont donc, énoncées dans leur teneur générale, les contraintes essentielles qui découlent de l'analyse. Elles seront précisées en fonction des autres impératifs. Conditions nécessaires à toute action efficace, ces indications sommaires ne sauraient, d'aucune manière, être tenues pour suffisantes.

*
* *

Une politique tenant compte de ces principes aurait l'avantage d'éviter un double risque : celui d'un réflexe de défense et celui d'un vide social. Le premier menacerait le climat de sérénité, souhaitable dans toute évolution ; le second désagrégerait brusquement la vieille société et laisserait les responsables du développement sans prise directe sur le milieu.


KORHOGO
DONNEES SOCIO-DEMOGRAPHIQUES
Mali
Haute-Volta
Nielle
M'Bengué
Kassére
Siempurgo
Ferkéssédougou
KORHOGO
Kong
Boron
ZONE A FAIBLE DENSITE DEMOGRAPHIQUE
ZONE A DENSITE DEMOGRAPHIQUE MOYENNE
ZONE DENSE
ZONE A FAIBLE DENSITE DEMOGRAPHIQUE
Effectif de la population : 80000
Densité : 3,5 hab / km²
Habitat groupé en gros villages mais avec résidence saisonnière sur campements
Migrations importantes
Individualisation peu avancée de l'exploitation
Mobilité matrimoniale assez forte
Effectif de la population : 140000
Densité : 60 hab. / km²
Habitat en nébuleuse
Migrations importantes en parties provisoires
Individualisation fréquente de l'exploitation agricole
Très forte mobilité matrimoniale
Effectif de la population : 85000
Densité : 10 hab/km²
Habitat groupé en gros villages permanents
Migrations peu importantes
Exploitation au niveau de la famille étendue
Stabilité matrimoniale
Limite de sous-préfecture
Limite de canton
Limite de zone démographiquement homogène
Echelle
0 10 20 30 40 km
SEDES