



*Régulations foncières
Politiques publiques
Logique des acteurs*



Document de travail
de l'Unité de Recherche 095

N° 3

**La tradition du pluralisme
institutionnel dans les
conflits fonciers entre
autochtones.**

Le cas du Gwendégué
(Centre Ouest Burkina Faso)

Jean-Pierre JACOB

Avril 2002

IRD - UR Régulations Foncières
BP 5045
34032 Montpellier cedex 1 - France
Fax : 33 (0)4 67 63 87 78

Directeur : Jean.-Pierre. Chauveau. Tél. 33 (0)4 67 63 69 71, J-Pierre.Chaudeau@mpl.ird.fr
Secrétariat : Nathalie Finot. Tél. 33 (0)4 67 63 69 61, Nathalie.Finot@mpl.ird.fr

La tradition du pluralisme institutionnel dans les conflits fonciers entre autochtones. Le cas du Gwendégué (centre-ouest Burkina Faso)¹

Jean-Pierre Jacob*

Introduction

Les conflits que nous avons choisi de présenter dans les pages qui suivent sont des conflits entre groupes autochtones anciens (plus d'une vingtaine d'années) ce qui pose d'évidents problèmes d'enquête et de méthode. La plupart des protagonistes les plus âgés au moment des faits – notamment les chefs de terre - sont décédés et nous avons interviewé leur entourage et leurs descendants (voir sources orales), dont certains ont été associés assez étroitement aux événements. Cependant, on admettra par prudence qu'aucun des informateurs que nous avons interrogé ne possède une version définitive des conflits étudiés et nous avons procédé en la matière, de la même manière que les historiens, en tentant de condenser dans des récits unifiés et compréhensibles pour le lecteur, des enchaînements d'événements diversement remémorés par des individus, plus ou moins familiers avec les acteurs et les lieux et diversement situés du point de vue de leurs intérêts propres dans les affaires étudiées. Les conflits datent d'une période charnière de l'histoire politique de la Haute-Volta, celle qui s'étend de la fin de la Troisième République (avec la prédominance du RDA) aux débuts des régimes militaires (Sayé Zerbo puis Thomas Sankara) qui suppriment les partis. Il est possible que les deux récits donnent de ce fait une vue en partie obsolète du paysage des institutions locales et nationales mobilisables dans les affaires foncières : la loi de Réorganisation agraire et foncière (RAF) n'a pas encore été promulguée (mais le monopole foncier de l'Etat est établi depuis 1960, voir sur le sujet Gnampa, 1983 et Gruénais, 1986), les systèmes de représentation démocratique connaissent un déclin à cette époque et ne seront rétablis que dans les années 1990, aucun projet de développement n'intervient dans la zone, la vie politique du pays est orientée vers les préoccupations urbaines, avec des syndicats forts qui assument l'essentiel de la contestation (sur ces sujets, voir S-A Balima, 1996 : 325-330).

Il nous semble cependant que les structures qui marquent les caractéristiques et l'orientation de la régulation en matière de conflits fonciers dans le Gwendégué sont déjà en place et bougeront peu jusqu'à la période actuelle :

¹ Ce document est issu d'un atelier sur « Les dispositifs locaux d'administration foncière » financé par la coopération française, organisé par le GRET avec l'appui scientifique de l'UR « Régulations Foncières » (Paris, 12-14 décembre 2001). Il s'inscrit dans le programme INCO-DEV CLAIMS (Changes in Land Access, Institutions and Markets in West Africa).

* IRD Ouagadougou, Unité de Recherche “ Régulations foncières, politiques publiques et logiques d'acteurs ”

- l'administration locale s'investit peu dans les problèmes de terres notamment dans ceux qui implique la confirmation ou l'infirmité de droits "traditionnels". Jusqu'à aujourd'hui, le préfet néglige la loi dont il n'est pas sûr qu'elle puisse lui être d'une quelconque utilité et renvoie volontiers à la "palabre" entre villages la résolution des litiges fonciers ou des conflits sur l'appropriation des ressources naturelles tout en l'assortissant de menaces en cas de troubles. L'essentiel pour le préfet est de préserver l'ordre public, même s'il s'agit pour ce faire de déléguer ses capacités de régulation. De toute manière, comme il n'y a pas de traces écrites des résolutions adoptées (ou qu'elles disparaissent dans un court délai), l'espace peut toujours être présenté, le cas échéant, comme purgé de toute revendication particulière,
- entre autochtones, les conflits fonciers sont rares. Ils n'apparaissent qu'entre villages ou groupes participant de maîtrises territoriales et de réseaux de noblesse différents. A l'intérieur des villages ou entre villages participant d'une même maîtrise territoriale et/ou d'un même réseau de noblesse (voir plus bas), il n'existe que des "problèmes" fonciers. Ils ne dégénèrent pas facilement en luttes explicites, du moins tant que ces problèmes ne concernent que des groupes autochtones (et tant que certaines représentations persisteront, notamment l'interdiction de se quereller à propos de la propriété de la brousse). Par contre, les affrontements avec ou entre les groupes allochtones, quelque soit le niveau d'observation où l'on se situe, ne sont pas rares,
- sur le terroir villageois, le chef de terre ne joue aucun rôle dans la distribution foncière. Dès leur installation, ce sont les différents chefs de lignage (ou d'exploitation) qui gèrent les droits sur la terre². Ils ont conquis ce droit de haute lutte en défrichant la brousse eux-mêmes et en la défendant contre l'adversité. Le chef de terre se contente, comme le dit E. Bayili pour les Nuna du Nord : *"d'exécuter les rites sacrificiels requis pour l'installation d'un étranger, accueilli par un clan ou un lignage ou pour le défrichement de nouvelles terres"* (1983 : 58-59). Cette obligation de consécration rituelle donne d'ailleurs son vrai sens à l'institution de la chefferie de terre. Elle est, du fait de son association systématique à toutes les transactions qu'elle sanctionne religieusement, le témoin privilégié de l'histoire foncière de la zone, apte à rappeler les limites des terres des uns et des autres, le nom des ancêtres des titulaires des droits de culture actuels, la manière dont s'est effectué l'installation et le peuplement... Il en est de même au niveau inter-villageois, où les chefs de terre des villages les plus anciens, qui sont en fait des maîtres territoriaux régionaux, remplissent la même fonction, pour les relations inter-villageoises. Tous les chefs de terre ne peuvent prétendre au statut de maître territorial car certaines familles ont fondé des villages alors que la terre était déjà *"entièrement partagée"* (cas des villages du nord : Oury, Oulo, Souho, Solobuly...). Cependant, dans le contexte actuel de forte pression sur la terre, chacun cherche à se présenter comme tel, et la fonction évolue de celle de témoin à celle d'une sorte de *"service de conservation de la propriété foncière"*, selon les mots de G. Kouassigan (1966 : 166). Les chefs de terre entretiennent de plus en plus des visées d'appropriation effectives sur l'espace régional. Dans les deux affaires que nous examinons plus bas, les conflits fonciers qui surgissent sont l'occasion d'un

² Le chef de terre ne joue en fait aucun rôle foncier au niveau interne, c'est ce qu'indique par exemple, E. Bayili dans son ouvrage sur les Nuni du Nord, des origines jusqu'à 1920 : *"le chef de terre n'est ni possesseur, ni maître de la terre. Il n'est pas celui qui possède et qui distribue la terre, car il n'a aucun droit de regard sur les zones d'exploitation des clans et des lignages..."* (1983 : 58).

affrontement entre maîtres territoriaux (ou individus qui se prétendent tels), se combattant pour réclamer le droit de dire le droit pour l'espace en question. Ils savent que cette prérogative "constitutionnelle" une fois acquise, ils pourront plus facilement tenter de la transformer (eux-mêmes ou plus sûrement leurs enfants) en droits d'exploitation concrets,

- pour argumenter et défendre leurs intérêts, les chefs de terre ont recours à un pluralisme institutionnel en grande partie puisé dans la tradition : références à l'histoire du peuplement, à la détention de maîtrises de chasse et de maîtrises de l'eau, à l'appartenance à un réseau spécifique de noblesse, aux pactes de défense réciproques, à des rapports de parenté, aux règles coutumières d'appropriation et d'héritage... Nous présenterons l'ensemble de ces dimensions plus avant. Contentons nous pour l'instant, à propos du dernier point, d'une remarque méthodologique qui devrait faciliter la lecture de ce qui va suivre. On retiendra en effet que ce sont les mêmes règles coutumières qui déterminent les droits d'accès et d'héritage fonciers intra et inter-villageois. Les premières étant assez connues, il est donc facile pour le chercheur d'en déduire celles qui s'appliquent au niveau régional :
 - l'individu – ou le village – qui a défriché détient des droits complets – à l'exclusion des droits de vendre – et permanents, celui qui bénéficie de défriches réalisées par d'autres possède un simple "*droit du ventre*" (ou "*droit à nourrir son ventre*", [*bã honum*]) révocable (souvent après mise en jachère de la terre),
 - les terres d'une famille – ou d'un village – "logée" qui quitte la région ou est anéantie sont reprises par son tuteur,
 - les terres et le statut de tuteur foncier d'un aîné – ou d'un village-mère – qui disparaît sans laisser de descendants est transmis en ligne collatérale et en respectant la primogéniture (au niveau inter-villageois, ce sera donc le village arrivé immédiatement après le village-mère qui reprendra ses terres),
 - un neveu utérin hérite des terres de son oncle maternel si ce dernier n'a pas d'enfants. Un chef de terre neveu utérin d'un autre chef de terre peut, sous certaines conditions (voir plus bas), hériter des terres de ce dernier, si la communauté qu'il dirigeait a disparu,
 - l'implication de témoins est systématique dans toutes les transactions foncières. Ces témoins sont en général les premiers logeurs d'une famille ou d'un groupe qui va constituer ensuite un village, qu'ils soient ou non les donateurs effectifs de la terre sur laquelle cette famille ou ce village est actuellement installé.

Le contexte : maîtrises territoriales et histoire du peuplement

Selon P. Lavigne Delville, J. Bouju et E. Le Roy (2000 : 17), la maîtrise territoriale se rapporte à une souveraineté exercée sur un territoire contrôlé par un chef de terre. Dans le Gwendégué, cette souveraineté s'exerce sur un territoire régional comportant le terroir de tous les villages qui entourent celui de ce chef de terre et ont été installés par ses ascendants.

Avant 1860, 7 maîtrises territoriales (voir carte n° 1) structurent l'espace régional. Les plus anciennes, sont respectivement celles de Kiena/Boromo et celles de Kwena/Nanou, situées, pour la première, sur les terres de la rive gauche du Petit-Balé (un affluent du Grand-Balé, lui-même affluent du Mouhoun – ex Volta Noire –) et pour les secondes, à cheval sur les terres de la rive gauche et de la rive droite³. Les groupes de migrants essentiellement nuna qui quittent la rive gauche du Mouhoun à partir du XVIIIème siècle pour venir s'installer entre sa rive droite et la rive gauche du Petit-Balé et constituer ainsi la base du peuplement winye, sont d'abord en contact avec le village-mère de Kiena, qui les "logera" sur son territoire et/ou leur permettra de constituer d'autres maîtrises territoriales (chefferies de terre de Wibō – au sud de Kiena –, de Bouloumissi/Kago – au nord de Kiena).

De la même façon, Kiena favorisera l'installation des chefferies de terre de Kwena/Nanou⁴. A leur tour, ces villages accueilleront puis installeront sur les terres qu'ils contrôlent une série d'établissements humains (des villages marka et winye dans l'orbite d'influence de Kwena, des villages bwa dans celle de Nanou).

Ainsi se met en place une seconde génération de villages autochtones, au nombre desquels on peut citer les communautés actuelles de Balao, Bouloumissi, Koupello, Kalembouly, Bitiako, Siby, Habé... Une fois établis, certains de ces villages qui se sont vus concéder des domaines fonciers importants ou qui profitent du déclin des premiers villages-mères⁵, jouent à leur tour le rôle de maîtres territoriaux vis-à-vis des groupes qui se présentent ensuite, chaque village-centre installant à sa périphérie une ou plusieurs colonies de peuplement, dans une perspective défensive (augmenter son nombre pour résister aux guerres), d'occupation de l'espace ou de surveillance d'une ressource spécifique (marigot, réserve de brousse...). Ces colonies constitueront la troisième génération de villages autochtones (Oury, Oulo, Souboye, Souho, Solobuly, Virou...), qui s'autonomisera progressivement. Une quatrième génération d'établissements humains s'installera dans le Gwendégué, à partir de 1956, mais ce sont cette fois des communautés mossi qui s'implanteront pour la plupart sur les terres de villages autochtones disparus. Les maîtres territoriaux autochtones de ces villages disparus se considéreront tout naturellement comme les nouveaux tuteurs des installations mossi, bien qu'ils aient parfois des difficultés, comme on le verra ci-dessous, à faire reconnaître leurs prétentions.

Les droits fonciers

La plupart des économistes depuis les travaux de R. Coase (voir notamment, 1960), insistent sur le fait que la propriété n'est pas la propriété d'une chose mais d'un faisceau de droits sur la chose qui peuvent être possédés séparément ou regroupés dans les mains d'une seule personne (ou groupe) et qui lui permettent d'accomplir des actes spécifiques : produire, vendre, prêter, investir, percevoir une rente ou un revenu...

³ Voir carte n° 1.

⁴ La carte n° 1 distingue les maîtrises territoriales de Kwena, de Nanou et de Kiena, mais il est possible qu'elles aient constitué à un moment donné – bien antérieur à 1860 – une maîtrise unique, les chefs de terre de Nanou (lignage Boudo), de Kwena (lignage Aka) et de Kiena (lignage Kien) se considérant comme des descendants de trois frères qui auraient séjourné à l'origine à Kiena (Aka Biñini, Siby, 26/9/01).

L'espace naturel qui constitue le Gwendégué est soumis à deux grands types de droits. Aux premiers arrivés, ayant le statut de maîtres territoriaux ou de "nobles", revient le droit de se nourrir de la terre sans la cultiver ou en la cultivant le moins possible⁶, en pratiquant une économie de ponction. Cette économie de ponction, fondée sur la valorisation d'un territoire pluri-villageois, comporte à la fois des activités de cueillette, de chasse et de pêche collectives et des activités qui pour être rituelles (gestion de la "souillure" et des "états" juridiques des ressources situées sur le territoire, voir sur le sujet, Jacob, 2001a) n'en sont pas moins extrêmement profitables. En exerçant cette dernière fonction, les chefs de terre des villages anciens sont en effet les destinataires de flux de richesses constituées par :

- les biens qui n'ont plus de propriétaires, les choses qui sont trop "puissantes" pour pouvoir être possédées par n'importe qui ou celles qui ont été rendues "taboues" par leur mise en contact avec une catégorie semblable ou opposée : épis de mil tombés des paniers lors de leur transport à la récolte, charges des commerçants touchant le sol au passage des villages (à l'époque pré-coloniale), mil ayant touché la terre des marigots, gibier "amer" (hyène, oryctérope...) et, d'une manière générale, toute chose, personne, fétiche, ou animal domestique "sans propriétaire", trouvés dans la brousse sur laquelle ils exercent leur souveraineté,
- les compensations données en échange des nombreuses demandes émanant de producteurs cherchant à tirer parti de l'environnement naturel que les chefs de terre contrôlent, ou cherchant à reconfirmer la légitimité des accès au dit environnement (en cas de conflit foncier notamment). Les velléités humaines d'extraction, d'exploitation ou de consommation des ressources naturelles ne peuvent en effet se faire sans opération symbolique préalable – impliquant les génies qui sont les propriétaires originels desdites ressources – destinée à rendre possible le passage de ces richesses de l'état de chose non appropriable à celui de chose appropriable voire à celui de bien⁷. Il en est de même lorsqu'il faut confirmer ou reconfirmer le statut juridique d'une ressource dans le cas où il existerait une incertitude liée à un litige (conflit entre plusieurs acteurs pour le droit à son accès). Dans toutes ces situations, les chefs de terre interviennent. En échange de ces interventions, ils recevront, en partage avec les esprits, la viande des sacrifices et le produit des dons et offrandes qui accompagnent nécessairement les sollicitations des hommes,
- les amendes versées par toute personne ayant enfreint une prescription ([*landa*]) particulière de l'ensemble vaste des pratiques et conceptions winye et les compensations versées en contrepartie pour les demandes individuelles ou collectives de protection à l'endroit d'autels (culte de l'eau, culte de la terre...) dont ils ont la charge.

⁵ Les villages les plus anciens (Kago, Koessam, Kiena, Kwena, Nanou, Balao, Bouloumissi..., voir carte n° 1) s'installent de préférence au bord des rivières où leurs habitants sont décimés par la trypanosomiase (pour un compte-rendu sur l'état sanitaire de la zone au début du siècle dernier, voir Gouzien, 1907).

⁶ Les chefs et les individus riches possèdent de petites quantités d'esclaves qui travaillent pour eux. Selon leur affiliation à tel ou tel réseau de noblesse, les chefs de terre travaillent plus ou moins la terre. Ceux du réseau de Oury (voir carte n° 6) ont la réputation d'appartenir à une noblesse "gourmande" [*ji febe*] qui ne travaille pas. Ce n'est pas le cas des chefs de terre appartenant au réseau de Kiena, de noblesse dite "frugale" [*ji pem*]. Voir sur le sujet, Jacob, 2001c.

⁷ Voir sur le sujet, Jacob (2001a).

En outre, les chefs de terre sont bénéficiaires, à titre personnel, de droits de pêche et de culture dans les meilleurs emplacements, dans les biefs de pêche les plus poissonneux ([*soru*]) et sur les champs permanents les plus riches ([*inekātogo*]).

A ceux qui viennent ensuite échoit le droit de cultiver la terre pour pouvoir se nourrir, ce droit étant plus ou moins stable, plus ou moins complet, selon leur rang d'arrivée dans le Gwendégué. Il nous faut une fois de plus revenir à l'histoire pour comprendre ces distinctions. On peut en effet distinguer deux périodes pour le Gwendégué:

- une période ancienne. L'insécurité physique (attaque de fauves jusque dans les années 1960-70, razzias jusqu'à la fin XIX^{ème} siècle, trypanosomiase le long du Mouhoun jusque dans les années 1980, guerres et troubles sociaux divers – révolte anti-coloniale en 1915-16, mouvement millénariste [*nana vo*] en 1934, attaques de sociétés secrètes d'hommes-lions et d'hommes-hyènes jusqu'en 1950) y est constante. Cette insécurité encourage une très grande libéralité dans l'accès à la terre pratiquée envers les nouveaux venus. Les maîtres territoriaux et chefs de terre cherchent le nombre ([*dungo*], "*les fesses*"), soit pour renforcer les villages existants, soit pour créer des avant-postes chargés de les défendre. Dans ce dernier cas, les nouveaux venus sont installés dans des brousses lointaines, parties de maîtrises territoriales déjà en place. C'est l'époque où, comme le rappelle un informateur, il faut souvent donner de la terre pour "*payer sa tête*"⁸. Les nouveaux venus sont évidemment très exposés et subissent des menaces réelles pour leurs vies. Dans les brousses de tous les villages anciens (Wibō, Kiena, Boromo, Kwena...) ce sont des dizaines d'établissements humains qui disparaissent entre 1800 et 1950. Cette conception reste applicable de nos jours pour les zones considérées comme hantées ou difficiles à travailler,
- une période moderne. La démographie augmente et l'insécurité est progressivement levée. La reproduction ne passe plus fondamentalement par l'adjonction de nouveaux venus. Les migrants anciens se sont assimilés progressivement : ils sont devenus des autochtones. Le népotisme peut s'épanouir, car la transmission privilégiée des ressources entre parents et enfants ne connaît plus d'obstacles. En outre, les droits fonciers des derniers venus commencent à être contestés, du moins dans les discours. Cependant, il faut noter que les maîtres territoriaux distinguent entre deux types de communautés "installées". Il y a d'une part celles qui ont en quelque sorte gagné leur droit à l'existence parce qu'elles ont défriché elles-mêmes leurs terres et ont su lutter pour se maintenir coûte que coûte et, de manière non accessoire, pour protéger les villages-mères. Leur vaillance passée leur permet de jouir aujourd'hui de droits importants : droit de culture, d'investissement, de cueillette (néré, karité), de transmission à leurs enfants. D'autre part, il y a des villages plus récents – mossi ou autochtones –, participant d'une troisième ou d'une quatrième vague de migration, installés sur d'anciennes défriches (et donc d'anciennes jachères⁹) des ayants droit. Ils n'ont pas eu à lutter pour assurer leur survie et n'ont donc, *a fortiori*, joué aucun rôle de protection vis-à-vis

⁸ Yao Palu, Wibō, 15/4/01. Un village situé sur la maîtrise territoriale d'un autre peut même être considéré comme sa "chose". Il peut par exemple être pillé par des mercenaires en récompense pour les services qu'ils ont rendu dans la défense du village-mère et ses habitants emmenés en esclavage.

⁹ Les Winye font la différence entre [*lele dāgā*] et [*yoru*], "la première défriche" et la "terre qui a viré" (qui s'est transformée du fait de la défriche), distinction que nous avons traduite par défriche/jachère. Ils font un sacrifice avant une première défriche, ils n'en font jamais à [*yoru*], quelque soit son état.

de leurs tuteurs. Les maîtres territoriaux, par humanisme, leur ont accordé un simple “*droit du ventre*”, ce qui signifie que les usagers sont propriétaires de leurs récoltes mais pas du sol qui les ont produites. Leurs terres peuvent donc en théorie être reprises dès qu’elles sont de nouveau livrées à la jachère.

Répartition et modification du faisceau des droits

La dissociation du faisceau des droits sur les ressources entre des droits rituels liée à une économie de ponction et des droits fonciers liée à une économie de production est une caractéristique fondamentale de la tenure de l’époque pré-coloniale. Dans la plupart des établissements autochtones, c’est l’histoire originelle “du marigot” qui illustre le partage de ces droits et qui les fonde. Nous avons relevé 14 occurrences de ce récit pour les 20 villages du Gwendégoué et nous savons qu’il est présent à des dizaines d’exemplaires dans différentes sociétés proches (nuna, bwa, sissala, voir sur le sujet, E. Bayili, 1983, B. Bayili, 1998, T. Bär, 2001, R. Schott, 1993). Son caractère stéréotypé, proche du mythe, permet de l’interpréter, selon la suggestion de C. Lentz, comme reliant entre eux “*des événements historiques hétérogènes et diffus en épisodes facilement mémorisables et immédiatement compréhensibles pour les auditeurs, synthétisant des processus de longue durée sous la forme d’un événement unique*” (2001 : 61). Malgré ses apparences de récit “bricolé”, l’histoire doit être interprétée dans le sens d’une véritable convention, fournissant le cadre de production d’une certaine “*régularité des comportements*” (Furubotn et Richter, 1997 : 107) en matière de droits et d’usages fonciers. Citons à titre d’exemple, le récit qui se raconte à Bitiako :

A l’origine du village, deux hommes se rencontrent et prétendent chacun être le premier à s’être installé dans la zone. Comme preuve d’ancienneté, ils disent avoir “marqué” le marigot où ils s’abreuvent en jetant quelque chose dans l’eau. Le plus rusé affirme y avoir jeté une pierre tandis que l’autre homme dit y avoir placé une termitière. On retrouvera facilement la pierre mais pas la termitière. L’homme à la pierre devient le noble et s’approprie la gestion rituelle du marigot et sa pêche tandis que le perdant devient l’exploitant du bas-fond qui l’entoure¹⁰.

Les intérêts économiques changent avec l’avènement de la période coloniale. Le système de ponction dont vivent en grande partie les nobles devient de moins en moins rentable : fin des grandes chasses collectives dans les années 1930, conversions à l’islam et au christianisme qui entraînent la baisse des sollicitations religieuses vis-à-vis des institutions traditionnelles, autonomisation des villages sous tutelle rituelle¹¹. Par ailleurs, la pression sur la terre augmente, ce qui veut dire que les réserves

¹⁰ D’après un informateur de Boromo (Sougué Karfo, Boromo, 31/5/01) : “*la discussion sur le marigot est déterminante dans la gestion de la noblesse. Le lignage qui gagne par la ruse avec la pierre mise dans l’eau exerce le premier le titre de chef de terre et précise s’il associera l’autre lignage ou pas. Dans le cas de Boromo, les Yewana ont gagné en mettant la pierre dans le marigot Dumbulu. C’est ainsi que le 1^{er} chef de terre de Boromo a été un Yewana. Cependant notre ancêtre a été rusé. Il a dit au Yewana : “ le Mouhoun t’appartient déjà, tu viens d’obtenir le titre de chef de terre, si tu veux mon bien tu dois me céder volontairement toute la vallée des environs de Dumbulu jusqu’au Mouhoun ”. Ainsi des marigots comme Vegue, Bugogu, Mbo, Buwohé, qui sont situés entre Dumbulu et le fleuve appartiennent aux Sougué. Notre ancêtre a aussi dit qu’il n’était pas d’accord pour une noblesse exclusive réservée aux seuls Yewana. Les Yewana ont été d’accord pour intégrer les Sougué dans le conseil des anciens. Ailleurs, lorsqu’il y a de pareils cas, la noblesse est exclusive...*”.

¹¹ Une convention peut être mise en place, au travers d’une autre histoire, celle du lépreux, qui permet la renégociation de la dépendance rituelle des villages installés. Le village “installé” envoie au chef de terre du village tuteur un lépreux qu’il dit avoir trouvé dans la brousse qu’il contrôle. Le refus indigné du chef de terre de s’approprier ce bien dangereux est mis à profit par les dépendants qui utilisent cette “défaillance” pour remettre en question sa capacité globale à neutraliser les biens souillés et installer leur propre noblesse. Nous avons relevé sept occurrences de ce récit pour l’ensemble du Gwendégoué.

foncières diminuent et qu'elles doivent être renouvelées, même s'il s'agit pour cela de compter sur des ressources qui ne sont pas véritablement disponibles car elles sont exploitées par d'autres. Dans ce cadre, des chefs de terre ayant statut de maîtres territoriaux ou non, vont tenter de réaffirmer leurs droits rituels sur l'espace occupé par des villages dépendants qui tendaient à les oublier. Ils vont même chercher à remettre en question le partage des droits décidé à l'origine du peuplement. Les chefs de terre ont en quelque sorte un devoir d'agir ainsi et il est dit couramment dans le Gwendégué qu'un [inu] (chef de terre) doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour assurer l'avenir de son peuple, notamment en accumulant les réserves de terres. Leur action va viser en particulier :

- s'ils sont maîtres territoriaux légitimes ou reconnus comme tels, les terroirs sur lesquels ils ont installé des établissements humains, en s'attaquant de manière privilégiée à ceux qu'ils n'ont pas défriché eux-mêmes,
- s'ils ne le sont pas, les confins des terroirs de villages n'appartenant pas au même réseau de chefferies de terre qu'eux. Nous reviendrons sur ce dernier point, nos exemples de conflits illustrant clairement cette situation.

Dans le premier cas, les maîtres territoriaux ne contestent pas les droits des usagers, à moins d'être provoqués, et ils n'agissent qu'à l'issue d'une décision, prise par une communauté "logée" par eux, tendant à remettre en question leur position de tuteur. En outre, lorsqu'ils agissent, ils cherchent avant tout à faire reconnaître leurs droits rituels ou leurs droits modernes "administratifs" (leur permettant par exemple de continuer à jouer le rôle de chef de village pour la communauté "logée"). Ils renvoient au futur et à l'habileté éventuelle de leurs descendants le soin de transformer ces prérogatives en véritables droits d'exploitation.

A titre d'illustration, nous citerons l'exemple d'un hameau de migrants mossi, Siginoguin, installé depuis une quarantaine d'années à 4 kms au sud de Boromo. Ce hameau a obtenu la reconnaissance de son statut de village administratif en 1999. Les Mossi connaissent depuis lors d'énormes difficultés dans leur relations avec leurs tuteurs, des Jula résidant à Boromo¹². Le préfet ne les aide guère et, veillant à sa carrière, a décidé de laisser dormir dans ses tiroirs l'arrêté de reconnaissance par crainte des remous sociaux que sa publicité pourrait provoquer. L'argumentation utilisée par un des tuteurs interrogé à propos de cette affaire est tout à fait claire :

“ Nous leur avons donné la terre pour nourrir leur ventre, pas pour s'ériger en village. Si nous acceptons que Siginoguin se transforme en village, où est-ce que nos enfants vont aller cultiver (notre soulignement) ? La seule solution est de leur demander de quitter les lieux”¹³.

La terre n'est prêtée qu'à condition de servir à la survie du groupe emprunteur, et pourvu que rien dans ses comportements ne vienne mettre en danger les espérances des tuteurs dans ce domaine. Dans leur perception actuelle, ces derniers n'ont accordé qu'un droit temporaire de jouissance pour des terres qui leur appartiennent, ces relations étant sanctionnées par la dépendance "administrative" des Mossi vis-à-vis des Jula. En demandant et en obtenant la rupture de cette dépendance, les Mossi ont obtenu bien plus que ces concessions informelles et transitoires, puisque le statut de village administratif entraîne

¹² Les Jula doivent leur position de tuteurs fonciers à leur participation au jihad lancé en 1860 dans le sud du pays winye par un marabout marka, Mahamadou Karantao. Ce jihad a totalement bouleversé la tenure traditionnelle des terres dans l'espace entourant Boromo, puisque Karantao a massacré ou mis en fuite les maîtres traditionnels de la terre de la zone (lignages Yewana et Sougué) et y a installé certains de ses guerriers (voir carte n° 2).

¹³ Konaté Zacharia, Boromo, 14/4/01.

implicitement un droit collectif sur l'espace agricole qui entoure le village. Cette manœuvre visant à la sécurisation de leurs conditions de vie est vécue par les logeurs comme une véritable déclaration de guerre, une bien injuste façon de réagir aux bienfaits qu'ils leur ont dispensé jusque là. Elle brise de toute manière les espoirs que ces derniers nourrissaient de voir un jour leur descendance bénéficier à leur tour de chance de "*nourrir leur ventre*", sur des fonds de terre qu'ils considèrent comme les leurs et qui sont en passe d'être perdus s'ils ne réagissent pas immédiatement et avec la dernière fermeté. Comme nous le verrons à travers les exemples cités ci-dessous, c'est exactement la même logique qui prévaut lorsque ce sont des autochtones qui s'opposent.

Deux conflits

- Souho vs Balao. Une querelle entre villages autochtones à propos de la maîtrise territoriale sur un hameau mossi

Au début des années 1980, les chefs de terre de Souho installent des Mossi dans la forêt classée de Solobuly, à proximité du Mouhoun, sur des terres qu'ils estiment être les leurs. Bien que beaucoup d'informateurs le soupçonnent, aucun n'est capable d'affirmer avec certitude s'il y a eu ou non versement d'argent ou de dons en contrepartie, au bénéfice notamment des chef de village et chef de terre de l'époque. Les Mossi baptisent leur hameau Dar Salam. Le chef de terre de Balao découvrant cette installation à un endroit qu'il considère comme partie intégrante de sa maîtrise territoriale (Dar Salam est situé sur le terroir du village disparu de Saño où ont vécu à un certain moment les habitants de Balao), réagit violemment et organise plusieurs confrontations avec les gens de Souho. Le chef de village de Souho, qui ne supporte pas les insultes diverses dont il est victime de la part de l'autre village, fait convoquer ses responsables à la préfecture. Lors de la tentative de conciliation, plusieurs lignages sont représentés : les Ivo de Balao, les Napo de Souho et les témoins des uns des autres (les Elola de Bouloumissi pour Balao et les Mien, Ganou et Yaro de Oury pour Souho). Les Elola interrogés sur la situation foncière de la zone disent qu'à l'arrivée de Souho la "*terre était déjà entièrement partagée*" et que les Napo n'ont pu s'installer que grâce à l'intercession de Balao. Bouloumissi, maître territorial de l'endroit où est installé Souho, était pour sa part totalement opposé à l'implantation des Napo. Interrogés également, les chefs de terre de Oury reconnaissent avoir aidé les gens de Souho à installer leur noblesse et leur autel de la terre, mais qu'ils n'ont pas de propriété foncière dans la zone. Ivo Wuobessa, chef de terre de Balao, souhaite que les Mossi évacuent le coin, ou, qu'à défaut, on reconnaisse à Balao, et non pas à Souho, un droit de tutorat sur Dar Salam, sous la forme d'une dépendance administrative entre le hameau et son village. Le préfet conseille d'aller résoudre le litige entre autochtones, en assortissant son conseil d'une menace : si le conflit n'est pas réglé rapidement, il va venir faire des limites de 100 mètres de part et d'autre de la frontière de la forêt classée pour les deux villages, et le reste serait distribué aux fonctionnaires qui veulent de la terre. Il conseille aux parties de prendre 3 personnes de chaque côté et d'aller en brousse de la forêt classée faire une reconnaissance des limites sur le terrain. Des agents des Eaux et Forêts les accompagnent. L'expérience tourne apparemment à l'avantage des chefs de terre de Balao, qui se révèlent aptes à signaler chaque coin de brousse où ils ont autorisé des gens à s'établir (même s'ils ont quitté la zone depuis des décennies), chacun des lieux où leurs ancêtres ont pratiqué des activités agricoles, de chasse, de pêche, de coupe de bois pour les poutres de leurs maisons... Malgré leur défaite apparente, les chefs de terre de Souho

invitent ceux de Balao à venir faire une ordalie des poulets “par le bas” [*sin kwe maguru*]¹⁴, pour savoir qui, de Balao ou Souho, possède la souveraineté sur la zone. Le chef de terre de Balao refuse car il dit que ce rite risque de tuer beaucoup de monde à Souho, village où les gens de Balao, du fait des alliances, possède de nombreux neveux utérins. Le chef de terre de Souho passe outre et accomplit quand même le rite. Le chef de village de Souho meurt peu de temps après des conséquences d’un accident de la circulation. Le suit, une année plus tard, le chef de terre lui-même.

A partir de 1982, sur décision de l’administration, les habitants de Dar Salam payeront leur impôt et feront peser leur coton à Balao (et non plus à Souho¹⁵). Par la suite, le préfet voudra recenser tous les Mossi installés en forêt classée de Solobuly et les réinstaller dans les villages tuteurs mais la Révolution de 1983 l’en empêchera.

- Habé vs Souboye. Deux sacrifices pour régler les conséquences d’un empiètement entre villages autochtones

Une famille Ivo de Habé cultive une partie d’une parcelle et prête à un exploitant de Souboye, Nogo Légué, l’autre partie. Cette parcelle, située à la frontière entre les deux villages (voir carte n° 7) est comprise dans l’aurole des champs permanents qui lient entre elles les deux communautés (distantes de trois kms). En 1977, les Ivo constatent que les plants de mil qu’ils ont semé sur leur partie ont été arrachés, que les Nogo ont commencé à y semer du coton et ont tracé avec le soc de charrue une limite entre ce qu’ils estiment être leur champ et celui des Ivo. Le chef de village de Habé, Ivo Bemim, à qui appartient le champ, réunit les plants arrachés et va à Boromo pour se plaindre au préfet. Il lui dit qu’il avait fait du bien aux Nogo en leur prêtant la terre, mais qu’il ne savait pas que les Nogo étaient si gourmands et qu’ils voulaient le déposséder progressivement. Pour couper court à cette ingratitude, il annonce qu’il veut reprendre toute sa parcelle. Le préfet lui donne une convocation pour le coupable. La première tentative de conciliation échoue. Le préfet décide alors de tenter une conciliation en convoquant des témoins qui connaissent l’histoire foncière de la zone : les chefs de terre de Habé (Tien et Kapa), ceux de Kwena (Aka et Ganou), de Koupello (Mien) et de Souboye (Mien). Le problème se révèle si compliqué et le débat si houleux que le préfet se désengage et recommande d’utiliser la voie coutumière pour résoudre le conflit, tout en assortissant cette recommandation de menaces en cas de troubles de l’ordre public. Le chef de village de Souboye de l’époque, Nogo Gniepego, très influent, suggère alors que ce soient les Aka, à ses yeux maîtres territoriaux les plus anciens de la zone et membres, comme lui, du RDA, qui règlent le litige. Aka Massatié préside un jugement qui déclare les Nogo de Souboye coupables. D’une part, les Aka réaffirment que les gens de Souboye n’ont que des terres de jachères et pas de terres issues de défriche, ce qui les privent d’un droit absolu sur les champs qu’ils cultivent. D’autre part, il stigmatise le comportement des Nogo qui ont provoqué une grave “souillure” de la terre puisqu’ils ont arraché des plants de mil (et, ce faisant, ont “*bouché la route de la*

¹⁴ Il s’agit d’une “*ordalie par les poulets par le bas*”, où le sacrifiant tue successivement plusieurs volailles, les positions prises par les victimes (couchées sur le ventre, sur le dos, sur le côté...) à leur mort permettant de répondre progressivement à une question sur la réponse de laquelle les hommes ne s’accordent pas (qui est le responsable de tel crime? Qui est le propriétaire de telle terre?) Le dernier poulet sacrifié n’est pas mangé par les hommes mais enterré et “mangé” par la brousse à qui l’on confie le soin de sanctionner celui qui a commis le crime ou celui qui a menti (c’est-à-dire a accaparé la terre sans être légitimé à le faire).

¹⁵ La question de l’endroit où l’on opère la commercialisation primaire du coton n’est pas indifférente car un groupement villageois – les structures ont changé depuis 1982 – bénéficie des ristournes liées à cette commercialisation. Les membres du groupement pèsent eux-mêmes le produit, en sous-estimant systématiquement (de 2 ou 3 kgs) le poids constaté. A l’arrivée du coton en usine, les délégués du groupement vérifient les chiffres recueillis au village et les comparent au poids qu’affiche le pont-bascule de l’usine. Il résulte généralement de ces opérations un surplus de rémunération au profit du groupement, auquel s’ajoute la ristourne concédée par la SOFITEX pour rémunérer les prestations prises en charge par le groupement. Ce surplus va dans la caisse du groupement et est souvent affecté à l’équipement du village.

nourriture” d’une famille) et ont tracé au soc de charrue une limite entre parcelles alors que la coutume interdit les marques d’appropriation faites avec des outils de fer (synonyme de mort ou d’appel à la mort dans une famille – on rappellera que c’est à la daba qu’on creuse les tombes). En conséquence, les Nogo sont condamnés à fournir les éléments d’un sacrifice sur l’autel de brousse des Aka : un coq, un bœuf, un canari de bière de mil et 5000 FCFA. Aka Massatié préside le sacrifice auxquels assistent des représentants des villages de Batiti, Habé, Souboye, Koupello, Kwena et Biforo. Au sacrifice du bœuf, les parts seront distribuées comme suit : tête, cœur, peau et patte arrière à Aka Massatié, seconde patte arrière à son suivant immédiat (Aka Gnirako), les pattes avant étant distribuées respectivement aux chefs de terre de Koupello et de Batiti, agissant en tant que témoins (Koupello est installé sur les terres des Aka de Kwena et Batiti est un village bwa ancien avec lequel Kwena a des limites foncières).

Ce premier sacrifice entraîne rapidement les protestations d’un second chef de terre de Kwena, Ganou Gniepego, qui explique que les Aka de Kwena n’ont aucun droit à juger parce qu’ils ne sont pas les véritables maîtres territoriaux du lieu sur lequel s’est déroulé le conflit. Il affirme que c’est sa famille qui est maître de l’endroit et que c’est elle qui a donné de la terre aux gens de Habé et à ceux de Koupello pour qu’ils puissent ensuite installer le village de Souboye. Il fait appeler les Tien de Habé, qui sont les plus anciens dans la région (après les Ganou de Kwena), pour se plaindre de leur passivité. Il leur rappelle qu’ils cultivent sur des parties qui appartenaient auparavant aux Ganou de Kwena (voir carte n° 7) et qu’en conséquence, ils ne peuvent pas se taire et laisser les Aka (qui n’ont aucune terre dans la région) faire un sacrifice à la place des Ganou. Après les Tien, Gniepego convoque les Nogo de Souboye (dont certains sont les oncles maternels de son père) pour leur faire des reproches : ils n’ont pas le droit d’autoriser les Aka à faire un sacrifice alors que ces derniers n’ont aucune terre aux environs. Il exige des Nogo la reprise du sacrifice avec les mêmes éléments. Il menace de leur retirer les terres s’ils ne s’exécutent pas. Sur ces entrefaites, plusieurs vieux meurent du côté des Nogo, ce qui semble indiquer que le sacrifice fait par les Aka n’a pas été opérant. Un second sacrifice a donc lieu avec les mêmes éléments sacrificiels, en présence de représentants de Habé, Souboye et Koupello. Ce sont les Kapa (chefs de terre de la partie est de Habé) qui sacrifient sur leur autel de brousse, après les premières bénédictions prononcées par les Tien (première famille de chefs de terre de Habé). Les Ganou ne se présenteront pas à la cérémonie. Ils refuseront toute part sacrificielle et expliqueront leur comportement en disant que les terres litigieuses ne leur appartiennent plus depuis qu’ils les ont donné aux gens de Habé. Ils ajouteront qu’ils ne sont intervenus dans ce conflit que parce qu’ils sont les maîtres initiaux de la zone (et, de manière non accessoire, pour montrer aux Aka qu’ils ont un pouvoir suffisant pour défaire leur arbitrage). Du fait de l’absence des Ganou, le partage sacrificiel sera très différent de celui qu’avait pratiqué les Aka. Pratiquement toute la viande sera partagée équitablement entre les villages impliqués (Habé, Souboye, Koupello, Biforo), au prorata du nombre de lignages que chacun abrite. La préséance ([*libe kone*], “les choses liées à la précédence”) ne sera marquée que dans la distribution d’une toute petite partie de la viande, en l’occurrence les chevilles du mouton sacrifié : les deux chefs de terre de Habé (Tien et Kapa) recevront chacun une cheville de la patte arrière, le chef de terre de Souboye et celui de Koupello chacun une cheville de la patte avant.

Commentaires : le scénario des conflits examinés

Au départ des conflits examinés, une décision touchant au foncier – installer des migrants, reconformer des limites entre villages... – est prise par une institution. Le conflit démarre avec la contestation de la décision et de l’institution qui la produite par des acteurs qui prétendent être les seuls à posséder un

pouvoir de régulation . Le conflit se “politise” alors, c’est-à-dire qu’il évolue en lutte entre groupes pour l’imposition d’une forme particulière de production de l’ordre social, un peu à la manière dont K. Sivaramakrishnan évoque ce scénario à partir des incitations produites par les structures de développement de la foresterie en Inde : “*The denial of other forms of community, implicit in the imposition of one form (through development projects), threaten certain interests and identities. These are then asserted in the ensuing contest to give particular shape to public order institutions*” (1999 : 448).

Dès que cette “politisation” émerge, il est fait appel au préfet et d’une manière générale à toutes les instances officielles qui peuvent être présentes au niveau local. Après quelques essais infructueux de conciliation, le préfet, dépassé par l’énoncé de conceptions qu’il ne maîtrise pas, et sachant qu’à cause de cette ignorance il peut se faire facilement manipuler (politiquement ou sur le plan “mystique”), se désengage¹⁶. Cependant, il assortit cette position d’une sorte de “bluff”, selon l’expression de C. Lund (2001) : il renvoie les plaideurs au jugement entre villages et il assortit cette demande d’une menace de geler les terres litigieuses ou de les confier à une tierce partie au cas où une solution satisfaisante ne serait pas trouvée. Le préfet laisse donc la place à une forme de “*coutume administrative*” (Lund, 2001 : 198-199), parallèle à la loi, dictée par des considérations pratiques, notamment par le fait qu’il cherche avant tout à éviter les troubles de l’ordre public dans sa zone d’administration ou à s’épargner des ennuis avec les autorités traditionnelles comme avec le personnel politique que les paysans savent si bien mobiliser en leur faveur. Dans ce contexte, on le comprend, toute quête de justice est évidemment reléguée au second rang.

La mise en place de la coutume administrative ne va pourtant pas sans mal puisqu’il y a plusieurs prétendants possibles à la production de cette coutume : deux par exemple dans l’affaire qui oppose Souho à Balao (les chefs de terre de Souho et de Balao) ; cinq en principe dans l’affaire qui oppose Souboye à Habé (les deux chefferies de terre de Kwena – lignage Ganou et lignage Aka – les deux chefferies de terre de Habé – lignage Tien et Kapa – et celle de Koupello). Le terrain du conflit se déplace alors vers l’histoire du peuplement et les conceptions locales concernant l’appropriation de la terre et du pouvoir. Il ne s’agit plus de régler le problème initial, celui au nom desquels les acteurs ont été mobilisés, mais de déterminer l’institution qui est “constitutionnellement” légitimée à le faire. Si l’on suit Sten Hagberg, ce pourrait être d’ailleurs une des caractéristiques des conflits en milieu rural africain que de subir des réinterprétations successives. Comme il le dit fort justement : “*la définition du conflit fait nettement partie du conflit*” (2001 : 50). Dans nos cas, le terrain de la lutte évolue, avec la contestation des premières décisions, de la confrontation du contenu des arguments énoncés par les parties vers la question de savoir qui a le droit d’imposer cette confrontation et de juger de la valeur de vérité des différentes justifications proposées. On passe donc d’un conflit à propos de la vérité à un conflit à propos de la justesse ou de la convenance, d’une situation qui implique des discussions sur la validité des positions défendues par les protagonistes de l’histoire à une situation qui exige l’acceptation d’un certain type de relations entre eux comme préalable à l’établissement de la vérité (voir sur ces thèmes, Quéré, 1982 : 34-35). Dans ce cadre performatif, des arguments et des contre-arguments nombreux sont échangés entre les institutions concurrentes qui prétendent chacune être la seule à pouvoir dire “l’organisation du monde”.

¹⁶ Il arrive qu’il prenne peur. Dans tous les cas, “*il se cherche*”, comme nous le confiait un préfet en poste à Boromo.

L'examen détaillé de ces arguments fait la preuve de ce que la culture, les normes et l'organisation sociale autochtones constituent en elles-mêmes – sans avoir à y rajouter les institutions modernes, qui dans les deux cas cités ne joueront finalement qu'un rôle ponctuel – les ressources d'un véritable pluralisme institutionnel, chaque partie usant de quelques-uns des éléments du répertoire visiblement non unifié de la "tradition" pour faire valoir ses droits, notamment pour ce qui nous concerne ici (mais l'application du raisonnement est plus large) l'accès au foncier ou son traitement rituel. On voit même dans la seconde affaire, les deux camps qui s'opposent faire état d'arrangements juridico-fonciers différents, ayant existé à deux moments successifs de l'histoire de la zone – une période très ancienne pour les Aka, un peu plus récente pour les Ganou – jetant ainsi les bases d'un pluralisme fondé sur un usage qualifié de l'histoire (voir plus bas). L'"*institution shopping*", selon l'expression de Bierschenk et Olivier de Sardan (1998 : 38) se fait donc d'abord "en interne", la possibilité de cette pratique témoignant de ce qu'il n'existe pas, du moins dans ce contexte, de hiérarchisation claire, unanimement partagée, entre les instances qui organisent la constitution de la société ancienne ou entre les moments historiques qui en témoignent. Nous examinerons dans la section suivante, à titre d'illustration, les références culturelles et sociales utilisées dans leur argumentation par les protagonistes de notre premier récit, le plus riche probablement de ce point de vue.

Dans un tel cadre, le différend n'est pas "négocié" et les diverses opinions avancées ne bénéficient pas d'un traitement équilibré et "processuel". En théorie, ce pourrait pourtant être le cas, car il existe une instance tierce qui pourrait les convaincre de procéder ainsi et de produire un consensus. Ce sont les témoins, c'est-à-dire les logeurs originels des villages en conflit, qui peuvent donc redire, de manière plus "objective", l'histoire du peuplement. Malheureusement, dans les deux cas, ils ne peuvent guère agir en tant que tiers.

Dans le premier récit, les témoins les plus importants sont les Elola, chefs de terre de Bouloumissi, qui entretiennent de forts préjugés vis-à-vis des chefs de terre de Souho. Leurs ancêtres ont connu les ancêtres des Napo de Souho lorsque ceux-ci résidaient dans le village voisin de Kago, abandonné au début du siècle dernier pour cause de trypanosomiase. Visiblement, le souvenir s'est transmis d'un voisinage exécrationnel. De plus, après quelques pérégrinations (déplacements vers Oury notamment), les Napo sont venus fonder Souho, sur des terres qui appartiennent à Bouloumissi, en passant outre son refus. C'est le chef de terre de Balao de l'époque qui a dû intervenir pour que les gens de Bouloumissi acceptent une installation à laquelle ils s'opposaient catégoriquement. Enfin, plus récemment, Bouloumissi a eu une querelle avec Souho qui avait favorisé l'installation d'un hameau mossi (Silmimossi) sur sa maîtrise territoriale, au nord de la forêt classée de Solobuly, dans une affaire qui ressemble beaucoup à celle qui nous occupe. Pour les chefs de terre de Bouloumissi, la cause est donc entendue sans avoir à être instruite : les chefs de terre de Souho sont des individus dont la noblesse est sujette à caution, de surcroît menteurs, voleurs de terre et corrompus qui ont vendu une partie de la forêt classée. Les Napo "*contestent pour pouvoir exister*" comme on nous l'a répété plusieurs fois dans le cours de nos enquêtes.

Dans la deuxième affaire, ceux qui pourraient agir comme témoins, c'est-à-dire les deux groupes de chefs de terre de Kwena (Ganou et Aka) sont en fait les protagonistes les plus acharnés d'un conflit qui tourne en affrontement direct entre eux. Habé est bien en 1977 un village qui est indépendant du point de vue foncier, Souboye ayant été installé par la suite sur ses terres. Cependant, l'indépendance de Habé n'est pas très ancienne. Le village a d'abord été englobé dans la maîtrise territoriale de

Kwena, avant de faire partie du domaine de brousse du lignage Ganou du quartier Ganyebō, lorsque les trois plus vieilles familles de Kwena (Aka, Ganou de Ganyebō et Ganou de Pinyebō), ont décidé de diviser la maîtrise territoriale du village en trois domaines fonciers différents (voir carte n° 7). Ce n'est que par la suite que les Ganou de Ganyebō ont donné une partie de leurs terres aux gens de Habé. L'affaire qui oppose les deux villages de Habé et Souboye impose en plus du rappel des droits sur la parcelle, un traitement rituel de la souillure provoquée par des comportements irrecevables : arrachage de plants de mil (“*qui tue une plante vivrière tue un homme*”), traçage au soc de charrue de limites entre propriétés... Ce traitement ne peut être pratiqué que par une tierce partie, la question étant de déterminer l'identité de l'institution apte à l'entreprendre. On se tourne vers les chefs de terre de Kwena, dont tout le monde reconnaît qu'ils sont les plus anciens dans la zone. La plupart des protagonistes de l'affaire, notamment les habitants de Habé et Souboye, ignorent à l'époque qu'il n'existe pas une seule mais deux chefferies de terre à Kwena. Cette situation date de 1946 et des “début de la politique” des partis (RDA vs Union Voltaïque) qui ont divisé le conseil des anciens, ont séparé les lignages Ganou de deux quartiers différents (Ganyebō et Pinyebō) et le lignage Aka en deux factions irréconciliables et poussé les Ganou à constituer leur propre autel de la terre à part des Aka. Dans la lutte qui va suivre, chacun des deux groupes de chefs de terre de Kwena va agir comme s'il disposait d'un monopole de régulation, en faisant référence à une période historique pendant laquelle il était prépondérant. Les Aka, qui sont les premiers contactés vont intervenir au nom de la maîtrise territoriale détenue à l'origine par l'ensemble des chefs de terre de Kwena, Aka et Ganou confondus, sans d'ailleurs qu'on puisse en conclure qu'ils agissent ainsi parce qu'ils sont les plus anciens. Le lignage Ganou de Ganyebō va intervenir ensuite, en se prévalant du titre d'ancien maître de la brousse des villages de Habé et Souboye. Ce n'est que lorsque Ganou Gniepego aura réussi à obtenir une reprise du rituel de purification sous son autorité, qu'il admettra *in fine* n'agir qu'en tant que témoin et qu'il confirmera le statut des terres à propos desquels se déroule le conflit : elles ont bien été données par ses ancêtres aux gens de Habé et de Koupello pour qu'ils y installent Souboye. Kwena ne peut plus revendiquer aucun rôle foncier dans cette zone. Son refus de prendre une part de viande dans le deuxième sacrifice de réparation corroborera d'ailleurs cette position. Ne prend une part sacrificielle que celui qui estime posséder des droits sur l'espace à propos duquel le sacrifice est fait (voir note 23).

Comme elle ne peut pas être l'effet de la négociation, la détermination de l'instance légitimée à dire le droit ne peut qu'être le produit de rapports de force, se jouant à la fois sur le plan profane (politique) et “en double” (mystique). Les prétentions du chef de terre de Balao sont crédibilisées au yeux de l'opinion publique du fait de ses connaissances approfondies de la brousse mais surtout parce que ses adversaires meurent peu de temps après avoir entrepris le rite [*sin kwe maguru*]¹⁷. De la même façon, celles de Ganou Gniepego, chef de terre de Kwena, sont prises au sérieux parce qu'il profère des menaces de retrait de terres à l'endroit des lignages Tien et Nogo et que plusieurs aînés meurent dans la famille Nogo, après le sacrifice des Aka¹⁸. Dans un autre texte (cf Jacob, 2001a) nous avons

¹⁷ Comme nous le montrons dans la section sur les “bonnes” histoires, la transgression de l'ordre naturel des choses (notamment mentir à propos de la terre ou la vendre) est, selon la plupart des informateurs, punie de mort dans le Gwendégoué et dans les régions voisines. Ainsi, l'histoire suivante est racontée à propos d'un ancien chef de terre d'une zone proche de Boromo : “Nea Moussa Koru était converti à l'islam et disait qu'il ne pouvait plus faire les sacrifices à la terre de Baporo. Cependant, il empochait les biens et offrandes destinées à la terre de Baporo et vendait de la terre aux migrants. Il a été fauché par une voiture sur la route de Boromo alors qu'il se dirigeait vers Baporo” (Yao Palu, Wibō, 19/9/00).

¹⁸ “Gniepego a dit que les Aka et les Nogo avaient souillé leurs terres et a demandé réparation immédiate. Il a même menacé les Nogo: “*si vous, Nogo, ne ramenez pas un autre bélier pour une levée de la souillure dans notre brousse, vous allez mourir un par un à Souboye. Il avait même exigé un bœuf. Les Nogo ont donné un bélier...*” (Kapa Bigué, Habé, 7/3/01).

qualifié de “bonnes” histoires, ces événements discursifs, pathologiques ou stratégiques par lesquels s’établit une “vérité”, une solution à un conflit, un rapport de sens déterminé principalement par des rapports de force, sans qu’une quelconque morale ne vienne s’immiscer entre les deux termes (voir sur ce thème, Marc Augé, 1982 : 224). On comprend que dans un tel cadre, le conflit puisse être résolu très rapidement, si les signes appropriés apparaissent (mort ou maladie d’un des protagonistes par exemple) mais qu’il puisse aussi tarder, si de tels signes se font attendre, l’interprétation et donc le dénouement du problème ne s’établissant alors que dans la durée, dans un tempo qui dépasse de beaucoup le moment d’un “jugement” par les autorités traditionnelles. Nous l’avons souligné ailleurs (voir Jacob, 1990), en milieu rural, tous les conflits ne sont pas traités en temps réel et certains ne sont même jamais pris en charge, ou seulement très tard (des dizaines d’années parfois après leur apparition), laissant jouer les règles habituelles de la communication, qui comprennent également, comme nous le rappelle P. Watzlawick, ce qui n’est pas censé être vu, dit ou pensé¹⁹.

Cette étape qui mène éventuellement au dénouement, et pendant laquelle s’établit “le droit de dire le droit” entre divers prétendants, est un combat pour l’honneur, mais il ne se réduit pas à cela. Des enjeux bien réels président à l’affrontement. Comme nous l’avons déjà souligné, si la lutte pour faire reconnaître son statut de maître territorial est si forte c’est que cette reconnaissance est considérée comme le moyen d’assurer à terme, au groupe vainqueur de l’affrontement, la possibilité d’obtenir des droits d’exploitation effectifs sur le terroir des villages accueillis, non pas dans le présent, mais dans un futur plus ou moins proche, pour les générations à venir. En attendant ce jour, le maître territorial se contente de n’être que le point de passage rituel (cf. second récit) ou administratif (cf. premier récit) obligé. Ce point de vue est clairement illustré par la réflexion de Ganou Jomo, fils du chef de terre décédé Ganou Gniepego, commentant l’affaire Habé/Souboye. Elle rejoint celle du tuteur jula de Siguinoguin, citée plus haut :

“ Les Nogo de Souboye ont été condamnés parce qu’ils avaient arrachés des pieds de céréales dans une parcelle cultivée par les Ivo de Habé. Les Nogo disaient que cette parcelle leur appartenait et les Ivo de Habé également. Pour ce crime, il fallait une réparation, sous la tutelle des Ganou de Kwena [...]. Pour mon père, il était important de se battre pour sauvegarder le patrimoine foncier des générations Ganou à venir (notre soulignement)...”²⁰.

La mise en œuvre de la “coutume administrative”

La tradition comme ressource pluraliste :

Le conflit qui a opposé Souho à Balao a visiblement tourné en faveur de ce dernier village, de l’aveu même des autorités actuelles de la communauté adverse. On peut cependant chercher à examiner les arguments utilisés à l’époque par les notables de Souho pour justifier leur initiative d’installer le hameau de Dar Salam. Cette démarche prouve qu’ils considéraient à ce moment – et considèrent

¹⁹ In Bateson *et al.*, La nouvelle communication, Paris, Seuil, 1981 : 332

²⁰ Ganou Jomo, Kwena, 27/1/01. On notera qu’en s’exprimant ainsi, Ganou Jomo est apparemment en contradiction avec l’attitude adoptée à la fin du conflit par son père, à moins que l’on suive notre hypothèse : le fils tente de convertir en droits d’exploitation concrets ce que le père ne considérait que comme des droits rituels.

probablement toujours – qu'ils avaient quelques bonnes raisons de s'y essayer. D'après le chef de village de Souho, N. F., fils du chef de terre décédé peu de temps après le conflit, plusieurs éléments tirés de l'histoire foncière et politique de la zone peuvent être retenus en faveur de sa communauté :

- Souho possède une maîtrise de chasse et organisait des battues collectives (avec les villages de Solobuly, Oulo, Yobwé...) en pleine forêt classée. Ces battues se terminaient à Gninhin, un affluent du Mouhoun, qui fait frontière avec la maîtrise territoriale de Bouloumissi,
- les terres du village de Yobwé (voir cartes n° 1 et 2), dont le site est dans la forêt classée, font maintenant partie du domaine de Souho puisque les chefs de terre de Yobwé se sont réfugiés à Souho après la disparition du village vers 1910. Napo Daba, grand-père de N.F., était le neveu utérin des chefs de terre de Yobwé et a hérité de ce fait de leur domaine foncier,
- Souho n'a pas été installé sur la maîtrise territoriale de Bouloumissi mais sur celle de Kago. Kago est le village d'origine des Napo et c'est de Kago également que viennent les Mien de Oury qui ont installé la noblesse et l'autel de la terre de Souho.

L'argumentation de N. F. est subtile et fait référence à un ensemble de quatre éléments institutionnels pertinents pour justifier des droits sur l'espace.

1) Une maîtrise de chasse et de pêche : N.F. sait que personne ne peut prétendre posséder la maîtrise territoriale d'une zone si ses ancêtres n'étaient pas en mesure d'organiser de grandes battues collectives inter-villageoises et donc de disposer d'une brousse étendue. En effet, les chasseurs des différents villages invités ne pouvaient pas pratiquer ce genre d'activité s'ils étaient constamment stoppés dans leur élan par des problèmes de limites de terres. Ainsi que le rappelle un de nos informateurs²⁰ :

“Les limites des maîtrises territoriales sont liées aux chasses collectives. Les limites sont les reliefs naturels (colline, rivière, grotte, buisson). Pendant un [lao] (chasse collective), si un animal fléché ou blessé dépasse les limites de la maîtrise territoriale des maîtres du [lao] et entre dans une autre maîtrise, il n'est pas récupérable par eux. Il doit être remis au chef de terre de l'autre domaine. C'est pour cela qu'une population qui n'a pas un grand domaine foncier ne peut pas organiser de [lao] régional. C'est pour cela que les alliances de noblesse entre villages voisins sont nécessaires pour éviter les problèmes de capture du gibier dans les chasses collectives. Les lignages et villages qui avaient de grands domaines fonciers étaient capables d'être maîtres de [lao], pas les autres”.

N.F. sait également que ces chasses collectives régionales se terminent toujours à proximité d'une rivière (ici Gninhin) qui a joué un rôle historique important dans la détermination des limites entre deux maîtrises territoriales.

2) L'héritage d'un tuteur foncier : le chef de village de Souho s'efforce de montrer à ses interlocuteurs que sa communauté n'est nullement “sous couvert” de Balao ou de Bouloumissi. Se référant à l'histoire (complexe) du peuplement dans la zone, il dit que Souho est installé sur les terres de Kago, dont, à l'époque de l'interview, il n'existe d'ailleurs plus aucun représentant apte à confirmer ou à infirmer ses dires. Il souligne que Kago était un maître territorial important, dont aurait dépendu à la fois Souho et Bouloumissi. Kago ayant disparu, Souho peut se présenter comme bénéficiant en héritage d'une partie de sa maîtrise et ce d'autant plus que la noblesse de Souho a été installée par des ressortissants de Kago réfugiés à Oury (le lignage Mien).

3) L'appartenance à une même noblesse ([*eri*]) : il est nécessaire de s'arrêter un instant sur cette notion de noblesse, extrêmement importante chez les Winye (pour plus de détails, voir Jacob, 2001b). Un groupe nouvellement arrivé acquiert la noblesse et installe ensuite un autel de la terre dans le village qu'il a créé. Cette noblesse s'obtient à la suite d'une initiation, comparable à toute autre initiation (à la divination, aux masques, à la chasse, à l'eau...), assurée par un lignage noble qui acceptent de montrer aux impétrants (4 hommes issus du ou des lignages fondateurs de la nouvelle communauté) comment faire pour jouer le rôle de [*inu*] et comment créer les différentes institutions du pouvoir (y compris l'autel de la terre dont il faut "éveiller" l'esprit afin de le faire travailler pour le bien-être du groupe). En retour, les impétrants intègrent le réseau des initiateurs et acceptent de reverser une partie des richesses qu'ils vont maintenant recevoir en tant que détenteurs d'un tel autel. Les chefs de terre de Souho ont opté pour une alliance avec les nobles de Oury (Mien), qui sont des "frères" du fait de l'origine commune des Napo et des Mien, dont les lignages ont vécu ensemble et partagés la noblesse dans le village de Kago. Pour N.F., cette alliance permet la recomposition de l'ancienne maîtrise territoriale de Kago, dont feraient partie les villages de Oury, Souho, Solobuly, Oulo.

4) L'héritage dans la matriligne : N.F. signale que Souho a accès à une partie des terres de la forêt classée de Solobuly au nom des droits transférés par les Gnissé, oncles maternels des Napo et anciens chefs de terre du village de Yobwé.

Tous les points avancés par le chef de village de Souho sont contestés par les chefs de terre de Balao et Bouloumissi, et l'on citera rapidement quelques-uns de leurs contre-arguments :

- les Napo n'ont jamais été maîtres de chasse régionale et ils ont simplement "volé" l'affluent Gninhin, qui témoignerait de cette maîtrise, aux Elola, maîtres de terre et maîtres de l'eau de Bouloumissi²¹,
- Souho est bien installé sur les terres de Bouloumissi. Kago n'avait pas de maîtrise territoriale dans la zone mais un domaine foncier situé au nord de Bouloumissi, qui a d'ailleurs été hérité par les Elola, neveux utérins des chefs de terre de Kago. Souho s'est implanté là où il est actuellement en dépit de l'opposition des chefs de terre de Bouloumissi, qui avaient eu le temps de connaître les Napo et de les apprécier défavorablement lorsqu'ils vivaient près de chez eux. Balao a intercédé en faveur de Souho parce qu'il voulait "du monde". Il a pu le faire parce que le village a conclu un accord de défense réciproque avec Bouloumissi, ce qui amènent les deux villages à considérer leurs maîtrises territoriales comme formant un domaine commun, sans limites entre eux. Les terres de Souho appartiennent en fait à la fois aux chefs de terre de Balao et de Bouloumissi. De plus, Souho s'est installé sur d'anciennes jachères des cultivateurs de Bouloumissi et Balao et ne possède donc pas de droits complets sur la zone qu'il cultive,
- le chef de terre de Balao reconnaît que l'intégration à une noblesse marque une dépendance politique et rituelle mais affirme par ailleurs que dans ce cas, elle est libre de toute implication

²¹ Les Elola sont en effet chefs de terre et maîtres de l'eau d'une partie du Mouhoun (et de certains de ses affluents) : " Les gens de Souho ont volé le cours d'eau Gninhin. Chaque fois que les Elola fixaient la date de la pêche de Gninhin, ils y étaient devancés par ceux de Souho. Il ne servait à rien de faire la bagarre en brousse... Les Elola ont fini par leur donner la rivière parce qu'ils ne la jugeaient pas très poissonneuse. Ils ont même défié les Napo, en leur disant de ne pas essayer de venir s'aventurer sur le Mouhoun. Pour les Elola, le Mouhoun est le " champ " de pêche des hommes, alors que la rivière est le " champ " de pêche des femmes " (Ivo Wuobessa, Siby, 27/2/01).

foncière. La jurisprudence winye est d'ailleurs ambiguë sur la question des rapports entre noblesse et maîtrise territoriale, et ces rapports varient selon l'identité des impétrants et la question de savoir s'ils étaient nobles ou pas dans leur village d'origine. Cette ambiguïté est bien exprimée par un de nos informateurs²² :

“Un homme de passage dans un village dit à son tuteur qu'il veut aller s'installer en brousse. Il s'installe et commence à prospérer, à avoir des biens (nourriture, femmes, enfants). Après enquêtes chez les devins, on lui dit qu'il peut installer son autel de la terre. S'il est noble depuis son origine, il installe son autel en fonction des connaissances de la noblesse de chez lui. Il est libre de s'installer où il veut et il peut installer son autel de terre sans l'aide de son logeur, car il se peut qu'il ne soit pas de même noblesse que lui. S'il n'est pas noble, il est obligé de demander l'aide du village tuteur”.

Cependant, le chef de terre de Balao fait remarquer que le choix d'un réseau de noblesse détermine le sens que va prendre le flux de richesses “produites” par le nouvel autel de la terre. La décision d'avoir recours à un autre lignage initiateur que celui des tuteurs ou des intercesseurs est pour le moins un acte “inamical”, puisque les richesses dégagées vont profiter à un autre lignage que ceux qui ont en quelque sorte offert les bases matérielles favorables à cette création de richesses²³. En outre, l'absence d'alliance de noblesse avec Souho, qui est un village proche (voir carte n° 1), empêche les maîtres de chasse de Balao d'organiser des battues collectives sur son terroir. Plus grave encore, comme on le verra, l'appartenance de Souho à un réseau de noblesse différent de ses voisins proches (Siby et Balao) détermine en quelque sorte structurellement le haut niveau d'agressivité qu'ils entretiennent, de manière quasi-constante et quelque soit le sujet invoqué.

- Yobwé a été installé par Balao et, selon la théorie, après sa disparition, les droits fonciers sur son terroir doivent revenir au logeur et non pas aux neveux utérins de ses anciens chefs de terre. La possibilité évoquée par N.F., de transfert de droits dans la matriligne est contestée par la théorie locale qui stipule que les terres doivent revenir aux tuteurs fonciers une fois que le village qu'ils ont installé a disparu, comme dans les exemples cités ci-dessous :

“ Les Aka de Fiemu et les Mien de Poubourissao sont dans la même situation, ils ont perdu tous leurs droits fonciers sur les terres de ces villages puisqu'ils ont disparu. Car chez les Winye, partir sans souci de retour est synonyme d'abandon, de faiblesse et d'assujettissement à ceux qui ont résisté aux obstacles de la nature” ²⁴.

La terre de Yobwé pouvait éventuellement revenir aux neveux de ses anciens chefs de terre si ces neveux avaient une alliance de noblesse avec le tuteur des oncles, ce qui n'est pas le cas ici (et paraît par contre être le cas pour les Elola, neveux utérins des chefs de terre de Kago et qui ont hérité du domaine foncier de ce dernier village).

²² Sougué Karfo, Boromo, 3/12/00.

²³ La part rituelle de viande reçue après un sacrifice fait la preuve de ce que l'individu qui la reçoit a bien un pouvoir sur l'espace sur lequel le sacrifice est fait et que celui qui la donne est dépendant de ce pouvoir (pour une thèse différente voir S. Hagberg, 2001 : 57 et 67). Cependant, cette part reçue s'échange d'une certaine manière contre la “ part ” foncière. Le maître territorial ne peut avoir deux parts : la part du sacrifice qui lui revient en tant que détenteur des droits rituels sur la zone et la part du produit cultivé dans l'espace en question. Cependant, étant donné la diminution de l'économie de ponction et l'augmentation de la pression sur la terre actuelles, on comprend que les maîtres territoriaux cherchent à renégocier ce partage initial des droits.

²⁴ Tomé Kunabé, Boromo, 3/12/00.

Le rôle des “bonnes” histoires

Les conflits fonciers que nous avons examinés sont provoqués par une remise en cause explicite des droits distribués sur un espace donné et posent la question de savoir qu'elle est l'institution qui doit redire les droits. Du fait de l'existence de ce double problème (dire les droits et dire qui doit dire les droits), l'acteur qui prévaut dans un conflit de ce genre est celui qui réussit à faire admettre aux autres sa version de la manière dont l'organisation sociale était constituée avant le conflit et donc la façon dont elle doit être rétablie après lui. Pour ce faire, il mène un combat à deux niveaux complémentaires.

D'une part, il cherche à produire, avec la matière dont est constitué l'événement conflictuel lui-même (principalement des faits sociaux et biologiques, parties intégrantes de ceux dont P. Bourdieu dit que “leur structure temporelle, leur orientation et leur rythme sont constitutifs de leur sens” (1972 : 221-222)), une stratégie rhétorique et d'action dont le but est de réduire les capacités de choix des autres parties à ceux qui sont congruents avec ses objectifs propres. Il doit, comme l'énonce E. Friedberg, instaurer le “bon vouloir” des autres nécessaire à la réussite de ses objectifs (1993 : 130, 257), ce qu'il cherche à obtenir au travers de la mise en place d'une situation interactionnelle qu'il dominera si fortement qu'elle rendra impossible le maintien de l'expression du désaccord chez l'adversaire.

Un cas subtil de cette manière de faire est fourni par M. Zongo et P. Mathieu (2000 : 27-28), dans un exemple qui témoigne, chez les propriétaires fonciers impliqués, d'une capacité de ruse (ou de bluff) au moins comparable à celle qui est au fondement de l'histoire du marigot dans le Gwendégué²⁵ :

Le père d'un allochtone s'est fait prêter des terres par un autochtone. A la mort de l'autochtone, sa famille décide de reprendre la terre et rend à l'allochtone le vélo que son père – qui est mort entre temps – avait offert à l'autochtone. L'allochtone apprend plus tard que la terre qui lui a été retirée a été vendue à un citadin. Il tente de faire revenir la famille du prêteur sur sa décision, mais celle-ci lui dit que c'est lui-même qui a décidé de quitter ces terres puisqu'en reprenant le vélo, il prouvait qu'il entretenait des relations avec un seul membre de la famille, pas avec l'ensemble de celle-ci.

Dans le premier comme dans le deuxième cas présentés ici, quelque chose de ce genre se passe, notamment lors du déplacement sur le terrain des autorités coutumières qui permet aux Ivo de prouver leur excellente connaissance de la brousse ou lors de l'intervention de Ganou Gniepego (deuxième affaire) :

“Gniepego a envoyé son fils nous dire qu'il était le tuteur de toutes les terres d'ici. Son représentant a délivré son message et nous étions tous bouche bée. Personne n'a toussé ni osé contester le message du chef de terre de Kwena parce que son message était clair et logique pour tout le monde...”²⁶

D'autre part, en passant en quelque sorte à un “étage” stratégique supérieur, l'acteur cherche à gérer le conflit avec en tête une sorte d'idéal, qui serait de faire retenir par la mémoire sociale, sur la base de ce que la société est en train de vivre, un compte-rendu des événements qui s'impose sur toutes les autres versions possibles. Pour cela, il lui faut produire un récit péremptoire, aisément mémorisable,

²⁵ Notre résumé. Cet exemple met en scène des relations foncières intra-villageoises, entre un migrant et un autochtone, dans la province des Banwa.

²⁶ Mien Tiebele, Souboye, 29/1/01.

comparable dans ses effets “politiques” à ceux qui ont été produits par la discussion sur le marigot²⁷. Que permet en effet cette histoire ? Elle définit une convention, une répartition des faisceaux de droits pour deux groupes de manière très durable, avec l’avantage d’être d’une intelligibilité parfaite (elle use largement de la syntaxe des contes, sur ce thème voir Sperber, 1996 : 132-133 et Jacob, 2000 : 16-17) et de naturaliser la relation de pouvoir qui est au principe de la répartition.

Chaque maître territorial impliqué s’efforce donc d’établir progressivement, en temps réel, au travers du sens qu’il imprime à l’événement, une forme de réorganisation des rapports sociaux qui dépasse les *“arrangements pratiques purement utilitaires ou provisoires et reconnus comme tels”* (Douglas, 1989 : 42). Il cherche à créer une institution au sens que M. Douglas, donne au terme : une organisation pérenne, qui l’est parce qu’elle puise son fondement dans autre chose qu’elle même (1989, voir également sur le sujet, Baland et Platteau, 1996 : 325). Selon l’anthropologue britannique en effet : *“ Une convention est institutionnalisée quand, à la question de savoir pourquoi on agit ainsi, et même si la première réponse est formulée en termes de convenance mutuelle, l’on peut répondre in fine en se référant au mouvement des planètes dans le ciel ou au comportement naturel des plantes, des animaux ou des hommes”* (1989 : 42).

Dans notre contexte, les compte-rendus montrent que le maître territorial qui “gagne” est celui qui réussit à enraciner la version des droits qu’il propose dans la mort ou la crainte de mourir de ceux qui s’y opposent et qui, en s’y opposant, s’opposeraient au mouvement naturel des choses, ce qui précipiterait justement cette fin ou expliquerait leurs craintes. Dans l’affaire qui oppose Habé à Souboye, Ganou Gniepego établit son autorité parce qu’il sert aux parties en présence un récit péremptoire qui établit sa légitimité à trancher et laisse littéralement ses interlocuteurs “sans voix”, les poussant à adopter la solution qu’il propose. Mais son message est d’autant plus efficace qu’il s’appuie sur une patho-histoire en voie de constitution (des aînés Nogo sont en train de mourir, voir note 16). De la même façon, dans l’affaire qui oppose Balao et Souho, ce sont les infortunes que connaissent certains acteurs puis leur décès qui va prouver leur illégitimité et renforcer l’autorité de celui qui perdure (Ivo Wuobessa) porté en quelque sorte par les dieux. Voici le commentaire de Ivo Wuobessa sur la question :

“ Les jugements fonciers entre Balao et Souho et les migrants mossi de Dar Salam ont “chauffé”. Même certains de Siby soutenaient Souho. Tous jugeaient que Balao était bien petit pour être maître territorial d’une telle zone. Ces gens de Souho avaient commencé à partager la forêt à notre insu. Il me fallait arrêter toute cette anarchie. Cette nature a un propriétaire qui est le chef de terre de Balao. J’ai été soutenu dans mon action par ceux de Bouloumissi avec qui nous gérons les terres de la forêt classée. Nous sommes allés à Boromo devant l’administration pour régler ce litige. Souho est le dernier village arrivé dans cette zone. Il ne peut donc pas jouer le premier rôle. Il y a une hiérarchie, un ordre d’ancienneté lié au premier arrivé. Après Kiena, les villages les plus anciens ayant le plus de droits fonciers sont Balao, Kwena, Habé, Wako pour notre zone ; Boromo, Nanou, Wibō pour la zone sud. Les gens de Souho par la voix de File (chef de village de Souho) ont voulu remettre en cause la légitimité de Balao en matière de tutorat. Ils ont essayé de nous faire du mal. Ils ont enterré des poulets pour que le malheur nous frappe à Balao, moi et le conseil des anciens. Le mal qu’il voulait s’est retourné contre File. De retour de Boromo, il s’est cogné à un jeune en vélo ici même à Siby. Il a été transporté à

²⁷ Il existe d’autres conventions dans le Gwendégoué, notamment celle qui est fondée sur l’histoire du “ lépreux ” (voir note 10). Ces conventions qui déterminent les faisceaux de droits sur la base d’histoires stéréotypées sont probablement universelles (voir, pour un exemple népalais, A. Armbrecht Forbes, 1999 : 121).

*Kalembouly pour des soins avec la convocation qui nous était destinée dans sa poche [...]. Peu de temps après, File est mort ainsi que Tiessimon (chef de terre de Souho). Tous deux sont morts parce qu'ils avaient tort et voulaient tricher avec la brousse*²⁸.

Le rôle de la réputation

Dernier point dans cette section consacrée à la mise en œuvre de la coutume administrative, nous aimerions soulever la question de savoir pourquoi, dans une société d'inter-connaissance comme l'est *a priori* la société winye, la régulation n'a pu s'appuyer plus sûrement sur la notion de bonne réputation et le désir, pour les parties en présence, de la maintenir. Après tout, David Friedman (2000 : 146 et 276) explique que c'est cette raison fondamentale qui est la cause, dans deux sociétés d'inter-connaissance qu'il étudie (les diamantaires juifs de New York et les producteurs agricoles du Comté de Shasta en Californie), du refus des plaideurs de soumettre leurs différends à une instance publique et de respecter les décisions prises par les instances privées qu'ils se sont choisies.

Dans le Gwendégué, par contre, on a vu que les conflits que nous avons retenu ont tout de suite été portés à la préfecture et leur régulation par les autorités coutumières, une fois admise l'impuissance de l'administration locale, rendue très difficile par les désaccords à propos de l'identité de l'instance privée qui pourrait être chargée de cette régulation. En fait, on doit réaliser que dans notre contexte, la notion de bonne réputation ne peut jouer comme facteur stabilisant puisque chaque adversaire a exclu qu'elle puisse exister chez l'autre. Dans le discours de chacun, les ancêtres de l'autre étaient déjà mal intentionnés et les difficultés que les descendants soulèvent lors du conflit vérifient ces atavismes. Nous avons déjà rapporté la piètre opinion dont souffrent, selon certains informateurs, les Napo depuis leur séjour dans le village maintenant disparu de Kago. Le lignage Aka de Kwena est dans une situation à peu près similaire. Dans ce contexte, l'action collective qui devrait rendre possible l'arrangement est difficile, Baland et Platteau ayant souligné les entraves à une telle action dans des cas de sociétés où la mauvaise réputation s'hérite (1996 : 133).

En fait, sans que l'on puisse dire si c'est cette stigmatisation qui a provoqué leur volonté "séparatiste" ou si c'est l'inverse, on constate que les lignages Napo et Aka ont œuvré chacun de son côté pour se détacher du réseau d'alliances de noblesse dominant dans le Gwendégué, celui qui lie ensemble les vieux villages de la zone : Kiena, Balao, Wibõ, Boromo, Bouloumissi, Wako et Kwena (lignages Ganou, voir carte n° 6). Le lignage Aka a tout fait pour évincer, en 1946 (voir plus haut), les Ganou du culte de la terre auquel il les avaient associé au départ. Il s'appuie depuis lors, pour justifier sa noblesse, sur un culte révélé ancien dont il a le monopole (le culte de *Venu*, qui d'après nos enquêtes fonctionnerait comme un culte spécifique de noblesse). Par ailleurs, on l'a vu, les Napo participent avec les villages de Oulo et de Solobuly – et plusieurs villages nuni situés au nord du pays winye – d'un réseau de noblesse différent de celui qui lie les villages winye anciens entre eux, puisqu'il est sous l'autorité des chefs de terre de Oury (et non pas de ceux de Kiena). Or, chez les Winye, on admet que ces deux réseaux de noblesse (Kiena/Boromo d'un côté, Oury de l'autre, voir carte n° 6) sont des réseaux "ennemis" qui pratiquent le [*sugoo*] (du verbe [*sugui*] : "réservé", "protéger", "limiter")

²⁸ Ivo Wuobessa, Siby, 29/4/00.

entre eux, c'est-à-dire cherchent à imposer, par toutes sortes de confiscations, sa "force" à l'autre, si cet autre se trouve être en position momentanée de dominé. Ce [*sugoo*] externe – il existe également un [*sugoo*] interne à chaque communauté ou à chaque réseau de noblesse²⁹ – permet à un groupe d'arracher les femmes de l'autre, de refuser d'enterrer le cadavre d'un parent mort dans un village du réseau opposé si sa famille ne "paie" pas la terre³⁰, de se voler les champs, le bétail ou les biens (y compris les biens réservés aux sacrifices) et de se faire la guerre, si l'occasion se présente.

Il est évident que les deux affaires que nous avons examinées, se déroulant à la frontière physique entre deux systèmes nobiliaires différents, doivent être interprétées dans la logique du [*sugoo*], ce qui explique plusieurs de leurs caractéristiques : pas de véritable règlement des conflits en dehors de l'usage de la "force", une tradition apparaissant comme un corpus de "doctrines" flexibles et peu déterminantes, pas d'instance tierce prête à édicter des règles et les faire respecter. Un problème foncier entre villages participant du même réseau de noblesse prendrait à n'en pas douter, une toute autre allure.

Conclusion

A la suite de l'analyse des études de cas que nous avons choisi de présenter ici, il est possible d'avancer les éléments de synthèse suivants à propos des dispositifs locaux d'administration foncière régionale dans le Gwendégué des années 1980 :

- Dans le cadre des conflits étudiés, les Winye ne s'adressent pas de manière privilégiée aux instances coutumières. Ils n'ont apparemment aucune incitation morale à le faire. Au contraire, l'"exportation" du conflit sur la scène officielle (recours à l'administration locale) paraît être la règle, même si cette action n'a qu'une efficacité incertaine. Outre le fait que le coût de ce transfert est probablement faible, on doit comprendre cette manière d'agir comme une première étape dans la logique d'un combat qui va utiliser plusieurs arènes et qui est inspiré fondamentalement par la recherche de l'honneur (voir sur le sujet, Lund, 1999). A l'inverse des cas présentés par D. Friedman (2000 : 146 et 276) et auxquels il a été fait référence plus haut, c'est cet honneur qui va à son tour conditionner le capital de réputation accordé par l'opinion.
- Il est cependant possible de faire une distinction entre les problèmes fonciers que nous avons choisi de présenter ici et qui ont abouti à de véritables conflits ouverts et d'autres qui n'aboutissent que rarement aux mêmes effets. Il est loisible de repérer dans le Gwendégué une sphère de conflits spécifiquement "gouverné" par la recherche de l'honneur et une sphère de problèmes fonciers régulé par la réputation. Lorsque les problèmes fonciers se passent aux

²⁹ Le [*sugoo*] interne est repérable dans les pratiques matrimoniales (le noble impose son statut à la femme esclave, la castée impose son statut à son mari noble...) ou dans les relations de pouvoir rituel qu'entretient un chef de terre avec sa communauté. C'est au nom du [*sugoo*] que le chef de terre accapare les biens dont nous avons fait la liste dans la troisième section de ce texte (animaux sans propriétaire, épis de mil tombés à terre...). C'est également au nom du [*sugoo*] que le chef de terre confisque les cadavres des individus qui sont en faute ou des femmes stériles. Leurs familles doivent s'acquitter d'une amende avant que le chef de terre n'autorise leur inhumation.

frontières physiques entre deux maîtrises territoriales appartenant à deux réseaux de noblesse différents ou dans une même maîtrise disputée par deux lignages nobles ayant chacun créé son autel de la terre, les institutions chargées de la régulation ne doivent pas simplement dire quels sont les droits et à qui ils appartiennent. Elles doivent d'abord s'imposer, souvent au terme d'une lutte acharnée, en tant qu'instance constitutionnellement habilitée à le faire. Nous ne sommes plus à ce niveau, dans une société d'inter-connaissance, mais dans un espace divisé entre réseaux sociaux opposés, dans un contexte où il n'existe pas d'éthique commune de groupe et où la violence faite à l'adversaire est la règle du combat. La notion de [*sugoo*] justifie culturellement le combat ouvert pour les ressources. Il n'existe dans ce cadre aucune institution tierce apte à réduire la volonté d'affrontement ou à déterminer la "vérité" foncière de manière non ambiguë. Le maître territorial vainqueur de l'affrontement procédera comme ses ancêtres au moment du peuplement de la zone. A la suite de l'imposition d'une "bonne" histoire, il confirmera d'abord des droits rituels (droits de sacrifier et de gérer les "états" juridiques des ressources) pour l'espace en question ou, se situant dans le contexte moderne, un pouvoir "administratif" (de "chef de village") en espérant que ses descendants sauront prolonger son action, éventuellement en convertissant ces droits politico-rituels en droits d'exploitation.

- La bonne réputation et la nécessité de son maintien caractérise au contraire la gestion des problèmes internes aux villages participant d'une même maîtrise territoriale doublée d'une même noblesse. Le maintien de cette réputation est alors un problème partagé, qui concerne tout autant les villages qui ont été logés que leurs logeurs. Ainsi, même si en théorie, comme nous l'avons énoncé plus haut, les maîtres territoriaux peuvent reprendre leurs terres aux communautés qui n'ont pas défriché eux-mêmes, ils ne peuvent pas le faire sans remettre en question les qualités (de générosité, d'abnégation) traditionnellement associées à l'institution des chefferies de terre. Si cette stratégie existe cependant, au moins dans les discours, elle concerne des villages différents du point de vue ethnique : villages winye (ou groupe jula comme dans l'exemple mentionné plus haut) opposés à des hameaux de culture mossi. Encore faut-il que les "logés" donnent à leurs logeurs une occasion d'agir. Le reste du temps, il est plus facile pour les maîtres territoriaux de tenter d'obtenir des droits fonciers à la périphérie de l'espace qu'ils contrôlent, à la frontière avec une maîtrise et/ou un réseau de noblesse rival.
- L'administration territoriale (aidée des services techniques) est en mesure de faire respecter dans la plupart des cas les règles de responsabilité civile (dégâts dans les champs par exemple), elle est plus difficilement en mesure d'affirmer ou de confirmer des droits, surtout lorsque la situation est complexe et qu'elle implique notamment différents faisceaux de droits possédés par différents acteurs sur les mêmes terres au nom du rôle qu'ont joué leurs ancêtres dans l'histoire du peuplement, dans la défriche, dans la défense guerrière, dans la constitution des maîtrises territoriales et des maîtrises de chasse, dans la participation à des réseaux de noblesse différents... En renvoyant donc systématiquement le second type de problèmes (et même le premier, lorsqu'il cache un problème de droit comme dans l'affaire qui oppose Souboye à Habé), à la "coutume administrative", le préfet témoigne de ce qu'il a conscience

³⁰ L'enterrement dans la terre d'un village "ennemi" est conditionné par le versement de 3000 cauris correspondant à "l'achat de la terre".

de son ignorance et de ce qu'il craint en conséquence les manipulations, nuisibles à sa carrière, qui pourraient en résulter. Ce renvoi instaure une situation de "retraditionalisation" (C. Lentz, 2001 : 31) de la gestion foncière et donne à certains maîtres territoriaux (ou présumés tels), l'occasion de tenter de se faire confirmer des droits supra-villageois.

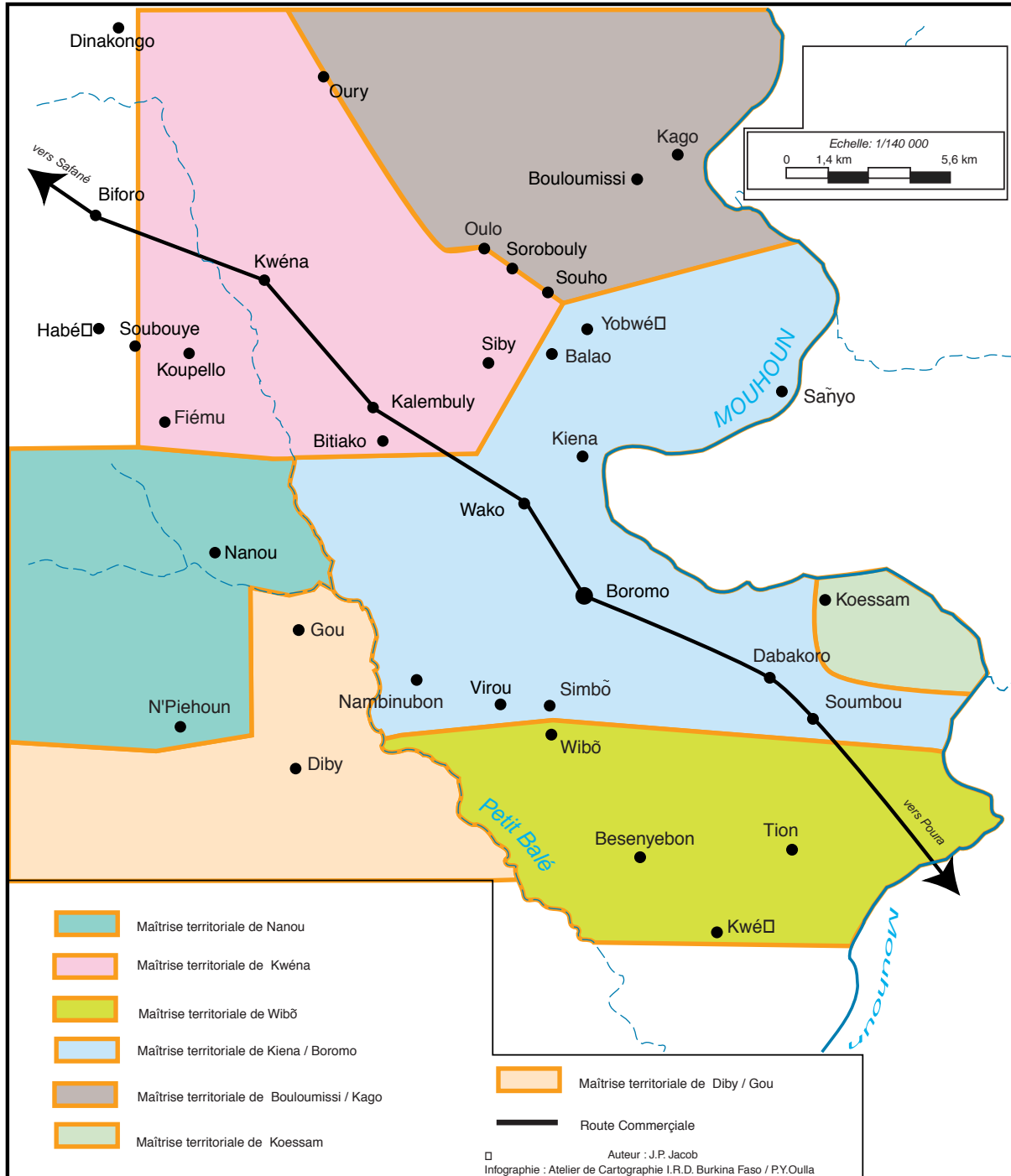
- Depuis vingt ans, aucun conflit de l'envergure de ceux que nous avons analysé dans ces pages, ne s'est produit dans le Gwendégué. Il y a bien des problèmes inter-villageois concernant la gestion des ressources naturelles, mais aucun n'a connu l'extension de ceux que nous avons choisi de présenter dans ces pages. Il est donc difficile de connaître l'état d'institutions – les maîtrises territoriales notamment – qui passent d'ailleurs généralement inaperçues dans le cadre des relations de production quotidiennes et ne sont actualisées qu'à l'occasion de demandes de régulation très spécifiques. Pour se prononcer malgré tout sur l'état actuel des maîtrises territoriales, on peut tenter deux hypothèses : soit les maîtres territoriaux sont en perte de vitesse, soit le contexte actuel ne leur permettra plus d'agir aussi librement dans le futur. Les deux propositions sont recevables. Il est évident par exemple que la scission du village de Kwena en deux chefferies de terre concurrentes vers 1946 a totalement discrédité le statut de maître territorial dont jouissait les Aka et les Ganou lorsqu'ils étaient encore ensemble. D'une certaine manière, leur implication désordonnée dans le conflit analysé a sanctionné leur déclin puisqu'à présent tout le monde est au courant de la discorde qui règne dans leur village et aucun individu n'est encouragé à recourir à leurs services, au risque de voir la démarche entreprise avec une autorité invalidée par l'autre³¹. Par ailleurs, la mode actuelle n'est guère à l'intégration régionale, dont les maîtres territoriaux proposaient une version, probablement trop hiérarchique il est vrai. L'idée qui domine à présent est celle qu'à chaque village correspond – ou devrait correspondre – une unité discrète, autonome sur le plan administratif, rituel, foncier et politique. Elle reçoit le soutien de la plupart des "décideurs" : l'administration locale qui tolère de moins en moins que des pouvoirs locaux puissent lui faire concurrence sur le terrain de la gestion supra-villageoise, les spécialistes du développement local intervenant sur les "terroirs" villageois, les communautés autochtones "nouvelles" qui étaient les plus dépendantes des maîtres territoriaux dans l'ancien système, les "fils du village" désireux de présenter leur lieu de naissance comme un fleuron d'exceptionnelle ancienneté et enfin, les démarches de justice distributive qui posent un principe d'égalité entre les producteurs (" *Le Burkina appartient à tout le monde*")...

³¹ Mien Tiebele (chef de terre, Souboye, 29/1/01) : " Avant Kwena était " surévalué ", mais ils se sont " dévalués " eux-mêmes avec leurs séparations. Kwena ayant une noblesse divisée, on ne peut plus parler de noblesse aînée, ni de culte de la brousse supérieur. Aka et Ganou ont perdu ce droit. Leurs autels de la terre sont les plus jeunes et les plus discrédités actuellement ".

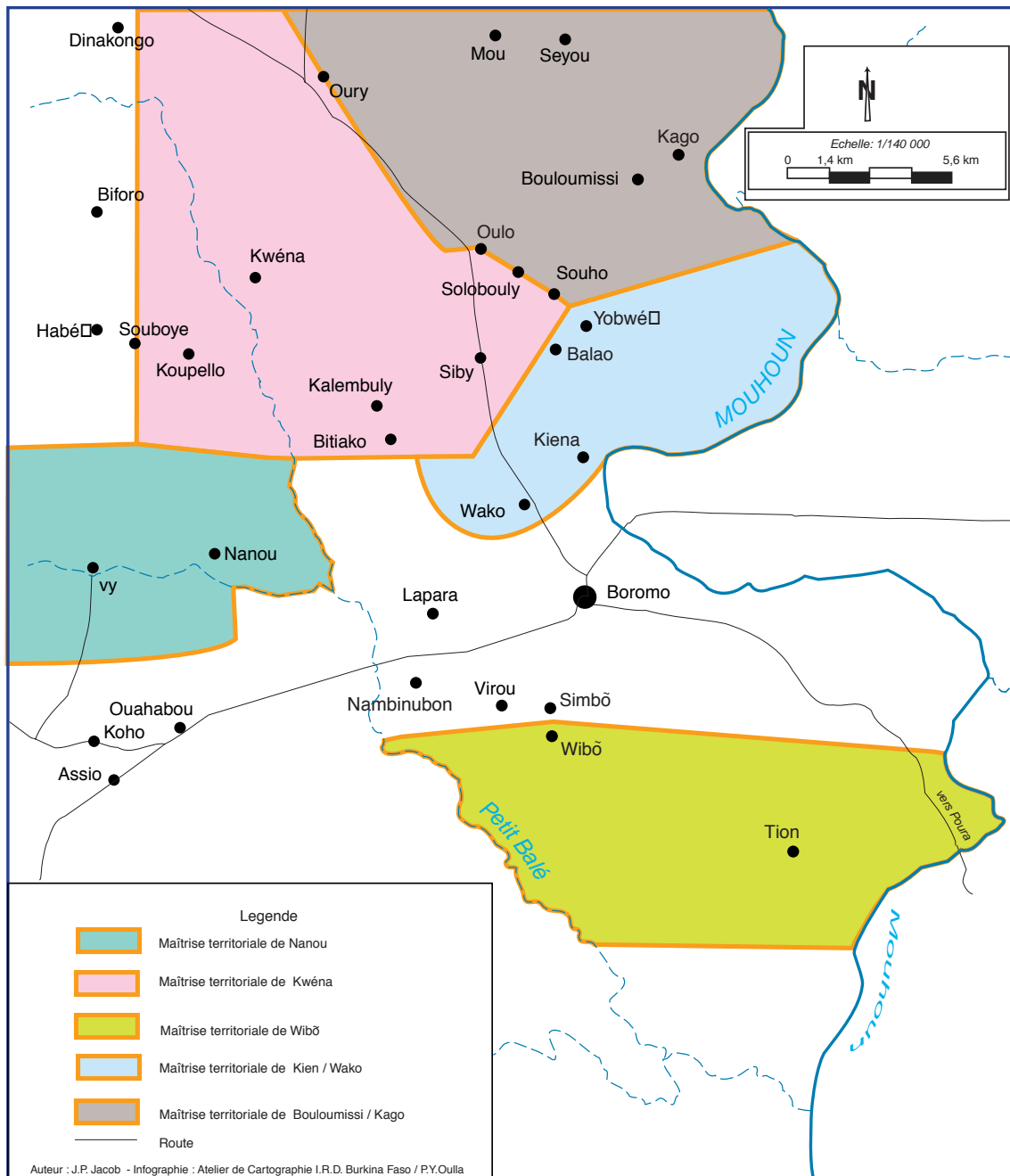
Cartes

Carte n° 1

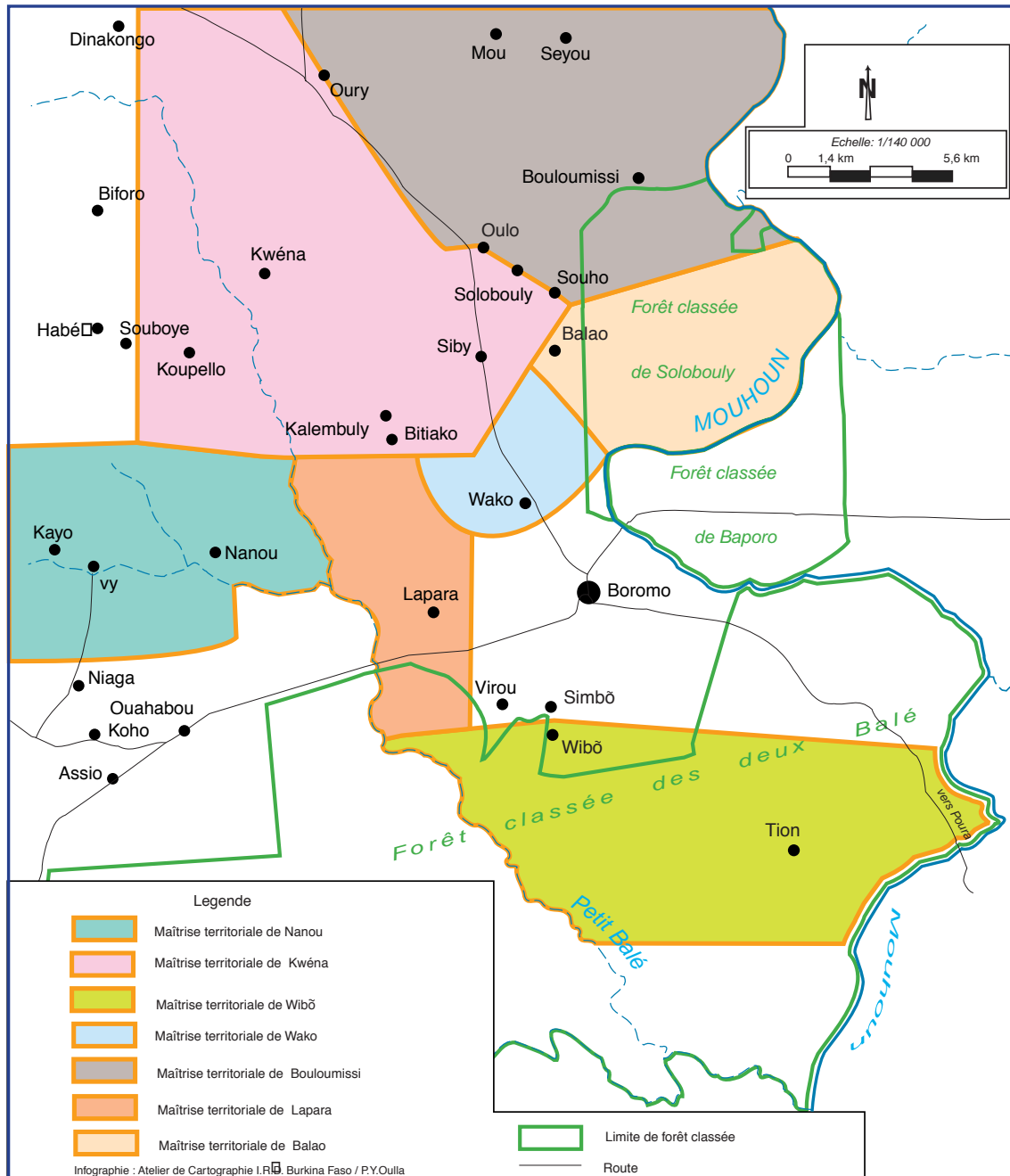
Les maîtrises territoriales du Gwendégoué avant 1860



Les maîtrises territoriales du Gwendégué après 1860

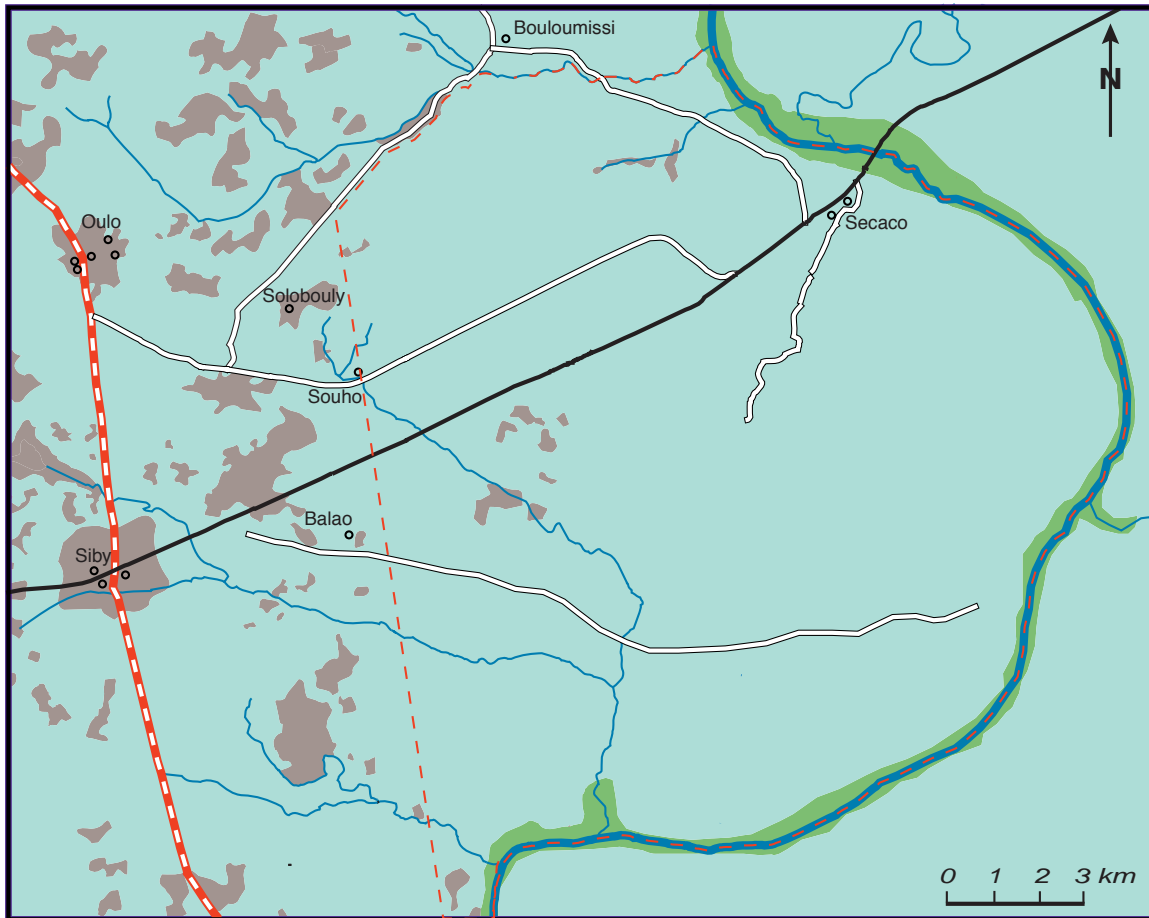


Les maîtrises territoriales du Gwendégoué après 1937













Carte n° 4

Occupation de l'espace dans la zone de la forêt
classée de Solobouly au 13/02/1952



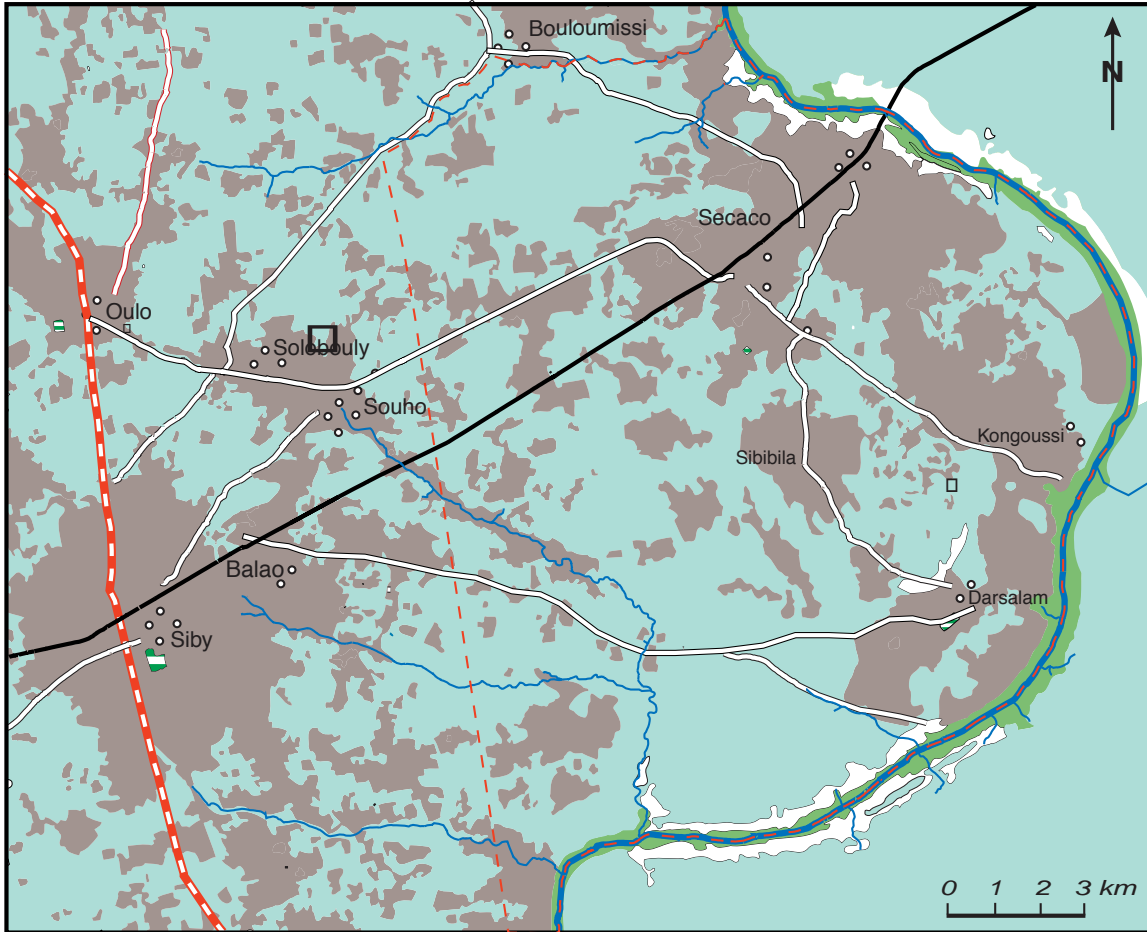
Légende

- | | | |
|---|---|--|
|  Zone de cultures (champs et jachères) |  Formation ripicole |  Route principale |
|  Zone nue |  Formations Végétales |  Piste principale |
|  Reboisement |  Réseau hydrographique |  Chemin de fer |
| | |  Limite de Forêt clasée |













Carte n° 5

Occupation de l'espace dans la zone de la forêt classée de Solobouly en décembre 1996

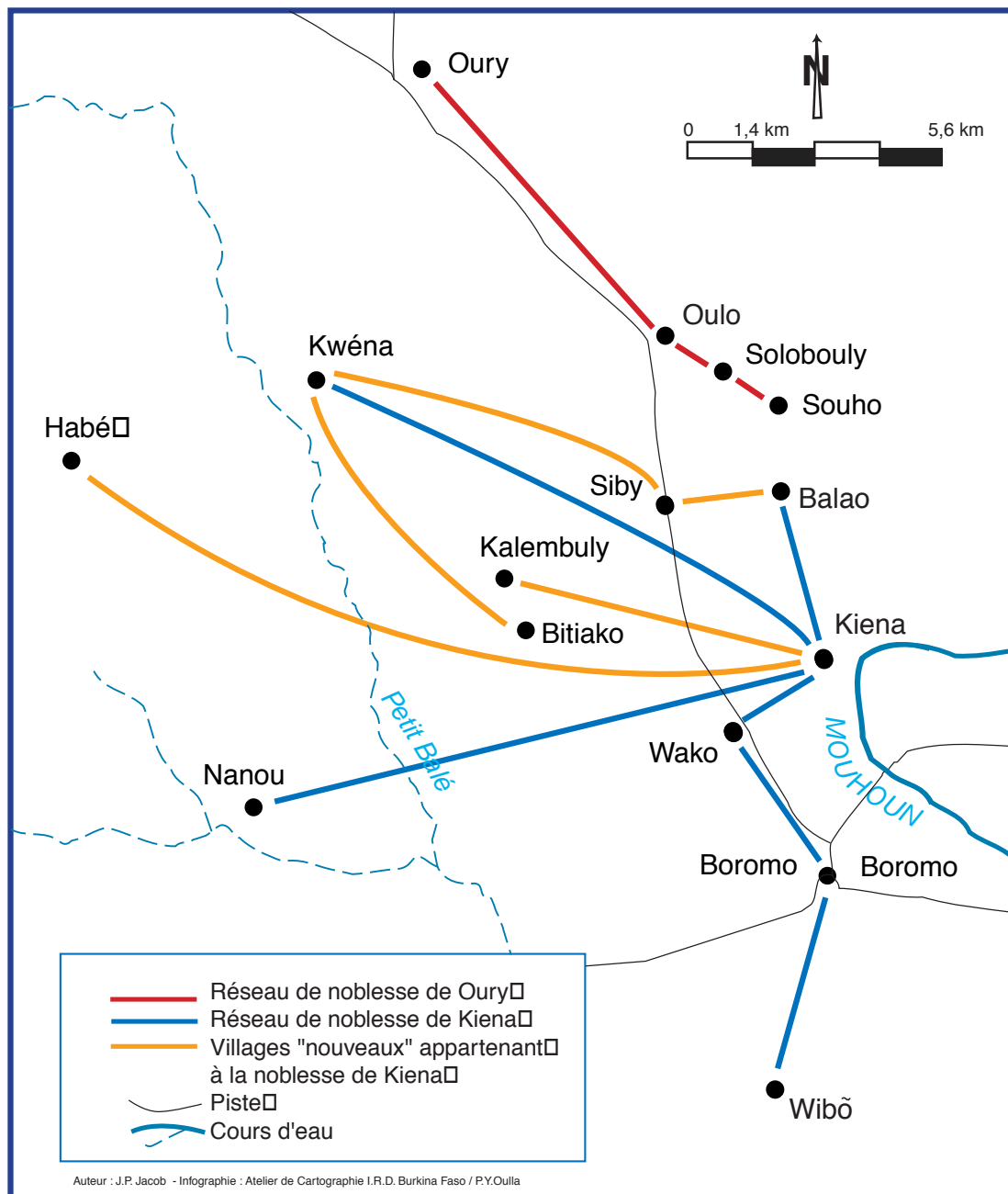


Légende

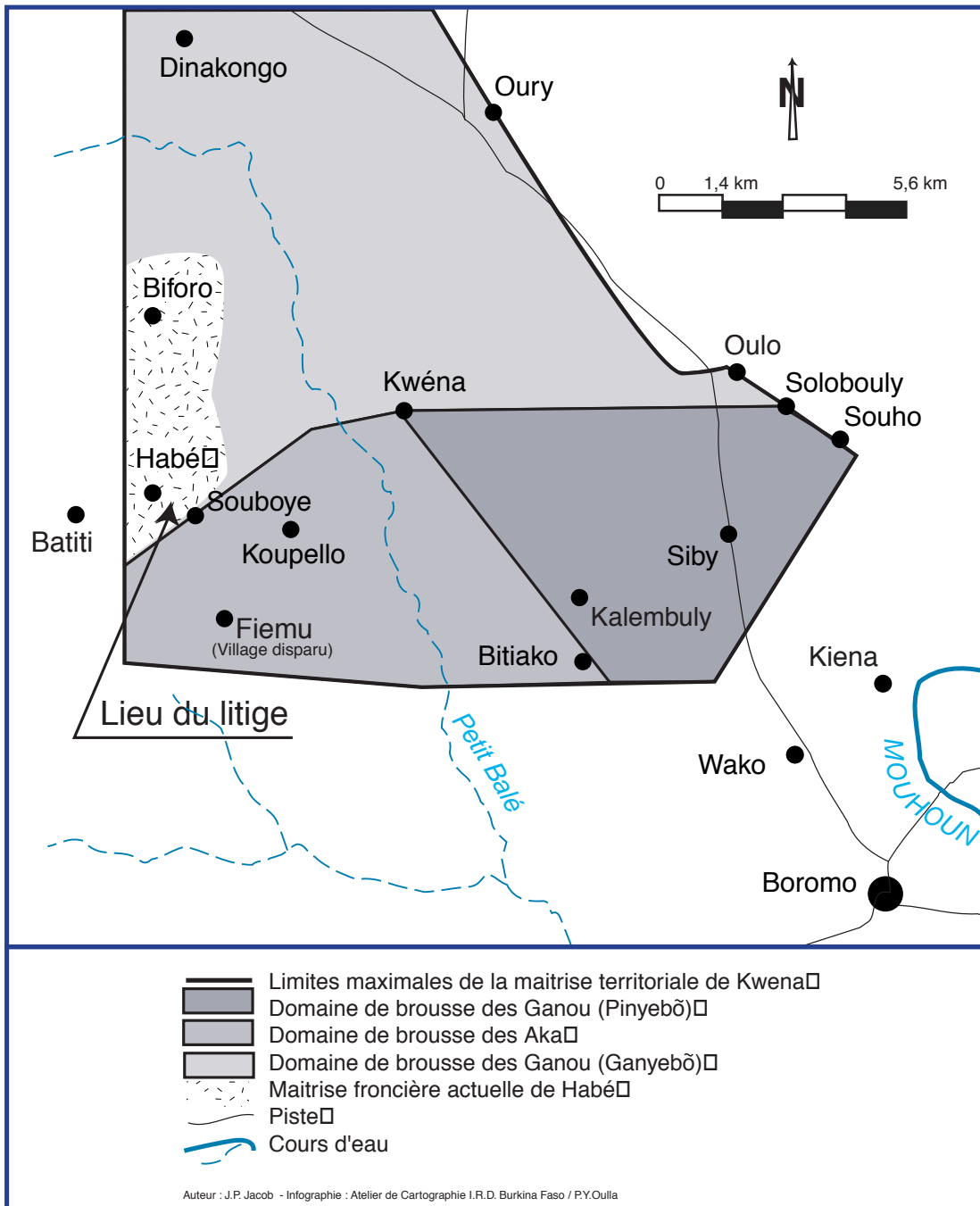
- | | | |
|---|---|---|
|  Zone de cultures (champs et jachères) |  Formation ripicole |  Route principale |
|  Zone nue |  Formations Végétales |  Piste principale |
|  Reboisement |  Réseau hydrographique |  Chemin de fer |
| | |  Limite de forêt classée |

Carte n° 6

Les alliances de noblesse dans le Gwendégoué



Localisation du lieu du litige Habé/Soublye



Sources orales

Aka Siko (chef de terre, Kwena, 25/3/00, 21/9/01), Aka Biñini (cultivatrice, Siby, 26/9/01), Ivo Wuobessa (chef de terre de Balao, Siby, 29/4/00, 25/9/00, 9/11/00, 19/12/00, 23/1/01, 27/2/01, 21/9/01), Ganou Pako (membre conseil des anciens, Siby, 9/11/00), Ganou Bambou (membre du conseil des anciens, Siby, 9/11/00), Ganou Séhi (chef de terre, Siby, 9/11/00), Mien Yom (chef de lignage, Oury, 25/1/01), Sougué Sihu (agriculteur, Siby, 23/1/01), Sougué Pangatié (chef de terre de Solobuly, 3/11/00), Gnamou Séhi (membre du conseil des anciens, Solobuly, 3/11/00), Napo Fabegué (chef de village, Souho, 4/11/00, 19/12/00), Sougué Jikon (chef de lignage, Souho, 4/11/00, 18/4/01), Napo Tiessimon (chef de terre, Souho, 31/12/81), Elola Fadié (chef de village, Bouloumissi, 1/3/01, 17/4/01), Bénin Kobéhin (agriculteur, Souho, 24/5/01), Mien Kokou (agriculteur, Koupello, 10/11/00, 29/1/01), Ganou Jomo (membre du conseil des anciens, Kwena, 27/1/01), Tien Bissinadié (agriculteur, Boromo, 31/1/01), Nogo Légué (agriculteur, Souboye, 29/1/01), Ivo Mamadou (chef de village, Habé, 7/3/01), Ivo Kobéhin (maître de brousse, Habé, 7/3/01, 24/10/01), Kapa Bigué (chef de terre de Habé, Habé, 7/3/01, 24/10/01), Tien Vinama (chef de lignage, Habé, 7/3/01, 24/10/01), Mien Tiebele (chef de terre de Souboye, Souboye, 29/1/01, 26/9/00), Sinu Karfa (agriculteur, Souboye, 29/1/01, 26/9/00), Nogo Pamagni (agriculteur, Bouloumissi, 17/4/01), Yao Palu (membre du conseil des anciens, Wibõ, 19/9/00, 15/4/01, 21/10/01), Yao Zama (agriculteur, Wibõ, 28/2/01), Lougué Bizeni (chef de terre, Kalembuly, 29/4/00, 2/2/01), Sougué Karfo (membre du conseil des anciens, Boromo, 3/12/00, 31/5/01), Tomé Kunabé (membre du conseil des anciens, Boromo, 3/12/00), Ouédraogo Lacina (agriculteur, Dar Salam, 14/4/01) Ouédraogo Adama (agriculteur, Siby, 12/4/01), Ouédraogo Dramane (agriculteur, Sibibila, 12/4/01, Ganou Koffi, agent des Eaux et Forêts retraité (Boromo, 17/4/01), Sompoudougou Antoine, directeur provincial du service de l'Environnement (Boromo, 22/12/00, 29/5/01).

Bibliographie

- Armbrecht Forbes, A., 1999 – Mapping Power : Disputing Claims to Kipat Lands in Northeastern Nepal, *American Ethnologist*, 26 (1) : 114-138.
- Augé, M., 1982 – *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 336 p.
- Baker, B., 2001 – *Escape from Domination. Political Disengagement and its Consequences in Sub-Saharan Africa*, Oxford, James Surrey.
- Baland, J.-M., Platteau, J.-P., 1996 – *Halting Degradation of National Resources. Is There a Role for Rural Communities ?* Oxford, Clarendon Press, 423 p.
- Balima, S.-A., 1996 – *Légendes et histoire des peuples du Burkina Faso*, Paris, J-A Conseil, 403 p. + annexes.
- Bär, T., 2001 – “On a trouvé une forêt vierge” : légitimation des revendications foncières dans les traditions orales de Fafo, in R. Kuba, C. Lentz, K. Werthmann (dir.), *Les Dagara et leurs voisins : histoire du peuplement et relations interethniques au sud-ouest du Burkina Faso*, Frankfurt am Main, *Berichte des Sonderforschungsbereichs 268* : 115-123.
- Bayili, B., 1998 – *Religion, droit et pouvoir au Burkina Faso. Les Lyélé du Burkina Faso*, Paris, l’Harmattan, 479 p.
- Bayili, E., 1983 – *Les populations nord-nuna (Haute Volta). Des origines à 1920*, thèse de 3ème cycle, Université de Paris I, Histoire, 415 p. + appendices.
- Bourdieu, P., 1972 – *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de trois études d’ethnologie kabyle*, Genève, Librairie Droz, 269 p.
- Coase, R., 1960 – The Problem of Social Cost, *Journal of Law and Economics*, 3 : 1-44.
- Delisle, Y., Jacob, J.-P., 1995 – Opérations de développement et droits fonciers en Afrique. Le cas de la lutte anti-érosive au Burkina Faso, *Sécheresse*, vol. 6 (3) : 295-302.
- Douglas, M., 1989 – *Ainsi pensent les institutions*, s. l, Editions Usher, 130 p.
- Friedberg, E., 1993 – *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l’action organisée*, Paris, Le Seuil, 404 p.
- Friedman, D. D., 2000 – *Law’s Order. What Economics has to do with Law and Why It Matters*, Princeton, Princeton University Press, 329 p.
- Furubotn, E., Richter, R., 1997 – *Institutions and Economic Theory. The Contribution of the New Institutional Economics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 542 p.
- Giddens, A., 1987 – *La constitution de la société*, Paris, PUF, 474 p.
- Gluckman, M., 1963 – *Order and Rebellion in Tribal Africa : Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, London, Cohen & West.
- Gnampa, N., 1983 – Le statut foncier des paysans sans titres face à la revendication au monopole foncier de l’Etat et à l’exercice d’un droit de propriété privée fondé sur la concession et l’immatriculation, in *Colloques Internationaux de Saint Riquier, Pratiques foncières locales en Afrique noire : dossier des contributions reçues*, s.e : 1-13.
- Gouzien, P., 1907 – *La maladie du sommeil dans le Haut Sénégal et Niger* (mimeo), 25 p.
- Gruénais, M.-E., 1986 – Territoires autochtones et mise en valeur des terres, in B. Crousse, E. Le Bris, E. Le Roy (études réunies par), *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Karthala : 283-298
- Hagberg, S., 2001 – A l’ombre du conflit violent. Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs et agropasteurs peul au Burkina Faso, *Cahiers d’Etudes Africaines*, 161, XLI-1 : 45-72.
- Ilboudo, J.-D., 2000 – *Diagnostic participatif dans les villages riverains de la forêt classée de Sorobuly. Région de la Boucle du Mouhoun. Rapport définitif*, Ministère des Affaires Etrangères du Danemark/Ministère de l’Energie et des Mines, RPTES, Ouagadougou, CEEF, 62 p.

- Jacob, J.-P., 1990 – Trancher la justice chez les Winye, Gurunsi du Burkina Faso, *Droit et Cultures*, 19 : 233-244.
- Jacob, J.-P., 2000 – Connaissance et développement en Afrique, in J-P Jacob (dir.), *Sciences sociales et coopération en Afrique : les rendez-vous manqués*, Nouveaux Cahiers de l'IUED, n° 10 : 11-30.
- Jacob, J.-P., 2001a – Systèmes locaux de gestion des ressources naturelles et approches développementalistes. Le cas du Gwendégué (centre-ouest Burkina Faso), *Autrepart* (19) : 133-153.
- Jacob, J.-P., 2001b – L'immoralité fondatrice. Bien commun et expression de l'intérêt individuel chez les Winye (Burkina Faso), *Cahiers d'Etudes Africaines*, 162, XLI (2) : 315-332.
- Jacob, J.-P., 2001c – Introduction à la thématique des rapports entre corruption et sociétés anciennes. Les particularités du tiers inclus, in A. Sanou, P. Bouda, L. Ki-Zerbo, J-P Jacob (études réalisées par), *Morale et corruption dans des sociétés anciennes du Burkina (Bobo, Mossi, San et Winye)*, Ouagadougou, REN-LAC : 6-24.
- Kouassigan, G.-A., 1966 – *L'homme et la terre. Droits fonciers coutumiers et droits de propriété en Afrique occidentale*, Paris, Orstom, 283 p.
- Lavigne Delville, P., Bouju, J., Le Roy, E. 2000 – Prendre en compte les enjeux fonciers dans une démarche d'aménagement. *Stratégies foncières et bas-fonds au Sahel*, Paris, GRET, 128 p.
- Lentz, C., 2001 – Ouessa : débats sur l'histoire du peuplement, in R. Kuba, C. Lentz, K. Werthmann (dir.), *Les Dagara et leurs voisins : histoire du peuplement et relations interethniques au sud-ouest du Burkina Faso*, Frankfurt am Main, Berichte des Sonderforschungsbereichs 268 : 29-62.
- Lund C., 1999 – A Question of Honour. Property Disputes and Brokerage in Burkina Faso, *Africa*, 69 (4) : 575-594.
- Lund C., 2001 – Les réformes foncières dans un contexte de pluralisme juridique et institutionnel : Burkina Faso et Niger, in G. Winter (coord.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique ; Pluralité des normes et jeux d'acteurs*, Paris, Karthala-IRD : 195-207
- Quéré, L., 1982 – *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier-Montaigne, 214 p.
- Schott, R., 1993 – Le caillou et la boue. Les traditions orales en tant que légitimation des autorités traditionnelles chez les Balsa (Ghana) et les Lyéla (Burkina Faso), *Paideuma*, 39 : 145-162.
- Sivaramakrishnan, K., 2000 – Crafting the Public Sphere in the Forests of West Bengal, *American Ethnologist*, 27 (2) : 431-461.
- Sperber, D., 1996 – *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob, 243 p.
- de Zeeuw, F., 1995 – Sécurité foncière et gestion des ressources naturelles dans la Boucle du Mouhoun. Burkina Faso, *Documents sur la Gestion des Ressources Tropicales*, n° 9, Wageningen, 45 p.
- Zongo M., Mathieu P., 2000 – Transactions foncières marchandes dans l'ouest du Burkina Faso : vulnérabilité, conflits, sécurisation, insécurisation, *Bulletin de l'APAD*, 19 : 21-32.
- Zougouri, S., 1999-2000 – Migration et logique de domination : le cas des migrants moosé dans la région de Sapouy (Burkina Faso), *Mémoire de maîtrise, Département de Sociologie, Université de Ouagadougou*, 123 p. + annexes.

Documents de travail de l'Unité de Recherche 095

1 - Efficience et équité des droits fonciers délégués : éclairages économiques - J. Ph. COLIN, juin 2001

2 - Les étrangers et la terre en Côte d'Ivoire à l'époque coloniale - V. BONNECASE, août 2001

3 - La tradition du pluralisme institutionnel dans les conflits fonciers entre autochtones. Le cas du Gwendégué (centre-ouest Burkina Faso) - J.P. JACOB, avril 2002 (en co-édition avec le GRET).

En préparation :

Réforme de la législation agraire et programme de certification des droits fonciers au Mexique - E. BOUQUET et J.-Ph. COLIN

Une lecture sociologique de la nouvelle loi sur le domaine foncier rural. Formalisation des "droits coutumiers" et contexte socio-politique en milieu rural ivoirien - J.-P. CHAUVEAU

Mise en perspective historique et sociologique de la loi ivoirienne de 1998 sur le domaine foncier rural au regard de la durabilité de l'agriculture de plantation villageoise - J.-P. CHAUVEAU

Etude des groupements immigrés burkinabé dans la région de Oume (Côte d'Ivoire). Organisation en migration, rapports fonciers avec les groupes autochtones et les pouvoirs publics locaux - M. ZONGO

Approche qualitative de la question foncière. Note méthodologique. P.-Y. LE MEUR

UR 095 RÉFO

REGULATIONS FONCIERES, POLITIQUES PUBLIQUES ET LOGIQUES DES ACTEURS

Objectif général

Dans le contexte contemporain de marchandisation, de mondialisation, de mobilité des populations et de compétition accrue sur la terre et les ressources naturelles, l'objectif général du programme est de rendre compte du *processus de constitution et de régulation du foncier comme enjeu stratégique de confrontation, de négociation, de coordination et d'action collective* entre des acteurs, individuels ou collectifs, aux normes et aux intérêts divergents.

Problématique et objectifs spécifiques

Le programme mobilise *une approche de la régulation foncière focalisée sur le binôme acteurs/institutions et sa dynamique*, mise en œuvre conjointement par des économistes, des anthropologues, des géographes et des démographes.

- *L'objectif scientifique du programme* repose sur des questions de recherche empiriques dérivées de l'hypothèse générale que les acteurs produisent et utilisent une gamme variée d'arrangements institutionnels pour accéder aux ressources essentielles engagées autour de l'enjeu foncier (ressources économiques et environnementales, mais aussi ressources politiques, identitaires et symboliques) et pour les contrôler. Du point de vue des stratégies d'acteurs, la régulation foncière est le résultat changeant, non équilibré, de la confrontation/négociation /coordination d'acteurs ou groupes d'acteurs aux normes et aux intérêts divergents. Du point de vue des institutions, la régulation foncière est le résultat d'une dynamique "d'empilement/recomposition" des règles, conventions, normes et organisations (officielles ou non) relevant de trajectoires historiques particulières. Cette hypothèse intègre en particulier la prise en compte des effets des politiques et des interventions publiques dans le champ foncier et, réciproquement, des processus de médiation, d'appropriation, de contournement ou de détournement des politiques publiques par les différents acteurs impliqués dans les arènes foncières locales.
- *L'objectif d'implication du programme dans les questions de développement* vise à éclairer les implications d'une telle dynamique de changement institutionnel pour les politiques publiques nationales et pour les politiques internationales d'aide au développement, en liaison avec le contexte global du développement contemporain.

Méthode et moyens

- *Le programme mobilise et souhaite combiner des outils théoriques divers mais bien identifiés* : l'économie institutionnelle, l'anthropologie interactionniste du changement social et de l'intervention publique, l'analyse des systèmes de production et d'activités, et la démographie économique de la mobilité et de la transformation du cycle familial et intergénérationnel. L'intégration de ces outils est facilitée par un *style de recherche* particulier orienté vers l'exploration d'un problème empirique et l'élaboration de modèles interprétatifs issus du terrain et non vers la production de théories formelles, ainsi que par une *stratégie de recherche* qui privilégie la connaissance "par le bas" des logiques d'acteurs en interaction entre eux et avec leur contexte institutionnel et structurel.
- *Le programme met en œuvre une démarche comparative raisonnée sur trois chantiers* : Mexique, Côte d'Ivoire, Burkina Faso. Le choix porte sur des trajectoires et des contextes nationaux forts différents, mais en nombre limité, caractérisés chacun par des traits significatifs vis-à-vis du contexte contemporain de développement, et confrontés à une situation comparable : celle d'être fortement ancrés sur la question foncière et concernés par des politiques qui visent à "normaliser" les droits et les pratiques foncières sur le mode du régime de régulation fondé sur des titres de propriété privée. La comparaison est centrée sur la sphère des exploitations ne disposant pas d'un droit formel de propriété privée (soit environ 50 % des superficies agricoles au Mexique, et l'essentiel des terres en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso).
- *Le programme privilégie trois axes thématiques majeurs*, souvent dissociés dans la littérature, correspondant chacun à un ensemble de questions de recherche empiriques qui envisagent la problématique générale sous des angles spécifiques mais interdépendants :
 - *l'angle des institutions agraires* : description et analyse des droits, des conventions, des arrangements institutionnels et des dispositifs locaux de régulation foncière et de leurs dynamiques ;
 - *l'angle des systèmes d'activités* : description et analyse des relations entre les institutions agraires, les systèmes productifs et les systèmes d'activités ;
 - *l'angle des pouvoirs locaux* : description et analyse de la place de l'action publique et des stratégies d'acteurs dans les arènes socio-politiques locales.

Principaux partenaires

- *En France* : participation à l'UMR MOISA (Marchés, Organisations, Institutions et Stratégies d'Acteurs : ENSA.M., CHEAM-IAM, INRA, CIRAD, IRD) à Montpellier ; convention de collaboration avec la formation doctorale de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales de Marseille ; collaboration avec le GRET et diverses universités.
- *En Europe* : collaboration forte avec l'Institut d'Etudes du Développement (Université catholique de Louvain-la-Neuve), l'International Institute for Environment and Development (London-Edinburgh), l'Institut Universitaire d'Études de Développement (Genève).
- *Partenariat au Sud* : L'UR privilégie le partenariat avec des jeunes équipes, déjà constituées (association de partenariat avec le Centre de Recherches et d'Études Supérieures en Anthropologie Sociale - CIESAS - au Mexique) ou en voie de constitution en Côte d'Ivoire (Laboratoire d'Études Foncières en partenariat avec l'Université d'Abidjan-Cocody et l'Institut d'Ethno-Sociologie) et au Burkina Faso.
- La participation de l'UR au *projet européen INCO-DEV CLAIMS* (Changes in Land Access, Institutions and Markets in West Africa) renforce le réseau de partenariat européen (IIED Londres, IED Louvain, GRET Paris) et africain (UERD Burkina Faso, GIDIS Côte d'Ivoire, LARES Bénin, CUMBU Mali).