
L'immoralité fondatrice

Bien commun et expression de l'intérêt individuel chez les Winye
(Burkina Faso)

Jean-Pierre Jacob



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/89>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.89

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 315-332

ISBN : 978-2-7132-1390-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Jean-Pierre Jacob, « L'immoralité fondatrice », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 162 | 2001, mis en ligne le 12 juin 2004, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/89> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.89

Jean-Pierre Jacob

L'immoralité fondatrice

Bien commun et expression de l'intérêt individuel
chez les Winye (Burkina Faso)

L'anthropologie contemporaine a du mal à prendre en compte le fait que les membres d'une formation sociale donnée puissent être à la fois orientés vers le souci de la perpétuation du groupe tout en cherchant à préserver leur autonomie individuelle. Pour tenter d'améliorer cette situation théorique, il importe de considérer de manière critique tant les hypothèses holistes, pour lesquelles la notion de communauté entraîne de fait une disparition de la problématique individuelle, que les hypothèses interactionnistes qui ne voient que stratégies individuelles ou factionnelles et font disparaître toute trace d'une organisation collective de l'action ou de recherche de bien commun. L'assertion structuro-fonctionnaliste classique selon laquelle « le tout serait plus que la somme des parties » ne me paraît pas être un guide de recherche plus utile que l'assertion contraire, pourtant très actuelle. Si l'on suit la seconde hypothèse, le pays winye, que j'étudie depuis une quinzaine d'années, ne devrait être composé que de groupes latents, n'ayant que des manifestations sporadiques, sans cesse tributaires d'adhésions politiques aléatoires, sans réalisations sociales et culturelles dignes de ce nom, ce qui n'est évidemment pas le cas. Cependant, le fait que la société winye dispose de biens communs en nombre important (société de masques et cultes villageois puissants, système de divination structuré, système d'alliance et de parenté — de type omaha — fonctionnel, pouvoirs politiques et rituels actifs, structures collectives de production) ne signifie pas qu'il n'existe pas de manifestations d'opportunismes d'acteurs et que la société n'est pas confrontée aux « passagers clandestins » de la théorie olsonienne (Olson 1987, voir plus bas).

Dans des travaux précédents sur les raisons de l'abandon de culture des champs permanents dans le même groupe ethnique (Jacob 1998), j'avais été frappé par la récurrence des opinions formulées par les différentes classes d'âge à propos d'une situation unanimement déplorée : la déprise agricole sur une auréole de culture proche du village, pourtant dotée de terres profondes, humides, et amendées régulièrement. Toutes ces opinions

insistaient sur l'incapacité de la société à fournir deux biens collectifs essentiels pour la poursuite de l'activité : d'une part la mobilisation de la force de travail des jeunes, d'autre part les ressources d'autorité des vieux. En l'occurrence, les cadets accusaient les aînés de ne pas réprimer avec suffisamment de dureté la divagation de plus en plus importante des animaux et les aînés accusaient les cadets de ne plus vouloir s'investir socialement, en fournissant l'effort physique nécessaire au maintien des champs. L'article recensait les différents facteurs contingents qui pouvaient contribuer à éclairer ces modifications de comportements (changement dans les systèmes de culture et d'exploitation notamment), mais insistait surtout sur le besoin d'une réflexion globale sur les conditions de production des biens accessibles à tous (biens communs ou publics) dans les sociétés sans État. En reprenant la lecture de certains ouvrages de M. Douglas (1982, 1989, 1994), je m'étais posé notamment la question de savoir si les arguments en présence dans le cas de cette déprise agricole n'étaient pas analysables selon le modèle théorique *grid/group* développé par l'auteur (voir notamment 1982 et 1994), modèle qui se propose de mettre en relation de causalité réciproque les notions d'engagement social ou d'adhésion — dépendant des règles d'entrée dans le groupe mais aussi des bénéfices que l'individu peut attendre de cette entrée — et celle de production — coûteuse et qui n'est donc pas un donné immédiat — de forces de régulation d'une structure hiérarchique, d'un pouvoir formel, qui s'exerce sur le groupe et en dehors de lui.

Les travaux actuels que je mène sur les notions de pouvoir et d'ordre social dans une perspective historique (pour le XIX^e et le XX^e siècle) pour le même groupe — j'en présenterai un échantillon ci-dessous — me conduisent à penser que les problèmes de faiblesse de l'autorité et de faiblesse de l'engagement social ne doivent pas être considérés comme les effets d'un changement ou d'une déstructuration récente d'une organisation qui jusque-là aurait pu produire facilement ces biens collectifs, mais comme un binôme structurant, un puzzle social « toujours déjà » posé dans le cadre de ce type de société. Cette thèse confère par ailleurs sa pleine validité heuristique au paradoxe de l'action collective de Olson (1987) et à sa proposition selon laquelle l'intérêt d'un individu rationnel (chez les Winye comme ailleurs) n'est pas *a priori* de contribuer à la constitution d'un bien public qui est, par définition, accessible à tous. Il serait plutôt de tenter de jouir de ce bien sans contribuer à sa constitution ou à son maintien (d'où le concept de « passager clandestin »).

L'obligation de prendre au sérieux le paradoxe d'Olson, pour des sociétés pour lesquelles les analyses d'économie politique se sont vues souvent nier toute pertinence, permet de redéfinir le programme de recherche de l'anthropologie autour de deux objectifs symétriques et inverses.

Le premier pourrait être défini comme la nécessité de rendre compte des systèmes d'« agrégation », en expliquant les raisons qui amènent les individus à subordonner leur intérêt à celui d'un groupe social. C'était déjà

l'objectif de Maurice Godelier (1977 : 50), il y a de cela plus de vingt ans, lorsqu'il remarquait — dans le vocabulaire et pour le programme de travail de l'époque — que dans l'étude des rapports d'exploitation, la force la « plus forte » n'était pas la violence des dominants mais le consentement des dominés à leur propre domination, et que c'est cette dernière dimension qu'il convenait d'expliquer. Certaines de ces dimensions « agrégatives » ont déjà été explorées en anthropologie de la maladie ou dans l'étude des composantes de la personne¹. Elles mettent surtout l'accent sur les aspects de socialisation ou d'incorporation individuelle des contraintes collectives.

L'autre objectif viserait à analyser les phénomènes de « désagrégation », en montrant comment les institutions sociales se pensent et se construisent dans une reconnaissance explicite de l'expression des intérêts et de l'identité individuelle. Dans ce cadre, la question qui se pose est celle de savoir comment la société, menacée sans cesse par la turbulence des hommes, la force de leurs impulsions, et leurs tendances au désordre, évite l'effondrement. En reprenant la terminologie de Hirschman (1977) et au vu de ce qui est présenté dans la suite de ce texte, il me semble que la société winye utilise pour ce faire le principe de la « passion compensatrice », mis en lumière en Europe par les philosophes du xvii^e siècle (Bacon, Spinoza, Hume, d'Holbach). Incapable de faire disparaître les comportements qui sont source d'instabilité, elle cherche à les contrôler en opposant les affections, utilisant des investissements passionnels relativement inoffensifs pour en contrebalancer d'autres beaucoup plus néfastes, substituant par exemple le goût de la guerre et du rapt des femmes à la passion pour les cultes et les fétiches.

Présentation des Winye

Les Winye font partie des populations qui vivent dans la zone sud-soudanaïenne. Leur territoire s'étend à mi-chemin entre les régions occidentale et centrale du Burkina Faso, entre les 11° et 12° de latitude N et les 2°30' et 3°30' de longitude W, sur la rive droite de la Volta noire (Mouhoun). Les Winye sont au nombre de 30 000 environ. Ce sont essentiellement des agriculteurs qui cultivent pendant la saison humide des cultures vivrières (mil, maïs, riz, arachide, haricots) et, depuis les années 1980, une culture de rente en extension croissante, le coton. Les Winye sont patrilinéaires et patrilocaux, avec une forte tendance à la matrilocalité². Ils font partie linguistiquement du groupe gurunsi, avec les Lela, les Kasena, les Nuna, les Sissala

1. Voir par exemple, en anthropologie de la santé, la notion fondamentale « d'usages sociaux de la maladie » avancée par A. ZEMPLÉNI (1982). Voir également sur le sujet, J.-P. JACOB (1993-1994).
2. Le village de Ouroubono, par exemple, compte 32 % d'exploitations dirigées par des neveux utérins (réels ou classificatoires) du lignage dominant. Voir sur le sujet, J.-P. JACOB (1998).

et les Pougouli, l'origine de leur langue étant présentée localement comme la résultante des interactions langagières entre un mari pougouli et sa femme sissala³. Ils se sont installés relativement récemment dans leur zone actuelle d'implantation et le fond de population qui constitue les villages considérés comme les plus anciens de la zone indique la région de Zawara en pays nuna, sur la rive gauche du Mouhoun (à l'est de la zone actuelle d'implantation) comme constituant son « lieu de départ ». Ils auraient traversé le fleuve fin XVIII^e, début XIX^e siècle. Ils ont été rejoints par des migrants des sociétés avoisinantes (bwa, nuna, peul et marka) qu'ils ont assimilés. L'influence winye est perceptible dans les vingt villages dans lesquels l'ethnie est majoritaire, mais aussi dans la dizaine de villages voisins d'ethnies diverses (bwa, nuna, marka) avec lesquels les Winye entretiennent des relations économiques, rituelles et d'alliance.

Deux types de conflits

Prenons l'exemple de deux types de conduites conflictuelles parmi les plus banales dans cette aire géographique. D'une part, celle qui consiste pour un individu ou un groupe d'individus à remettre en cause le pouvoir en place parce qu'il considère qu'il exerce sur lui des pressions indues. D'autre part, celle qui pousse un homme à aller séduire une femme mariée dans un autre village pour la ramener chez lui et l'épouser. Ces conduites sont attestées depuis au moins le XIX^e siècle, ont des conséquences négatives importantes sur l'organisation sociale et impliquent des jeux d'acteurs à une échelle qui dépasse largement celle de la communauté villageoise. On examinera tour à tour les caractéristiques et la portée de ces conduites.

Le vol des femmes mariées

Le vol de femmes mariées compte parmi les motifs les plus souvent avancés pour expliquer le déclenchement de guerre entre villages à l'époque précoloniale. Il donne lieu à une recherche intense de fétiches chargés de protéger celui qui se risque dans une telle aventure et lui apporte beaucoup de prestige en cas de succès⁴. Le vol de femmes mariées reste actuellement intensément pratiqué par les jeunes hommes. À la différence des razzias de bétail

3. H. LABOURET (1958 : 16) date de 1690 la rencontre de Sissala et de Pougouli dans la zone de Léo, non loin de Zawara. Si cette datation — très précise ! — est valable, on peut donc considérer que la langue winye émerge au XVIII^e siècle. D'après les traditions orales, seuls les habitants du village le plus ancien de leur zone d'accueil, celui de Kien (aujourd'hui disparu), parlaient le winye. Les autres groupes venus ensuite parlaient le nuni ou le dagara et auraient été progressivement « convertis » au winye par leurs logeurs.
4. Un fétiche de chasse, détenu par plusieurs villages winye (Ouroubono, Kalembouly, Oulo, Siby...), a la réputation de rendre ses adeptes invisibles et facilite donc grandement la tâche des ravisseurs.

telles que les pratiquent les Nuer et telles que les analysent R. Bates (1983) en reprenant le matériel proposé par Evans-Pritchard (1976), nulle institution ne vise de manière générale à prévenir ce type d'exaction et il n'existe pas chez les Winye d'équivalent du chef à peau de léopard, apte à demander des compensations en cas de raid réussi. Depuis l'époque coloniale, ce type de vol est suivi d'une protestation des maris lésés, via les pères de la femme, et d'un déplacement de ces derniers auprès du chef de village dans lequel la femme s'est enfuie, en vue de se la voir restituer. Cette démarche qui est accomplie systématiquement est pourtant actuellement pratiquement sans effets. Le chef de village, appuyé par ses *kādabiri*⁵, multiplie les attermolements. L'acquisition d'une femme, quels que soient les moyens par lesquels elle a été obtenue, est considérée comme un bienfait par la communauté. Elle permet d'agrandir sa capacité de reproduction tout en augmentant sa renommée de bravoure. De plus, il serait très maladroit de la part du chef de prendre partie pour un ressortissant d'un autre village contre un de ses administrés. Il sait d'ailleurs qu'il peut s'attendre à la même fin de non-recevoir si pareille mésaventure arrivait à l'un de ses villageois. Enfin, dernier argument qui réduit considérablement la marge de manœuvre du chef de village, même si la femme repart provisoirement avec ses anciens maris à la suite de ses pressions, il est admis qu'une deuxième fuite avec un retour auprès du nouvel époux entérine une séparation définitive.

Exemple : Deux « jugements » dans la cour du chef de village de Ouroubono.

Le chef de village est présent, assisté par 6 *kādabiri*. On amène deux femmes, l'une originaire de Souboye, l'autre de Kalembouly, qui ont quitté leurs maris respectifs pour venir se remarier à Ouroubono. Ce sont des représentants de leur père — neveu utérin ou oncle paternel — qui sont venus les réclamer. Le père de l'homme responsable de l'enlèvement (ou un de ses représentants) est présent au jugement.

On fait comparaître la femme de Souboye. Les *kādabiri* disent qu'il faut rendre la femme à ses maris mais qu'il faut que le chef de village de Souboye rende son jugement aussi rapidement que cela se fait ici. Les gens de Souboye rendent leur jugement le soir, or il est très difficile de surveiller une femme pendant toute une journée. Ils déclarent que la femme doit rentrer chez ses maris mais que, si elle fuit de nouveau, les pères ne pourront plus la réclamer.

On fait comparaître la femme de Kalembouly. Le chef de village et les *kādabiri* vérifient qu'elle connaît les gens qui sont venus la réclamer.

5. Les *kādabiri* sont à l'époque précoloniale les responsables des chasses collectives et de la guerre. Ils forment actuellement la police communautaire, sous la responsabilité du chef de village, mais sont choisis par le chef de terre. Ils sont pris parmi les hommes forts, dans l'ensemble des lignages présents au village.

Les *kādabiri* se plaignent de ce qu'ils doivent attendre beaucoup pour obtenir un jugement de ce genre à Kalembouly. On ordonne à la fille de rentrer avec ses pères. Elle refuse et quitte brusquement la cour du chef de village. Les *kādabiri* partent mollement à sa recherche et reviennent bredouilles : « Nous n'avons pas trouvé la fille... nous allons chercher une autre date pour faire le jugement... » (Ouroubono, 19 mai 1995).

La contestation du pouvoir local

La remise en cause du pouvoir en place est une constante historique dans la zone et elle se manifeste par un recours massif aux conduites de désaffectation (« *exit options* » dans la terminologie de Hirschman, 1970). C'est un fait récurrent dans les épopées familiales, lignagères et villageoises que j'ai pu recueillir. L'individu, dans le contexte d'abondance des ressources qui prévaut au XIX^e siècle, paraît avoir peu à gagner ou à perdre en restant dans le groupe, change aisément d'appartenance et résiste facilement aux tentatives de coercition en menaçant de se retirer. Les *exit options* sont provoquées par des désaccords à propos d'affaires internes, lignagères ou villageoises, ces désaccords concernant souvent les excès qu'entraînent le droit de « bouffer » (*kajihī*) des chefs de terre (*inu*). Dans ce cas, on fait sécession soit en se déplaçant sur de faibles distances, en se réfugiant dans un autre village — chez des oncles maternels ou des beaux-frères chez lesquels un individu a toujours un droit à la terre —, soit, si on en a la possibilité, en installant un autel de la terre indépendant, qui permet de gagner une certaine autonomie, sans même avoir à changer de village.

Le droit de « bouffer » du chef de terre découle de sa maîtrise sur la terre et sur la brousse. Elle l'autorise à transformer une série de biens appropriés ou non appropriés en biens propres, dans les circonstances suivantes : — produits touchant accidentellement le sol : épis de mil tombés des paniers lors de leur transport à la récolte ou charges des commerçants passant dans les villages (à l'époque précoloniale), — gibier tué provenant des chasses collectives ou individuelles, — objets reconnus « sans propriétaire », comprenant toute chose, personne, fétiche, ou animal trouvé dans la portion de brousse sur laquelle il possède des droits éminents.

Le pouvoir du chef de terre l'autorise également à envoyer ses *fella-ma* (« organisateurs », hommes jeunes associés au conseil des anciens) prélever n'importe où dans les concessions et dans les champs permanents, les éléments (chèvres, volailles, céréales) nécessaires aux offrandes qui intéressent l'ensemble de la communauté. Même s'il existe plusieurs autels de brousse pour un terroir donné, le chef de terre contrôle l'autel supérieur sur lequel on sacrifie les victimes à quatre pattes (chèvres...), laissant aux maîtres de la brousse des autels inférieurs le soin de sacrifier la volaille. Le chef de terre peut enfin amender toute personne ayant enfreint un *landa*, c'est-à-dire

une prescription spécifique de l'ensemble vaste des pratiques et conceptions winye. Il le fait à la suite d'un jugement qui se tient sous l'« apatam des nobles » (*inepao*), qui est la représentation symbolique de la maison du premier ancêtre. Il faut préciser cependant que ce droit est surtout exercé avec rigueur contre les récidivistes, en vertu du principe selon lequel un événement n'est reconnu socialement, et ne fait donc l'objet d'un traitement public, que s'il se reproduit deux ou trois fois⁶. Enfin, dans de nombreux villages, le chef de terre n'est pas astreint à produire pour se nourrir : il est à la charge de sa communauté (avec des exceptions⁷). En contre-partie, le rôle du chef de terre est de veiller à la protection de l'ensemble du groupe, à assurer sa bonne production, notamment en captant dans ses cheveux les différents maux dont les communautés voisines se sont débarrassées (en les rejetant sur le territoire du groupe⁸), et d'user du pouvoir d'agression que lui donne la terre ou la brousse pour réparer des dommages individuels ou collectifs subis à la suite d'actes de sorcellerie, de vol ou de malveillance :

-
6. De la même façon, une parole ne possède un « pouvoir » que si elle est répétée trois fois. Les *landa* comprennent un assortiment d'éléments constituant ce qu'on pourrait appeler la « voie » winye, c'est-à-dire les pratiques locales en matière de coutumes funéraires, de mariage, de parenté, de rapports sociaux, d'organisation du travail, de rapports à la terre, à la brousse, à l'argent... M. Saul — pour les Bobo (qui utilisent un concept similaire) — fait l'hypothèse que ce nom dérive du concept islamique *al'ada* dans lequel les juristes incluent les us et coutumes locaux qui peuvent devenir source de droit. Il a surtout pour fonction, d'après l'auteur, de présenter une alternative convenable aux corpus de règles musulman et chrétien (SAUL 1998 : 17).
 7. Le chef de terre de Balao fait la différence entre les noblesses qui mangent « grand » (*ji pem*) et les noblesses qui mangent « petit » (*ji febe*). D'après lui, les premières exploitent au maximum toutes les prérogatives mentionnées et leurs chefs de terre ne travaillent pas (ou travaillent avec des outils en bois !). Les secondes n'opéreraient que des prélèvements symboliques et les chefs de terre travailleraient pour se nourrir. Il cite parmi les noblesses « mesurées », celles des villages de Kien (village disparu), Balao, Boromo (depuis la prise de pouvoir des Sougué Dangani), Ouroubono, Kwena, Siby et, parmi les noblesses « voraces », celles des villages de Souho, Solobuly, Oulo, Oury, Kalembouly, Bitiako. Il refuse de se prononcer sur les noblesses des villages de Habé, Souboye, Koupello, Bognou, Virou et Nanou qu'il dit ne pas connaître. D'après lui, c'est l'exemple des dégâts sociaux provoqués par les noblesses « voraces » qui auraient incité certains chefs de terre à plus de mesure (Ivo Wuobessa, Siby, 23 mai 2000).
 8. Un village ne peut se débarrasser de la souillure (résultat des mauvais comportements des hommes ou de certains génies) qu'en envoyant symboliquement cette souillure hors des limites de son terroir ou en l'enterrant. Le *inu* « stocke » dans ses cheveux l'ensemble des impuretés dont les villages voisins se sont défaits. À ces impuretés externes s'ajoutent les impuretés internes produites par les villageois ou les génies du terroir lorsque celles-ci n'ont pas été repérées et détruites par un rituel approprié. Les cheveux du *inu* sont rasés par un neveu utérin deux fois dans l'année : une fois après les semis et une autre fois en fin de saison agricole. Ils sont enterrés à l'autel de la terre. Ils constituent « la nourriture de la terre », la terre ayant la capacité de transformer le mal en bien (Tomé Kunabé, Boromo, 19 janv. 2000 et 6 juil. 2000).

Exemple n° 1 : Un homme avait détruit la récolte d'un voisin en la brûlant intentionnellement. Je me suis déplacé pour voir les dégâts. Dans une telle situation le *inu* (chef de terre) a le droit de dire des malédictions à l'endroit de l'auteur du forfait. Le *inu* prend à témoin *nymbi* (esprit de la brousse) et lui demande de rendre justice. L'homme coupable partit en brousse pour chasser. Il fut piqué par un serpent et en mourut. Son acte était devenu un *tohō* (« éloignement », « malheur »⁹) pour sa famille. Elle rencontrait des difficultés sans fin. La famille a fini par faire convoquer son âme (*hime*) afin qu'elle s'explique sur les circonstances de sa mort. C'est alors que fut révélé son acte criminel (Dao Obile, chef de terre de Nanou, Nanou, 2 déc. 1999).

Exemple n° 2 : Un jour, un homme trouve un fétiche sur le mur de sa concession. Il en déduit que quelqu'un lui veut du mal. Pris de peur, il vient trouver les *inema* (nobles, lignage du chef de terre) de Boromo pour qu'ils l'aident à trouver le coupable. Le conseil des anciens lui recommande de retourner chez lui pour mieux mener ses enquêtes, car si les *inema* interviennent, cela peut avoir des conséquences très graves. Il faut qu'il soit sûr que son agresseur ne vient pas de son patrilignage. Il répond qu'il est sûr que ça n'est pas le cas. Les anciens prennent le poulet que l'homme leur donne. Le *inu* tue le poulet en prononçant des malédictions et il enterre ensuite la victime — le poulet n'est pas consommé dans ces occasions —, en prenant la terre à témoin pour que la vérité soit tranchée. Quelque temps plus tard le sacrifiant meurt. Son agresseur était sa sœur, donc un agnat, et dans ce cas la terre ne fait pas de distinction, elle tue à la fois le malfaiteur et la victime (Sougué Tiebele, Sougué Jimissoro, *inema*, Boromo, 3 déc. 1999).

L'usage du « droit de bouffer » sous ses différentes formes déclenche des réactions différentielles. Le jugement à l'apatam des nobles est subi sans discuter par les migrants étrangers (Mossi par exemple, voir Jacob 1990) installés sur le terroir. Étant donné leur situation de dépendance, notamment foncière, ils n'ont guère le choix. Il est par contre très mal vécu par les autres Winye. Par le passé, les chefs ont parfois abusé de leur pouvoir de juger et de sanctionner. Les dominés ont répondu à ces exigences de contribution qu'ils jugeaient indues en votant avec leurs pieds, ce qui explique les sécessions, nombreuses si l'on en juge par la quantité d'histoires recueillies sur l'origine de tel ou tel village ou de tel ou tel autel de la terre indépendant¹⁰. Pour cinq villages pour lesquels je possède des

9. Le *tohō* est un élément clé de l'étiologie winye. Il a pour origine un événement malheureux provoqué ou subi par un membre du groupe, cet événement devenant patho-histoire pour l'ensemble de celui-ci.

10. Les situations de conflits provoqués par les jugements à l'apatam des nobles sont tels qu'il n'y est fait recours qu'avec prudence pour régler des affaires entre Winye — sauf dans les affaires opposant un homme à une femme.

informations à ce propos, je n'ai pas recueilli moins de cinq événements ayant mené le plus souvent à la constitution d'autels de la terre indépendants ou même de nouveaux villages¹¹. L'intéressement exagéré des chefs que permet la manipulation des jugements marque donc la limite de leur pouvoir, une fois l'accord des dominés remis en question par des exactions trop évidentes ou trop répétées. Le droit de prélèvement sacrificiel ou le droit de retirer ce qui est tombé à terre, très mal vécu par les étrangers islamisés ou, actuellement, par les Winye convertis à l'islam ou au christianisme¹², est en revanche considéré comme normal chez les Winye animistes.

Les liens entre engagement social et pouvoir

La société winye paraît avoir du mal à produire des biens publics comme l'adhésion sociale et la force de régulation d'une structure hiérarchique, s'exerçant sur le groupe et en dehors de lui. Les deux dimensions sont à la fois difficilement acquises et facilement remises en question, l'autorité des chefs ne paraissant jouir d'aucune légitimité absolue, même s'ils invoquent des garants méta-sociaux comme les ancêtres ou la terre. Transcrite en termes anthropo-historiques, cette situation évoque les analyses d'E. Leach sur la répartition des choix politiques kachin (Birmanie) entre deux modèles co-occurents, *shan* hiérarchique et *gumlao* égalitaire, la société winye paraissant osciller quant à elle entre deux types d'organisation, la société à chefferie centralisée et la société lignagère. Des analyses d'inspiration culturelle viendraient d'ailleurs confirmer, mais en les substantifiant, la diversité des influences qui pèsent sur le groupe, dont l'habitat actuel sur la rive droite du Mouhoun le place littéralement à cheval entre les apports de l'ouest et de l'est burkinabè, apports mandé d'un côté (principalement introduits par les groupes castés au service des Winye, tous revendiquant une telle origine) et gurunsi de l'autre.

En termes d'anthropologie institutionnelle, ces constats permettent de vérifier : d'une part, que la société winye est bien soumise au paradoxe de

11. Lignage Sougué Dangani se séparant du lignage Yewana à Boromo ; lignage Tomé se séparant du lignage Yao à Ouroubono ; lignage Ganou se séparant du lignage Aka à Kwena ; lignage Bitié se séparant du lignage Yewana à Boromo (création du village de Bognou, litt. « je suis victime de ma bonté »).

12. Il faut noter que deux situations de ce genre ont influencé le cours de l'histoire du XIX^e siècle dans la région : le père de Mamadou Karantao, pieux musulman, quitte Safané pour Douroula parce qu'il ne tolère pas le prélèvement de victimes sacrificielles dans sa cour (voir sur le sujet, B. KOTÉ 1982 : 66) et son fils, déclenche vers 1860 une guerre contre les Winye de Boromo, à la suite de la confiscation par ces derniers et au bénéfice de leur chef de terre, de la charge d'un de ses ânes tombé au sol. Actuellement, les chefs de terre des villages très christianisés (Kwena, Oury, Bitiako) ou très islamisés (Kalembouly) rencontrent beaucoup de difficultés à trouver des villageois qui acceptent encore de fournir les victimes sacrificielles nécessaires aux rites collectifs.

l'action collective, comme toute société à grande échelle, et contre le sentiment de Olson lui-même¹³ ; d'autre part, qu'il existe un lien de causalité bi-univoque entre adhésion sociale et pouvoir. C'est Mary Douglas qui a le mieux spécifié les liens logiques qu'entretiennent ces deux dimensions qu'elle présente de la manière suivante, dans le cadre d'une analyse fonctionnelle correctement argumentée¹⁴ :

« — la faiblesse du pouvoir est utile au groupe puisqu'elle permet aux individus rationnels de résister aux exigences de contributions indues,
 — la faiblesse du pouvoir n'est pas souhaitée (elle est même déplorée),
 — la faiblesse du pouvoir n'est pas reconnue comme un effet de la menace de quitter le groupe,
 — par un lien causal caché, la faiblesse du pouvoir entretient la faiblesse de l'engagement social car elle empêche le développement de règlements contraignants » (Douglas 1989 : 35).

La construction d'un ordre social régional

Les conduites conflictuelles que j'ai choisi de présenter paraissent aboutir à une situation de guerre de tous contre tous, résultat de la confrontation d'intérêts individuels ou collectifs exprimés sans réserve. Dans ce contexte, on devrait conclure à l'impossibilité pour les Winye de produire un ordre intra ou inter villageois stable, et l'on ne voit pas comment sont créés les biens collectifs dont j'ai pourtant affirmé la présence dans l'introduction de cet article. S'il existe malgré tout un ordre social, quelle en est la nature et comment le décrire ? D'une part, il faut en évoquer les « moyens ». On y a déjà insisté, il n'existe pas d'ordre social fiable si celui-ci ne se structure pas sur la base de la place prépondérante accordée à l'individu, à ses besoins, à ses intérêts, à sa recherche d'autonomie. D'autre part, il faut en repérer les effets. Un ordre social n'est pleinement validé que si le chercheur est capable de montrer qu'il a des fonctions stabilisantes, permettant de résoudre tout ou partie des désordres repérés aux différents niveaux d'observation (en l'occurrence ici, les niveaux villageois et régional).

Les études de l'organisation sociale — ou celles des opportunités d'acteurs — dans les sociétés rurales africaines souffrent en général de n'être

13. OLSON (1987) dit que le paradoxe de l'action collective ne fonctionne pas pour les sociétés à petite échelle, dont l'organisation sociale serait fondée sur la confiance mutuelle (traduit dans d'autres contextes par le concept de « capital social »).

14. Par opposition aux analyses défailtantes que proposent nombre d'ouvrages d'anthropologie. Exemple qu'on trouvera chez RADCLIFFE-BROWN (1963) : un rite pour faire tomber la pluie ne sert pas à faire tomber la pluie mais à réaffirmer la solidarité du groupe. Mary DOUGLAS (1989), qui s'inspire de John ELSTER (1983), oppose deux types de critiques à ce genre de proposition : 1) dans les sociétés lignagères, les effets recherchés de solidarité sont souvent intentionnels, 2) mais ça n'est pas parce qu'on invoque la solidarité qu'on l'obtient forcément.

analysées qu'à partir de l'horizon méthodologique de la monographie villageoise. Or, à cette échelle, le matériel winye ne dit pas autre chose que ce qui a été révélé dans bien d'autres études sur des sociétés comparables d'Afrique de l'Ouest. Le communautarisme existe ou ne se maintient que difficilement, les tentatives factionnelles sont constantes et elles cherchent à se « durcir » grâce à l'acquisition de pouvoirs et de fétiches spécifiques, la constitution d'autels de la terre indépendants, ou, dans le contexte moderne, l'appartenance à des partis politiques et/ou l'accaparement des symboles du développement (puits, magasins de stockage, moulins à mil...). Les villages winye comptent fréquemment deux, voire trois autels de la terre, pour autant de lignages se disant d'origine noble et qu'on peut assimiler à des « groupes stratégiques » (Olivier de Sardan 1995). Cette situation doit être expliquée par la recherche de protection et de légitimation d'un espace personnel acquis à la suite d'un coup de force symbolique, permettant d'opposer aux prétentions des autres une prétention de même nature et le même type de prérogatives (notamment l'utilisation de la terre pour accueillir et augmenter sa clientèle, bannir les indésirables et punir les coupables)¹⁵. Il n'existerait donc à cette échelle d'observation que des biens privés, dont l'archétype est probablement le culte des ancêtres, lequel permet de faire valoir qu'à l'instar de ses compétiteurs directs (ou parfois même à l'opposé d'eux) on n'est pas d'origine captive¹⁶. Cependant, si le détenteur d'un culte peut être perçu comme animé par des velléités factionnelles au niveau du village, sa pratique change de sens lorsqu'elle est observée à l'échelle supérieure. D'un point de vue régional notamment, pour la trentaine de villages qui constitue l'unité culturelle pertinente d'analyse, son activité paraît participer de la constitution d'un bien commun inter lignager et inter villageois, et même d'un bien public. Comment ?

Les Winye font la différence entre deux types de noblesse, l'une qui vient « du haut » (*don eri*) (ou noblesse « arrachée » (*bugile eri*), ou encore noblesse de « colère » (*lemu eri*)), et l'autre qui vient « du bas » (*sin eri*) et est donc une noblesse héritée. Les noblesses provenant du bas sont détenues par des groupes essentiellement d'origine nuna qui étaient déjà chefs de terre dans leur lieu d'origine, dans la région de Zawara, Bouli, Sili, à

15. La situation s'exacerbe avec les « débuts de la politique » lorsqu'à partir de 1946, les villages se déchirent en factions rivales (RDA/Union voltaïque) cherchant à envoyer leurs candidats à l'assemblée territoriale et à l'assemblée nationale constituante. Les leaders politiques winye sont d'un côté Vinama Thiemounou (ressortissant du village de Bitiako, RDA) et de l'autre Bili Yaro (chef de canton de Oury, Union Voltaïque) puis Pian Damoué (ressortissant du village de Oury, PRA).

16. Dans quelques villages winye, il existe des noblesses dites de « petit champ » (*cincao eri*), les détenteurs d'un autel de la terre principal (noblesse de « grand champ » (*n̄amba eri*)) ayant donné autorisation à des neveux utérins habitant chez eux (Mien à Nanou, Kapa à Habé) d'installer un second autel de la terre pour leur usage personnel. Cette configuration est établie pacifiquement et échappe donc aux situations d'antagonismes décrites ici.

l'est de la zone actuelle d'implantation des Winye, sur la rive gauche de Mouhoun¹⁷. Ces groupes entretenaient entre eux des liens rituels qu'ils ont rétablis après leur traversée du fleuve, une fois leurs communautés respectives installées. Ils vivent de ce fait sur des terres considérées comme « compatibles », qui peuvent donc être mélangées, servir à enfouir un mort issu d'une des communautés concernées, héberger un *inu* provenant de l'un ou l'autre village qui pourra y dormir, y manger et y boire l'eau des puits. Ils forment un réseau de familles de chefs de terre alliés qui se décrivent comme fondateurs de tout ou partie des plus anciens villages rencontrés en pays winye (villages d'Ouroubono, Balao, Boromo, Habé, Solobuly, Kwena). Ils se doivent assistance mutuelle en cas d'agression¹⁸.

Les noblesses « arrachées », ou noblesses d'« en haut », ont souvent été acquises pour se défaire du joug des premières, dans des contextes d'abus qui ont déjà été décrits, par des lignages dominés qu'une épiphanie particulière liée à la découverte d'un fétiche (masque, culte spécialisé) conféré par des génies eux-mêmes nobles, a mis en situation de pouvoir s'autonomiser. Ces noblesses peuvent elles-mêmes être associées à d'autres, issues d'épiphanies similaires. L'accès à la noblesse dans ce cadre confère une maîtrise sur la terre, conditionnée par des consultations auprès de devins, qui disent à la fois quelle est la nature symbolique de la terre d'accueil, comment lui « ouvrir les yeux » pour la faire travailler efficacement pour le bien de la communauté, et quel lignage plus ancien, installé dans quel village, doit procéder à l'intronisation du *inu* selon les règles spécifiques correspondant au lieu.

17. Les lignages de chefs de terre ont souvent dû fuir, à la suite d'histoires immorales, qui sont au principe même de leur pouvoir, mais aussi de son déplacement ou de son éventuel déclin. Les chefs sont en effet des hommes dont les ancêtres ont commis un inceste (lignage Boudo, Nanou, lignage Bénin, Oulo), ont éventré une femme enceinte (lignage Damoué, village de Oury ; lignage Boudo, village de Koupello ; lignage Zango, village de Boromo), ont donné à marier une fille trop jeune et qui en est morte (lignage Yao, village de Ouroubono), ont acheté un cadavre pour entendre sa famille chanter (lignage Mien, village de Diby, actuellement disparu), ont commis un meurtre en brousse (lignage Sougué Dangan, village de Boromo), ont laissé leurs castés commettre des crimes (lignage Yewana, village de Boromo ; lignage Lougué, villages de Kalembouly et de Oury...). Comme le note R. SCHOTT (1990 : 332, 335), à propos de l'histoire de la femme enceinte éventrée chez les Balsa, cette immoralité fondatrice est à la fois une preuve de noblesse (qui, autres que des hommes forts, dotés de pouvoirs physiques et religieux extraordinaires, peuvent se permettre une telle infraction aux normes ?) et une explication de la raison pour laquelle ils ont dû fuir, en laissant derrière eux tous leurs fétiches.

18. L'alliance entre noblesses se pratique à l'occasion de la fondation de l'autel de la terre d'un village donné ou éventuellement à l'occasion de l'intronisation d'un *inu*. Elle est symbolisée par l'absorption par tous les chefs de terre invités à la cérémonie d'un breuvage composé du mélange de leur sang auquel on ajoute une poignée de terre du village invitant et le fond de bière de mil (*sunusin*, « terre de la bière ») bu à cette occasion.

Dans les deux cas (noblesse d'« en haut » et noblesse d'« en bas »), l'autel de la terre d'un lignage donné est considéré comme l'avatar localisé d'un même groupe de cultes se déployant transversalement dans une série de communautés. Il dépasse d'ailleurs l'espace proprement winye pour déborder sur des villages voisins nuna ou bwa. On a ainsi une constitution progressive de véritables réseaux culturels et sociaux associant les Winye de différents villages, ces réseaux ayant été rendus possibles par la mise en place préalable, « en double », d'alliance entre les génies nobles des différents terroirs concernés. Tout autel nouveau, tout fétiche spécialisé, tout don de divination, qui sont considérés par les groupes soit comme des adjuvants de la chefferie soit comme des alternatives à celle-ci (ils permettent la constitution d'une noblesse de « petit champ » (*cincao eri*), voir note 16), procèdent des mêmes modalités (affiliation préalable entre génies, nobles, forgerons ou griots selon le type d'autel) et sont insérés en fin de compte dans de tels réseaux. Il y a ainsi constitution de groupes d'autels de terre, de brousse, de masques, de divination ou d'autels secondaires spécialisés pour attirer le commerce, forger, faire la guerre, la chasse à l'éléphant, faire tomber la pluie... Tous ces cultes forment un bien commun du point de vue de leurs détenteurs respectifs qui créent une alliance et édictent dans ce cadre restreint des règles dont le respect paraît plus facile à obtenir : il existe notamment un interdit strict sur le vol des femmes mariées, le non-respect de cet interdit entraînant une exclusion des coupables hors du réseau... Ces alliances produisent donc de la stabilité dans un univers qui est perçu comme profondément instable. Ils sont les moyens de la construction d'un ordre social, dans des contextes où le pouvoir centralisé local n'a qu'une existence aléatoire. En outre, dans la mesure où chaque réseau culturel ne met pas forcément en jeu les mêmes partenaires, un système d'allégeances croisées (Gluckman 1963) se constitue, qui relie entre eux par des liens privilégiés des communautés ou des individus sur l'ensemble du territoire et à sa périphérie.

Il convient donc de corriger l'image qui avait été brossée précédemment. Chez les Winye, l'espace de prédation des femmes mariées ne coïncide pas avec la région. Il est, pour les hommes d'un village donné, l'ensemble des communautés avec lesquelles ils n'entretiennent pas (ou peu) de liens rituels. Les hommes d'un village comme Ourubono par exemple, éviteront de s'attaquer à des lignages alliés comme ceux qui résident à Boromo ou Balao pour se tourner vers des villages avec lesquels ils n'ont pas de relations culturelles (Bitiako par exemple). En généralisant, on peut dire que les « vieux » villages (Ourubono, Boromo, Balao, Kwena, cf. plus haut) ne s'attaquent pas entre eux mais se considèrent libres de razzier les femmes des villages récents (Oury, Oulo, Bitiako).

Biens communs du point de vue des sous-groupes affiliés, ces cultes fonctionnent par ailleurs comme des biens publics du point de vue des sacrificiants. Tout winye ou tout ressortissant d'une quelconque communauté ethnique, quel que soit leur lieu de résidence, peut en effet, à la suite de

consultations, être amené à sacrifier à n'importe quel culte détenu par n'importe quel lignage dans n'importe quel village. Lorsqu'il se présentera pour le sacrifice il aura accès sans difficultés à l'emplacement rituel idoine et trouvera toujours sur place un sacrifiant prêt à opérer pour lui. Il peut dans certains cas, en fonction de l'orientation qui l'a amené à venir sacrifier sur ce culte, en devenir l'adepte ou l'initié. Il peut enfin, si le déplacement géographique est trop important, et en respectant la chronologie dans l'apparition des cultes, et donc leur hiérarchie, choisir de sacrifier sur un autel plus proche appartenant au même réseau. L'importance du maintien de ce bien public est telle que des propriétaires de cultes appauvris ou trop faibles en nombre, et donc incapables de fournir les services destinés à maintenir les puissances, sont obligés de les céder à de plus nantis (neveux utérins ou lignages voisins) sous peine de voir l'autel se « retourner » contre eux.

*

J'ai présenté ici, au présent a-temporel, un système qui a connu son apogée à l'époque précoloniale. De ce que j'ai décrit plus haut, il ne reste que des cultes et parfois un souvenir assez vague de l'organisation transversale qui y était attachée. Étant donné la saturation des terroirs, la hausse démographique et la pacification des campagnes, ni les *exit options* ni le vol des femmes mariées ne constituent plus de véritables menaces pour l'ordre social local. À l'époque coloniale, si les paysans continuent d'avoir recours à l'escapisme, dans leurs luttes rhétoriques ou pratiques, ça n'est plus pour se protéger des éventuelles exactions des chefs de terre, d'ailleurs bien affaiblis, mais pour contrer les pressions de l'administration. Ils partent au Ghana pour fuir les travaux forcés, le portage et les cultures obligatoires, puis plus tard en Côte-d'Ivoire pour résister aux chefs de canton qui tentent d'étendre leur pouvoir sur des villages qui ne leur reconnaissent aucune légitimité. La stratégie reste actuelle puisque je l'ai vue utiliser — au moins sous forme de menace — en 1997 par les habitants d'Ouroubono pour se défaire d'un candidat à la chefferie de village que les anciens tentaient d'imposer malgré son autoritarisme et son mépris des coutumes. Il y a donc élargissement du spectre des acteurs et des dimensions spatiales pour lesquels l'étude des comportements de désaffection et donc l'analyse couplant faiblesse politique avec faiblesse de l'engagement social peuvent se révéler pertinentes. Des auteurs comme Bruce Baker (2001) y voient d'ailleurs un élément clé de l'analyse des relations modernes société/État, repérable, du côté des populations, par leur « installation dans la mobilité » : conduites massives et diversifiées constituées par les mouvements migratoires, le « nomadisme » politique, la polyactivité, l'incivisme, le non engagement... S'il existe donc bien une coproduction de l'État et de la société, ainsi que le proposent les analyses politologiques les plus actuelles, cette co-production n'est pas faite

seulement d'acteurs « du haut » et d'acteurs « du bas » pris dans des systèmes de collusion et de cooptation (clientélisme, corruption) producteurs *in fine* de stabilité politique. Les dynamiques actuelles pourraient être bien déterminées également par le recours à des stratégies de rupture populaires, selon une tradition inaugurée à l'époque précoloniale. La place me manque pour illustrer cette proposition et cet idéal de l'« homme autonome » dont l'importance a été souvent sous-estimée dans les sociétés lignagères¹⁹. Pour les Winye, elle pourrait être exprimée au mieux au travers du langage des droits de propriété (voir sur le sujet, W. Kymlicka 1999²⁰), en insistant sur la prégnance des représentations de soi qui orientent l'individu vers une recherche d'un traitement social qui lui garantisse d'être considéré comme une « fin en soi » et non comme une ressource ou un moyen pour l'autre. De cette philosophie témoigneraient les comportements conflictuels que l'on vient de présenter et aussi des institutions diverses. Les rites funéraires par exemple, dont les diverses séquences visent à faire progressivement la preuve de la qualité de non captif de l'être qu'on enterre. Ou encore les rapports au foncier, dont l'inaliénabilité — et les résistances actuelles à sa marchandisation — provient de ce que les producteurs perçoivent bien (pour l'avoir vécu ailleurs, lors de leurs migrations en Côte-d'Ivoire par exemple) que l'instauration de rapports capitalistes entraîne la destruction de « l'essence même de la main-d'œuvre indépendante » (Comaroff & Comaroff 1999 : 23), ce qu'ils expriment en récusant l'idée, à leurs yeux tout à fait irrecevable, qu'un « Winye puisse aller travailler chez un autre Winye ».

Un dernier point mérite d'être mentionné dans le cadre de cette conclusion. Il concerne les représentations des rapports locaux. Mary Douglas (1989), dans le livre auquel il a déjà été trop largement emprunté, fait l'hypothèse qu'il existe une connexion entre la dynamique politique qui a été décrite plus haut et les schémas cognitifs à même de la refléter. Selon elle,

-
19. Est-il encore nécessaire de rappeler que les sociétés lignagères sont des sociétés historiques, qui ont, dès l'époque précoloniale, été en prise avec d'autres modèles politiques et économiques englobants (constitution d'empires en lien avec le commerce à longue distance et l'extension du mode de production esclavagiste notamment), fondés sur l'extorsion de travail ? Il n'est donc pas surprenant que ces sociétés développent, par opposition à ces modèles, un idéal d'autonomie, particulièrement perceptible dans les pratiques agraires (accès libre à la terre), dans les rapports de production (valorisation du statut de producteur indépendant), dans les pratiques culturelles (définition de l'individu comme « non captif »), et même dans la technologie (les Winye distinguent entre deux types de daba, celle du « noble » (*ine peh*) et celle de l'« esclave » (*yom peh*)).
20. Le libertarianisme (Nozick) prétend également qu'un individu ne peut pleinement posséder ses aptitudes si d'autres peuvent formuler des revendications légitimes sur le fruit de celles-ci, mais il en tire des conclusions inverses, en justifiant la propriété absolue sur les ressources du monde extérieur. Pour les Winye, une telle propriété entraîne au contraire une détérioration des conditions de vie pour tous. Cette différence tient à l'interprétation qui peut être faite de la proposition « posséder ses aptitudes ». Pour le libertarianisme, elle se manifeste surtout dans les résultats de l'activité humaine, pour les sociétés traditionnelles dans le maintien d'un certain type de conditions de production.

les faiblesses parallèles du pouvoir et de l'engagement social produisent une situation dans laquelle aucun consensus ne peut être établi durablement sur l'édiction et l'application des lois, ni sur la sanction des individus déviants. Dans ce contexte, les acteurs ne peuvent s'accuser de rien d'autre que de trahir les principes fondateurs de la société, donc d'être immoraux. C'est bien en effet l'immoralité qui revient sans cesse dans la bouche des Winye lorsqu'on leur demande d'évoquer la source des problèmes de la vie sociale : exactions des chefs et refus d'obtempérer des dominés, vols de femmes mais aussi, dans d'autres domaines, difficultés de mobilisation de la force de travail ou impuissance à éradiquer les agressions en sorcellerie malgré la quête incessante de fétiches destinés à cela.

Institut de recherche pour le développement, Ouagadougou.

BIBLIOGRAPHIE

BAKER, B.

2001 *Escape from Domination. Political Disengagement and its Consequences in Sub-Saharan Africa*, Oxford, James Currey.

BATES, R.

1983 *Essays on the Political Economy of Rural Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

1999 « Nations étrangères. Zombies, immigrants et capitalisme millénaire », *Bulletin du Codesria*, 3-4 : 19-32.

DOUGLAS, M.

1982 « Introduction to Grid/Group Analysis », in M. DOUGLAS, ed., *Essays in the Sociology of Perception*, London, Routledge & Kegan Paul : 1-13.

1989 *Ainsi pensent les institutions*, s.l., Éditions Usher.

1994 *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London, Routledge.

ELSTER, J.

1983 *Explaining Technical Change : a Case Study in the Philosophy of Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1976 *The Nuer : a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, New York, Oxford University Press.

GLUCKMAN, M.

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa : Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, London, Cohen & West.

GODELIER, M.

1977 « Infrastructures, sociétés, histoire », *Dialectiques*, 21 : 41-53.

HIRSCHMAN, A. O.

1970 *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Harvard University Press.

1977 *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press.

JACOB, J.-P.

1990 « Trancher la justice chez les Winye, Gurunsi du Burkina Faso », *Droit et Cultures*, 19 : 233-244.

1993-1994 « Les usages de la maladie et l'exemple africain du Sida », *Ethnologica helvetica*, 17-18 : 191-199.

1998 « Pourquoi les Winye ont-ils cessé de cultiver leurs champs permanents en 1986 ? (Burkina Faso) », *Autrepart*, 7 : 111-124.

KOTÉ, B.

1982 *Les Marka et l'Islam dans la boucle de la Volta noire. Du Jihad d'El Hadj Mahamoudou Karantao aux débuts de la colonisation française (1820-1915)*, Mémoire de maîtrise, École supérieure des lettres et des sciences humaines, Université de Ouagadougou.

KYMLICKA, W.

1999 *Les théories de la justice. Une introduction*, Paris, La Découverte.

LABOURET, H.

1958 « Nouvelles notes sur les tribus du rameau lobi. Leurs migrations, leur évolution, leurs parlers et ceux de leurs voisins », *Mémoire de l'Institut français d'Afrique noire*, 54, Dakar, IFAN.

LEACH, E.

1972 *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*, Paris, Maspero.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

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

OLSON, M.

1987 *Logique de l'action collective*, Paris, PUF.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1963 « Religion and Society », in A. R. RADCLIFFE-BROWN, ed., *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen & West : 220-245.

SAUL, M.

1998 « Islam et appropriation mimétique comme ressource historique de la religion bobo », *Journal de la Société des Africanistes*, XLVII (2) : 7-24.

SCHOTT, R.

1990 « “La femme enceinte éventrée”. Variabilité et contexte socio-culturel d’un type de conte ouest-africain », in V. GÖRÖG-KARADY & M. CHICHE, eds, *D’un conte... à l’autre. La variabilité dans la littérature orale*, Paris, Éditions du CNRS : 327-338.

ZEMPLÉNI, A.

1982 « Anciens et nouveaux usages de la maladie en Afrique », *Archives de Sciences sociales des Religions*, LIV (1) : 32-53.

RÉSUMÉ

Le texte propose une analyse de la dynamique et des formes de production de l’ordre social winye, à partir d’une approche de la manière dont les institutions locales intègrent l’expression de l’intérêt et de l’identité individuelles. Il montre que l’ordre social régional se constitue sur la base de réseaux de cultes prohibant pour leurs affiliés des conduites a-sociales par ailleurs courantes en créant ainsi les bases d’une stabilité politique transversale aux différentes communautés locales.

ABSTRACT

Immorality at the Foundations: Common and Individual Interests among the Winye (Burkina Faso). — The dynamics and forms of production of the Winye social order are analyzed by examining how local institutions integrate the expression of individual interests and identities. The regional social order is based on networks of cults that forbid their members from adopting asocial (but nonetheless frequent) behaviors. This lays the foundation for political stability, which cuts across various local communities.

Mots-clés/Keywords : Burkina Faso, Winye, action collective, approche régionale, bien commun, chefferie de terre, conflit, réseau/Burkina Faso, Winye, collective action, common/individual interests, earth custodians/chiefs, conflict.