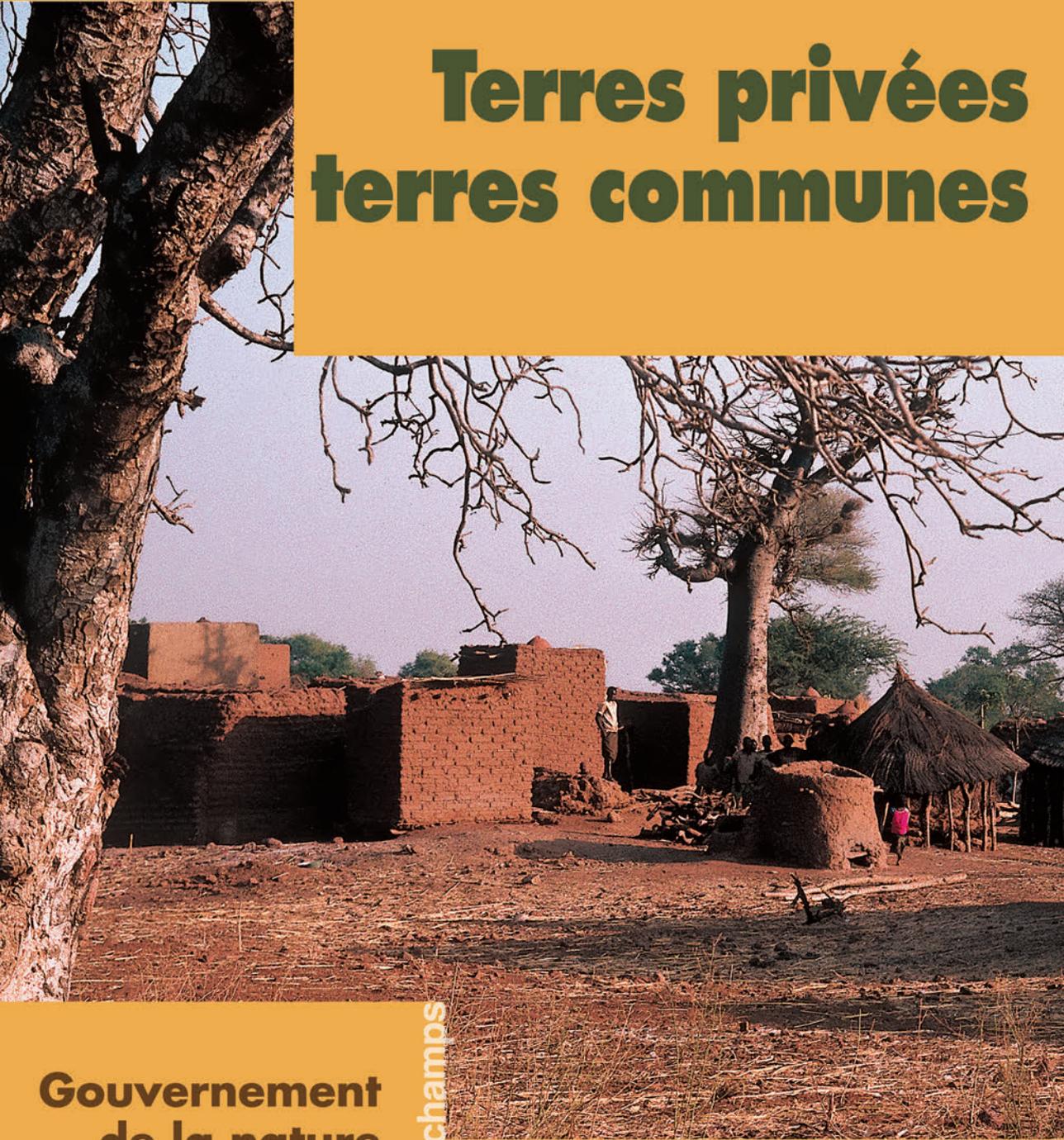


Jean-Pierre JACOB

Terres privées terres communes



**Gouvernement
de la nature
et des hommes
en pays winye**
Burkina Faso

à travers champs

IRD
Éditions

Terres privées, terres communes

Gouvernement de la nature et des hommes
en pays winye (Burkina Faso)

La collection « À travers champs », publiée par IRD Éditions, témoigne des mutations que connaissent aujourd'hui les sociétés rurales et les systèmes agraires des pays tropicaux.

Les études relèvent souvent des sciences sociales, mais les pratiques paysannes sont également éclairées par des approches agronomiques.

Les publications s'organisent autour d'un thème ou s'appliquent à des espaces ruraux, choisis pour leur caractère exemplaire.

Jean BOUTRAIS

Directeur de la collection

Parus dans la collection « À travers champs »

Le risque en agriculture – Collectif

Éditeurs scientifiques : Michel Eldin et Pierre Milleville

La terre d'en face. La transmigration en Indonésie

Patrice Levang

Paysans Seerer. Dynamiques agraires et mobilités au Sénégal

Éditeur scientifique : André Lericollais

L'innovation en agriculture. Questions de méthodes et terrains d'observation

Éditeurs scientifiques : Jean-Pierre Chauveau, Marie-Christine Cormier-Salem, Éric Mollard

Le terroir et son double. Tsarahonenana 1966-1992

Chantal Blanc-Pamard, Hervé Rakoto Ramiarantsoa

Partir pour rester. Survie et mutations de sociétés paysannes andines (Bolivie)

Geneviève Cortes

Les deux visages du Sertão. Stratégies paysannes face aux sécheresses

(Nordeste, Brésil)

Marianne Cohen, Ghislaine Duqué

Apprivoiser la montagne. Portrait d'une société paysanne dans les Andes

(Venezuela)

Pascale de Robert

À la croisée des pouvoirs. Une organisation paysanne face à la gestion des

ressources. Basse Casamance, Sénégal.

Pierre-Marie Bosc

Jardins au désert. Évolution des pratiques et savoirs oasiens (Jérid tunisien).

Vincent Battesti

Migrants de l'arachide. La conquête de la forêt classée de Pata. Casamance, Sénégal

Mamady Sidibé

Chroniques des cendres. Anthropologie des sociétés khmou

et dynamiques interethniques du Nord-Laos.

Olivier Évrard

Terres privées, terres communes

Gouvernement de la nature et des hommes
en pays winye (Burkina Faso)

Jean-Pierre Jacob

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE
POUR LE DÉVELOPPEMENT

collection À travers champs

Paris, 2007

Préparation éditoriale

Corinne Lavagne

Mise en page

Gris Souris

Coordination, fabrication

Corinne Lavagne

Correction

Yolande Cavallazzi

Maquette de couverture

Michelle Saint-Léger

Maquette intérieure

Catherine Plasse

Photo de couverture

P. Darlot

Village du nord du pays winye avec champs de case.

Sauf mention particulière,
toutes les photos sont de l'auteur.

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD, 2007

ISSN : 0998-4658

ISBN : 978-2-7099-1625-7

Sommaire

Introduction
Étude de la question foncière en pays winye 7

Partie 1
**Les Winye, leurs structures
et les dynamiques foncières** 29

Partie 2
**Les droits dans quelques contextes
spécifiques** 127

Partie 3
**Droits sur la terre,
organisation politique et temporalité** 177

Conclusion 233
Bibliographie 249
Lexique 267
Chronologie succincte du pays winye 271
Table des matières 277

Étude de la question foncière en pays winye

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans la continuité des analyses de Stephen GUEDEMAN (2001 : 26) qui a proposé récemment un renouvellement des études en anthropologie économique en suggérant de partir des hypothèses suivantes :

- il existe une base coextensive à une population qui partage une identité, et cette base est faite de biens communs qui contribuent à sa survie matérielle et symbolique : la terre, l'eau, le stock de semences, les rituels, le système éducatif, la langue, les immeubles... ;
- cette base est gérée par des institutions qui doivent à la fois conserver ce régime commun de manière à assurer la reproduction, voire l'extension de la gamme des ressources sous contrôle social et proposer des mécanismes qui permettent son exploitation par des groupes individualisés ;
- il existe des représentations spécifiques, une théorie économique locale, qui justifient à la fois les droits collectifs et les droits personnalisés d'accès, d'exploitation et de redistribution des fruits de la nature (GUEDEMAN, 1986).

Présentation de l'ouvrage

Après une présentation succincte de la société winye dans le premier chapitre, le deuxième chapitre présente l'analyse de deux conflits et permet d'avoir un premier aperçu sur les institutions impliquées dans la gestion des ressources naturelles. Ces conflits nous paraissent typiques des niveaux de l'organisation sociale qui sont fondamentalement concernés par les opportunités d'acteurs et sont illustratifs du changement dans cette société et probablement dans d'autres de l'Ouest burkinabè (voir notamment HÉRON, 2002 et Leslie Gray, communication personnelle). Les conflits étudiés se sont déroulés aux confins entre deux terroirs ou sur des terres redéfinies comme « hors limites » par un classement officiel (LUND et WARDELL, 2004). et sont fondés sur une remise en

**« Cette zone donnée
à des étrangers
était pleine de fauves
qui décimaient
les populations.
Le village a décidé
de donner vie
à cette zone
en éloignant les fauves
qui pullulaient.
Souvent, il faut donner
un domaine foncier
malgré soi
pour “payer sa tête”
[yab ñô], se sécuriser,
se débarrasser
des problèmes,
être libre. »
Yao Palu, Wibō,
15/04/01**

question de la notion de terre comme bien commun au niveau inter-villageois. L'examen de ces situations montre que les protagonistes cherchent à gérer le conflit avec en tête une sorte d'idéal : faire retenir par la mémoire collective, 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 leur faut produire un récit péremptoire, aisément mémorisable, comparable dans ses effets « politiques » à ceux qui sont produits par les récits étiologiques (voir l'histoire du marigot, chapitres 3 et 7). Ce chapitre sera l'occasion de présenter des institutions, valeurs et règles foncières que l'on retrouvera tout au long de l'ouvrage.

Que le lecteur ne se laisse pas abuser cependant par cette entrée en matière délibérément orientée sur les antagonismes. Ceux-ci sont peu fréquents en pays winye. Au niveau intra-lignager et intra-villageois notamment, les droits sur la terre sont peu négociés et restent largement du ressort du cadre coutumier : il existe des normes communes et des autorités acceptées, les formes de « prépartage » sont admises même si elles sont inéquitables et les coups de force fonciers, lorsqu'ils sont tentés, ne font pas l'objet d'une expression publique (voir notamment chapitre 4). À ce niveau, le pouvoir des institutions locales n'apparaît guère remis en question. En revanche, le niveau des droits inter-villageois paraît fondamentalement affaibli. Dans plusieurs cas, leur respect était de toute façon difficile à obtenir, étant donné la tradition de compétition pour les ressources entre chefferies de terre appartenant à des réseaux d'alliance différents, entre agents appartenant à des communautés qui ne partagent pas de normes communes (bien qu'ils soient de même culture) et n'admettent aucune forme d'autorité supérieure. Il nous faut renvoyer à l'histoire régionale du peuplement pour comprendre cette situation. On peut en effet distinguer deux périodes :

– une période ancienne : l'insécurité physique y est constante. Cette insécurité encourage une très grande libéralité dans l'accès à la terre pratiqué envers les nouveaux venus. Les maîtres territoriaux et chefs de terre cherchent le nombre ([*dōgui*], « 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 » (Yao Palu, Wibō, 15/04/01). Les nouveaux venus sont évidemment très exposés et leur survie est constamment menacée. Dans les brousses de tous les villages anciens (Wibō, Kienbō, Boromo, Kwena...), ce sont des dizaines d'établissements humains qui disparaissent entre 1700 et 1950. On reconnaît à ceux qui se maintiennent et ont pu survivre dans ces conditions des droits fonciers très complets : droit de culture, d'investissement, de cueillette (néré, karité), de transmission. Leur vaillance leur a en quelque sorte permis d'obtenir ces droits : ils ont défriché eux-mêmes leurs terres et ont su lutter pour rester coûte que coûte sur leur terroir et, de manière non accessoire, pour protéger les villages-mères. Cette conception reste appliquée 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 ascendants et descendants ne connaît plus d'obstacles. Les établissements humains qui s'installent pendant cette période le font alors que « toute la terre a été partagée ». Ces participants d'une troisième ou d'une quatrième vague de migration, qu'ils soient allochtones ou autochtones, s'installent donc sur d'anciennes défriches (et donc d'anciennes jachères) 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 de leurs tuteurs. Les maîtres territoriaux leur ont accordé un simple droit de « nourrir leur ventre » ([*bā hōnum*]), ce qui signifie qu'ils sont propriétaires de leurs récoltes mais pas du sol qui les a produites. Leurs terres peuvent donc en théorie être reprises dès qu'elles sont de nouveau livrées à la jachère. Leurs relations de dépendance se manifestent soit par la subordination rituelle, lorsqu'ils sont autochtones ou assimilés aux autochtones, soit par la subordination administrative vis-à-vis du village tuteur, lorsqu'ils sont mossi (le village autochtone assurant la chefferie de village pour le hameau allochtone).

Témoignage de ces deux moments tranchés dans l'histoire du peuplement, les Winye du sud font la différence entre les vieux villages – avec qui ils entretiennent des alliances (cf. fig. 12) – et les villages nouveaux, à leurs yeux simples « quémandeurs de terre » – avec qui ils n'en ont pas –. C'est entre ces deux types de communautés que les conflits émergent, les communautés récentes étant systématiquement accusées par les plus anciennes de « contester pour pouvoir exister ».

Ces lignes de clivage vont être renforcées avec l'apparition de l'État moderne, colonial puis post-colonial, qui va se lancer dans une politique soutenue de « villagisation », conçue non pas en organisant le regroupement forcé de l'habitat et des services comme en Tanzanie à l'époque de l'*ujamaa*, mais en conférant à chaque établissement humain un statut d'unité administrative et politique indépendante (JACOB, 2001 a ; CHAUVEAU *et al.*, 2004). Cette stratégie démarre dès 1910 avec la politique des races de William Ponty (CONKLIN, 1997 : 110-111), l'extension du statut de village administratif à toutes les communautés sédentaires, la nomination à leur tête de chefs de village et leur regroupement en chefferies de canton. Elle se poursuit sans rupture jusqu'à aujourd'hui. La notion de village comme entité discrète, indépendante à la fois sur le plan rituel, foncier, administratif et économique, est probablement une des seules références communes à l'aide internationale et aux administrateurs publics. Aucune autre mesure n'a, à notre connaissance, bénéficié d'une telle convergence des efforts et des intérêts dans la longue durée. La décentralisation intégrale, mise en place par des élections en avril 2006, ne devrait d'ailleurs pas fondamentalement changer cette donne bien qu'elle crée des unités – les communes – supra-villageoises.

Cette politique villageoise va affaiblir considérablement la position des communautés les plus anciennes et leurs revendications de tutorat foncier sur les villages

les plus récents, installés sur leur maîtrise territoriale. À l'opposé, pour les populations « logées », l'acquisition de l'autonomie administrative est une véritable aubaine, puisqu'elle vaut souvent déclaration d'indépendance foncière (pour des exceptions, voir ARNALDI DI BALME, 2005, 2006). Il suffit de voir les remous que ne manquent pas de susciter, avant 2006, les décisions qui sont prises périodiquement par l'administration de transformer tel hameau de culture, composé d'allochtones accueillis sur des terres qui ne sont pas les leurs, en village officiellement reconnu (pour un exemple, voir JACOB, 2002 b).

Le chapitre 3 et le chapitre 6 montrent comment se constitue la base en matière de ressources foncières et halieutiques. Ils décrivent la répartition de leur exploitation entre des usages communs et des usages individualisés. Ils soulignent le fait que les droits d'administration sur les ressources sont exercés en priorité par les groupes fondateurs ou ceux qui peuvent se prétendre tels – parfois parce que les premiers installés ont disparu –, permettant, selon les cas, l'accès à des droits de production sur des communaux et sur des ressources extraites du régime commun pour être allouées à des unités d'exploitation. Ces ressources constituent une série d'actifs (plans d'eau pour la pêche, domaines de chasse, de cueillette, fonds de terre) leur permettant de satisfaire leurs besoins en subsistance et en argent en suivant des réglementations variées selon le type d'activité et le type d'usager.

Dans la mesure où nous avons constaté assez rapidement dans le cours de nos enquêtes que chaque village, chaque lignée ou groupe de descendance possédait son style économique propre, et qu'il était vain de chercher un modèle général valable pour l'ensemble de l'ethnie, nous présenterons dans les chapitres 3, 4, 5 et 6 plusieurs exemples de constitution des droits sur les ressources : ceux de la lignée Yao *Suunyebo* (village de Wibō, sud du pays winye), de la lignée Gnamou *Togonyebo* (village de Solobuly, centre-est), de la lignée Sougué *Dasmanyebo* (Boromo, sud) pour l'analyse du foncier de la terre, et ceux des villages de Wibō, Nanou (sud-ouest) et Solobuly (centre-est) – avec des références également aux villages de Habé (centre-ouest) et de Siby (centre-est) – pour l'analyse des droits de pêche. Ces exemples ont été sélectionnés pour leur représentativité au sein de données recueillies sur un échantillon de villages bien plus grand (voir plus bas). Pour les ressources foncières, la constitution des droits propres à chaque village ou à chaque lignée nous paraît dépendre en premier lieu du nombre des fondateurs et de leur date d'arrivée sur leur terroir d'accueil. On a distingué de ce point de vue deux situations, correspondant à deux variantes dans l'histoire du peuplement : le cas où le groupe d'immigrants est arrivé nombreux sur des terres peu peuplées et celui où le groupe est arrivé peu nombreux sur des terres déjà largement occupées.

Les chapitres 4 et 5 présentent les dynamiques foncières actuelles, à partir de deux perspectives différentes. Le chapitre 4 souligne les contraintes et les incertitudes qu'impose la structuration foncière telle qu'elle a été mise en place à l'origine du peuplement sur la question des accès ultérieurs à la terre dans le contexte d'une lignée – celle des Yao *Suunyebo* de Wibō – qui a pu maintenir pendant plusieurs décennies une certaine évolution parallèle entre structures

juridiques et structures de la production. Le chapitre 5 examine le cas particulier des Winye de Boromo qui, du fait des pressions foncières accrues dans un contexte de peuplement hétérogène semi-urbain et de leur situation de derniers arrivés (vers 1930-1940) dans une communauté qu'ils ont fondée mais dont ils avaient été chassés par un *jihad* en 1860, font face à une obligation de défense extrêmement active de leurs droits et déploient pour ce faire un travail sémiologique intense et tous azimuts.

Le chapitre 4 revient sur les conditions initiales d'établissement de la population et montre que le groupe originel, lorsqu'il en a la possibilité, c'est-à-dire lorsqu'il possède de la terre et des hommes en quantité suffisante, opte pour une structuration foncière à deux niveaux.

D'une part, il cherche à tenir compte de la dynamique économique locale, les droits impartis aux unités d'exploitation étant modifiés en fonction des changements de ces dernières. Les structures juridiques suivent en quelque sorte les scissions que connaît l'organisation de la production, cette procédure s'arrêtant cependant assez rapidement, après l'avènement de la seconde ou de la troisième génération de producteurs. Dans un contexte initial de reproduction simple, il n'a pas été jugé nécessaire d'aller plus loin, et le sort de la quatrième génération paraissait tout tracé : il lui suffisait de reprendre les places et les prérogatives libérées par la disparition des plus vieux. Un certain nombre de données nouvelles (progrès dans le domaine de la santé, de la technologie), qui n'avaient pas été anticipées et ne pouvaient pas l'être, infirmeront ce raisonnement et provoqueront des contraintes foncières ultérieures inattendues. À Wibō par exemple, le taux de croissance démographique est passé de 1,6 % entre 1942 et 1985 à 5,8 % entre 1985 et 1997. Ces contraintes sont moins importantes cependant que celles auxquelles on aurait pu s'attendre, grâce aux départs en migration, d'abord au Ghana puis en Côte d'Ivoire.

D'autre part, le groupe subordonne cette histoire, qui met en avant la notion de possession individuelle (ce qu'une unité d'exploitation appelle « ses jachères » [*yoru*]), à l'histoire collective qui privilégie la notion de [*forba*] (« chose commune »), domaine commun propre à une lignée, qui comprend l'ensemble des jachères travaillées par les différentes unités d'exploitation, mais ne s'y réduit pas, ni physiquement – les [*forba*] comprennent au départ un ensemble de friches et de défriches, le domaine des friches étant bien plus important que celui des défriches –, ni logiquement. Par bien des aspects, on le verra, les droits effectifs d'exploitants concrets sur leurs terres de jachère sont considérés comme des droits d'usage ponctuels sur un domaine dont la fonction n'est pas précisément de servir ces exploitants-là – qui ne font que passer, à l'échelle de l'histoire longue – mais tous les ayants droit ou demandeurs de terre au long des générations qui se succèdent. Lorsqu'on aborde les questions foncières, il est important de ne pas perdre de vue cette perspective supérieure qui fait de la terre un bien commun ou un bien public, c'est-à-dire, selon l'excellente définition qu'en donne Carol M. ROSE, un bien qui se définit par des rendements d'échelle, par le fait que sa valeur augmente avec le nombre des personnes qui en bénéficient (1994 :112 et 147).

**« L'absence
de propriété privée
maintient
une certaine
flexibilité
dans l'accès à la terre
et rend possible
une production
marchande
croissante. »
(SAUL, 1993 : 96)**

C'est grâce à l'existence de [*forba*] que la société va pouvoir mettre en place son projet propre et faire face aux demandes de terre qui augmentent progressivement, à partir de l'époque coloniale, à cause de plusieurs phénomènes. En premier lieu, du fait des interventions externes, l'état sanitaire des populations et donc la démographie s'améliorent, les classes d'âge jeunes devenant de plus en plus nombreuses. Ensuite, à partir des années 1975-1980, l'introduction de l'outillage moderne (charrue attelée, charrette) et des intrants dans le sillage de la culture cotonnière permet des gains de productivité appréciables et augmente considérablement les capacités de mise en valeur de l'espace par les producteurs.

Une des manières d'absorber ces demandes accrues réside dans les possibilités de délégation de droits. Localement, sauf à Boromo (voir chapitre 5), les prêts de longue durée sans contrepartie dominant jusqu'à aujourd'hui – tout au moins comme catégorie « idéologique » –, ce qui semble indiquer que le système *winye* reste relativement sûr, si on lie, comme le fait Mahir SAUL (1993), la sécurité d'un système à sa flexibilité en matière d'accès collectif à la terre, et non pas, comme dans la théorie économique standard des droits de propriété, à sa capacité à fournir des droits individuels stabilisés. L'analyse dans le chapitre 4 du système de prêt chez les *Winye* nous donnera l'occasion de revenir sur deux débats introduits par l'anthropologue américain dans le même article :

– d'une part, le lien qui doit être fait entre autonomie politique du groupe et sa capacité à produire les conditions de la sécurité foncière telle que nous venons de la définir. Michel Alliot insiste sur cette notion d'autonomie comme condition de la perpétuation du projet social propre à un groupe : « Une communauté coïncide avec une aire dans laquelle les mêmes règles s'appliquent. Et elle ne doit pas permettre que des règles puissent être fixées par d'autres qu'elle-même, ni par certains de ses membres qui s'arrogeraient un pouvoir de commandement et de contrainte, ni à l'extérieur d'elle-même. Il ne suffit pas de prendre soi-même ses décisions. Il faut pouvoir les prendre dans le cadre de ses propres règles : l'indépendance sans l'autonomie est un leurre » (ALLIOT, 2003 : 75). M. Saul indique que, pour les *Bobo* de Baré, le maintien de l'autonomie du groupe tient à sa capacité à continuer à exercer une politique d'accueil raisonnée vis-à-vis des migrants – notamment des *Mossi* particulièrement nombreux dans l'Ouest – et à l'absence de législation officielle contraignante. L'auteur fait référence ici à la loi de Réorganisation agraire et foncière, qui depuis 1984 fait de l'État le propriétaire légal des terres de la nation, l'adoption de cette loi ayant pu parfois – mais c'est variable selon les zones et l'on ne peut prêter à la loi des effets d'annonce généraux (voir plus bas et chapitre 7) – durcir l'attitude des possesseurs fonciers envers les demandeurs de terres ;

– d'autre part, les relations qu'entretiennent entre elles structures foncières et structures économiques. M. Saul souligne le fait qu'il n'y a pas isomorphisme entre structures juridiques et structures de la production chez les *Bobo* de Baré. Les unités d'exploitation travaillent sur des fonds de terre dont la gestion est opérée, de manière agrégée, au niveau du lignage, c'est-à-dire à un niveau supérieur de l'organisation sociale. Il en sera ainsi, dit l'auteur, tant que la fluidité

de l'accès collectif à la terre (poursuite des pratiques de prêt) sera maintenue. L'introduction récente de la culture du coton comme culture de rente ne change rien, insiste Saul, à cette situation : si elle entraîne une privatisation accrue de la production et donc une accélération des scissions au niveau des unités d'exploitation, elle ne provoque par ailleurs aucun mouvement parallèle d'individualisation des droits d'appropriation.

Sur ce dernier point, les données sur les Winye fournissent d'autres pistes possibles d'analyse. Dans certains villages, la possession individuelle (au niveau d'une unité d'exploitation ou d'un groupe de descendance) est reconnue dès le départ, même si elle n'échappe pas à son enchâssement ultime dans la possession collective. La notion de [*lo*] (par opposition à [*aga*]) dont Saul se fait l'écho sans l'analyser plus en détail (SAUL, 1993 : 79), pourrait d'ailleurs renvoyer à une conception similaire chez les Bobo (voir également la notion de [*zakane*] chez LE MOAL, 1980 : 46). En outre, chez les Winye, il existe, notamment dans les premières années d'installation, une véritable politique d'accueil, la communauté cherchant à attirer les immigrants « utiles » pour atteindre la grandeur démographique et politique, même s'il est vrai que les Mossi sont rarement considérés comme des candidats acceptables pour un tel projet... Les Winye partagent de ce point de vue la méfiance des Bobo relevée par M. Saul vis-à-vis de ce groupe (SAUL, 1993 : 87). Par opposition à d'autres groupes voisins (dans le cas des Winye, les Bwaba ou les Nuna), les Mossi sont considérés localement comme des exploitants indisciplinés, qui ne se soumettent qu'avec réticence aux obligations qui sont la contrepartie de leurs droits d'accueil et cherchent à s'autonomiser rapidement de leurs tuteurs en créant, dès qu'ils sont en nombre suffisant, leur propre chefferie et leur propre village administratif (pour un exemple, voir JACOB, 2002 b). Toute communauté a besoin de la différence, pour augmenter son poids politique et ses savoir-faire, mais il existe des groupes qui sont porteurs de différences si profondes qu'ils sont de fait inintégrables.

Nous aurions pour notre part tendance à penser que ce qui est fondateur dans le cadre de la mise en place d'un établissement humain disposant de ressources en quantité suffisante, c'est, dans une perspective d'action collective, la manière dont sont pensés ensemble la reconnaissance de droits individuels et le maintien de la fluidité des accès collectifs au travers des prêts de terre, le système cherchant, par un dosage entre les deux catégories d'accès, à réaliser conjointement plusieurs objectifs : augmenter la démographie du groupe et stimuler l'ardeur au travail de tous. Dans les situations immédiatement postérieures à l'installation d'un village, une légère pression foncière liée à l'augmentation des demandes de terre de la part notamment d'étrangers accueillis est bénéfique pour tous, le meilleur moyen de défendre leurs droits pour toutes les catégories de cultivateurs étant encore d'être présents dans les champs, c'est-à-dire de les cultiver (voir C. M. ROSE, 1994, sur le sujet). Nous revenons sur cette question au chapitre 7.

Conséquence de ces pratiques, dans les premières années de l'installation d'un établissement humain, les différences statutaires entre migrants accueillis au village et autochtones sont marginales, l'ensemble des groupes étant assujettis à peu près aux mêmes droits et obligations : droits d'accès à des terres en

friches, interdiction de planter des arbres fruitiers en brousse, obligations de sacrifier sur sa parcelle... (pour un avis opposé, voir C. BONNET-BONTEMPS, 2003 : 19). C'est l'ensemble des hommes présents dans la communauté qui est assujéti à des devoirs dont l'irrespect entraîne la sanction des esprits. Les choses changeront évidemment avec l'accroissement de la pression foncière et la restriction progressive de l'envergure des communautés d'appartenance (voir chapitre 7).

Le chapitre 5 traite de la situation particulière des Winye de Boromo, un des villages les plus anciens du sud de la région, qui s'est transformé progressivement en une ville de plus de 10 000 habitants. Les Winye, fondateurs, probablement au début du XVIII^e siècle, de la première cité pérenne sur les lieux en seront chassés par un *ihad* lancé par un marabout marka, Mahamadou Karantao, vers 1860, et la plupart d'entre eux ne reviendront sur leurs terres que soixante-dix ou quatre-vingts ans plus tard, en pleine période coloniale. Leur exemple nous permettra de revenir sur les stratégies de constitution et de défense des droits sur l'espace dans un contexte qui a peu à voir avec les situations vécues dans les villages voisins, dans lesquels continue de dominer une légitimation interne et relativement passive des droits par le travail des ancêtres. Le terroir de Boromo, au moment du retour des Winye, est en effet en partie occupé par les groupes qui se sont installés dans le sillage de la conquête marka et qui se considèrent comme possesseurs légitimes des terres qu'ils cultivent.

Les unités d'exploitation winye qui reviennent à Boromo vers 1930-1940 sont en règle générale de dimension relativement restreinte et ne disposent pas des moyens techniques qui permettraient de pallier la faiblesse de la force de travail disponible (la charrue attelée ne sera diffusée que quarante ans plus tard). Ils opteront, comme nous le verrons, pour une double stratégie : d'une part, une dissémination des producteurs de l'unité d'exploitation pour reconquérir le maximum d'espace ; d'autre part, le maintien d'une idéologie extrêmement prégnante du bien commun, entraînant une minimisation des dimensions individuelles de l'appropriation foncière. Ce chapitre nous donnera également l'occasion de revenir, toujours en nous appuyant sur les travaux de C. M. Rose (1994), sur la justification de la notion de possession en introduisant une distinction entre deux théories : d'une part, une théorie substantive, proche de la conception de la valeur travail de Locke (voir son chapitre sur la propriété dans son *Deuxième Traité du Gouvernement Civil*, 1689 et F. OST, 1995), qui fonde les droits sur les efforts investis et les risques encourus, ces droits étant reconnus et réaffirmés dans le cadre d'une audience restreinte, d'une communauté de pairs partageant les mêmes valeurs et ayant vécu sensiblement la même histoire ; d'autre part, une théorie « communicationnelle », la théorie de l'acte clair (au principe de la *common law*), correspondant à l'ouverture des communautés sous l'impact de la modernité (ou d'une histoire politique particulière comme c'est le cas ici). Dans ce contexte, les droits auxquels un exploitant peut prétendre n'existent que pour autant qu'ils sont connus d'un public hétérogène, ce qui l'oblige à les défendre en s'engageant dans un travail sémiologique et relationnel intense et constamment renouvelé.

Cependant, la nécessité de défendre ses droits dans des situations d'incertitude comme celles qu'imposent le multi-culturalisme et l'insertion dans une ville en plein boom démographique n'élimine aucunement la référence à la théorie de la valeur travail – ou de son équivalent local – et aux droits des premiers arrivés. Mise à l'arrière-plan, elle resurgit dans les argumentaires qui alimentent le contenu des disputes. Cette théorie fait de toute façon partie des « valeurs panafricaines » (KOPYTOFF, 1987) voire universelles largement diffusées. Il y est fait référence dans toutes sortes de situations de tensions dans des contextes contemporains et elle influence les conceptions locales de la citoyenneté. L'idée que le travail crée des droits légitime par exemple aux yeux des Burkinabè leur installation en Côte d'Ivoire, puisqu'ils estiment que leurs ascendants ont contribué largement à la construction de ce pays à l'époque coloniale (voir sur le sujet, R. BLION et S. BREDELOUP, 1997 : 728). Elle légitimait également le fait que les Voltaïques voyagent gratuitement sur la ligne de chemin de fer Bamako-Dakar, puisqu'ils en avaient eux-mêmes installé les voies. À l'inverse, on a dit que la notion de défense des droits a pu être utilisée dans les contextes anciens pour obtenir une meilleure incitation au travail de tous. Cependant, on admettra que les nécessités dans ce domaine sont plus fortes que jamais, particulièrement dans le contexte boromolais, où la possession est plus que jamais une affaire de persuasion.

Le chapitre 6 porte sur les droits de pêche en plaine inondée. Il montre que tous les villages winye entretiennent un fonds de croyances communes sur la dangerosité de la pêche en eau inconnue et partagent les mêmes règles sur l'interdiction de barrage des rivières pérennes, les droits collectifs sur les marigots naturels, l'interdiction de vente du poisson qui y est capturé... Le risque d'externalités négatives est ici trop important pour que chaque village puisse avoir une politique de gestion de la ressource autonome. Par ailleurs, chaque communauté adopte un régime de droits plus ou moins individualisé pour les ressources et les infrastructures de pêche construites sur des cours d'eau non pérennes, d'intérêt strictement local. La comparaison entre les exemples des villages de Nanou, Solobuly et Wibō montre notamment qu'il existe des différences dans l'origine des droits d'appropriation sur les emplacements des barrages de pêche, acquis selon les cas par le mérite, l'élection ou la délégation d'un maître de l'eau. Ces différences n'ont pas de conséquence sur les droits sur la pêche – il s'agit dans tous les cas d'une pêche « à l'effort », le travail investi entraînant le droit de disposer librement de la ressource y compris en la vendant – mais elles ont sur la possibilité de prêter, de mettre en garde l'ouvrage ou de percevoir une redevance. Le chapitre met également l'accent sur les différences de conception dans les usages légitimes de l'argent obtenu à partir de la vente du poisson, en fonction des traditions économiques respectives des familles responsables (achat de bétail, dépenses sociales, usage personnel des membres du groupe).

Le chapitre 7 s'efforce de tirer les fils des réflexions qui précèdent, en tentant de les organiser dans un modèle cohérent. Les notions évoquées de base commune, d'intégration sociale, de droits d'administration gérés par des autorités autochtones se chargeant de distribuer des droits d'usage individuels, de recherche de

***Le travail
créé des droits.***

grandeur de la cité par attraction des étrangers remettent au centre des débats l'idée d'une communauté agissante et porteuse d'un projet social, utilisant, dans une perspective de philosophie politique classique (S. HABER, 1999), l'appropriation rituelle de la nature et la distribution des droits sur les ressources pour réguler les relations interpersonnelles et mettre en place une organisation ayant des finalités propres. Tenant compte du fait que l'homme vit en société, la communauté lui fournit les garanties nécessaires à l'investissement de son énergie et à son désir de se réaliser et sécurise sa capacité à en jouir. C'est le meilleur moyen pour que les comportements de chacun s'agrègent dans des fins positives pour tous. Tenant compte du fait que l'homme produit pour une part la société dans laquelle il vit, la communauté s'oppose à ce que son désir de liberté compromette le projet de reproduction du groupe, qui se réalise au travers d'une pluralité de pratiques : redistribution du produit entre générations, recherche du nombre à travers l'accueil d'étrangers « utiles », mise à disposition d'un patrimoine de ressources accessible à tous les membres de la communauté et aux générations qui se succèdent. C'est le meilleur moyen pour que la communauté persiste dans son être (sur les fondements philosophiques de la notion de conservation collective, voir LAZZERI, 1998).

La société n'étant assurée de durer que si elle est capable de réunir les conditions permettant d'atteindre l'ensemble des objectifs de production et de reproduction mentionnés, le régime juridico-institutionnel local doit reconnaître simultanément l'existence d'intérêts individuels et collectifs. Cela implique de faire de la terre un bien à la fois privé et commun, ce qui ne peut s'obtenir que de deux manières : soit en divisant l'espace disponible entre des parcelles appropriées de manière privative et des parcelles maintenues dans un statut de communaux, soit en proposant une superposition de ces différents types de droits (droits privés – au sens de « communs à un groupe familial » – et droits collectifs) pour l'ensemble de l'espace du terroir. Les réponses locales combinent dans une large mesure ces deux dimensions, dont l'une reste cependant subordonnée à l'autre.

D'une part, les procédures d'implantations des différents autels (de terre – au centre du village –, de brousse – à l'orée des champs lointains –) villageois ont pour effet de définir des intensités différentes dans l'appropriation de l'espace et donc dans le contenu des droits entre terres du village et terres de brousse. Les possesseurs peuvent développer sur les terres du village des pratiques interdites en brousse : planter des arbres fruitiers, mettre en garde la terre, y construire des maisons en banco et, de manière plus générale, y pratiquer un ensemble d'activités productrices d'impuretés mais qui sont pourtant consubstantielles à la vie d'un établissement humain (rapports sexuels, enfouissement de cadavres et de placentas, dépôt d'ordures, consommation d'épices, cuisson d'aliments...).

D'autre part, toutes les terres, celles du village comme celles de brousse, doivent être considérées à la fois comme des terres communes et des terres privées, même s'il existe des différences dans l'intensité de l'appropriation par les hommes des terres des deux domaines. Partout sur le terroir, l'usage de droits privés reste subordonné à des droits supérieurs, rappelés périodiquement, au fur et à mesure des besoins (ceux de l'économie morale mentionnée plus haut :

accueil d'un étranger « utile », caractère patrimonial de la terre qui interdit sa vente, obligation de redistribuer), par le chef de terre agissant au nom de l'intérêt collectif.

En fin de compte, le chapitre 7 montre que la communauté peut être définie comme l'entité morale qui fournit un dispositif d'organisation des chances de vie pour ses membres, ce dispositif résultant d'arbitrages entre les alternatives qui balisent le champ des possibles – écologique, économique et politique – pour toute organisation sociale : la mise en valeur des ressources vs leur conservation comme réserve patrimoniale, la nécessité d'accroissement politique par intégration des « étrangers » vs la préservation des prérogatives autochtones, la stimulation de l'intérêt individuel vs le respect de l'intérêt collectif. Dans le domaine de la production, comme nous le verrons dans les chapitres 3 et 6, la distribution des droits oriente le système d'exploitation et le système de culture – notre terminologie est reprise de R. BADOUIN (1985) – des unités économiques, la répartition des droits d'usage sur les ressources naturelles pouvant être utilisée à la fois pour obtenir une distribution optimale de la force de travail et pour fournir une combinaison de ressources monétaires et de ressources physiques indispensables pour que les unités économiques puissent faire face à leurs différents besoins.

On trouve dans une littérature déjà un peu ancienne des hypothèses sur la manière dont se constituent les droits sur la terre. Elles divergent des nôtres sur plusieurs points. N. Georgescu-Roegen déclare par exemple : « Une revue attentive de la littérature montre que les droits de propriété ont été et sont toujours analysés comme le pivot des institutions paysannes... Dans ma perspective, cette doctrine nie un fait fondamental : ces institutions n'ont jamais cherché à contrôler le facteur "fonds" (la terre) mais bien plutôt le facteur "flux" (les revenus qui proviennent de la terre). » (GEORGESCU-ROEGEN, 1971 : 209).

Pour l'auteur, le producteur s'intéresse à l'accès au fruit de son travail (récoltes), pas à la terre qui lui a servi à produire ce fruit. C'est le travail de la terre qui crée le droit sur le produit. On retrouve les mêmes propos chez G.-A. Kouassigan lorsque, reprenant Delafosse et Labouret, il avance l'idée que, coutumièrément, l'individu n'a qu'un droit d'usage relatif sur les terres de sa famille mais un droit de propriété absolu sur les produits de son travail (KOUASSIGAN, 1966 : 171-173-211). Cette position est partagée par Michel Alliot : « Le terrain défriché par un cultivateur demeure sa chose tant qu'il est entretenu, il lui échappe s'il laisse la friche repousser... » (ALLIOT, 2003 : 75).

Ces auteurs se rejoignent également lorsqu'ils formulent leurs hypothèses sur la genèse de la propriété individuelle : ce seraient la durée de travail sur un lieu, les amendements, les aménagements progressifs qui lui seraient apportés qui rendraient progressivement envisageable son appropriation. Le droit de culture se transformerait peu à peu en droit de propriété (GEORGESCU-ROEGEN, 1971 : 216 ; KOUASSIGAN, 1966 : 205-210). Chez GEORGESCU-ROEGEN et KOUASSIGAN, l'histoire foncière est celle du dessaisissement progressif de la communauté au profit des individus issus de cette communauté, qui sont les agents concrets de la mise en valeur. Se dégagant peu à peu de la souveraineté collective, les pré-

**« Le mot propriété
dont nous usons,
au sens du droit
romain,
ne convient pas...
Celui de possession
ou de droit possessif
exprime mieux
les relations
conçues de l'homme
avec son "bien". »
(DELAFOSSÉ, 1925 : 97)**

rogatives individuelles connaîtraient au fur et à mesure du temps qui passe de moins en moins de limites : la terre cultivée deviendrait une propriété affectable à la garantie d'une dette, aliénable, transmissible de père en fils...

En fait, bien qu'elles soient louables, ne serait-ce que parce qu'elles s'intéressent à la question peu abordée de la genèse des droits sur les ressources naturelles, nous pensons que ces tentatives théoriques font la part trop belle aux modèles incrémentaux et présentent une vision erronée des conceptions locales.

Chez les Winye, en situation foncière favorable, la possession privée de la terre ne représente pas le stade le plus avancé d'une dynamique marquée par les efforts d'émancipation progressifs d'avec un régime de communaux. Elle est le statut juridique initial, celui qui, combiné avec la possession collective, son envers tout aussi principiel, rend possible l'organisation sociale dans son ensemble.

Les approches de N. GEORGESCU-ROEGEN (1971) et de G.-A. KOUASSIGAN (1966) ou celle, plus récente, de C. Lund qui fait de la possession privée le résultat d'un « processus » (LUND, 2000 : 19) présentent de notre point de vue une description inversée des rapports entre propriété de la terre et celle du produit. Pour ces auteurs en effet, le travail crée un droit naturel immédiat sur les récoltes, et ce droit ne s'étendrait que très lentement au fonds qui a servi à les obtenir. C'est en fait l'inverse qui se passe. Les exploitants se voient accorder immédiatement des droits individualisés sur leur parcelle dès que celle-ci est défrichée mais ils n'obtiennent pas une autonomie complète de décision sur l'usage du produit dégagé. Les Winye admettent une privatisation relative des moyens de production, parce que c'est probablement la meilleure manière d'obtenir une bonne productivité du travail. Pour autant, cette privatisation des droits s'échange contre des devoirs. Les producteurs ne sont jamais complètement libérés des nécessités de l'économie morale, notamment de leur obligation de satisfaire aux demandes de solidarité et de redistribution dans le cadre de la famille, du lignage (à l'occasion des funérailles particulièrement) ou du village (prélèvements en cas de sacrifices, pour appeler la pluie par exemple) et de leur obligation de laisser la terre accessible, à la fois pour leurs contemporains – les habitants d'une même communauté – et pour les générations futures. Leur devoir de redistribution est déterminé par le fait qu'ils tirent leur subsistance de l'accès à des droits individualisés sur des parcelles qui restent partie prenante de domaines collectifs. Il convient de signaler que les pressions pour la solidarité varient dans le temps, les institutions winye militant constamment pour un allègement des obligations de redistribution les plus lourdes, celles qui sont exigées notamment dans le cadre des coutumes funéraires (voir chapitre 8).

Une nuance doit être cependant apportée. La capacité de sanctionner juridiquement le travail individuel ou de petit groupe investi sur le [*forba*] dès que celui-ci commence, tient à l'extension des terres qui appartiennent au groupe. Lorsque le [*forba*] est de faible dimension, la propriété reste indifférenciée et il n'existe aucune individualisation des droits au nom du travail d'un ascendant sur un espace particulier au sein du domaine familial (voir chapitre 3). À l'inverse, lorsque le [*forba*] est de surface importante, rien ne s'oppose à ce que les

exploitants arguent du travail passé de leur père, de leur grand-père, ou du leur propre, pour réclamer un accès préférentiel à telle ou telle terre comprise en son sein. Certains jeunes, qui n'ont eu à produire que sur ces seules parcelles, ignorent même l'existence de la structure foncière englobante. Nous en avons fait l'expérience lorsque, visitant avec un aîné le [*forba*] de la lignée Zango *Gomebō* à Nanou en mai 2003, nous nous sommes rendu compte que les jeunes cultivateurs de la famille qui nous accompagnaient prenaient conscience pour la première fois de l'envergure de leur domaine patrimonial.

Les différences de structuration foncière selon les lignées suivent en fait les règles de l'héritage, qui s'appliquent également aux biens meubles ou au bétail. Ces biens doivent en théorie être partagés de manière égale entre les différents groupes de frères utérins issus d'un même père. Mais cette prescription n'est appliquée que s'ils sont en quantité suffisante pour que le partage ait un quelconque intérêt. Sinon, l'aîné des fils les conserve dans leur totalité, à charge pour lui de le gérer dans une perspective maintenue de bien commun. Ce qui oblige souvent les demi-frères cadets à se débrouiller seuls. Comme le dit J. Bouju à propos des Dogon : « On ne peut pas attendre grand-chose d'un demi-frère aîné » (BOUJU, 1984 : 108).

Au vu de ces données, il nous semble que la position de Caroline CHAMARD (2004 : 191) qui, en s'inspirant notamment des travaux de G.-A. KOUASSIGAN (1966), d'E. LE ROY (1995) et de G. MADJARIAN (1991), avance que le droit coutumier africain nierait toute distinction entre droit public et droit privé et serait fondé sur la consubstantialité du pouvoir et du corps social, ce qui ne permettrait ni l'émergence d'autorités ayant à gérer un patrimoine public, ni l'émergence de la possession privée, est à nuancer. L'interprétation de certains cas empiriques nous montre que c'est au contraire à partir de l'admission de l'existence de cette distinction de base qu'on peut ensuite comprendre, avec Jean Clam, que la société puisse être le lieu de dissolution de leur différence (CLAM, 1997).

Le chapitre 8 a pour objectif de répondre à une série de critiques de chercheurs qui, jugeant la thèse que nous avons développée dans le chapitre 7 « finaliste » ou même « structuro-fonctionnaliste », nous ont confié avoir beaucoup de mal à concevoir comment une société décrite comme extrêmement « intégrée » pouvait changer, c'est-à-dire prendre en compte des causalités externes constamment opérationnelles et se modifier en conséquence. Tout d'abord, nous leur ferons remarquer que la dimension individuelle est présente et pensée dans le modèle que nous décrivons, et que son institution ne tient pas aux efforts d'acteurs qui devraient la conquérir de haute lutte contre les pressions sociales (voir conclusion). En outre, nous développerons sur les approches du changement les arguments plus généraux présentés ci-dessous.

Si l'hypothèse de S. F. MOORE (1991 ; 2000) sur le foncier comme « champ social semi-autonome », soumis à des forces externes, peut être admise en tant qu'hypothèse générale, il convient cependant de qualifier chaque société du point de vue de son rapport spécifique avec les politiques publiques et les institutions modernes (administration nationale et locale, développeurs, ressortissants, hommes politiques, ONG, organisations paysannes, immigration). Plusieurs

questions doivent être posées de ce point de vue : quel est le potentiel « allocatif » réel de ces institutions ? Peuvent-elles définir un ou plusieurs espaces nouveaux de partage des rôles et fournir des ressources d'autorité suffisantes pour que des acteurs (anciens ou nouveaux) puissent se positionner ? La réalisation de ce potentiel allocatif n'est-elle pas plus forte pour des espaces ou pour des problèmes pour lesquels les institutions locales présentent déjà quelque faiblesse ou ne possèdent pas elles-mêmes un pouvoir de régulation ? C'est en tout cas l'hypothèse que nous développons au chapitre 2 en expliquant l'émergence des conflits fonciers aux confins des terroirs par la combinaison entre un facteur interne (la faiblesse des alliances inter-communautaires) et un facteur externe (la « villagisation »).

De manière générale, on doit constater qu'en pays winye, la question foncière est « sous-politisée » – par opposition à la « sur-politisation » évoquée par J.-P. Chauveau à propos de la Côte d'Ivoire (CHAUVEAU, 2000) – et a peu fait l'objet d'interférences externes. Cette situation tient à un concours de circonstances historiques particulières, spécifiques à la zone :

- l'absence totale de projets de développement intervenant localement jusqu'en 1990. Cette situation tient aux politiques publiques qui, des années 1960 jusqu'à la dernière décennie, ont considéré que les interventions externes devaient toucher de préférence l'est du Burkina Faso, beaucoup plus défavorisé du point de vue pluviométrique et qui ne cultivait pas le coton. Cette vision a changé récemment avec la démocratisation et l'utilisation des projets comme ressources électorales par les politiciens, mais seulement faiblement. La zone n'a pas connu d'interventions de type Programme national de gestion de terroir (PNGT) par exemple ;
- la faible attractivité de la zone dans la « carte mentale » des candidats à l'immigration (Mossi notamment). Ils sont même totalement absents du terroir de plusieurs communautés winye (Oury, Bitiako, Kwena, Nanou...). Selon les autochtones, ils ne pourraient y séjourner plus de trois ans sans risque de mourir ;
- l'attitude conservatoire (au profit des autochtones) des politiciens locaux vis-à-vis des dites migrations et l'absence d'implication des ressortissants de la région dans les questions foncières ;
- le nombre réduit des demandes de terres émanant de fonctionnaires ;
- l'attitude prudente de l'administration locale vis-à-vis des litiges, et le renvoi constant de leur règlement à la « coutume administrative » (LUND, 2001 ; 2005 ; et chapitre 2),
- le caractère récent de la politique de décentralisation burkinabè qui ne touche le milieu rural que depuis 2006.

Ces quelques éléments hétérogènes de description du contexte que nous venons de lister permettent d'inférer qu'en pays winye, qui n'est pas par ailleurs une zone particulièrement enclavée, ce ne sont pas des agents externes qui définissent de manière privilégiée les cadres de référence dans lequel l'accès au foncier est pensé et organisé. Les acteurs locaux disposent d'une réelle autonomie d'action, à la fois idéologique et matérielle. Ils ne sont pas de manière tranchée, pour reprendre les termes de M. HERTZFELD (1989 : 123-124)

en situation de *dissémié* ou d'hybridation : les modèles produits à Ouagadougou ou à Washington sont loin de s'imposer, les pressions de l'État local sont faibles et ils n'éprouvent guère le besoin de déguiser les aspects de leurs pratiques qui pourraient entrer en conflit avec les modèles imposés. Ils n'éprouvent pas non plus le besoin de se justifier vis-à-vis de la culture individualiste qui les environne de plus en plus, bien qu'ils puissent – pour les plus jeunes en tout cas – se trouver attirés par les nouvelles valeurs (BOLTANSKI et CHIAPPELLO, 1999 : 60). Plusieurs faits peuvent témoigner en parallèle de la vivacité de leur projet interne :

- la présence dans tous les villages de chefferies de terre et de maîtrises de l'eau fonctionnelles ;
- l'inexistence d'un marché de l'achat-vente pour la terre de brousse, y compris celle qui entoure les agglomérations urbaines ;
- la faible pénétration des arrangements fonciers « modernes ». Il n'existe dans la zone ni pratiques de location, ni contrats avec partage du produit, ni contrats avec partage du capital productif, ni mises en gage dans le sens actuel que possède ce terme. Par contre il existe (ou existait) des mises en garde (voir chapitre 6) ;
- l'absence d'effet d'annonce de la RAF (loi de Réorganisation agraire et foncière). Elle a également été constatée par M. Breusers pour les Mossi du Plateau Central, critiquant des auteurs comme HESSELING et MATHIEU (1986), qui partent de l'hypothèse que les lois édictées produisent toujours des effets sur le terrain : « Il me semble que Hesseling et Mathieu sont trop "optimistes". Il est difficile de concevoir qu'une loi non appliquée puisse pousser les producteurs à remettre en question des stratégies vitales... » (BREUSERS, 1998 : 298 ; voir dans le même sens que M. Breusers, également à propos du pays mossi, STAMM *et al.*, 2003 : 19).

Cependant, si les choses changent en pays winye – et incontestablement cette zone n'est pas à l'abri des dynamiques que connaissent les autres régions du Burkina, même si elle ne les vit pas avec la même intensité –, comment changent-elles ? Nous suivrons en la matière l'hypothèse de M. Sahlins qui analyse le changement historique comme « échec de la reproduction » (SAHLINS, 1985 : 144, 2004 : 291 ; HORNBLLOWER et STEWART, 2005 : 275) et reformulerons la question comme suit : dans quelles conditions structurelles les hommes peuvent-ils agir et faire une différence ? Nous donnerons deux réponses à cette question (voir également sur le sujet, P.-Y. LE MEUR, 2006).

La première part de l'idée que toute société doit se reproduire dans la temporalité sur la base d'un matériau humain qui n'est jamais le même car les hommes meurent et se remplacent. C'est, comme nous essayerons de le montrer, à ces moments charnières de renouvellement des systèmes et des hommes que ces derniers peuvent faire la preuve de leurs capacités d'action. La seconde est qu'il existe des facteurs qui garantissent l'autonomie du groupe et sa capacité à maintenir ses objectifs sociaux dans un espace considéré. Les modifications du degré d'autonomie du groupe et donc, en conséquence, l'ouverture aux opportunités individuels doivent être analysées selon leur intensité et selon les niveaux spatiaux auxquels elles surviennent. Les facteurs de changement (pression démographique, nouvelle législation, interventionnisme externe...) peuvent avoir :

- un impact plutôt faible lorsqu'ils obligent simplement le groupe à opérer un arbitrage entre des objectifs qui étaient auparavant menés de front (par exemple, choisir entre l'accueil d'un étranger « utile » et la conservation d'un patrimoine aux générations à venir) et un impact fort lorsqu'ils le privent de toute possibilité de poursuivre un projet propre ;
- un effet déstructurant pour un niveau de l'organisation sociale sans avoir pour autant d'effet négatif sur les autres niveaux : c'est le cas lorsqu'on a affaire, comme pour les Winye, à des sociétés dans lesquelles il existe une pluralité des niveaux d'intégration socio-foncière.

Nous complétons dans le chapitre 8 les descriptions amorcées dans le chapitre 7, en montrant que l'intégration des exigences contradictoires de liberté (individuelle) et de contrainte (collective) n'est pas réalisée à un seul niveau de l'organisation sociale (notamment entre chefferie de terre et lignages) mais doit être vue de manière « fractale » (ZEITLYN et CONNELL, 2003), les mêmes fonctions étant reprises à différents niveaux de la société (niveau intra-familial, intra-lignager, inter-lignager ou inter-villageois). Chaque niveau a à arbitrer, pour le groupe dont il a la charge, entre dimensions de sécurité foncière comme bien individuel (stabilité) et comme bien commun (fluidité). Or, ces niveaux – dans le chapitre nous parlons de différentes communautés d'appartenance – ne sont pas affectés au même titre par les facteurs de transformation externes.

Nous examinerons à ce propos en plus de l'exemple winye deux autres cas, celui des Bobo de Baré déjà cité, étudié par M. SAUL (1993) et celui de Djimini Koffikro en Côte d'Ivoire présenté par J.-P. COLIN *et al.* (2004), pour montrer la diversité des variables qui peuvent provoquer la perte d'autonomie locale et les lieux possibles d'émergence des conflits et leur nature, selon le type de société considérée, son histoire du peuplement, son environnement externe, sa structuration sociale et les choix politiques et moraux retenus par le groupe lors de son établissement. Nous montrerons ensuite qu'à la variété des causes possibles d'émergence de conflits – immigration massive, politique de découpage territorial et « villagisation », mesures législatives, présence d'un marché de l'achat-vente de la terre... – et des niveaux où ils peuvent émerger – niveau intra-familial, intra-lignager ou inter-villageois – on peut opposer le faible nombre des raisons pour lesquelles ils apparaissent. Leur cause efficiente est toujours en effet un déséquilibre entre les conceptions de la sécurité foncière comme bien commun et comme bien privé.

Dans l'approche des conflits, il faut à notre avis constamment chercher à recadrer les opportunités des acteurs par les faits de structure. C'est en tout cas la leçon que nous aimerions que l'on tire de notre approche. Nous critiquons l'approche « brownienne » (COLIN, 2004) fréquemment adoptée en anthropologie du changement social et l'hypothèse répandue selon laquelle les changements entraînent forcément des stratégies d'acteurs et la remise en question de tous les rapports sociaux dans lesquels ils sont engagés (relations intra-familiales, inter-familiales ou lignagères, relations autochtones-allochtones, relations inter-villageoises). Les conflits fonciers ne surgissent pas à propos de n'importe quel prétexte et à n'importe quel niveau de l'organisation sociale, quel que soit le groupe considéré.

Ils surgissent, pour les populations d'agriculteurs, lorsqu'un facteur externe ou interne entraîne une incapacité pour un niveau d'intégration de continuer à arbitrer entre sécurité foncière comme bien commun et comme bien privé, en entraînant, premièrement, des opportunistes et, deuxièmement, des revendications d'acteurs pour faire gérer cet équilibre à un autre niveau, généralement plus proche d'eux, ce qui entraîne, comme le dit P. Peters, « un processus de restriction dans la définition de l'appartenance » (PETERS, 2004 : 302. Voir également ZONGO, 2005). Il existe bien des arènes en pays winye, c'est-à-dire, en suivant BIRSCHENK et OLIVIER DE SARDAN (1998 : 261), des espaces sociaux « où prennent place des confrontations et des affrontements », mais tous les espaces sociaux – ou toutes les communautés d'appartenance – ne sont pas des arènes.

Notre conclusion s'efforce de montrer en quoi le cas empirique winye peut fournir un angle critique d'approche des questions foncières dans la recherche africaniste européenne, qui puise aujourd'hui son inspiration, de manière probablement excessive, dans l'anthropologie politique, avec l'idée que ce sont les rapports de force qui créent les droits sur les ressources. Elle veut fournir également des éléments de réflexion au débat sur la construction de l'État burkinabè, tenté depuis la Révolution de 1983 par un gouvernement des hommes qui passerait par une refonte complète du gouvernement de la nature. La société, comme l'indiquent SCHNAPPER et BACHELIER (2000 : 29-30), a l'obligation de prendre en compte simultanément deux définitions – opposées – des rapports entre humanité et citoyenneté si elle veut aboutir à une organisation politique efficace et juste :

- d'une part, la société comme système de sanction *a posteriori* des efforts des hommes, les droits naturels précédant les droits civils, l'homme comme valeur devant le citoyen (libéralisme) ;
- d'autre part, la société comme système de distribution *a priori* de droits, l'appartenance de l'individu au groupe, son statut de citoyen, déterminant ses chances de vie en tant qu'homme (républicanisme).

La société coutumière avait compris et intégré cette double obligation, et c'est pour cette raison que la sécurité foncière y était appréhendée à la fois comme un bien privé et comme un bien commun. Il n'est pas évident que l'État moderne soit apte à la suivre dans cette voie, alors même que la terre continue de constituer un moyen d'existence pour une majorité de Burkinabè.

L'anthropologue sur le terrain

Nous travaillons en pays winye depuis une vingtaine d'années, nos premières recherches dans cette zone ayant été consacrées à l'étude d'un culte thérapeutique et anti-sorcellaire qui avait été installé par un « entrepreneur » culturel originaire du village de Wibō (sud du pays winye) au début des années 1980.

***Il existe bien
des arènes
en pays winye,
mais toutes
les communautés
d'appartenance
ne peuvent pas
être considérés
comme des arènes.***

Ces travaux ont fait l'objet d'une thèse de doctorat (voir JACOB, 1988). Nos études de terrain se sont poursuivies ensuite de manière sporadique, à partir de notre implantation genevoise et en dépit d'une charge de cours à plein-temps à l'Institut universitaire d'études du développement de Genève (IUED) qui n'a guère facilité les séjours prolongés sur le terrain. Plusieurs de nos textes sur les Winye, postérieurs à la thèse, témoignent d'un intérêt pour la description des représentations culturelles inaugurée avec notre travail de doctorat : représentations de la maladie, de la gémellité, de la sorcellerie, de la fécondité (JACOB, 1987, 1988, 1990 a et b, 1995, 1997). Il convient de signaler que la société winye a été également étudiée, souvent dans le cadre de mémoires de maîtrise, par de jeunes universitaires originaires de l'ethnie, sous des angles divers : histoire du peuplement (DAMOUE, 1983), linguistique (THIEMOUNOU, 1985), rituel (YAO, 1988), culturel (TOMÉ, 1995), organisation sociale et politique (B. GNAMOU, 2003 ; O. MIEN, 2007), socio-foncier (D. GNAMOU, 2002) et onomastique (IVO, 2006).

Nos enquêtes foncières entamées en 1999 dans le cadre d'un poste d'accueil à l'IRD nous ont amené à connaître l'ensemble des 20 villages winye (cf. fig. 2). Après des sondages réalisés dans chacune de ces communautés, le hasard des rencontres, l'établissement progressif d'un réseau d'informateurs et la sélection réciproque qui s'opère inévitablement entre un chercheur et son terrain ont orienté nos enquêtes de manière privilégiée vers neuf communautés : Nanou (lignages Boudo, Zango), Boromo (lignage Sougué et Tomé), Wibō (lignage Yao), Kwena (lignages Aka, Sangaré et Ganou), Siby (lignages Ganou, Gnamou et Tien), Balao (lignages Ivo, Lazin), Solobuly (lignage Gnamou), Oury (lignages Yaro, Mien) et Oulo (lignages Bénin). L'ensemble des enquêtes de terrain a été réalisé en compagnie de Yao Wuobesa Issouf, sociologue, originaire du village de Wibō. Fidèle dans une certaine mesure à un plan de travail établi en commun avec les autres membres de l'unité de recherche « Régulations foncières, politiques publiques et logiques d'acteurs (REFO, IRD) » et par un dialogue constamment entretenu avec plusieurs de ses membres – Jean-Philippe Colin, Jean-Pierre Chauveau, Pierre-Yves Le Meur, Éric Léonard – ainsi qu'avec des chercheurs extérieurs au groupe – Stephan Dugast (IRD), Philippe Lavigne Delville (Gret), Rolf Steppacher (IUED), Danouta Liberski-Bagnoud (CNRS), Mathieu Hilgers (UCL, Louvain), Jean Boutrais (IRD), Peter Hochet (EHES) – cette recherche, qui n'est pas terminée, s'est poursuivie pendant six ans et a porté de manière principale sur la grille de travail suivante :

- la description de l'histoire du peuplement différenciée dans le temps (distinction de vagues successives d'immigration) et dans l'espace (répartition des établissements humains entre la rive gauche et la rive droite du Petit-Balé) ;
- l'évaluation de l'impact relatif des guerres et des razzias pré-coloniales sur l'évolution de l'occupation de l'espace et les systèmes d'alliance et de défense réciproque entre communautés ;
- le repérage des villages établis puis disparus entre 1800 et 1950, ce repérage étant fondamental pour connaître l'étendue des maîtrises territoriales et les agents du jeu foncier actuel ;

- l'analyse de la chefferie de terre comme institution de gestion des « états » des ressources produisant le cadre juridique approprié à leur exploitation (chose, chose appropriable, bien) ;
- l'appropriation rituelle de l'espace (installation d'autels de terre, d'autels de brousse, d'autels de chasse, de cultes à l'eau), de la distribution des droits sur les ressources, des obligations en contrepartie des droits obtenus et de leurs liens avec la construction politique ;
- les règles de « pré-partage » dans le cadre de l'appropriation lignagère de la terre et des ressources halieutiques dans plusieurs communautés du pays winye (Wibō, Nanou, Solobuly, Siby) ;
- l'envergure et le sens de la notion de maîtrise territoriale régionale à partir de l'analyse de deux types de conflits : le règlement des litiges entre villages autochtones voisins se disputant des limites de terres ou le tutorat sur une troisième communauté ;
- le système d'exploitation agricole et des structures de la production (distinction champ collectif/champs individuels) et l'évolution des rapports entre structures de production et structures foncières en fonction du cycle des unités d'exploitation et des cycles générationnels ;
- le système de gestion des différentes structures foncières ([*forba*], [*homi namba*], [*kātogo*], [*yoru*]) avec repérage des droits et des autorités sur ceux-ci dans plusieurs communautés ;
- l'impact de la production du coton en culture attelée sur la demande de terres et sur la fluidité des prêts dans les domaines familiaux ;
- le système de justification et de défense des droits dans des contextes de faible (milieu rural) et de forte (milieu péri-urbain) pression foncière.

Sur aucun des thèmes évoqués nous n'avons rencontré de réticence particulière de la part de nos interlocuteurs, sauf peut-être sur la constitution de l'autel de la terre, les ingrédients qui y sont enfouis et la nature de l'esprit qui y réside, un de nos meilleurs informateurs dans ce domaine nous indiquant qu'il pouvait nous parler de tout, mais ne pouvait révéler à personne le « secret de l'existence du monde ».

Dans les faits, et à l'instar de ce que l'on vient de suggérer, sur la plupart des sujets abordés, y compris sur les thèmes prosaïques, nous avons souvent constaté que le principal obstacle à la recherche n'était guère l'interlocuteur que nous avions en face de nous, la plupart du temps – puisqu'il avait accepté la rencontre – décidé à parler, mais notre incapacité à entendre ce qu'il avait à nous dire, c'est-à-dire à formuler les questions pertinentes à lui adresser, du fait d'une culture – historique, anthropologique, agronomique, philosophique – insuffisante. La recherche de terrain repose sur un paradoxe : il faut en savoir presque autant que l'interviewé pour en savoir plus encore, de manière à faire évoluer la relation d'enquête d'une situation de soumission aveugle à ses propres références ou au discours de ses interlocuteurs à une situation de co-production de connaissance. Le chercheur doit pouvoir être capable de rappeler les noms

**« Personne ne peut renverser le monde en révélant les éléments enterrés sous l'autel de la terre dans le secret le plus strict. »
(Sougué Karfo, Boromo, 6/5/03)**

des villages disparus à une mémoire défaillante, redire les normes locales pour que l'interlocuteur s'explique sur l'écart apparent à celles-ci que manifeste la pratique, souligner les contradictions entre les versions successives qui lui sont données d'une histoire du peuplement, reconnaître dans une phrase incidemment prononcée l'indice d'un principe qui structure tout un ensemble de manières de voir ou de faire. Il doit surtout pouvoir mettre en perspective ce qui lui est dit, ne jamais se laisser prendre par ces récits d'informateurs qui « parlent à tous comme s'ils parlaient de tous » (M. Augé), ce qui lui est d'autant plus facile à faire qu'il dispose déjà d'un matériel accumulé sur le même sujet recueilli auprès d'autres personnes. Par ailleurs, il doit toujours garder en tête le fait que son attitude n'est qu'en partie stratégique et qu'il en sait toujours moins sur la société qu'il étudie qu'il ne le montre. Comme le dit Claude Bernard : « C'est ce que nous pensons déjà connaître qui nous empêche souvent d'apprendre. » (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865).

Ce cheminement n'a cependant pas été possible avec tout le monde et certains villageois ne sont jamais devenus nos interlocuteurs. Bien qu'elles soient assez peu nombreuses – une dizaine de personnes tout au plus sur des centaines interrogées –, différents indices nous inclinent à penser qu'elles savaient des choses importantes sur l'histoire ou la culture winye, et leur comportement n'a jamais cessé de nous intriguer. Après nous avoir parlé une première fois (ou avoir participé visiblement sans déplaisir à une enquête collective), elles ont opposé une fin de non-recevoir à une seconde demande d'entretien, arguant que « tout avait été dit » lors de notre première rencontre. Il convient de mentionner cependant que la situation inverse s'est parfois produite et que des acteurs, qui ne voulaient pas parler au départ, se sont mis à le faire parce qu'ils se sont rendu compte que nous avions donné la parole à des informateurs dont ils craignaient qu'ils puissent fournir des versions défavorables de leur place dans l'histoire locale. Pour certains interviewés, nous pensons que les difficultés à nous parler tenaient à leur insertion sociale, les interlocuteurs se rendant compte qu'ils ne pouvaient pas se permettre un discours autonome dans le contexte d'une communauté d'appartenance où ils n'avaient aucun poids politique, où personne ne pouvait relayer leur version des faits. Pour la majorité, pourtant, il nous semble que le problème est d'une autre nature. Si l'on en croit D. Sewane, qui s'est trouvée confrontée bien plus que nous avons pu l'être aux refus de parler des Batāmmariba du Togo, ce mutisme des informateurs potentiels serait plutôt un signe de respect et de prudence de leur part : respect pour la pensée d'autrui qui s'interdit d'imposer une réponse qui clôture, assimilation de l'acte de connaître à une méditation intense auquel l'aspirant au savoir s'astreint et qui lui fait découvrir en lui-même les réponses qu'il demandait auparavant aux autres (SEWANE, 2003 : 21-22), renvoi platonicien au final à une connaissance qui s'oppose fondamentalement au désir d'objectivation – pas entièrement « pur » ni d'ailleurs très « utile » – du chercheur. Le discours scientifique n'émerge que dans un processus d'interaction entre une conscience individuelle qui connaît sa place – externe au groupe – et une autre, qui l'inspire et à qui elle répond. L'extériorité du chercheur, sa solitude, conscientisée c'est-à-dire appropriée et assumée, est à la fois la position indépassable et productive à partir de laquelle

il peut, au mieux, entrer en relation avec les pratiques observées et tenter d'en rendre compte (TODOROV faisant référence à Bakhtine 2002 : 169. Voir également la notion « d'objectivité participante » chez P. Bourdieu, cf. sur le sujet BOUVERESSE, 2003 : 165-179).

La condition de cette méditation intense étant une disponibilité en temps infinie, ce que nous n'avions pas, nous sommes reconnaissants malgré tout à ceux-là qui, probablement plus « modernes » et pour cela pas toujours les mieux situés dans la hiérarchie sociale interne, ont accepté de faire des compromis, de nous parler souvent et longuement pour aider notre maturation intellectuelle, malgré les rythmes que nous leur imposons et notre faible agilité d'esprit. Nous voulons remercier particulièrement dans ces lignes Sougué Moumouni (Boromo), Ivo Wuobesa (Balao), Yao Palu, Yao Gasi, Yao Zama, Yao Kosi (Wibō), Dao Obile, Boudo Kou, Zango Jadoho (Nanou), Gnamou Fabegué, Gnamou Jimisoro, Gnamou Sé, Tomé Jomo† (Solobuly), Gnamou Kou, Tien Pangatié†, Gnamou Venou (Siby), Dao Habatié (Virou), Yao Karim, Mien Yom†, Bani Kobena (Oury), Aka Siko†, Sangaré Sito†, Aka Kojo, Sangaré Wuobikri (Kwena), Lougué Bizeni, Lougué Guekō† (Kalembouly), Elola Fadié, Elola Danciegué (Bouloumissi), Sinou Karfo (Souboye), Bénin Yombié, Bénin Danou (Oulo).

Une mention particulière doit être réservée à cinq de nos informateurs, probablement parmi les meilleurs connaisseurs actuels de leur groupe : Sougué Karfo, Sougué Tiebele et Tomé Kounabé (Boromo), Zango Pangatié et Boudo Obile (Nanou). Dès notre première rencontre, ce dernier a imposé un système ingénieux d'interlocution qui lui a permis de résoudre à sa manière le dilemme évoqué ci-dessus. Il accepte généralement de parler chaque fois que nous nous présentons à lui, mais pour des périodes brèves, parfois d'à peine dix minutes. Deux personnes non originaires de l'ethnie, Sangaré Sanoussa† (Boromo) et Barry Moussa (Bognou), ont également joué un rôle très appréciable dans notre collecte de données. Avec ceux-là et bien d'autres, trop nombreux pour être tous cités, notre pratique a toujours été d'aborder plusieurs fois la même thématique selon des approches différentes à chaque entrevue, de manière à éviter les biais liés aux réponses aux questions qu'inévitablement on pose parfois mal. Pour peu qu'on ait la chance de passer suffisamment de temps sur le terrain pour recueillir des données empiriques avec un « degré raisonnable de systématisme » (OLMIER DE SARDAN, 2000: 426-427), ce qui est notre cas, ces entretiens nous ont permis d'atteindre, pour une série de thèmes d'enquête, une situation de saturation (D. BERTAUX, 1997), ce moment de révélation où le chercheur, réalisant la récurrence, dans le discours des informateurs, d'éléments d'information répétés parfois mot pour mot d'une interview à l'autre, acquiert enfin la certitude qu'il a atteint des niveaux de connaissance proches des théories locales et qu'il peut tableer sur elles pour effectuer son travail d'analyse.

Les Winye, leurs structures et les dynamiques foncières

Partie 1



Après une brève description de la société winye, cette première partie propose l'étude de deux conflits fonciers. Bien que datant de plus d'une vingtaine d'années, ces conflits ont marqué l'histoire locale de l'accès aux ressources. À cette occasion, des institutions, des valeurs et des règles foncières seront évoquées, avant d'être explicitées au fil de l'ouvrage. Ces conflits ont mis aux prises des communautés autochtones pour la possession de terres aux limites de deux finages. Ils sont typiques de l'échelle d'émergence des contestations foncières en pays winye, les tensions intra-villageoises autour des questions d'accès aux ressources débouchant rarement sur des conflits ouverts.

Les histoires du peuplement de deux villages (Solobuly et Wibō) illustrent, quant à elles, deux contextes de peuplement qui ont contribué à différencier les modes d'organisation socio-foncière. À Solobuly, comme au centre et au nord du pays winye, les immigrants, futurs fondateurs de la communauté, sont arrivés peu nombreux et assez récemment dans des espaces déjà en partie investis. Dans ce contexte de relative pression sur la terre, les groupes ont fondé deux domaines fonciers communs, l'un au village et l'autre en brousse. La communauté et les structures foncières paraissent être données dès le départ : village formé par l'association de plusieurs lignages revendiquant une même ancienneté, chef de terre choisi au sein des lignées co-fondatrices, absence d'accueil d'étrangers sauf quelques exceptions.

À Wibō, de la même façon qu'au sud du pays winye, les fondateurs sont arrivés plus anciennement et plus nombreux sur des terres pratiquement vides. Ils ont pu constituer une série de domaines communs et instituer, à l'intérieur de ces domaines, des fonds de possession privée. Ici, le chef de terre est issu d'un seul – à la rigueur de deux – lignage fondateur. Dans une organisation villageoise qui est perçue comme un processus toujours en cours, l'accueil d'étrangers reste un objectif constant. La structuration foncière entre terres communes et privées, comme l'étendue de l'espace possédé, rendent cet accueil relativement aisé, du moins dans un premier temps.

La société winye

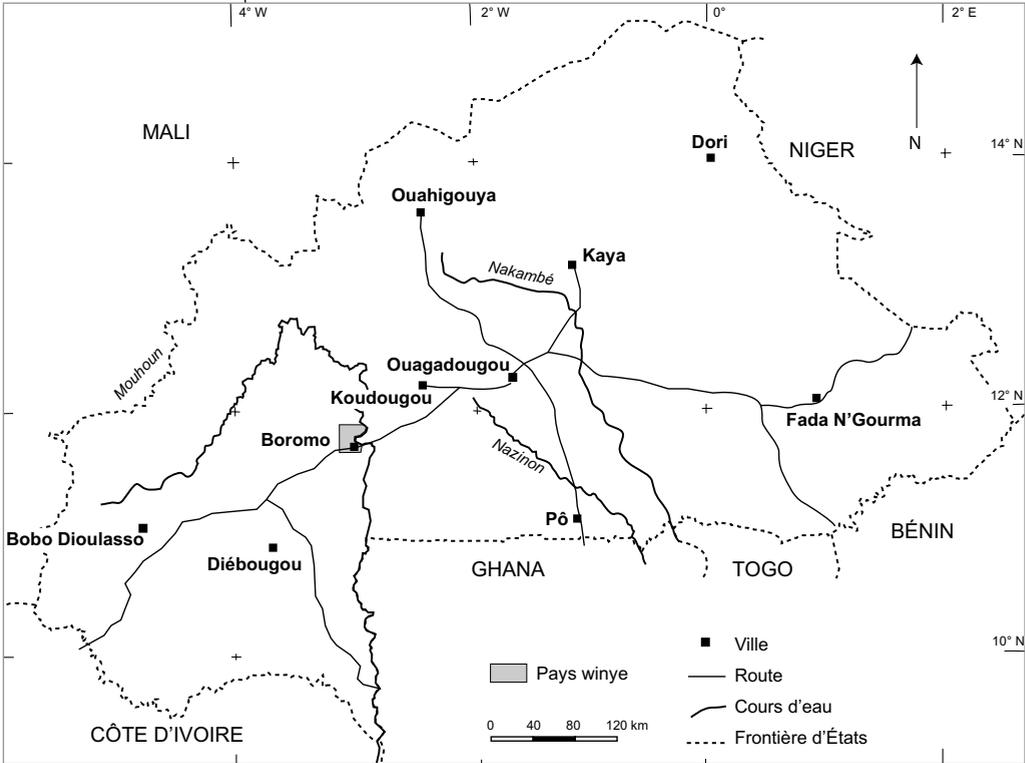
Chapitre 1

Le pays et les hommes

Le pays winye est situé au centre-ouest du Burkina Faso, dans la province des Balé, à 02° 56' de longitude Ouest et 11° 40' de latitude Nord. La région est comprise entre les isohyètes 800 et 900 mm. Elle est soumise à un climat soudanien avec une saison sèche de 6 à 7 mois. Elle correspond au secteur phytogéographique soudanien nord, où s'étendent des savanes dominées par des Combrétacées et diverses espèces d'Acacia. Les paysages sont souvent de type parc à karité (*Vittellaria paradoxa*) avec quelques îlots de forêt claire (AUROUET *et al.*, 2005). Le pays winye comprend une série de communautés installées dans la partie sud-est et sur la rive droite de la boucle du Mouhoun (ex-Volta noire), et sur les deux rives du Son (Petit-Balé, un affluent du Grand-Balé lui-même affluent du Mouhoun) (fig. 1). Son peuplement actuel n'est pas très ancien. Les généalogies que nous avons recueillies ne dépassent jamais dix générations. En comptant trente-trois ans par génération, nous fixerons le début de l'épopée winye à la fin du XVII^e siècle, et non pas au milieu du XVIII^e siècle comme nous l'avions admis jusqu'à présent.

Le peuplement est constitué de groupes d'origine ethnique diverse (surtout des Gurunsi – Nuna, Sisala, Phuo – mais aussi des Dagara, des Bwaba, des Marka, des Peul, des Bobo Julia...) qui se sont fondus progressivement dans un même moule linguistique et culturel : le winye. Les Bobo Julia forment une couche de peuplement ancien dans

Fig. 1 – Localisation du pays winye.

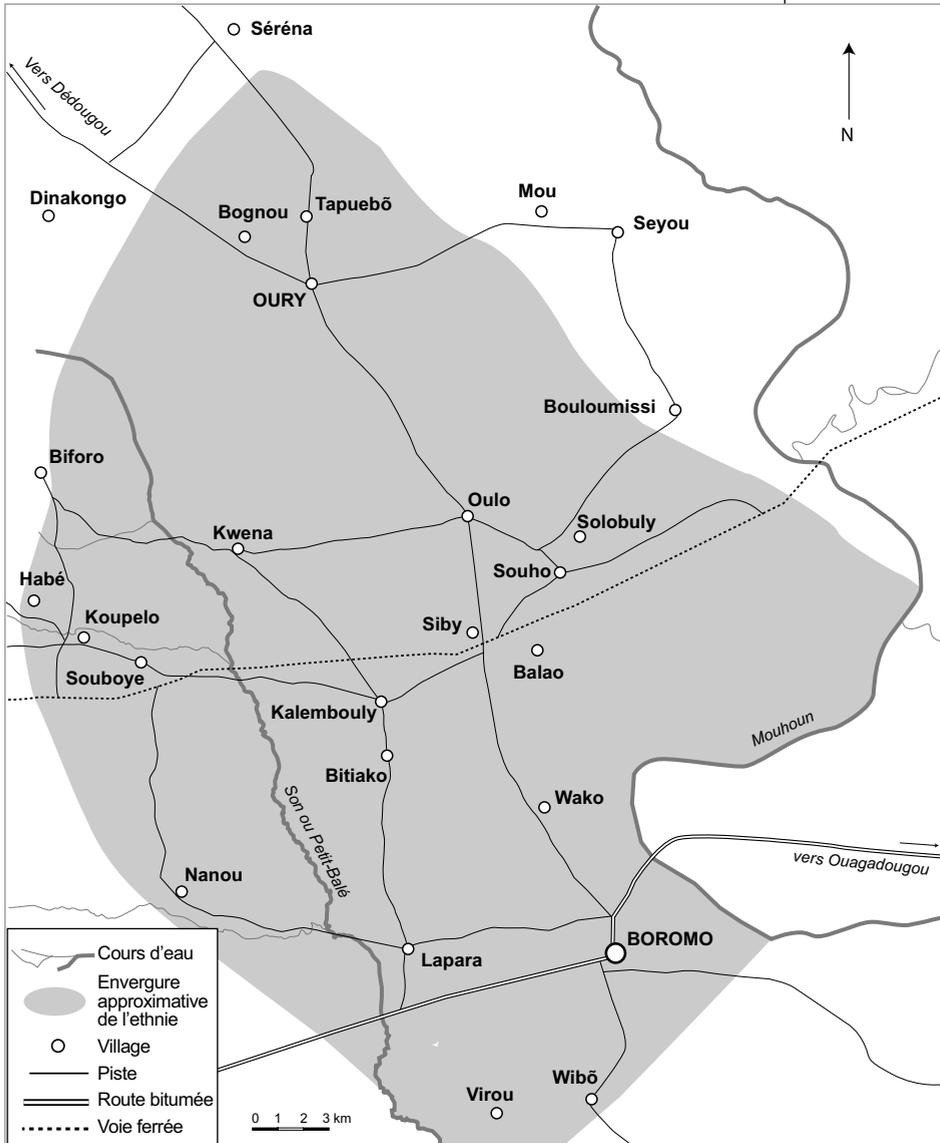


Auteur : J.P. Jacob
Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla.

la zone. Ils ont d'abord été attirés par l'exploitation de l'or à Poura et dans les environs (KIETHEGA, 1983). Ce sont probablement les Bobo Jula qui ont amené, dans une population gurunsi qui ne connaissait pas de système équivalent (voir, pour les Nuna, TAUXIER, 1912 :131), les premiers griots castés venus du Mandé.

Au niveau mytho-historique, la langue winye est considérée comme le résultat des interactions langagières entre un homme phuo et sa femme sisala, ce que les linguistes confirment à leur manière, puisque le winye est classé comme une langue plus proche de l'isala et du phuo que de toute autre langue faisant partie du groupe gurunsi (qui comprend également le kasena, le lela, le nuni... ; MANESSY, 1969 ; PROST, 1972 ; THIEMOUNOU ; 1985, SAWADOGO, 2001).

Fig. 2 – Le pays winye (Burkina Faso).



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla. D'après TOME Adama (1995)

Le pays winye est constitué aujourd'hui d'un nombre relativement restreint de collectivités – vingt –, formant une ethnie jeune, peu nombreuse (environ 30 000 personnes), unie par la langue et les références à quelques villages anciens tuteurs (abandonnés ou existants). L'aire

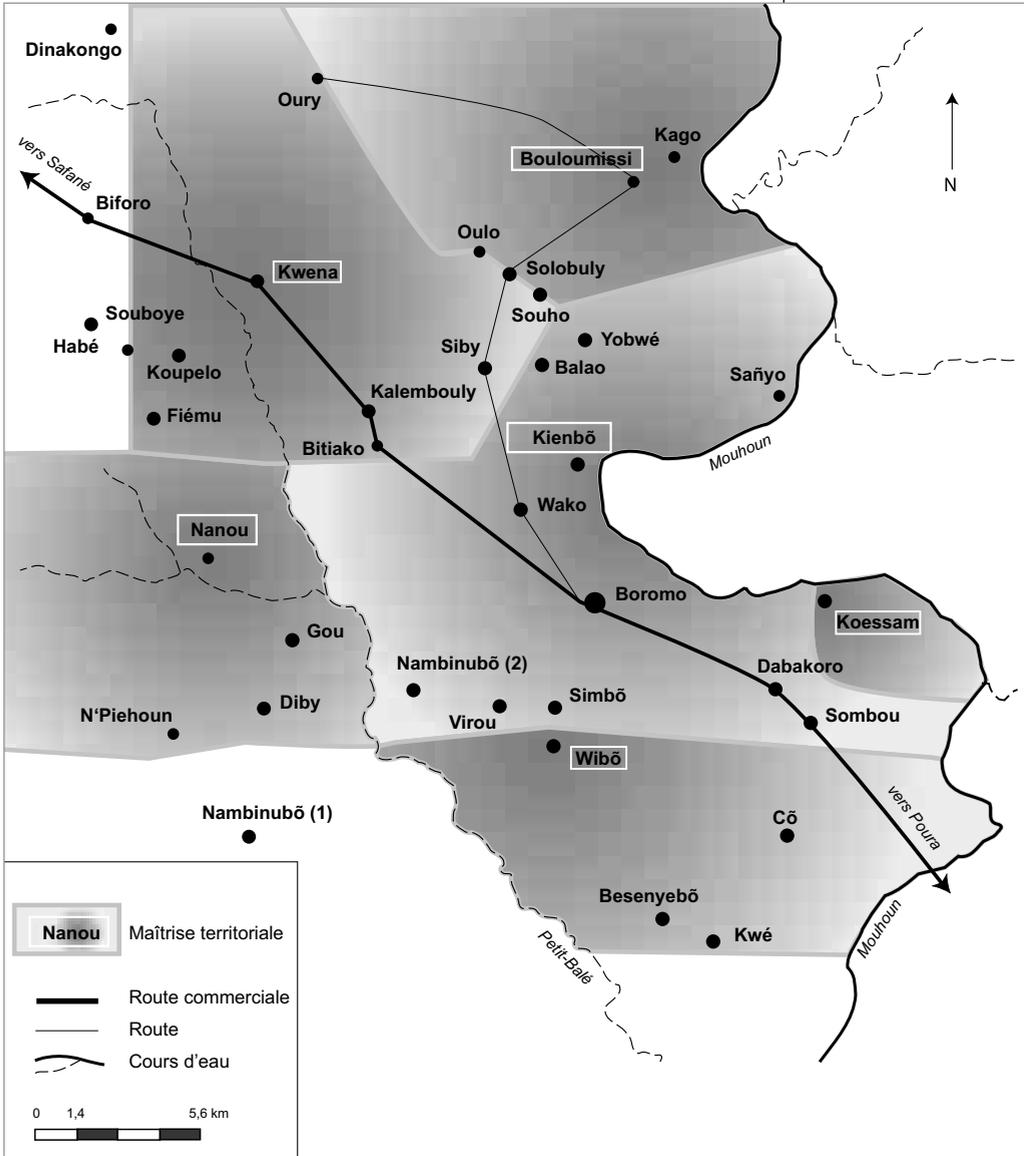
d'influence du groupe s'exerce également sur une dizaine de villages limitrophes – bwa, marka ou nuna – avec lesquels les Winye entretiennent des relations économiques, rituelles et d'échanges matrimoniaux.

La zone est divisée en deux par le Petit-Balé (Son) qui la partage selon une ligne nord-ouest/sud-est (cf. fig. 2). La rivière constitue une frontière symbolique entre les terres « douces » (indulgentes, tolérantes vis-à-vis des ruptures d'interdits) situées sur sa rive gauche et les terres « aigres » (répressives) situées sur sa rive droite. Les richesses ne circulent pas librement entre ses deux rives. Les choses « fécondes » (femmes enceintes, œufs, récoltes, productions artisanales, fétiches) qui se déplacent de la rive droite vers la rive gauche doivent être aspergées de l'eau du Petit-Balé avant d'être admises à traverser.

Les Winye de la zone comprise entre la rive droite du Mouhoun et la rive gauche du Petit-Balé viennent soit du sud (pays phuo, dagara), soit du sud-est, du groupe nuna situé sur la rive gauche du Mouhoun (région de Zawara, Tiodié, Sili, Bouly, Pano), soit du nord (pays marka, nuna), soit enfin de l'ouest (bobo jula). Ceux du sud-est traverseront le fleuve à partir de la fin du XVII^e siècle, pour fuir des guerres dont ils situent les causes dans les dissensions internes aux groupes auxquels ils appartiennent. L'évènement d'une femme enceinte tuée par pure bravade tient fréquemment un rôle essentiel dans le déclenchement de ces guerres (SCHOTT, 1990 ; JACOB, 2001 c ; ZWERNEMANN, 1964). Pour s'installer, ils contactent d'abord le village de Kienbō et y séjournent même parfois. Ce village, installé à proximité de la rive droite du Mouhoun, est reconnu comme le plus ancien de la zone et donc comme le tuteur de la majorité des communautés installées (il disparaîtra dans les années 1910, à cause de la trypanosomiose).

Les différents groupements humains s'éloignent ainsi progressivement du fleuve et repoussent la forêt en direction du nord-ouest et du sud-ouest, en s'établissant à proximité de marigots et de rivières non pérennes. C'est de leurs contacts avec le village de Kienbō que les différents groupes disent adopter progressivement la langue winye, langue réputée n'être parlée au départ que par les seuls habitants de ce village. Cette zone de la rive gauche du Petit-Balé comporte le nombre de villages winye le plus important (seize) et son désenclavement est ancien : on y trouve les plus grands marchés (marchés de Boromo, Solobuly, Danduo, Siby...) et une route commerciale reliant Djenné à Kumasi la traversait au début du XIX^e siècle. Elle reliait les villages de Sombou, Boromo, Bitiako, Kalembouly, Kwena (voir J. DUPUIS, 1824 : CXXXI-CXXXII. Voir également fig. 3).

Fig. 3 – Les maîtrises territoriales
du pays winye avant 1860.



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla.

Les premiers habitants de la rive droite du Petit-Balé sont également d'origine ethnique très diverse. La colonisation de la zone provient soit du flux de populations bwa du Kademba qui émigrent vers l'est – on retrouve des communautés bwa jusque sur la rive gauche du

Mouhoun, dans la région de Poura, Fara (KIETHÉGA, 1983) –, soit de groupes venus du nord – pays marka –, soit venus du sud – Dagara, soit encore des groupes originellement installés sur la rive gauche du Petit-Balé. Actuellement, le tutorat foncier sur l'ensemble des communautés situées entre la rive droite du Petit-Balé, à l'est, et les premiers gros villages bwa (Bagassi, Pompoi) ou marka (Datomo), à l'ouest, est revendiqué par trois lignages winye, les Ganou et Aka installés à Kwena pour le nord (villages winye de Koupelo et Souboye), et les Boudo installés à Nanou pour le sud (villages bwa de Vy, Pahin, Kayo, Sairou et Banou). Cette zone ne compte actuellement que quatre villages winye.

L'ensemble des établissements humains winye, qu'ils soient situés sur la rive gauche ou sur la rive droite du Petit-Balé, luttent pour leur survie pendant les XVIII^e et XIX^e siècles et la première partie du XX^e siècle (voir plus haut), et beaucoup ne survivront pas aux épreuves. Dans le contexte des guerres des XVIII^e–XIX^e et du début du XX^e siècle (razzias des [*folobiri*] « Peul noirs » c'est-à-dire des Ouattara de Kong vers 1780 [TAUXIER, 2003], *jihad* de Mahamadou Karantao en 1860 [KOTÉ, 1982 ; FOFANA, 1985 et LEVTZION, 1968], razzias des Zarma de Gazari à partir de 1885 [HOLDEN, 1965 ; GADO, 1980 et ROUCH, 1990], guerre des Marka [*meke yo*] en 1915-1916, attaques des sectes d'hommes-lions et d'hommes-hyènes jusque dans les années 1950 [JACOB, 1997]), des villages entiers disparaissent corps et biens, des individus sont sommés de choisir entre la mort ou le marché aux esclaves, des familles entières sont déplacées ou brisées par les flux et reflux incessants des migrations forcées. Ces « grandes » guerres qui leur sont imposées permettent la réaffirmation des alliances entre communautés, puisqu'une fois les guerriers de chacune de ces zones mis en difficulté (pendant le *jihad* de Karantao notamment), de nombreux villages se portent mutuellement assistance (envoi de combattants, accueil de réfugiés...) et ce, quelle que soit leur situation de part et d'autre du Petit-Balé. De cette époque date l'homogénéisation ethnique et le renforcement des systèmes d'alliance entre les chefferies de terre des différents villages, à envergure véritablement régionale.

Par ailleurs, entre ces grandes guerres, les Winye poursuivent de leur pleine initiative de plus petits conflits inter- et intra-villageois. Les conflits inter-villageois sont provoqués par le vol – très fréquent – de femmes mariées entre villages dont les chefferies de terre ne sont pas alliées. Les conflits internes sont déclenchés, au nom de l'« honneur », par des leaders de factions qui s'opposent au pouvoir local (chef de terre

et chef de village, voir sur le sujet JACOB, 2001 c). Cette contestation des pouvoirs est une constante dans la société et elle se traduit par de nombreuses conduites de défection (*exit options*). En cas de désaccord avec les autorités en place, les individus ou les sous-groupes changent de patronyme (donc d'appartenance), migrent vers d'autres villages (notamment chez leurs oncles maternels ou les beaux-frères chez lesquels ils peuvent toujours trouver de la terre) ou créent de nouvelles communautés, du moins tant que l'abondance des ressources le leur permet.

Cette histoire troublée ne rend évidemment pas aisée la tâche de l'anthropologue chargé d'établir la chronologie des mouvements des populations de la zone, les liens de parenté qui les unissent (souvent malgré la différence de patronymes), les systèmes de tutorat sous couvert desquels elles se placent, étant entendu que ces liens ne sont souvent pleinement élucidés que lorsqu'on tient compte du rôle de premier plan qu'ont joué des communautés aujourd'hui disparues et que les informateurs évoquent de ce fait rarement spontanément. Petite consolation pour le chercheur, l'histoire foncière locale reste relativement facile à connaître, puisque beaucoup de communautés ont connu au cours du XIX^e siècle un événement traumatique (guerre suivie d'une fuite puis d'un retour quelques années plus tard), qui a le grand « avantage » d'avoir fait table rase d'une bonne partie de la structuration ancienne de l'espace. De ce fait, l'enquête est ramenée à un ensemble d'événements qui se sont déroulés sur une profondeur généalogique raisonnable, qui ne remonte guère à plus de quatre à cinq générations.

Aperçu sur l'organisation sociale

La description de l'organisation sociale locale est probablement l'une des tâches les plus nécessaires qui soit pour le type de travaux qui nous concernent ici. Elle est également l'une des plus difficiles à réaliser. Nos tentatives antérieures sur le sujet (voir JACOB, 1988) n'étaient guère satisfaisantes, faute de connaissances approfondies dans d'autres domaines que celui de la parenté et de l'organisation formelle des communautés. Il nous semble en effet, à la lumière de nos travaux

Niveaux d'organisation sociale		Nom de l'organisation sociale correspondante	Gestion de la fécondité/fertilité	Gestion de l'impureté
Niveau 1	Porteurs du même patronyme	Le clan (?)	Les porteurs du même patronyme installés dans des villages différents s'inter-marient actuellement mais s'interdisent le vol d'épouses.	
Niveau 2	Autel de terre (communauté des habitants)	[bō] (le village)	L'autel de terre attire la fertilité des champs, la fécondité des femmes et des animaux du groupe de lignages voisins qui y sacrifie. Cet autel sanctionne les comportements a-sociaux à l'intérieur du groupe.	Réparation des ruptures d'interdits de type [lāda].
Niveau 3	Porte des ancêtres	[bō] (quartier, lignage)	Les veuves circulent entre hommes rattachés à la même porte des ancêtres et la concurrence pour une même jeune fille y est interdite ; l'autel des ancêtres bloque la fuite des femmes mariées du groupe en l'absence d'un culte spécialisé.	Réparation des ruptures d'interdits de type [cunu].
Niveau 4	[sigu] (autel de masque), [ding] (queue), [lombo], [tu luo] (autels de chasse ou de guerre), autel de [tuntun vogo]	[jawu], [jawuba] (la cour, la grande cour, la lignée)	Ces types d'autels ont pour fonction d'attirer les femmes et les enfants dans le groupe. Ils confèrent leur fertilité aux femmes appartenant à la lignée. Il est interdit d'enlever les épouses dans un groupe qui possède un autel allié.	Ces types d'autels sont aptes à purifier les âmes des défunts (notamment des neveux utérins) lors des levées de deuil et à les acheminer vers le monde des ancêtres.
Niveau 5	[jomo] (culte lié à la production, mil, karité), [vogo pu] (besace de divination)...	[jawu] (la cour, le groupe de descendance)	C'est à ces autels que sont donnés les prémices des récoltes, c'est à l'intérieur du groupe défini par la référence à un même autel que sont distribuées les femmes données au groupe, que sont gérées les terres.	

Tabl. 1 – Les niveaux de l'organisation sociale.

récents, que chaque niveau de l'organisation sociale d'un village se définit par la relation à un autel particulier, du plus englobant (l'autel de terre) au plus exclusif (les fétiches liés à la production ou à la divination...), en passant par des autels intermédiaires comme l'autel des ancêtres, l'autel des masques, les « queues » de guerre ou les autels de chasse...

Chacun de ces autels prend en charge un aspect particulier de la question de la reproduction biologique, autrement dit de la régulation des relations entre hommes nécessaires pour assurer l'accès aux femmes, et plus généralement à la fécondité. Il faut à la fois bénéficier des chances de fertilité et de fécondité les plus larges, mais en même temps s'assurer qu'on n'investit pas en pure perte sur une jeune fille qu'un homme de votre lignée courtise déjà ou sur une épouse qui court le risque de subir un rapt, cette forme d'acquisition des femmes étant extrêmement valorisée traditionnellement dans la société winye (JACOB, 2001 c). Certains cultes (voir niveau 4) sont, de plus, dotés d'un pouvoir de traitement des âmes des défunts, notamment leur purification et leur acheminement définitif vers le monde des ancêtres lors des cérémonies de levée de deuil ([*luodumə*]). Le niveau 4 est celui où s'organise actuellement la réponse aux obligations en matière de dépenses funéraires : cotisations en argent pour les funérailles « fraîches » des beaux-parents d'un membre mâle du groupe et, après son décès ou celui d'une de ses femmes, cotisations en mil pour leurs funérailles fraîches ou leurs levées de deuil.

Pour les questions foncières, ce sont les niveaux 2 (niveau villageois lié à l'autel de terre), puis 4 et 5 qui sont concernés. Le niveau 4, la lignée dans notre terminologie, possède un responsable (le plus vieux en âge) qui gère les domaines communs ([*forba*]) sur lesquels les membres du groupe cultivent leurs champs individuels ([*yoru*]). La lignée est définie par un nom patronyme partagé avec d'autres lignées suivi d'un nom de « quartier », qui la distingue d'elles. Selon les cas, ce nom est dérivé du nom du village d'origine, de celui de l'ancêtre, d'une parole prononcée par ce dernier, d'un événement particulier survenu dans la vie du groupe, d'un état de fait qui le caractérise, de la topographie du lieu où il réside... (Ivo, 2006 : 101).

Nous aurons par exemple dans le village de Wibō la lignée Yao *Suunyebō* (Yao/Suu/gens/quartier, les Yao du quartier de ceux qui descendent de l'ancêtre Suu), dans le village de Solobuly, la lignée des Gnamou *Togonyebō* (les Gnamou du quartier de ceux « qui aiment les histoires »), à Boromo, la lignée des Sougué *Dasmanyebō* (les Sougué

du quartier où « la sauce est bonne » – car leur ancêtre était un grand chasseur)... On observe toujours une frontière entre les quartiers, et les maisons des membres des différentes lignées ne se touchent jamais.

Le niveau 5, la cour ou le groupe de descendance dans notre terminologie, est le niveau où un chef de cour [*jā jerbao*] gère un patrimoine foncier individuel, au village (*[kātogo]*) et en brousse (« jachères » (*[yuru]*), voir chapitre 3) et un ou plusieurs barrages de pêche (*[soru]*, voir chapitre 6). Il peut également avoir à gérer un ou plusieurs [*forba*] qui inclut des [*yuru*]. C'est à ce niveau que se pratique également la redistribution des femmes (nouvelles arrivées), que se font les prémices aux fétiches familiaux (*[jomo]*, besace de divination...) avant les récoltes... À la différence de la lignée qui se réfère à un ancêtre masculin, le groupe de descendance se définit par la filiation à une ancêtre commune, généralement une des femmes de l'ancêtre masculin (voir chapitre 3). Dans certains villages et lignages, les niveaux 3 et 4 peuvent être confondus ou même intervertis, un seul autel (de masque, de chasse...) correspondant à plusieurs autels des ancêtres.

Quelques éléments sur les institutions et représentations

Nous possédons un matériau important sur les représentations et institutions locales. Il a déjà été en partie exposé dans certains de nos travaux antérieurs (voir notamment JACOB, 1987, 1988, 1990 b ou 1995). Ici nous nous contenterons de présenter quelques éléments d'anthropologie générale qui nous paraissent utiles pour introduire à la problématique foncière chez les Winye. Trois thèmes nous paraissent en effet importants à présenter de ce point de vue :

– (1) le caractère central de la notion d'effort et des droits qu'il procure pour celui qui l'a fourni ou ses descendants. Ces conceptions ont évidemment des conséquences foncières, que nous avons déjà évoquées et que nous décrirons plus en détail dans les chapitres suivants, les représentations des Winye étant fort proches de la théorie de la valeur travail développée par John Locke au xvii^e siècle. Mais il faut ajouter que ces catégories sont au fondement d'une anthropologie globale dont on

peut voir les points d'application dans toutes sortes de domaines, notamment dans la manière dont les individus justifient leur accès au pouvoir (voir chapitre 3) ou dans la conception de la personne et des devoirs liés à la parenté. La dot notamment est symbolique chez les Winye, mais elle est complétée par des prélèvements, au décès de toute personne, sur les biens qu'elle a pu accumuler de son vivant. Chaque individu est en effet considéré comme le produit du travail conjoint de sa mère, de la mère de son père et de celle de sa mère. Ce sont ces différentes mères qui ont participé, dans la souffrance, à la mise au monde d'un être qui leur doit son existence et sa prospérité ultérieure. Ces prélèvements, appelés « bénéfice du courage » [*bari tōnō*], sont donc des compensations pour les efforts de ces mères, et sont reversés aux lignages d'origine de celles-ci, c'est-à-dire à leurs frères, aux femmes de ces derniers et/ou à leur descendance, notamment à leurs fils et filles lors des funérailles « fraîches » et des levées de deuil ([*luodumə*]). Les agnats du défunt contribuent bien entendu à ces prélèvements en bétail, en vivres et en numéraire mais ils sont aidés en cela par ses neveux utérins et par ses gendres, c'est-à-dire par les individus qui ont profité de manière importante de sa réussite – en épousant ses filles notamment – (voir chapitre 8).

Les Winye possèdent une terminologie pour exprimer ces prérogatives. Ils parlent de [*libe konə*], concept que nous pourrions traduire par les « biens qui découlent des efforts qui ont permis de produire l'ordre social tel qu'on le connaît ». Les Winye qualifient de [*libe konə*] à la fois le poulet ou le bœuf qui doit être sacrifié par le chef de terre avant d'installer une digue de pêche (en tant que maître religieux, cette victime lui est due), l'argent qu'on doit donner à un propriétaire de masques pour qu'il les autorise à sortir (à l'occasion de funérailles par exemple) ou l'héritage, par ses descendants, de la digue de pêche ou du champ de village ([*kātogo*]) constitué par un groupe de frères utérins (voir chapitres 3 et 6). [*libe konə*] procède toujours de l'effort en travail passé. C'est parce que les ancêtres se sont mobilisés pour obtenir l'autorisation d'installer un abreuvoir pour le bétail ([*yombo*]) et l'ont effectivement creusé ou parce qu'ils se sont réunis pour défricher un champ de brousse, que ces derniers font partie des [*libe konə*] d'un groupe de descendance ;

– (2) l'importance du chef de terre [*inu*] dans la mise en valeur des ressources naturelles. En Afrique, comme le souligne judicieusement E. LE ROY (1996 : 63), beaucoup de richesses matérielles sont considérées comme des choses et non comme des biens, ce qui implique

qu'un producteur quelconque ne puisse s'en emparer sans précaution pour les exploiter, les consommer ou pour les vendre. Le chef de terre est la personne clé de ces représentations juridiques particulières puisqu'il est, selon les cas : celui qui veille à ce que les choses conservent leur statut ; celui qui rend possible une exploitation par les hommes des choses qu'ils ont produites ou qui leur sont « offertes » par la nature, en permettant leur transformation du statut de choses non appropriées à celui de choses appropriables ; celui qui a la possibilité de convertir certaines choses en biens ou, à l'inverse, certains biens en choses.

Étant donné son statut de gardien des « états » juridiques des ressources et des possibilités qui lui sont imparties d'opérer des translations entre ces états (bien/chose), le chef de terre est au centre du processus d'exploitation par les hommes des ressources que leur offre leur environnement (JACOB, 2001 a). Il est de son devoir d'encourager, partout où c'est possible, cette exploitation en maintenant la nature accessible aux hommes, par un travail rituel constant. Il peut être sanctionné si la société considère qu'il n'accomplit pas ce travail avec suffisamment de constance.

« Cela fait deux ou trois ans que le marigot Asukoa à Balao n'a pas été pêché car il n'y a pas eu de rites sur les lieux au préalable. Par négligence, la pêche n'a pas été faite et ensuite la nouvelle pluie est arrivée. Le [inu] doit être mis à l'amende, à cause de son indiscipline dans la gestion des ressources profitables à son peuple » (Gnamou Kou, Siby, 22/05/04).

De manière plus prosaïque, il est censé soutenir toutes les initiatives visant à « augmenter le mil » du village (on en verra un exemple au chapitre 4). Comme l'indique également E. BAYILI à propos des Nuna du Nord, le chef de terre winye n'est « ni possesseur, ni maître de la terre » (1983 : 58), puisqu'il ne saurait se substituer aux pouvoirs de gestion des lignées dans ce domaine. Il possède par contre un droit supérieur d'administration sur les zones d'exploitation gérées par les lignages, ce qui lui permet d'imposer une limitation des droits individuels sur ceux-ci et la mise à disposition des moyens nécessaires à la réalisation d'objectifs supérieurs concernant la vie de la cité (sa grandeur, sa pérennité...) ;

– (3) la prégnance chez les Winye d'un idéal de « l'homme autonome » dont l'importance a souvent été sous-estimée dans les sociétés de ce genre. En toutes choses, il nous semble en effet que les Winye recherchent le traitement social qui leur garantisse d'être considérés comme des fins en soi, et non comme des ressources ou des moyens pour les

autres (KYMICKA, 1999). De cette philosophie témoignent les usages déjà mentionnés de l'*exit option* mais aussi des institutions diverses : les rites funéraires par exemple, dont les diverses séquences visent à faire progressivement la preuve de la qualité de non-captif de l'être qu'on enterre ; l'outillage – les Winye font la différence entre la houe du noble [*ine pe*] et celle de l'esclave [*yom pe*] ; les rapports de travail – il n'existe ni métayage (très souvent associé aux rapports esclavagistes en Afrique de l'Ouest, voir sur le sujet LAVIGNE DELVILLE *et al.*, 2001 : 83-84 ; EDJA, 2000) ni navétanat entre Winye. Le statut de la terre renvoie également à cette perspective, son inaliénabilité et les résistances actuelles à sa marchandisation s'expliquant par le fait que les producteurs perçoivent bien que l'instauration de rapports marchands entraîne la destruction de « l'essence même de la main-d'œuvre indépendante » (COMAROFF et COMAROFF, 1999 : 23) et compromet gravement leurs chances d'autonomie et celle de leurs enfants. Cette recherche de la position de chef d'exploitation maître de soi et maître chez soi explique que les Winye souhaitent avant tout vivre dans leur village d'origine, là où ils ont le statut d'autochtones, c'est-à-dire dans le lieu où ils possèdent la citoyenneté et les droits les plus sûrs sur la terre. C'est à ces conditions qu'ils peuvent prétendre posséder pleinement leurs aptitudes et les moyens de les accomplir. La condition de jouissance de ces aptitudes est évidemment l'accès sécurisé à des moyens de production en suffisance dans une perspective de production (en faire-valoir direct) mais aussi d'aspiration à la grandeur.

L'état de « grand » – qui est un état souhaité à la fois à titre individuel et à titre collectif – se mesure en effet à deux choses :

– la possibilité de partager une « commune humanité » (BOLTANSKI et THÉVENOT, 1991 : 100) avec l'individu venu d'ailleurs et de lui accorder un droit « à nourrir son ventre » ;

– la capacité à transmettre cet « héritage sans testament » (R. Char) qu'est le patrimoine commun du groupe, en acceptant de prendre humblement sa place dans l'ordre des générations qui sont destinées à se remplacer. « Nous n'avons pas à veiller au bonheur des hommes à venir, dit Hans Jonas, mais sur leur obligation d'être une humanité véritable » (1995 : 92-93). Les Winye ont des termes comparables à ceux du philosophe allemand pour expliquer pourquoi, jusqu'à nos jours, ils se refusent à vendre la terre.

**« Notre héritage
n'est précédé
d'aucun testament. »
(René Char,
Feuillets d'hypnos,
n° 62, 1941)**

Deux conflits fonciers inter-villageois

Chapitre 2

Introduction

Pour poser le problème du rapport entre individus et action collective, Sally Falk Moore propose de répondre aux questions suivantes : « Quand et dans quelles circonstances les groupes en corps se mobilisent-ils les uns contre les autres ? Quels sont les arguments qui sont utilisés (ou pas) à l'occasion des confrontations ? Comment les conflits sont-ils présentés ? » (MOORE, 2000 : 108). Chez les Winye, il existe des « problèmes » fonciers, mais les tensions qui connaissent une publicité sont rares, que l'on se situe au niveau intra-villageois – entre lignages – ou intra-familial. Les litiges de quelque ampleur qu'il nous a été donné de rencontrer sont toujours des litiges entre villages pour la possession de la terre aux frontières entre deux terroirs ou pour des espaces contigus à plusieurs communautés, redéfinis comme « hors limites » par un classement officiel (LUND et WARDELL, 2004). Ces litiges mettent en opposition des communautés qui participent de maîtrises territoriales et/ou de réseaux de noblesse distincts. À l'intérieur des villages ou entre villages faisant partie d'une même maîtrise territoriale et/ou d'un même réseau de noblesse (voir plus bas), les tensions foncières lorsqu'elles existent ne dégénèrent pas facilement en luttes explicites. Dans ce cadre, l'accent reste mis sur la prééminence de la notion de bien commun et sur l'interdit de se quereller à propos de la terre de brousse.

Quelques conflits anciens (plus de vingt ans), mais structurants ont fait date dans l'histoire sociale locale. Leur ancienneté 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 interrogé leur entourage et leurs descendants, dont certains ont été associés assez étroitement aux événements. Cependant, on admettra par prudence qu'aucun des informateurs que nous avons interrogés ne possède une version définitive des contentieux étudiés. 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.

Quatre conflits inter-villageois plus récents mettant en jeu – à des degrés divers – des problèmes comparables à ceux que nous évoquons dans ces lignes ont surgi ces dernières années, l'un entre le village de Nanou et celui de Koupelo, deux autres entre Boromo et Bitiako – ils sont évoqués brièvement au chapitre 5 –, le dernier entre Oulo et Mou. Ils nous paraissent confirmer dans les grandes lignes les thèses que nous développons ici.

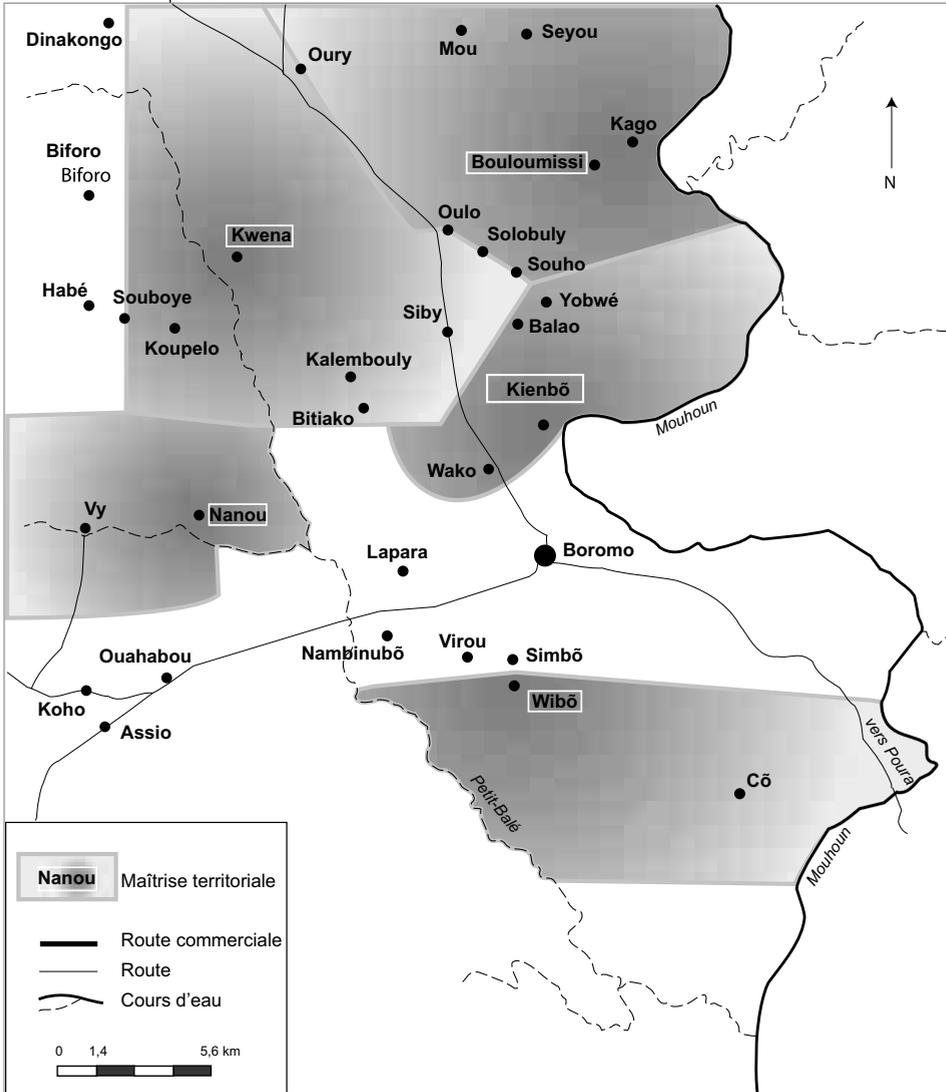
Les conflits que nous allons étudier datent d'une période charnière de l'histoire politique de la Haute-Volta, celle qui s'étend de la fin de la Troisième République (avec la prédominance du RDA [Rassemblement démocratique africain]) aux débuts des régimes militaires (Sayé Zerbo puis Thomas Sankara) 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, 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 (BALIMA, 1996 : 325-330).

Il nous semble cependant que les structures qui orientent la régulation en matière de conflits fonciers en pays winye sont déjà en place et ne changeront pas beaucoup jusqu'à la période actuelle.

En effet, l'administration locale s'investit peu dans la régulation des problèmes de terres, notamment dans ceux qui impliquent la confirmation ou l'infirmité de droits « traditionnels ». Le préfet néglige de recourir à la loi et préfère soit « geler » la terre objet du litige – nous en verrons

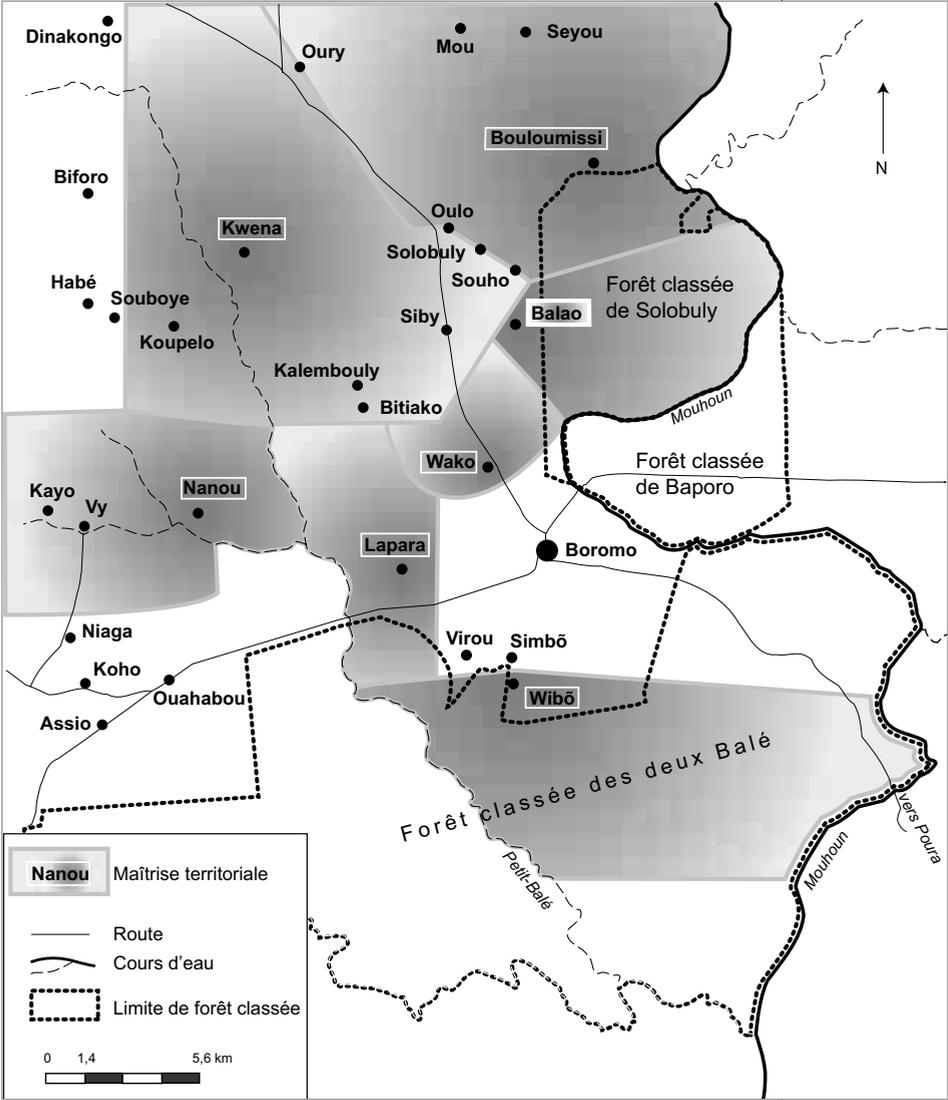
un exemple au chapitre 5 –, soit renvoyer à la « palabre » la résolution des conflits fonciers, éventuellement en assortissant cette mesure de menaces dans le cas où les protagonistes persisteraient dans leur opposition. S'il lui arrive actuellement de brandir la RAF devant des plaideurs en conflit, c'est souvent pour les intimider et les amener à trouver rapidement un arrangement à l'amiable, sous peine de se voir appliquer « la loi » (qui ne donne d'ailleurs aucune règle pratique de résolution de problèmes). L'essentiel pour lui est de maintenir la paix sociale ou de préserver l'ordre public, pas de rendre la justice (LUND, 2005 ; HAGBERG, 1998 ; pour un contre-exemple, Kaboré, à *paraître*). Comme il n'y a pas de traces écrites des résolutions adoptées – ou qu'elles disparaissent de toute façon dans un court délai –, le préfet peut toujours, le cas échéant, présenter l'espace comme purgé de toute revendication particulière.

Ce sont les chefs de terre qui jouent un rôle central dans ce type d'affaires. Avec toutes les réserves que nous exprimerons au chapitre 8 sur les difficultés qu'il y a à retracer les hiérarchies qui découleraient de l'histoire régionale du peuplement, notamment parce que les communautés les plus anciennes ont disparu, certains chefs de terre sont en fait des maîtres territoriaux régionaux (LAVIGNE DELVILLE *et al.*, 2000) qui conservent le souvenir des limites effectives d'un patrimoine de ressources naturelles pluri-villageois, défini par l'investissement agricole mais aussi par l'habitat ancien, la possession de marigots, par les droits de coupe de bois ou de cueillette, par des pactes de défense réciproque entre villages, par la chasse et la pratique des battues collectives inter-villageoises qui avaient lieu sous leur autorité. Ils sont aptes à rappeler quelles sont les communautés anciennes et quelles sont celles qui se sont installées plus récemment, généralement par cession de terres librement consentie de la part de plusieurs villages. Tous les chefs de terre ne peuvent cependant pas prétendre au statut de maître territorial, car certaines lignées ont fondé des villages alors que l'espace était déjà « entièrement partagé ». Ils ont pu obtenir de la terre pour cultiver, mais en aucun cas pour pratiquer des battues collectives, qui demandent un capital de ressources important. Cependant, dans un contexte de pression sur la terre (ou peut-être simplement d'anticipation de celle-ci), chacun cherche à se présenter comme un véritable maître territorial régional. Dans les deux affaires que nous examinons, les conflits fonciers qui surgissent sont l'occasion d'un affrontement entre chefferies luttant pour réclamer le droit de dire le droit sur l'espace. Une fois ce droit acquis, il est plus facile de tenter d'acquérir des droits d'exploitation concrets.



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / RY. Oulla.

Fig. 4 –
Les maîtrises territoriales
du pays winye
après 1860.



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla.

Fig. 5 –
Les maîtrises territoriales
du pays winyé
après 1937.

Pour argumenter et faire valoir leurs points de vue, 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 réciproque, aux rapports de parenté, aux règles coutumières d'appropriation et de dévolution... Nous présenterons l'ensemble de ces dimensions plus avant, après l'exposé des contentieux retenus.

L'accueil des communautés

Les règles coutumières qui déterminent les relations des communautés installées sur les terres d'un ou plusieurs villages-mères sont les mêmes que celles qui définissent les rapports au sein d'un village entre une famille accueillie et son logeur :

- le groupe accueilli qui a obtenu une autorisation de défriche de la part de ses tuteurs détient des droits complets (à l'exclusion du droit de vendre) et permanents sur les terres, celui qui bénéficie de défriches réalisées par les fondateurs possède un « droit à nourrir son ventre » révocable, en théorie, en cas de « mauvais comportement » ;
- les terres obtenues par des communautés nouvelles peuvent servir à leur tour pour installer d'autres villages, les logés jouant à leur tour un rôle de tuteurs vis-à-vis des nouveaux venus (voir plus bas) ;
- les terres obtenues par une communauté accueillie qui est anéantie ou qui quitte la région sont reprises par son tuteur. Abandonner un village sans laisser un représentant de la famille derrière soi revient à libérer la terre et à renoncer aux droits sur elle ;
- les terres d'un village-mère anéanti reviennent au village de même alliance le plus proche. 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. Au niveau des arrangements inter-individuels, la fonction d'un tuteur qui disparaît sans laisser de descendant est reprise par le plus âgé des parents les plus proches dans la ligne patrilinéaire ;
- l'implication de témoins ([*sere*]) est systématique dans toutes les transactions foncières. Ces témoins sont en général les premiers logeurs

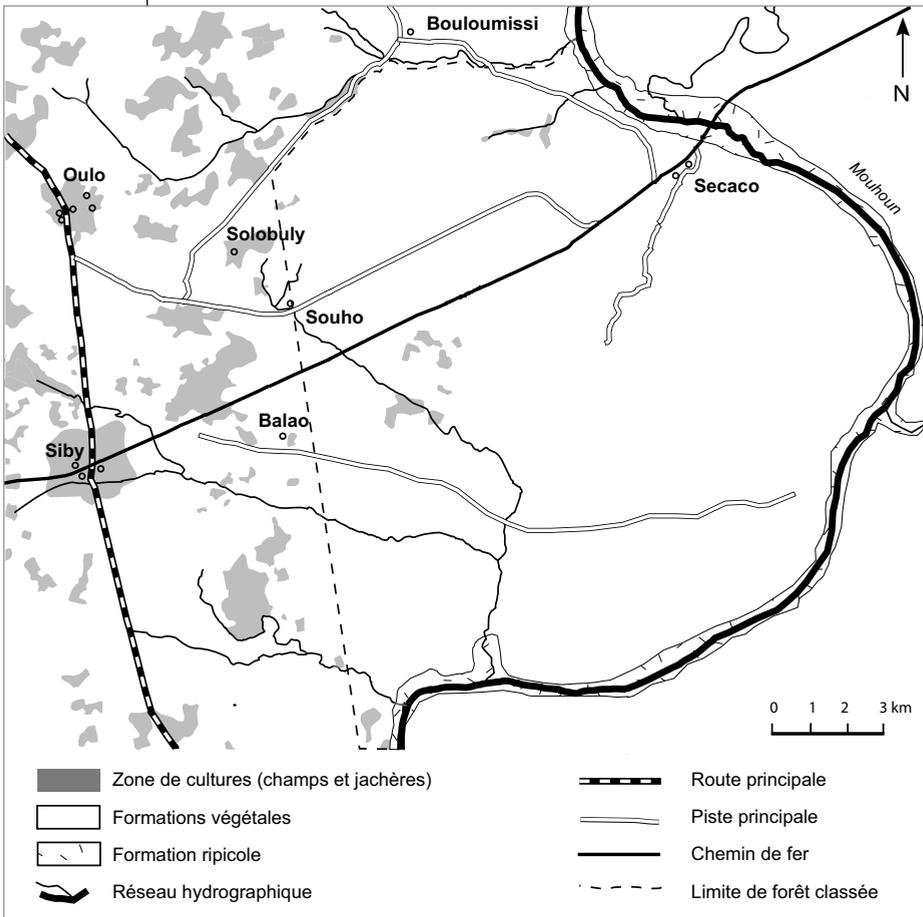
d'une famille ou d'un groupe qui va fonder ensuite un établissement humain indépendant, qu'ils soient ou non les donateurs effectifs de la terre que cette famille ou ce village va exploiter.

Présentation des conflits

Souho versus Balao. Une querelle entre villages autochtones à propos du tutorat sur un hameau mossi

Au début des années 1980, les chefs de terre de Souho installent des Mossi dans la forêt classée de Solobuly (voir F. DE ZEEUW, 1995 et Jean de Dieu ILBOUDO, 2000) 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 chefs de village et 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 à l'est, sur le terroir du village disparu de Sañyo où ont vécu à un certain moment les habitants de Balao, cf. fig. 3), 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 Balao, fait convoquer les responsables de Balao à la préfecture de Boromo. 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

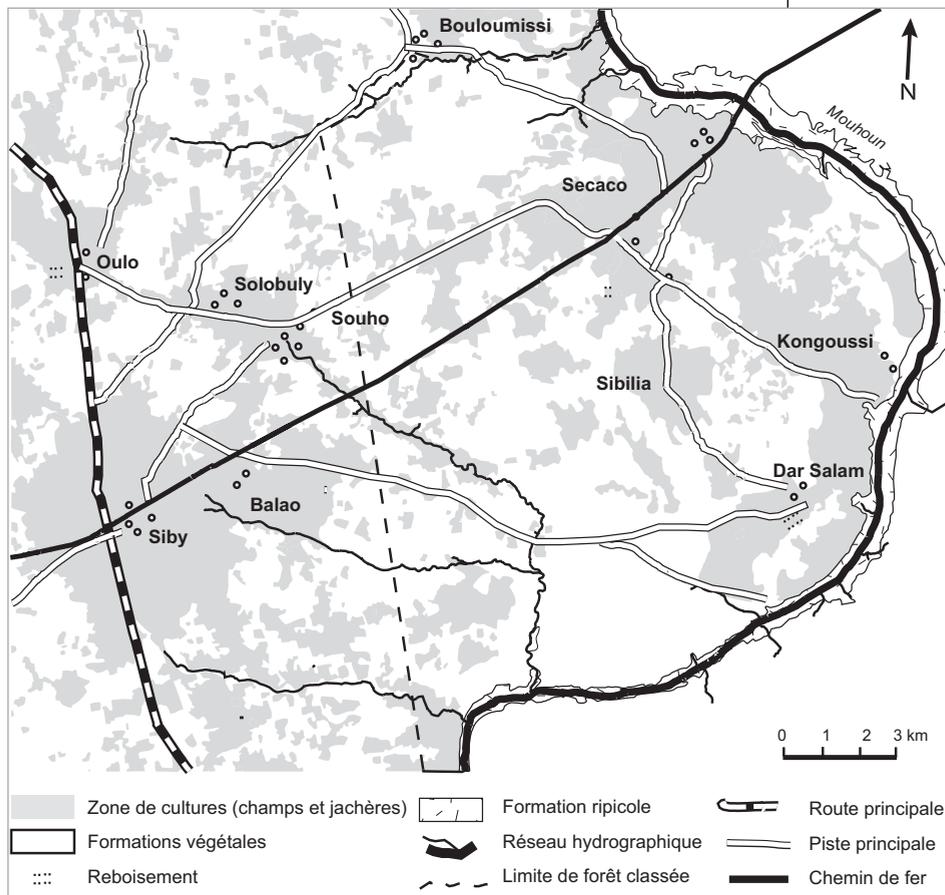
gens de Souho à installer leur autel de la terre, mais disent ne pas avoir de propriété foncière dans la zone. Dans ses propos à la préfecture, Ivo Wuobesa, chef de terre de Balao, dit souhaiter que les Mossi évacuent le coin, ou, qu'à défaut, on reconnaisse que Dar Salam est dépendant administrativement de Balao et non pas de Souho. 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 poser des limites de 100 mètres de part et d'autre de la frontière de la forêt classée pour les deux villages, et le reste sera distribué aux fonction-



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla.

Fig. 6 – Occupation de l'espace dans la zone de la forêt classée de Solobuly en 1952.

Fig. 7 – Occupation de l’espace dans la zone de la forêt classée de Solobuly en 1996.



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla.

naires qui veulent de la terre. Il conseille aux parties de prendre trois personnes de chaque côté et d’aller dans la forêt classée faire une reconnaissance des limites sur le terrain, accompagnées d’agents des Eaux et Forêts.

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 et les différents endroits où ils continuent de

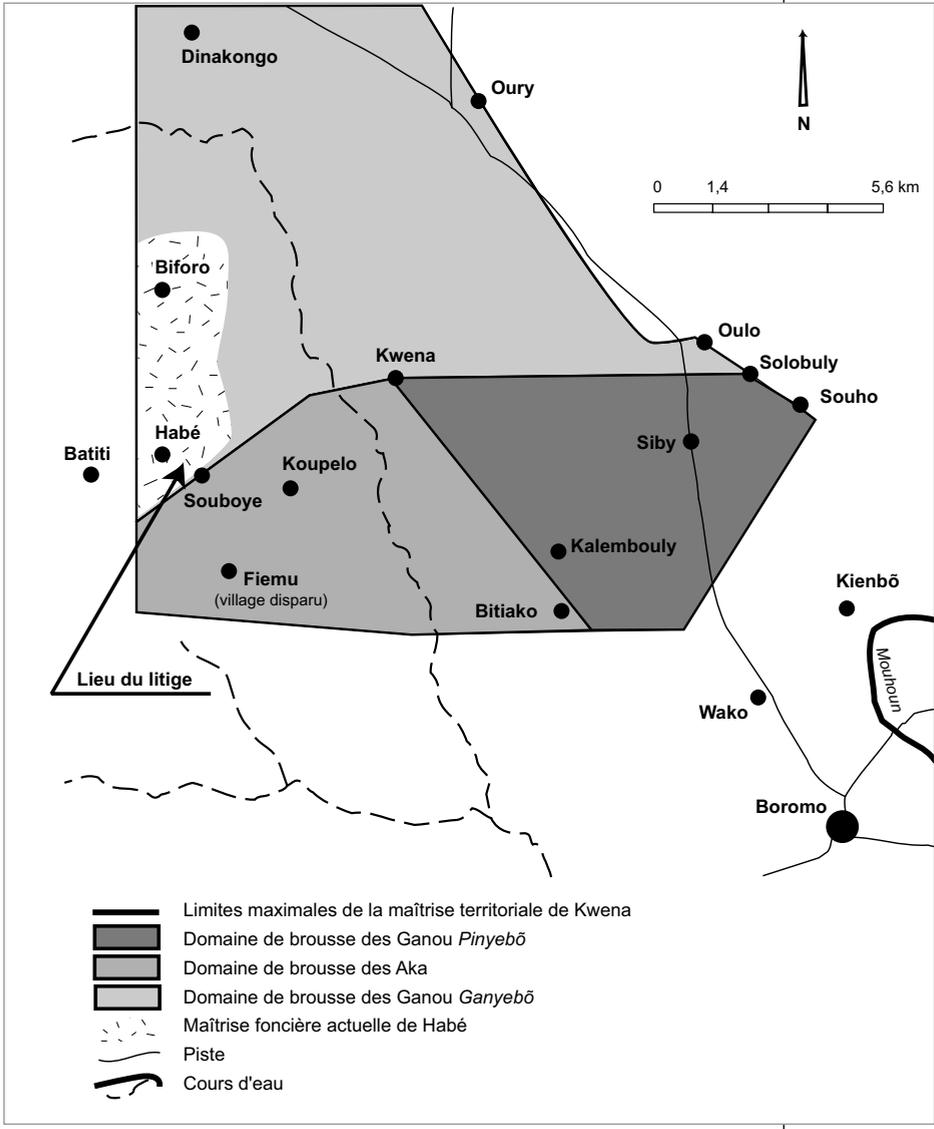
sacrifier... Malgré leur défaite apparente, les chefs de terre de Souho invitent ceux de Balao à venir faire une ordalie par les poulets [*sin kwe baguru*] (voir chapitre 7) pour savoir qui, de Balao ou Souho, possède la souveraineté sur la zone. Le chef de terre de Balao refuse de se prêter au rite : il dit craindre qu'il ne tue beaucoup de monde à Souho, village où les gens de Balao, du fait des alliances, possèdent de nombreux neveux utérins. Le chef de terre de Souho passe outre et accomplit quand même le rituel. Peu de temps après, le chef de village de Souho meurt des conséquences d'un accident de la circulation. Le suit, une année plus tard, le chef de terre lui-même.

À 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 Souho. L'identité du village où les producteurs opèrent la commercialisation primaire du coton n'est pas une question anodine, car un groupement villageois – les structures ont changé depuis 1982 – bénéficie des ristournes liées à cette commercialisation. 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. Vingt ans plus tard, malgré une politique organisée de gestion des forêts classées – notamment grâce à un programme financé par la Banque mondiale (le Programme régional pour le sous-secteur des énergies traditionnelles, RPTS) –, la situation n'a guère évolué. Les Mossi paraissent définitivement installés dans la forêt classée.

Habé versus Souboye. Deux sacrifices pour régler les conséquences d'un empiétement entre villages

Des Ivo de Habé cultivent une partie d'une parcelle qui leur appartient et prêtent l'autre partie à un exploitant de Souboye, Nogo Légué. Cette parcelle, située à la frontière entre les deux villages (fig. 8), est comprise dans l'auréole des champs qui lient entre elles les deux communautés, distantes de trois kilomètres. Pendant la saison des pluies de 1977, les Ivo constatent que les plants de mil qu'ils ont semés 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 Bemini, à qui

Fig. 8 – Localisation
du lieu du litige Habé/Souboye.



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla.

appartient le champ, réunit les plants arrachés et va à Boromo pour se plaindre au préfet. Il lui dit qu'il voulait faire du bien aux Nogo en leur prêtant la terre, mais qu'il ne savait pas à l'époque que les Nogo

étaient très gourmands et qu'ils chercheraient à le déposséder. 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 d'organiser une réunion 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 Koupelo (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 les 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 prive de droits d'administration sur les champs qu'ils cultivent. D'autre part, ils stigmatisent 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 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 en brousse (synonyme de mort ou d'appel à la mort dans une famille – c'est à la daba qu'on creuse les tombes, voir chapitre 7). En conséquence, les Nogo sont condamnés à fournir les éléments d'un sacrifice sur l'autel de brousse des Aka : un coq, un bélier, un canari de bière de mil et 5 000 F CFA. Aka Massatié préside le sacrifice auquel assistent des représentants des villages de Batiti, Habé, Souboye, Koupelo, Kwena et Biforo. Au sacrifice du bélier, les parts seront distribuées comme suit : la tête, le cœur, la peau, les poumons et la patte arrière reviennent à Aka Massatié, la seconde patte arrière à son suivant immédiat (Aka Gnirako), les pattes avant sont distribuées respectivement aux chefs de terre de Koupelo et de Batiti, agissant en tant que témoins (Koupelo est sur les terres de Kwena et aurait installé le village « frère » de Souboye – ils ont les mêmes ancêtres – et Batiti est un village bwa ancien voisin de Kwena).

Ce premier sacrifice suscite 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 pour qu'ils puissent installer le village de Souboye. Il fait appeler les Tien de Habé, qui sont les plus anciens dans la région après eux, pour se plaindre de leur passivité. Il leur rappelle qu'ils cultivent sur des parties qui appartenaient auparavant aux Ganou de Kwena (cf. fig. 8) 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 (qui 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 et 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'est pas légitime.

Un second sacrifice a donc lieu, en présence de représentants de Habé, Souboye et Koupelo. Ce sont les Kapa (chefs de terre de la partie est de Habé) qui sacrifient sur leur autel de brousse, après que les premières bénédictions ont été prononcées par les Tien, qui sont les chefs de terre les plus anciens de Habé. Les Ganou ne se présenteront pas à la cérémonie, les Aka non plus. Le partage sacrificiel sera très différent de celui qu'avaient pratiqué les Aka. Au lieu du système [*libe pen*], avec répartition inégale de parts en fonction du rang, la distribution de viande se fera selon le système [*forba pen*] : toute la viande sera partagée équitablement entre les villages impliqués (Habé, Souboye, Koupelo, Biforo), au prorata du nombre de lignages que chacun abrite. Les droits rituels ([*libe konə*], voir introduction) ne seront marqués que dans la distribution d'une toute petite partie de la viande : les deux chefs de terre de Habé (Tien et Kapa) recevront chacun une cheville d'une patte arrière, le chef de terre de Souboye et celui de Koupelo une cheville d'une patte avant.

Les Ganou refuseront toute part sacrificielle et expliqueront leur comportement en disant que les terres litigieuses ne leur appartiennent plus depuis qu'ils les ont données aux gens de Habé et Koupelo. 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 contester leur arbitrage.

Commentaires : le scénario des conflits examinés

Au départ des conflits examinés, une décision touchant au foncier – installer des migrants, confirmer des limites entre parcelles (qui sont ici également des limites entre villages)... – est prise. Le litige démarre avec la contestation de la décision et de l'institution qui l'a produite par des agents qui prétendent être les seuls à posséder un pouvoir de régulation sur la zone.

K. Sivaramakrishnan fait clairement référence à ce processus lorsqu'il analyse l'impact produit par les structures de développement de la foresterie en Inde : « Les projets de développement promeuvent un ordre social spécifique en niant l'existence de certains types de communauté. Ces dernières réagissent et font valoir leurs intérêts dans le cadre de la lutte qui s'ensuit pour la définition des institutions légitimes. » (SIVARAMAKRISHNAN, 2000 : 448).

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. Dès que cette « politisation » émerge, il est fait appel au préfet et d'une manière générale à toutes les instances officielles (Eaux et Forêts notamment...) qui peuvent être présentes au niveau local. Après quelques essais infructueux de conciliation, le représentant de l'administration locale, 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 désengage. Cependant, il assortit cette position d'une sorte de « bluff », selon l'expression de C. Lund : 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 ou avec les politiciens locaux, que les paysans savent mobiliser en leur faveur.

La mise en place de la coutume administrative ne va pourtant pas sans mal puisque, dans les cas qui nous concernent, 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 des deux villages) ; cinq en principe dans l'affaire qui oppose Souboye à Habé (les deux chefs de terre de Kwena – lignage Ganou et lignage Aka –, les deux chefs de terre de Habé – lignage Tien et Kapa – et celui de Koupelo). 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 duquel les acteurs ont été mobilisés, mais de déterminer l'institution qui est « constitutionnellement » légitimée à le faire.

Avec la contestation des premières décisions, on passe 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. D'un conflit à propos de la vérité, on évolue vers un conflit à propos de la justesse ou de la convenance, dans une situation qui exige l'acceptation d'un certain type de relations entre les protagonistes comme préalable à l'établissement de la justice (voir sur ces thèmes L. 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 comment la réalité est organisée.

L'examen détaillé de ces arguments prouve 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 secondaire – les ressources d'un véritable pluralisme institutionnel, chaque partie usant de quelques-uns des éléments du répertoire de la tradition pour faire valoir ses droits, notamment pour ce qui nous concerne ici (mais l'application du raisonnement est plus large), le pouvoir de traitement des conflits fonciers. 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 ancienne pour les Aka, un peu plus récente pour les Ganou –, jetant ainsi les bases d'un pluralisme fondé sur l'exploitation des variations des institutions dans la durée (voir plus bas).

L'*institution shopping*, selon l'expression de K. van BENDA-BECKMAN (1981) se fait donc principalement ici « en interne », la possibilité de cette pratique témoignant de ce qu'il n'existe pas, du moins dans ce type de contexte, de hiérarchisation claire, unanimement admise, entre

**« La définition
du conflit fait
nettement partie
du conflit. »
(HAGBERG, 2001 : 50)**

les instances qui organisent la constitution de la société ancienne ou entre les moments historiques qui en témoignent. Nous examinerons plus loin, 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.

Réseaux de noblesse et témoins

Les raisons des litiges examinés ici peuvent être éclairées par des faits de « structure ». En ce qui concerne le premier conflit, il convient de noter que les Napo de Souho participent avec les chefs de terre des villages de Oulo et de Solobuly – et plusieurs villages nuna situés au nord du pays winye – d'un réseau de noblesse différent de celui qui lie les autres villages winye – dont Balao – entre eux, puisqu'il est sous l'autorité des chefs de terre de Oury et non pas de ceux de Kienbō (voir chapitre 8 et fig. 12). Or, chez les Winye, ces deux réseaux de noblesse (Kienbō/Boromo d'un côté, Oury de l'autre) sont considérés comme des réseaux « ennemis » qui pratiquent le [*sugoo*] entre eux, c'est-à-dire qui cherchent à imposer, par toutes sortes de confiscations, leur « 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 noblesse – explique qu'un groupe puisse arracher les femmes de l'autre, refuser d'enterrer le cadavre d'un individu mort dans un village du réseau opposé si sa famille ne « paie » pas la terre (l'enterrement dans un village non allié est conditionné au versement de 3 000 cauris, correspondant à « l'achat de la terre » par la famille du défunt), se voler les champs, le bétail ou les biens (y compris les biens réservés aux sacrifices) et se faire la guerre, si l'occasion se présente. Lors de la dernière guerre en date, la « guerre des Marka » [*meke yo*] en 1915-1916, les villages du nord du pays winye, faisant partie du réseau de noblesse de Oury, étaient plutôt hostiles au colonisateur français, tandis que les villages du sud lui étaient plutôt favorables, Siby formant un village frontière entre les deux positions.

Dans le second litige, les conflits internes au village de Kwena peuvent également s'expliquer par le [*sugoo*], le lignage Aka insistant sur le fait

qu'il forme une noblesse à part des lignages Ganou – auxquels il était pourtant associé jusqu'en 1962 dans une chefferie de terre unique –, cette noblesse s'appuyant sur un fétiche révélé, dont ils ont le monopole, le culte de [venu]. Les chefferies de terre Ganou de Kwena participent par ailleurs du réseau de noblesse de Kienbö.

Dans un tel cadre, le différend n'est pas « négocié » et les diverses opinions avancées ne bénéficient pas d'un traitement équilibré. Il existe pourtant une instance tierce qui pourrait en théorie amener des éléments favorables à une conciliation des parties. Ce sont les témoins, c'est-à-dire les logeurs originels des parties en conflit, qui peuvent donc redire, de manière plus « objective », l'histoire du peuplement. Malheureusement, dans les deux cas, ils ne peuvent guère agir comme tiers exclus.

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 d'un voisinage exécrationnel s'est transmis, sans qu'on en connaisse les causes. 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 le refus du chef de terre de ce dernier village. C'est le chef de terre de Balao de l'époque qui est intervenu 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 autre hameau 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. Selon eux, les Napo « contestent pour pouvoir exister ».

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, village parent de Koupelo (les ancêtres fondateurs des villages étaient deux frères) ayant été installé par la suite sur ses terres. Cependant, au départ, Habé a

été installé sur la maîtrise territoriale de Kwena, avant de faire partie du domaine de brousse du lignage Ganou *Ganyebō*, lorsque les trois plus vieilles familles de Kwena (Aka *Fiemenebō*, Ganou *Ganyebō* et Ganou *Pinyebō*) ont décidé de diviser la maîtrise territoriale du village en trois domaines fonciers différents (cf. fig. 8). Ce n'est qu'ensuite que les Ganou *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 terre un traitement rituel de la souillure provoquée par des comportements inacceptables : arrachage de plants de mil (« Qui tue une plante vivrière tue un homme »), traçage au soc de charrue de frontières entre champs alors que la délimitation de la terre de brousse est interdite avec des outils de fer... Ce traitement ne peut être pratiqué que par une institution tierce, la question étant de l'identifier soigneusement. 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 du litige, notamment les habitants de Habé et Souboye, savent qu'à cette époque il existe trois chefferies de terre à Kwena, mais ne prêtent guère attention à la manœuvre du chef de village de Souboye, qui impose les Aka comme juges du conflit (ce sont ses oncles maternels et ils ont milité au RDA comme lui). La situation d'éclatement de Kwena en trois chefferies de terre date de 1962 et des « débuts 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. Ces conflits ont, aux dires des habitants, « gâté » le village.

Dans la lutte qui va suivre, chacun des deux groupes de chefs de terre 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 *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 son aîné, 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

***Les difficultés
 de régulation foncière
 entre communautés
 renvoient souvent
 à des conflits anciens
 intra- ou
 inter-villageois.***

propos desquelles se déroule le conflit : elles ont bien été données par ses ancêtres aux gens de Habé et de Koupelo pour qu'ils y installent Souboye. Kwena ne peut plus revendiquer aucun rôle foncier dans cette zone. Le type de sacrifice qu'il impose pour régler le problème, de type [*forba pen*] – partage égalitaire de la viande sacrificielle à tous les présents – corrobore d'ailleurs symboliquement cette position. Il marque le fait qu'il ne possède plus de droits de type [*libe*] sur l'espace à propos duquel le sacrifice est fait. Lorsqu'un sacrifice de type [*libe pen*] est pratiqué à propos de la terre, il fait la preuve de ce que l'individu qui reçoit la plus grosse part a bien un pouvoir sur l'espace pour lequel le sacrifice est fait, et que celui qui la donne est dépendant de ce pouvoir (pour une thèse différente, voir HAGBERG, 2001 : 57 et 67).

Les conflits comme épreuves de grandeur

Dans de tels conflits, la détermination de l'instance légitimée à dire le droit ne peut être que 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 aux yeux de l'opinion à la fois du fait de ses connaissances approfondies de la brousse, mais aussi parce que ses adversaires meurent peu de temps après avoir entrepris le rite [*sin kwe baguru*]. De la même façon, celles de Ganou Gniepego, chef de terre de Kwena, sont prises au sérieux parce que plusieurs aînés Nogo décèdent, après le sacrifice des Aka.

Certains informateurs avancent d'ailleurs que Gniepego aurait, en plus des menaces de retrait de terres, également proféré des menaces occultes à l'endroit de la lignée Nogo. « Gniepego a dit que les Aka et les Nogo avaient souillé leurs terres et a demandé réparation immédiate. Il a 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, 7/03/01).

En référence aux analyses de BOLTANSKI et CHIAPELLO (1999 : 73-76), nous pourrions dire que de tels conflits fonciers sont des épreuves de grandeur, c'est-à-dire à la fois des épreuves de force et des épreuves de

légitimité, s'appuyant sur des objets particuliers – les menaces de mort ou de maladie associées au traitement illégitime des questions de terre –, instruments de mesure de la grandeur respective des uns et des autres, et moyens par lesquels les disputes peuvent être effectivement qualifiées « d'épreuves ». Marc Augé, il y a quelques années, avait déjà souligné l'importance en Afrique de ces événements 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 (Augé, 1982 : 224).

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 quelle est l'institution qui doit redire 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.

Il cherche d'abord 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 » (BOURDIEU, 1972 : 221-222), une stratégie 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 (FRIEDBERG, 1993 : 130, 257), ce qu'il obtient en les poussant à la contre-performance. Les litiges sont avant tout l'occasion de confrontations qui sont de véritables prestations théâtrales improvisées, chacun des plaideurs pouvant perdre les soutiens à sa cause du fait d'une faute de savoir-vivre, d'un manque d'anticipation, d'une lacune dans la connaissance, d'une incapacité à trouver la bonne répartition au bon moment, à manier l'humour avec suffisamment d'aisance...

Un exemple subtil de cette ambiance particulière propre aux confrontations est fourni par ZONGO et MATHIEU (2000 : 27-28) pour l'Extrême-Ouest burkinabè :

Le père d'un allochtone s'était fait prêter des terres par un autochtone. À 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.

Cet exemple met en scène des relations foncières intra-villageoises entre un migrant et un autochtone dans la province des Banwa. La place nous manque pour donner d'autres exemples recueillis sur notre propre terrain, notamment un compte rendu de conflit foncier entre deux Mossi de Boromo fait par l'un des protagonistes. Dans celui-ci, l'informateur se décrit de fait comme un agent dont la performance doit permettre de faire la démonstration de l'ignorance foncière mais aussi sociale ou de simple savoir-vivre de son adversaire (interview Guira Seydou, Boromo, 23/4/04).

Dans le premier comme dans le deuxième conflit présentés ici, quelque chose de cette volonté de subjuguer se produit, 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 dans la deuxième affaire.

« **G**niepego a envoyé son fils nous dire qu'il était le maître 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... » (Mien Tiebele, chef de terre, Souboye, 29/1/01).

L'acteur cherche ensuite à établir, au travers du sens qu'il donne 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 Mary Douglas donne au terme : un récit, comme celui du marigot (voir chapitre 7), témoignant d'un ordre social directement issu de l'ordre de la nature, aussi évident que le « mouvement des planètes dans le ciel ou [le] comportement naturel des plantes, des animaux ou des hommes » (1989 : 42, voir également BALAND et PLATTEAU, 1996 : 325).

Dans notre contexte, les comptes rendus montrent que le chef de terre 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'opposent à lui et qui, en s'opposant, iraient également à l'encontre du mouvement naturel des choses, ce qui précipiterait justement leur 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). De la même façon, dans l'affaire qui oppose Balao et Souho, ce sont les infortunes que connaît une des parties qui vont prouver son illégitimité et renforcer l'autorité de celui qui perdure (Ivo Wuobesa) porté en quelque sorte par les dieux. Voici son commentaire – en forme d'épilogue – sur l'affaire.

« 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 Kienbö, les villages les plus anciens ayant le plus de droits fonciers sont Balao, Kwena, Habé, Wako pour notre zone ; Boromo, Nanou, Wibö pour la zone sud. Les gens de Souho par la voix de F. (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 F. De retour de Boromo, alors qu'il était en moto, il a cogné un jeune qui était en vélo ici même à Siby. Il a été transporté à Kalembouly pour des soins avec la convocation qui nous était destinée dans sa poche [...]. Peu de temps après, F. est mort ainsi que T. (chef de terre de Souho). Tous deux sont morts parce qu'ils avaient tort et voulaient tricher avec la brousse. » (Ivo Wuobesa, Siby, 29/4/00).

On comprend que, dans un tel cadre, le conflit puisse être résolu très rapidement, si les objets 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 » classique. Nous l'avons souligné ailleurs, 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 que les premières tensions sont apparues, parfois en sanctionnant un fils pour des fautes commises par un père entre-temps décédé – pour

un exemple, voir JACOB, 1990 a), laissant jouer les règles habituelles de la communication, qui comprennent également, comme nous le rappelle P. Watzlawick (dans BATESON *et al.*, 1981), ce qui, à un moment donné, ne peut pas être vu, dit ou pensé.

L'étape pendant laquelle s'établit « le droit de dire le droit » entre divers prétendants ne se réduit pas cependant à un combat pour la grandeur. Des enjeux 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 l'espace contesté, non pas dans le présent, mais pour les générations à venir. En attendant ce jour, le maître territorial se contente de la réaffirmation de sa fonction de point de passage rituel (second récit) ou administratif (premier récit) obligé, ce qui est conforme à ce que la société attend de lui (voir introduction). Ce point de vue est clairement illustré par la réflexion du fils de Ganou Gniepego, commentant l'affaire Habé/Souboye.

« Les Nogo de Souboye ont été condamnés parce qu'ils avaient arraché 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 » (Ganou Jomo, Kwena, 27/1/01).

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 Souho. On peut cependant chercher à examiner les arguments utilisés à l'époque par les notables de Souho pour justifier leur initiative d'installer Dar Salam et d'en devenir les tuteurs. Cette démarche prouve qu'ils considéraient

à ce moment – et considèrent probablement toujours – qu'ils avaient quelques bonnes raisons de s'y essayer. D'après le chef de village de Souho, N. F. (Souho, 19 décembre 2000), 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 disparu de Yobwé (cf. fig. 3, 4 et 5), dont le site est dans la forêt classée de Solobuly, 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. Le grand-père de N. F., N. D., était le neveu utérin des chefs de terre de Yobwé et a hérité de ce fait de leur domaine foncier ;

- Souho n'est pas installé sur la maîtrise territoriale de Bouloumissi mais sur celle du village disparu 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.

On retiendra quatre points importants dans les propos de N. F.

La possession d'une maîtrise territoriale

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 ([/ao]) et donc de disposer d'une brousse étendue, dont la possession est liée au marquage de marigots lointains par le fondateur du village (voir chapitre suivant). 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 limites de terres. N. F. donne par la même occasion le nom de la rivière (Gninhin) qui marque selon lui la limite territoriale de Souho avec Bouloumissi. Les [/ao] se terminaient souvent par la pêche d'un plan d'eau.

L'héritage d'un maître territorial disparu

Le chef de village de Souho s'efforce de montrer que sa communauté n'est nullement « sous couvert » de Balao ou de Bouloumissi. Se

référant à l'histoire effectivement assez 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 plus – à part eux – aucun représentant apte à confirmer ou à infirmer ses dires. Il souligne que Kago détenait une maîtrise territoriale importante, dont auraient dépendu à la fois Souho et Bouloumissi. Kago ayant disparu, Souho peut se présenter comme bénéficiant en héritage d'une partie de sa maîtrise.

L'appartenance à une même noblesse ([eri])

On le verra au chapitre 8, à la fondation d'un village, deux situations peuvent se présenter. Le ou les fondateurs sont issus d'un lignage noble et ils savent comment faire pour installer les autels et les institutions nécessaires à l'organisation de la vie dans la nouvelle communauté en voie de constitution. Mais il se peut également que le fondateur ne soit pas un noble d'origine. Il peut le devenir soit par révélation – des génies nobles lui offrent les autels nécessaires – soit 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 d'un village voisin – des tuteurs par exemple – qui acceptent de montrer aux impétrants (quatre hommes issus du ou des lignages fondateurs de la nouvelle communauté) comment faire pour mettre en place les institutions de la chefferie de terre, notamment comment confectionner au centre du village un 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 biens qu'ils vont maintenant recevoir en tant que détenteurs d'un tel autel. Les chefs de terre de Souho ont été initiés à la noblesse par les chefs de terre de Oury (Mien), qui sont des « frères » du fait de leur origine commune. Ils ont vécu ensemble dans le village actuellement disparu 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.

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 disparu de Yobwé.

Les arguments des adversaires de Souho

Tous les points avancés par le chef de village de Souho sont contestés par le chef de terre de Balao et le chef de village de 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 participerait de cette maîtrise, aux Elola, maîtres de terre et maîtres de l'eau d'une partie du Mouhoun et de ses affluents, domiciliés à Bouloumissi.

« 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 Wuobesa, Siby, 27/2/01).

– 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 (cf. fig. 3), qui a d'ailleurs été hérité par des 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 l'installation de Souho parce qu'il voulait « du monde » à proximité pour sécuriser les lieux. Il a pu le faire parce que Balao a conclu un accord de défense réciproque avec Bouloumissi, ce qui amène les deux villages à considérer leurs terres 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 souligne que dans le cas de Souho, elle n'est pas doublée d'une dépendance foncière. Souho dépend en effet rituellement de Oury et territorialement de Balao/Bouloumissi. 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 fonciers est pour le moins un acte « inamical », puisque les richesses dégagées par le nouvel établissement humain vont profiter à un autre lignage que ceux qui ont en quelque sorte offert les bases matérielles favorables à cette création de richesses. Plus grave encore, comme on l'a vu, 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 quel que soit le sujet invoqué. À la décharge de Souho, il convient de dire que la jurisprudence winye est ambiguë sur la question des rapports entre noblesse et maîtrise territoriale. Il est préférable que les deux soient associées, mais il est également admis qu'elles puissent ne pas l'être (voir chapitre 8) ;

– le village actuellement disparu de Yobwé a été installé par Balao et, selon la théorie locale, après son anéantissement, les droits fonciers sur son terroir doivent revenir au logeur et non pas aux neveux utérins de ses anciens chefs de terre. La terre de Yobwé pouvait éventuellement revenir aux neveux de ses anciens chefs de terre au cas où les maîtres territoriaux de la zone auraient disparu, ce qui n'est pas le cas ici. C'est par contre le cas pour les Elola, neveux utérins des chefs de terre de Kago et qui ont hérité du domaine foncier de ce dernier village.

Synthèse : conflits d'honneur et affaires de réputation

Dans le cadre des litiges étudiés, les Winye ne s'adressent pas de manière privilégiée aux instances coutumières. Ils n'ont apparemment aucune incitation 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 entre protagonistes qui ne partagent pas d'horizon moral commun et sont d'abord motivés par la recherche de la victoire ou de l'honneur (LUND, 1999).

Leur régulation ultérieure par les autorités coutumières, une fois admise l'impuissance de l'administration locale, est rendue très difficile par les désaccords à propos de l'identité de l'instance qui pourrait être chargée de cette régulation.

Dans le cadre inter-villageois qui est le nôtre ici, la notion de bonne réputation ne peut intervenir pour calmer le jeu ou entraîner le règlement rapide du conflit. Chaque adversaire a en quelque sorte exclu d'emblée 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 réputation 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 ont également souligné les entraves à une telle action dans des cas de sociétés où la mauvaise réputation s'hérîte (BALAND ET PLATTEAU, 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 leur côté pour se détacher du réseau d'alliances de noblesse dominant en pays winye, celui qui lie ensemble les vieux villages de la zone : Kienbō, Balao, Wibō, Boromo, Bouloumissi, Wako et Kwena (lignages Ganou, cf. fig. 8). Le lignage Aka a tout fait pour évincer, en 1962 (voir plus haut), les Ganou du culte de la terre auquel ils étaient associés 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]). Par ailleurs, on l'a dit, les Napo participent avec les villages de Oulo et de Solobuly – et plusieurs villages nuna et marka 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 Kienbō).

Les deux affaires se déroulant à la frontière physique entre deux systèmes nobiliaires différents, elles 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 mystique », 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. Il est par contre tout à fait exclu qu'un éventuel conflit – improbable dans la situation actuelle – qui mettrait en présence des villages participant du même réseau de noblesse revête les mêmes caractéristiques.

**« Il existe deux types
de procédures de
règlement des conflits :
la procédure
judiciaire
et la procédure
politique. »
(P. H. Gulliver,
in MOORE, 2000 : 217)**

Il est possible de faire une distinction entre les problèmes fonciers que nous avons choisis de présenter ici et qui ont abouti à de véritables conflits ouverts et d'autres qui n'aboutissent que rarement aux mêmes effets. En pays winye, il est loisible de distinguer une sphère de litiges spécifiquement « gouvernés » par la recherche de l'honneur et une sphère de problèmes fonciers régulés par la réputation et le respect des normes. Lorsque les problèmes fonciers se manifestent aux 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 socio-politiques opposés, dans un contexte où il n'existe pas d'éthique commune de groupe et où la force imposée à l'adversaire est la règle du combat. La notion de [*sugoo*] justifie culturellement ce combat. Il n'existe dans ce cadre aucune institution tierce apte à réduire la volonté d'affrontement ou à déterminer une « vérité » foncière. Le maître territorial vainqueur du combat procédera comme ses ancêtres au moment du peuplement de la zone. Après avoir imposé la « bonne » histoire (JACOB, 2002 b), 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 véritables.

La bonne réputation et la nécessité morale de son maintien caractérisent 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 elles-mêmes, il leur est difficile de le faire tant que les autorités du village logé n'ont pas commis de faute grave. Cet acte remettrait en question les qualités (de générosité, d'abnégation) traditionnellement associées à l'institution de la chefferie de terre.

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 agents 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, 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 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 » (LENTZ, 2001 : 31) de la gestion foncière et donne à certains maîtres territoriaux (ou présumés tels) l'occasion de se faire confirmer des droits supra-villageois.

Conclusion : réseaux nobiliaires et « villagisation »

En pays winye, les droits sur la terre sont peu contestés et restent encore largement inspirés par la « coutume ». Au niveau intra-familial ou intra-villageois (entre lignages), il existe en général des normes communes et des autorités acceptées et les procédures de partage de la terre sont admises même si elles sont inéquitables. Le pouvoir des institutions locales n'est pas remis en question à ce niveau. Par contre, le niveau de régulation des relations foncières inter-villageoises est fondamentalement affaibli. Dans plusieurs cas, leur respect était de toute façon difficile à obtenir, étant donné la tradition de compétition pour les ressources entre chefferies de terre appartenant à des réseaux de noblesse différents. C'est donc ce domaine des droits inter-villageois, le plus faible traditionnellement, qui était le plus susceptible de bouleversements dès lors qu'il serait exposé à des politiques publiques fortes. Ces politiques ont commencé dès 1910 avec la villagisation, c'est-à-dire la transformation des établissements humains, au travers de leur accès au statut de villages administratifs, en unités discrètes,

conçues comme bénéficiant d'une autonomie rituelle, foncière et politique. Cette mesure a affaibli considérablement la base sur laquelle les communautés les plus anciennes pouvaient revendiquer un tutorat foncier envers les villages installés sur leur maîtrise territoriale. Pour les populations « logées » comme pour leurs logeurs, la déclaration d'indépendance administrative vaut en effet autonomie foncière.

La presse burkinabè rapporte fréquemment les conflits locaux suscités par la décision de passage d'un hameau de migrants au statut de village administratif. Un cas de ce genre s'est d'ailleurs produit dans la région, entre tuteurs jula basés à Boromo et logés mossi (JACOB, 2002 b). L. ARNALDI DI BALME (2005 et 2006) propose plusieurs études de cas sur ce sujet pour la vallée du Mouhoun en montrant qu'il existe des intérêts communs, complémentaires, qui expliquent que les villages tuteurs, après un refus initial, laissent parfois leurs hôtes demander l'autonomie administrative. L'impact de cette politique de villagisation est d'autant plus fort qu'elle s'est poursuivie sans rupture depuis l'époque coloniale et, pour une fois, sans désaccords particuliers entre développeurs et les administrateurs. Depuis une centaine d'années, le village et son terroir constituent l'unité privilégiée de travail pour tous les intervenants (JACOB, 2001 a ; CHAUVEAU *et al.*, 2004).

Structures foncières et structures de production

Chapitre 3

Introduction

L'appropriation foncière dans le cadre d'un établissement qui cherche à se pérenniser suppose au préalable l'installation d'autels (de terre, de brousse) qui sont la condition *sine qua non* d'une exploitation pacifique de la nature. Ces installations seront décrites en détail dans les chapitres 7 et 8 de cet ouvrage. Nous n'aborderons dans le présent chapitre que les opérations d'appropriation matérielle des terres et nous décrirons les structures foncières qui s'en dégagent.

Les structures foncières

Les champs de village

À l'installation d'un établissement humain, le ou les fondateurs délimitent pour leur groupe de parenté un espace sur lequel seront installées les premières habitations et pratiquées les premières cultures. Sur l'espace défini, ils se réservent un champ personnel (il est dénommé « champ du chef de terre » [*ine kātogo*] si le fondateur est arrivé seul, « champ du plus âgé » [*jarbao kātogo*], si l'établissement humain est fondé par plusieurs personnes non apparentées) et le reste de la

surface – appelée [*sinte kātogo*], champ « collectif » – est cultivé par l'ensemble de leurs dépendants (fils, neveux utérins, esclaves). Sur ces champs, les exploitants cultivent d'abord des cultures « basses » (pois de terre, fonio, haricot, sésame) puis des cultures « hautes » (mils). Le [*sinte kātogo*] peut être conservé en l'état ou être divisé, avant ou après la mort du fondateur.

Si le fondateur a eu plusieurs femmes ayant eu chacune un nombre appréciable d'enfants mâles, et si l'espace le permet, la règle veut que chaque groupe de frères utérins [*nābir*], dès que leur aîné est marié, se détache pour constituer une unité d'exploitation. Dès leur enfance, ces groupes de frères utérins ont d'ailleurs pris l'habitude de travailler ensemble en cultivant un champ personnel ([*cincao*]) en brousse à côté du champ commun. Cela permet au groupe fondateur de réduire les risques de « passagers clandestins » (OLSON, 1987) à l'intérieur des groupes de travail tout en étendant progressivement son emprise foncière. Ce groupe est renforcé par les enfants issus d'une ou de plusieurs co-épouses de leur mère, des enfants éventuellement issus du remariage léviratique de ces femmes. Les Winye pratiquent la polygynie sororale, le mari pouvant épouser une ou plusieurs sœurs utérines [*hahe*] de sa première femme ou une nièce patrilinéaire ou matrilinéaire de celle-ci. Les enfants de ces femmes sont considérés comme de « même mère ». Une femme se remarie en lévirat avec un des frères classificatoires du défunt. Sa dernière femme se remarie en principe avec le premier de ses fils, ce qui oblige ce dernier à prendre en charge les enfants de celle-ci (qui sont ses demi-frères ou sœurs). Le premier fils issu de cette union est considéré comme de même statut que son grand-père (ils ont le « même sang »). À cette unité peuvent également s'adjoindre des fils de sœurs utérines ayant choisi de venir cultiver sous couvert de leurs oncles maternels ainsi que des esclaves acquis par la famille. À Wibō, 32 % des exploitations actuelles sont dirigées par des neveux utérins (réels ou classificatoires) du lignage fondateur (JACOB, 1998 a : 111). Ce pourcentage est de l'ordre de 10 % à Solobuly.

Quel que soit leur nombre respectif, chaque groupe d'utérins recevra la même surface en partage du [*sinte kātogo*]. Cette surface devra servir à installer ses maisons, celles de ses dépendants, et à pratiquer des cultures de subsistance sous la responsabilité de son aîné. Ces champs de village sont dénommés [*kien kātogo*] (« le [*kātogo*] de "l'aile" ») lorsqu'ils viennent d'être partagés et [*libe kātogo*] ([*kātogo*] « patrimoniaux » ou « coutumiers ») à la génération suivante. Une fois distribués, ils ne pourront plus être redécoupés ni faire l'objet de transactions. Si le groupe de frères est trop nombreux et que l'espace qu'ils se partagent est trop petit, l'aîné

conservera ces terres en indivision et les gèrera dans l'intérêt commun. Le reste des frères cherchera à obtenir un [*kātogo*] dit « individuel » ([*cincao kātogo*]) sur d'autres terres proches du village, parfois en récupérant les champs d'individus ayant disparu sans descendants ou ayant quitté la communauté quelques années après leur installation. D'autres [*kātogo*] individuels pourront être créés plus tard, s'il reste de la place, par des fils du fondateur trop jeunes à l'époque des premiers partages pour avoir été pris en compte. L'ensemble de ces [*kātogo*] individuels deviendront, à la génération suivante, des [*libe kātogo*] pour les descendants en ligne patrilinéaire de ces individus.

La délimitation du finage villageois

Dans beaucoup de villages winye (et non winye), c'est la possession des marigots qui détermine l'envergure du domaine foncier possédé par les fondateurs. Cette possession s'opère par marquage ([*muō*]) des plans d'eau. L'ancêtre y dépose une grosse pierre qu'il pourra éventuellement exhiber en cas de contestation ultérieure avec un groupe installé à proximité mais rencontré après coup. Nous avons relevé 18 références à cette pratique dans la zone dans laquelle nous enquêtons, et nous savons qu'elle est présente à des dizaines d'exemplaires dans différentes sociétés proches (nuna, bwa, sisala, voir sur le sujet E. BAYILI, 1983 ; B. BAYILI, 1998 ; BÄR, 2001 ; SCHOTT, 1993 ; KIÉTHÉGA, 1983). De manière métonymique, le marquage du plan d'eau vaut pour les terres environnantes, l'ancêtre qui explore avec suffisamment de constance le réseau hydrographique local prenant possession de cette façon d'un capital foncier important.

« Quand tu as un marigot, tout t'appartient : l'eau, le poisson, les arbres aux abords, les terres environnantes. » (Tien Vinama, Habé, 24/10/01).

« Conformément à la coutume des Nuna à la conquête des terres et des plans d'eau, notre ancêtre a pris soin de mettre une grosse pierre dans le marigot Bufiemin près duquel il avait installé sa hutte. Puis il a suivi la vallée et parcouru la brousse pour mettre sa marque dans les autres marigots et rivières tels que Ken, Sadou, Lengue, Kabata et Baflakoumbé. C'est ainsi qu'il s'est trouvé à la tête d'un territoire immense pour lui et ses enfants. » (Yao Tabenama, Réo, 8/7/06).

L'ensemble des marigots reconnus par l'ancêtre constitue les repères principaux des limites foncières du groupe. Ils sont considérés comme sacrés et il leur est offert des sacrifices, notamment avant les pêches collectives.

Grands champs de brousse et « choses communes »

Quelque temps après la première mise en culture de champs de village (généralement après au moins une année de séjour sur le site) et l'installation des autels de terre et de brousse (voir chapitres 7 et 8), le fondateur aidé de ses dépendants (fils, neveux utérins) crée également en brousse, par défriche, un premier champ familial, appelé [*ñamba*] (« grand champ »). En même temps qu'ils défrichent ce [*ñamba*], les exploitants posent les bases du [*forba*] (litt. « chose commune », mot d'origine jula ; sur le [*forba*] ou [*foroba*] dans l'aire mandé, voir S. BAGAYOGO, 1989 : 449), structure foncière de niveau supérieur qui contient à la fois le [*ñamba*] effectivement cultivé, les champs individuels [*cincao*] (voir plus bas) et une certaine quantité de terres de réserve pour servir aux besoins ultérieurs de l'agriculture itinérante du groupe.

En effet, quand le fondateur indique l'emplacement du premier champ de brousse, il ne définit pas un endroit précis mais une direction de culture à l'intérieur du domaine foncier originel, défini par la possession des marigots. Le groupe d'exploitants la suivra en épuisant progressivement les terres jusqu'à une limite naturelle (bas-fond, rocher, arbres, mare...). Quelques années plus tard, la reconnaissance des limites de patrimoines entre les différentes unités d'exploitation et de frontières avec les villages environnants viendra établir de manière définitive l'étendue des patrimoines.

Le [*forba*], stabilisé, apparaîtra alors comme le domaine commun des descendants en patriligne d'un groupe de frères, compris entre deux fronts de culture, les champs ouverts les premiers près du village (« les terres du bas ») et les champs ouverts plus tard (les « terres du haut »), à la rencontre des terres défrichées par les villages ou les lignages voisins. Ce [*forba*] comprend à la fois des terres cultivées ([*yoru*], « jachères ») de grands champs [*ñamba*] et de champs « individuels » [*cincao*] ainsi qu'une quantité plus ou moins importante de terres stériles [*die*] et de « vieilles friches » [*bihien*], jamais mises en valeur. La possession de terres n'est donc pas entièrement justifiée par la mise en valeur, puisque le [*forba*] y échappe en partie. La nécessité logique de l'existence de cette structure foncière de niveau supérieur s'expliquera lorsque nous aborderons la question des rapports entre distribution des droits et organisation politique aux chapitres 4 et 7.

Lorsque la brousse est vaste et la famille nombreuse, les différents groupes de frères utérins, fils du fondateur, sont encouragés à aller fonder

leur unité d'exploitation à part de celle de leur père. Déjà détenteurs d'une part du [*sinte kātogo*] au village, ils vont, dans des brousses inexploitées jusque-là, créer à la fois de nouveaux [*ñamba*] donc de nouveaux [*forba*]. Cependant, tous les villages et, à l'intérieur des villages, toutes les lignées ne sont pas dans cette situation d'abondance de terres et de pléthore de main-d'œuvre, et ceux qui sont arrivés trop tard et en trop faible nombre n'ont souvent la possibilité que de créer un seul [*forba*], ou même simplement de convertir en domaine familial les jachères qui leur ont été cédées par un établissement plus ancien.

Tous les Winye – sauf évidemment les intéressés – sont capables de fournir la liste des villages « qui n'ont pas de terres », c'est-à-dire qui ont bénéficié de dons de la part des communautés plus anciennes pour pouvoir s'installer.

Dans le cas où les terres à conquérir sont vastes, les conditions exigées pour que les groupes utérins fassent scission sont que l'aîné de chaque groupe, au moins, soit marié et que leurs membres soient suffisamment nombreux pour assurer la sécurité des travailleurs dans les champs. Pendant tout le xix^e siècle et une bonne partie du xx^e siècle, la brousse n'est pas sûre (voir introduction et chronologie).

S'il y a scission de l'unité d'exploitation initiale, le fondateur, s'il est toujours vivant, reste avec ses fils les plus jeunes. En cas de scission de l'unité d'exploitation entre groupes de fils de différentes mères, le père reste en général avec les cadets. Chacun des groupes de frères qui s'autonomise crée un premier grand champ familial (également appelé [*ñamba*]) sur des terres de brousse proches du village. Il va permettre d'assurer la subsistance et les besoins en argent des membres de l'exploitation. À l'instar du [*libe kātogo*], ce premier [*ñamba*] (dit [*homi ñamba*]) créé en brousse par le groupe pionnier n'est pas partageable et n'est pas transférable à l'extérieur du groupe des ayants droit.

La gestion du [*libe kātogo*] et du [*ñamba*] primitif ([*homi ñamba*]) est confiée à l'aîné du groupe utérin et la responsabilité de cette gestion se transmettra en primogéniture à l'intérieur de ce groupe (voir plus bas). Ce dernier créera, quand les terres du premier [*ñamba*] seront épuisées, un second [*ñamba*] sur les « terres du haut » (éloignées de la communauté), et le groupe alternera ou combinera ainsi les cultures dans les deux espaces, en fonction de leur niveau de fertilité. Parallèlement, les producteurs, à l'exception de l'aîné qui gère également les champs permanents au village (le [*libe kātogo*]) issu du partage du [*sinte kātogo*]), vont ouvrir des champs « individuels » ou des petits champs appelés [*cincao*] à côté du champ familial.

Les champs individuels

La création des champs individuels ([*cincao*]) évolue en fonction du cycle de l'unité d'exploitation. Lorsque les frères utérins du chef d'exploitation sont jeunes, ils cultivent en commun un seul [*cincao*]. Lorsqu'ils prennent de l'âge, se marient et ont des enfants, l'ensemble formé par un père et ses fils cultive à part un champ individuel qui est en fait un [*ñamba*] virtuel en attente de formalisation (voir plus bas). Par ailleurs, les fils reproduisent la structure initiale : ils créent des [*cincao*] travaillés par groupes d'enfants de même mère, l'enfant unique d'une femme qui n'a pas eu de [*hahe*] cultivant à part des autres, souvent aidé au départ par sa mère. Ces mêmes jeunes peuvent également créer de petits champs personnels, appelés champs « de nuit » [*ñimbuo cincao*], cultivés très tôt le matin ou tard le soir.

La production des [*cincao*] n'est pas considérée comme portant préjudice ni à l'effort ni aux objectifs collectifs de l'exploitation. Leur culture est pratiquée en dehors du temps de travail consacré au champ familial, le matin tôt et les jours de repos hebdomadaires, et l'usage de leurs récoltes n'est libre qu'en période d'abondance. Usuellement, elles viennent compléter celles du champ familial, dont les greniers ne sont ouverts qu'en début de saison hivernale. Dans une société obnubilée par la recherche de palliatifs au risque de « passagers clandestins », l'encouragement à la production sur les [*cincao*] est une constante. Cette pratique « ne fait qu'accroître le mil » pour l'unité d'exploitation, comme on nous le répète constamment depuis nos premières enquêtes.

Les structures de la production

Le binôme grands champs ([*ñamba*])/petits champs ([*cincao*]) est à la base de la structuration de l'espace et de l'organisation du travail en pays winye et il se maintient jusqu'à nos jours, les différents champs se déplaçant simplement dans l'espace au fur et à mesure de l'épuisement des sols cultivés.

Cette distinction a une portée cognitive large. La notion de « petit champ » est utilisée couramment pour expliquer l'individualisation

d'une activité ou d'une fonction généralement collective : on parlera par exemple d'une noblesse de « petit champ » (pour expliquer l'existence d'un deuxième culte à la terre dans un village) ou d'une activité de « petit champ » pour évoquer l'exploitation d'un barrage de pêche ([*soru*]) (par rapport aux activités de pêche collective dans les marigots sacrés, voir chapitre 6).

La disparition de son responsable n'entraîne pas forcément de restructuration de l'unité d'exploitation ni donc de la répartition foncière. À la mort de ce dernier, son cadet récupère à la fois ses fonctions et ses prérogatives : la gestion du [*libe kâtogo*], celle du [*forba*], celle du [*homi n̄amba*] et la responsabilité de la production du [*n̄amba*] cultivé en commun. Il cède alors son [*cincao*] au frère qui le suit – entre-temps ses fils se sont mariés et ont d'autres champs individuels –, lequel libère à son tour son propre [*cincao*] pour les plus jeunes... Ce système de rocade de terres et de fonctions peut durer de nombreuses années, comme en témoignent les exemples de deux groupes de frères de même mère ([*n̄abiri*]) appartenant à la lignée Yao *Suunyebō* dans le village de Wibō.

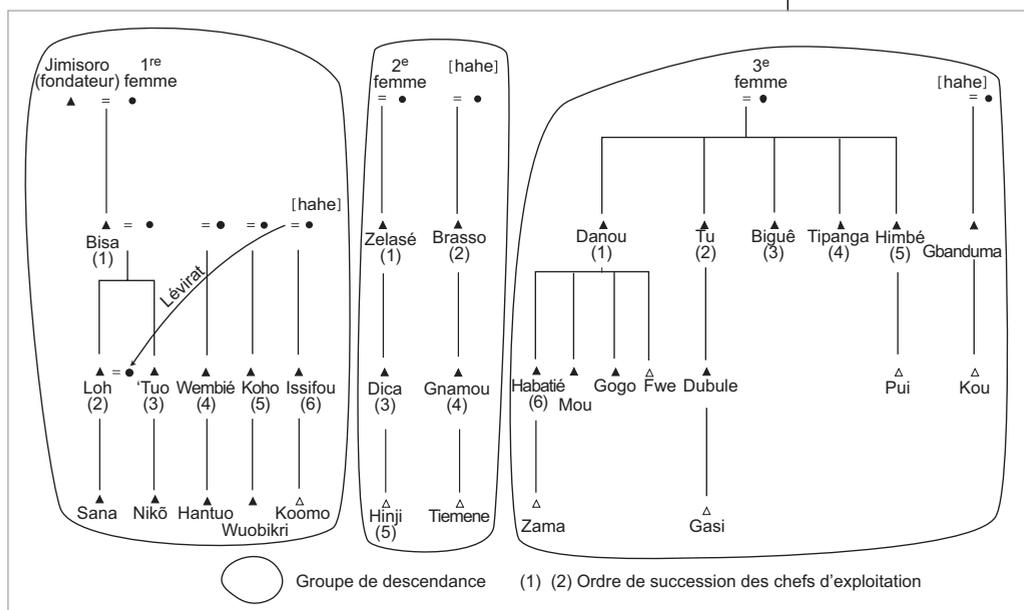


Fig. 9 – Généalogie simplifiée de la lignée Yao *Suunyebō*.

**« Créer un champ
de brousse est
un travail pénible.
On préfère commencer
avec un champ
déjà cultivé et
y ajouter de nouvelles
défriches,
progressivement. »
(Sougué Tiebele,
Boromo, 27/3/03)**

L'un – l'unité de Danou, 3^e fils du fondateur (fig. 9) – a vu se succéder cinq responsables à la tête de l'exploitation et ne s'est séparé que lorsque l'ensemble des frères de la génération des pères (fils du fondateur) était éteint. L'autre – l'unité de Bisa, le fils aîné du fondateur (fig. 9) – a vu se succéder quatre responsables à la tête de l'exploitation et ne s'est séparé que du vivant du cinquième des responsables issus de la génération des fils (Koho). Dans les deux cas, le maintien d'une seule et même unité de travail et de consommation (comprenant de 30 à 100 personnes) a duré pratiquement un demi-siècle. Le parallèle avec l'organisation économique bwa en « maisons » étudiée par J. CAPRON (1973) paraît donc évident ici. Lorsque les fils des différents frères utérins se sont finalement séparés, beaucoup étaient déjà âgés et avaient des enfants adultes. La séparation s'est faite après le constat – classique dans ce genre de situation – que le [*namba*] était de moins en moins bien cultivé et que chaque groupe d'utérins investissait beaucoup plus dans des [*cincao*] qui augmentaient sans cesse en surface. La séparation décidée, l'aîné des fils a récupéré le dernier [*namba*] cultivé collectivement et les autres descendants ont créé chacun leur propre champ familial pour eux et leurs enfants. Ils l'ont fait en agrandissant leur [*cincao*], puis en cherchant de la terre ailleurs sur le [*forba*], notamment en récupérant les [*cincao*] cultivés par leurs pères ou en empruntant sur d'autres [*forba*]. Avec la fin de l'insécurité en brousse, les scissions se sont accélérées. Elles ont atteint leur paroxysme à partir de l'introduction massive, à l'instigation des services techniques de l'État voltaïque, de la culture du coton dans les années 1975. Celle-ci a en effet précipité les dissensions sur l'usage des revenus agricoles et la productivité relative des différents membres de l'exploitation (voir plus bas).

À partir du moment où la brousse est investie, les espaces vont se spécialiser : les [*kātogo*] sont consacrés à la production des vivres de soudure (sorgho rouge, haricot, maïs), de manière pérenne, en profitant des amendements réguliers de la terre provenant des déchets ménagers ; et les champs de brousse produisent des cultures vivrières à cycle long et les premières cultures de rente (le coton et l'indigo dans la zone de Boromo, grand centre de production cotonnière et textile depuis au moins le XIX^e siècle), sur des surfaces plus vastes puisqu'elles sont cultivées de manière extensive, et laissées périodiquement à la jachère. A. Schwartz signale des jachères qui durent en moyenne plus de quinze ans chez les Winye (SCHWARTZ, 1996 : 163). Les cultures produites en brousse restent cependant considérées au début comme des ressources aléatoires, du fait de l'insécurité et des difficultés de surveillance des cultures (déprédations commises par les animaux..., cf. tabl. 7). Elles le sont encore actuellement dans certains finages.

Les dynamiques juridico-économiques

Nous pouvons tirer des descriptions précédentes deux conclusions partielles.

Tout d'abord, il convient d'insister sur le fait que, pour un groupe donné, la structuration des fonds de terre suit la même dynamique, que l'on se situe au village ou en brousse. C'est le nombre d'unités d'exploitation admises à l'existence pendant les dix à vingt premières années qui s'écoulent après la mise en place d'un établissement humain qui détermine le découpage foncier sur l'ensemble du terroir.

Certains lignages fondateurs de villages récents, au faible poids démographique, ont trouvé l'espace déjà en partie occupé par des communautés plus anciennes. Ils ont été confinés, à leur arrivée, dans un domaine qu'il leur était difficile d'agrandir. Leur emprise sur la terre se résume de nos jours à la possession de quelques champs individuels au village (*[jarbao kâtogo]*, *[cincao kâtogo]*) et de deux structures foncières communes : un *[sinte kâtogo]* au village et un *[forba]* en brousse. L'exploitation collective primitive a créé d'abord le *[sinte kâtogo]*, puis elle a défriché un domaine de brousse (*[forba]*), et c'est dans ces deux espaces du village et des champs lointains que les exploitations continuent de travailler, quand ils n'empruntent pas la terre ailleurs. C'est le cas par exemple de la lignée Gnamou *Togonyebō* à Solobuly (B. Gnamou, 2003 ; tabl. 2).

En revanche, dans d'autres villages plus anciens, installés sur une vaste étendue de brousse et fondés par des groupes de parenté riches en hommes, les différents groupes d'utérins se sont vite divisés en différentes unités d'exploitation, ce qui a donné naissance à plusieurs types de *[kâtogo]* et de *[forba]*. En fonction de son ardeur au travail, un même groupe d'exploitants pionniers a pu se constituer plusieurs domaines de brousse. Les trois groupes de frères utérins du segment de lignage Yao *Suunyebō* à Wibō (tabl. 2) ont constitué respectivement deux *[forba]* pour l'unité de Danou, deux *[forba]* pour l'unité de Bisa et deux *[forba]* pour l'unité de Zelasé (cf. fig. 9).

Ces homologies entre structuration foncière au village et en brousse n'avaient pas échappé aux observateurs des années 1960-1970 (BARRAL, 1968 ; CAPRON, 1973). Par contre, elles sont passées inaperçues des observateurs récents : on n'en trouve pas mention par exemple chez

Tabl. 2 – Les structures foncières,
résumé des conceptions dans deux lignées.

Solobuly (lignée Gnamou <i>Togonyebō</i>)		Wibō (lignée Yao <i>Suunyebo</i>)	
Champs permanents (village)	Champs temporaires (brousse)	Champs permanents (village)	Champs temporaires (brousse)
<i>[jarbao kātogo]</i> : <i>[kātogo]</i> de l'aîné de la lignée. Ce champ peut être mis en garde.	<i>[homi n̄amba]</i> : le premier champ ouvert en brousse, sur lequel tous les membres de la lignée possèdent des droits, exploité actuellement par l'aîné de lignée	<i>[ine kātogo]</i> : <i>[kātogo]</i> du chef de terre. Interdit de mise en garde.	<i>[homi n̄amba]</i> : le premier champ ouvert en brousse, sur lequel tous les descendants en ligne patrilatérale du groupe de frères utérins pionnier possèdent des droits. Cultivé actuellement par le groupement cotonnier du quartier (GPC)
<i>[sinte kātogo]</i> : <i>[kātogo]</i> cultivé individuellement par l'ensemble des chefs d'exploitation de la lignée. Ce champ peut être mis en garde.	Inexistence de la notion de <i>[yoru]</i> comme catégorie juridique	<i>[kien kātogo]</i> => <i>[libe kātogo]</i> : approprié et cultivé (jusqu'en 1986) par un groupe de descendance matrilatéral. Interdit de mise en garde.	<i>[n̄amba]</i> + <i>[cincao]</i> => <i>[yoru]</i> : champs récents, cultivés régulièrement par la même unité d'exploitation
<i>[cincao kātogo]</i> : <i>[kātogo]</i> distribués à chacun des chefs d'exploitation à la génération des arrière-grands-pères des exploitants actuels. Ces champs peuvent être mis en garde.	<i>[forba]</i> : patrimoine commun à l'ensemble de la lignée		<i>[forba]</i> : patrimoine commun à l'ensemble de la lignée ou à un groupe de descendance matrilatéral

PARÉ (2000) ni chez LAVIGNE DELVILLE *et al.* (2001). C'est probablement parce qu'ils ont accordé peu d'importance à l'histoire du peuplement et au statut des terres de village, cette négligence faisant écho à celle des producteurs actuels eux-mêmes à leur égard : ces dernières décennies, dans les sociétés de l'Ouest burkinabè, on a assisté à peu près partout à une déprise agricole sur ces terres (JACOB, 1998 a). Parce que c'est souvent la terre de brousse qui représente actuellement les plus gros enjeux, on en a conclu trop rapidement, contre toute logique, que l'histoire foncière commençait avec elle.

Dans le prolongement de cette première remarque, il convient de noter que l'histoire des structures foncières dans un village donné s'arrête avant celle des structures de production, qui connaissent à chaque

génération leur lot de scissions et de réaménagements. Bien qu'on assiste à une tendance constante à la privatisation de la production – tendance qui s'accélère avec son orientation croissante vers le marché et la difficulté à en répartir les bénéfices dans le cadre d'un travail collectif –, la structuration foncière n'évolue pas forcément en parallèle de cette dynamique. Il existe cependant des variations selon les villages et selon les lignées. Dans certains villages, c'est l'unité d'exploitation originelle qui a défini la quasi-totalité des structures spatio-juridiques (de type bien commun) auxquelles les ayants droit continuent de se référer jusqu'à aujourd'hui. C'est sur ces biens communs que les ayants droit travaillent, sans que leur investissement n'ait d'effets sur la privatisation de ces espaces.

Pour les groupes qui sont arrivés nombreux dans des espaces peu peuplés, des structures foncières ont été créées après la disparition de la première unité d'exploitation, soit par division des anciens domaines (cas des [*libe kātogo*]), soit par conquête de nouvelles terres (cas des [*forba*] et [*homi ñamba*]), soit par prise en considération des efforts investis par tel ou tel ascendant direct dans le cadre d'un [*cincao*] (cas des [*yoru*]). Elles ont permis de tenir compte de l'existence des toutes premières unités économiques qui se sont immédiatement formées après l'unité initiale et de sanctionner leurs investissements propres. Dans ces cas, on a coexistence de structures communes ([*forba*], [*homi ñamba*]) et de structures « privées » (ou plutôt appropriées par des groupes de moindre profondeur généalogique que les précédents), les exploitants parlant alors, comme à Wibō de « leurs » champs de village ([*libe kātogo*]) ou de « leurs » jachères ([*yoru*]) en brousse.

La combinaison terre/travail dans le cadre des structures foncières identifiées

On peut en fin de compte repérer trois types de combinaisons terre/travail en pays winye.

1) Des ayants droit entreprennent individuellement – c'est-à-dire par unité d'exploitation – des cultures sur des parcelles appartenant à un fonds de terre commun, sans qu'il soit reconnu à ces parcelles une

quelconque existence juridique, une fois l'exploitation abandonnée. Ils y cultivent les spéculations vivrières et de rente nécessaires à leurs besoins.

À Solobuly, chez les Gnamou *Togonyebō*, le [*sinte kātogo*] est possédé conjointement par l'ensemble des descendants en patriligne du groupe de frères de même père (et de même mère ? Nos informations ne sont pas claires sur ce point) ayant constitué l'exploitation initiale, chaque portion étant cultivée par un chef d'exploitation ayant droit. Les membres de la lignée repartagent avant chaque saison agricole la terre du [*sinte kātogo*] au prorata du nombre des chefs d'exploitation présents au village, car le village est fortement affecté par l'émigration. Chacun y cultive séparément et produit ce qu'il veut, mais sait qu'en contrepartie de l'usage de la terre, il a le devoir de répondre favorablement à toute demande d'entraide matérielle émanant de la lignée : cotisations en nature ou en espèces pour payer l'impôt – jusqu'en 1985 –, financement des cérémonies... En brousse, le même processus se déroule sur le [*forba*]. C'est le chef de lignée qui y attribue des droits d'usage, au fur et à mesure des besoins des unités d'exploitation, sans se préoccuper des [*yoru*] créés à une époque plus ou moins récente par un exploitant ou un de ses ascendants (GNAMOU, 2002).

2) Des ayants droit se regroupent ponctuellement pour cultiver collectivement un fonds de terre commun, créé par leurs ascendants (des frères utérins le plus souvent) plusieurs générations avant eux. Leur production est réservée à des usages sociaux (cultures de soudure ou financement de besoins collectifs) :

À Wibō, chez les Yao *Suunyebō*, les [*libe kātogo*] sont mis en culture par les « enfants de même grand-mère » [*nahābin*], c'est-à-dire par l'ensemble des descendants en patriligne du groupe de frères utérins ayant constitué l'exploitation originelle, bien que ce groupe de parents travaille aujourd'hui dans des unités différentes. Leur culture se fait sous la direction de l'aîné, gestionnaire du [*kātogo*]. Ils y font pousser surtout des céréales hâtives (sorgho rouge, maïs) dont la récolte permet de répondre à des besoins précis : une part du sorgho rouge est réservée à la fabrication de la bière pour les cérémonies familiales (sacrifices aux fétiches familiaux : [*jomo*], autel des caméléons accouplés, autel de divination...) et le reste des céréales est donné aux femmes de l'aîné et aux mères et femmes de ceux qui ont travaillé avec lui (ses frères et ses fils classificatoires). Il va servir à préparer les repas pendant la période de soudure (septembre-octobre). Le tabac est cultivé dans les [*kātogo*]. C'est la seule culture que se réserve leur gestionnaire. Le riz est également cultivé, dans les bas-fonds. C'est en général le travail du gestionnaire du [*kātogo*] et il est destiné à la nourriture des invités les jours de fête. Ces pratiques se sont poursuivies jusqu'en 1986, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'arrivée du coton entraîne le report dans les champs de brousse des cultures de soudure (maïs profitant des

arrière-effets des engrais appliqués au coton) et que l'augmentation démographique du groupe de descendance soit telle qu'elle rende dérisoires les surfaces à cultiver au village et obsolète leur fonction de ressources anti-aléas (JACOB, 1998 a).

Dans ce même groupe, les [*homi ñamba*], sont cultivés jusqu'à aujourd'hui par l'ensemble des ayants droit, descendants en patriligne du fondateur, pour y produire des cultures d'intérêt collectif. Ils les consacrent à des cultures collectives (de coton et de céréales) qui vont servir à différents besoins sociaux : numéraire pour répondre aux besoins de financement des infrastructures villageoises ou de sacrifices « lourds » (bœuf), réserve de nourriture pour la constitution d'une banque de céréales... (JACOB et MARGOT, 1993). C'est l'ensemble des descendants jeunes du groupe de parenté qui œuvre. Ils ont l'habitude de travailler ensemble, puisqu'ils sont membres du même groupement de producteurs cotonniers (GPC), structure de commercialisation primaire organisée par quartier et instaurée à l'initiative de la Sofitex (chapitre 8).

On notera que dans les groupes qui ne destinent pas les [*homi ñamba*] à des productions à usage social, les solutions adoptées pour exploiter ces champs en assurant une certaine justice pour l'ensemble des ayants droit diffèrent d'une lignée à l'autre. Si tous y ont en principe des droits d'accès, dans les faits il est impossible de partager l'espace pour octroyer des parcelles de culture à chacun, sinon à se retrouver dans la même situation que pour les champs de village à Wibō (quantité de terre dérisoire pour chaque exploitation). L'amélioration récente de l'outillage agricole (charrue attelée) rend nécessaire le travail sur des surfaces bien plus importantes que celle que peut fournir l'ancien grand champ familial, d'une superficie rarement supérieure à 6 ha. Chaque lignée s'efforce donc d'arrêter une stratégie pour utiliser au mieux ces terres tout en maintenant une certaine équité entre producteurs. Au nombre des solutions rencontrées au gré des villages, outre celle déjà citée pour Wibō, on mentionnera leur mise en culture par l'aîné de la lignée (Gnamou *Togonyebō*, Solobuly, Sougué *Dasmanyebō*, Boromo) ou leur exploitation à tour de rôle par les différentes unités d'exploitation d'ayants droit (lignée Zango *Gomebō*, Nanou).

3) Des ayants droit entreprennent individuellement – par unité d'exploitation – des cultures sur des parcelles appartenant à un fonds de terre commun mais sur lesquelles ils se voient reconnaître des droits de jouissance. Ils y cultivent des spéculations vivrières et de rente :

Chez les Yao *Suunyebo*, la plupart des procès de production, notamment ceux qui sont menés en brousse, le sont à l'échelle d'une unité d'exploitation. Étant donné la richesse en terre du groupe, chaque unité d'exploitation ou chaque groupe de descendance regroupant trois à quatre unités

d'exploitation se voit reconnaître des droits opératoires et de gestion sur des jachères ([*yoru*]) personnelles à l'intérieur des [*forba*], sans d'ailleurs qu'on puisse prétendre que la notion de terre comme chose commune exprimée par la notion de [*forba*] disparaisse.

Droits et autorités à Solobuly et à Wibō

Au terme de cette première approche des itinéraires de production et de l'émergence des droits sur les ressources, il convient de présenter une liste synthétique des structures foncières et d'identifier ceux qui, à ce stade, ont autorité sur elles, du moins dans une optique de mise à disposition pour la production (jouissance, délégation, mise en garde) et de conservation. Nous verrons plus loin (chapitre 7) que le chef de terre – qui n'est pas mentionné ici – possède des droits d'administration supérieurs pour assurer des fonctions de reproduction sociale au bénéfice du groupe tout entier.

Les tableaux présentés ci-dessous ne sont donc qu'une première esquisse d'approche des autorités foncières et des droits qu'il faudra reprendre et compléter. Comme il existe des variations dans la nomenclature des structures foncières pertinentes selon les villages, nous allons reprendre, en illustration, les exemples des lignées Gnamou *Togonyebō* de Solobuly et Yao *Suunyebō* de Wibō.

Si l'on en juge par la description que propose Mathieu Galey, en s'appuyant sur C. R. NOYES (1936), des deux grands systèmes de droit modernes, il nous semble que le système de propriété winye ressemble beaucoup plus dans sa nature comme dans ses implications éthiques et sociologiques à la *common law* qu'au droit romain. En effet, dans le contexte qui nous occupe, le système de propriété n'est pas conçu comme un *dominium* – maîtrise absolue de la chose – mais comme une *saisine*, c'est-à-dire une « jouissance légitime des utilités de la chose sans maîtrise absolue de celle-ci dans sa matérialité » (GALEY, 2006 : 10). Dans ce cadre, comme le dit encore M. Galey : « L'enjeu n'est pas de coordonner par le droit des rapports paisibles entre des unités économiques indépendantes et co-égales exerçant sur leurs biens une maîtrise exclusive de tout partage [comme dans le droit romain], mais

de développer une protection juridique de la jouissance des utilités des choses physiques contre l'interférence des tiers. » (2006 : 10).

Les droits de jouissance (droit d'exploiter, de tirer un revenu de l'exploitation) que comporte cette saisine concernent tous les ayants droit. Même le droit de mise en garde que nous avons mentionné pour les [*kātogo*] des villages winye du Nord n'échappe pas à la règle de la saisine : la pratique doit être analysée comme un prêt inter-temporel (voir également TRAORÉ *et al.*, 1999 : 41). Il ne s'agit pas d'une mise en gage, mais d'une mise en garde (CUBRILLO et GOISLARD, 1998 : 338). L'opération n'est jamais forclose. Le bénéficiaire de la mise en garde ne dispose pas du pouvoir d'exiger le remboursement de l'argent prêté, et celui qui met en garde sa terre conserve toujours le droit de la récupérer en remboursant le principal de la dette (COQUERY-VIDROVICH, 1982). En winye, la mise en garde est traduite par [*si tuere*], litt. : « déposer les problèmes ». C'est une transaction de « détresse » qui n'intervient que dans des cas d'extrême nécessité. La mise en garde – qui pouvait également concerner un barrage de pêche, voir chapitre 6 – a été utilisée pour payer des funérailles, faire face à une mauvaise récolte, aux besoins d'un aîné délaissé, à l'impôt pendant la période coloniale. Elle est actuellement obsolète.

En outre, le pouvoir foncier n'est pas conçu comme un ensemble de prérogatives discrétionnaires, s'exerçant en dehors de tout contrôle, permettant y compris la destruction du bien, mais comme une surintendance (*stewardship*) qui impose un devoir d'amélioration ou au moins de conservation du patrimoine dans un souci des générations futures (GALEY, 2006 : 24). Nous avons déjà expliqué que le moyen de réaliser cette conservation du patrimoine résidait pour les Winye dans l'interdiction d'aliéner la terre, le détenteur du droit de garde – doublé éventuellement du chef de terre – étant chargé de veiller au respect de cet interdit. La surintendance concerne dans notre cas un patrimoine commun (terres de village ([*kātogo*]) et de brousse ([*forba*]) dévolues soit à l'aîné en primogéniture du groupe de descendants en ligne patrilinéaire de l'ancêtre fondateur – lignée –, soit à l'aîné en primogéniture d'un groupe de descendants en ligne patrilinéaire d'enfants de même mère, fils du fondateur – groupe de descendance, voir plus bas). Comme l'indique M. Bourjol, à propos des responsables d'un bien communal en France, le surintendant n'est pas administrateur du bien. Il doit le conserver comme un dépôt sacré de manière à le transmettre à ceux qui viendront après lui (BOURJOL, 1989 : 172). C'est lui qui sacrifie sur le domaine familial en fonction des besoins.

**« La propriété
(dans la common law)
s'appréhende
comme une situation
juridique dérivée
de la possession... :
un agrégat incident,
implicite
et fractionnable
de droits de propriété
mais aussi
de responsabilité. »
(GALEY, 2006 : 20)**

M. Galey souligne également la convergence entre la notion de droits de propriété des économistes institutionnalistes (cf. notamment COASE, 1960), qui a inspiré dès le départ notre méthodologie de travail, et celle de la *common law*, la propriété dans cette doctrine ne pouvant pas s'analyser selon le triptyque *usus, fructus, abusus* du droit romain, mais comme une situation juridique dérivée, caractérisée par un ensemble de prérogatives à analyser comme un faisceau de droits (GALEY, 2006 : 20). Ce faisceau comprend pour le cas qui nous intéresse :

- les droits de jouissance des utilités du bien ;
- le droit de garde ;
- les droits d'administration dont : le droit de délégation à titre non marchand et sans termes spécifiques (utilisé entre Winye ou avec des groupes ethniques considérés comme sociologiquement proches comme les Nuna et les Bwaba), le droit de délégation à titre provisoire (avec les exploitants mossi), le droit de mise en garde (pour les villages winye du Nord, jusque dans les années 1940-1950).

Le faisceau de droits correspond bien évidemment à un faisceau de responsabilités ou d'autorités (tabl. 3 et 4). Cependant, il y a un retour dans le collectif des ayants droit de l'usage des droits les plus « élevés », en l'occurrence les droits d'administration (ou droits « de définir les droits des autres » [COLIN, 2004]).

M. Galey insiste également sur un dernier point, d'un grand intérêt pour notre analyse, lorsqu'il souligne que la notion de *dominium* du droit romain implique une différenciation nette entre pouvoir sur les hommes et pouvoir sur les choses, une distinction entre les obligations inter-personnelles et les rapports de propriété (GALEY, 2006 : 10). On ne retrouve pas cette différenciation ici et nous en examinerons toutes les implications au plan analytique au chapitre 7. Conformément aux origines de la *common law*, obligations inter-personnelles et rapports de propriété sont inextricablement liés, ce qui permet d'utiliser les droits pour la construction politique et la définition de la citoyenneté locale.

Il existe six types d'autorités pour trois types de droits et quatre types de fonds de terre différents chez les Yao *Suunyebo* de Wibō. Ce sont des individus qui sont détenteurs des droits de garde, les aînés en primogéniture du groupe de descendance issu des pionniers qui ont créé le champ. Ce n'est pas simplement l'âge qui crée le statut, mais ce que l'âge signifie d'efforts accomplis pour sustenter ceux qui sont venus après. Dans le langage de MEILLASSOUX (1982 : 64), on pourrait dire que les aînés justifient leur position d'autorité en référence aux

Tabl. 3 – Droits et autorités à Wibō (lignée Yao *Suunyebō*).

Type de fonds \ Type de droits	[<i>homi n̄amba</i>]	[<i>libe k̄atogo</i>]	[<i>yoru</i>]	[<i>forba</i>]
Droits de jouissance	l'ensemble A ou l'ensemble B	l'ensemble B	l'unité d'exploitation	l'ensemble A ou B
Surintendance ou droit de garde	l'aîné en primogéniture de l'ensemble B	l'aîné en primogéniture de l'ensemble B	l'aîné en primogéniture ([<i>j̄a jarbao</i>] des héritiers d'un père ou d'un grand-père créateur d'un [<i>cincao</i>])	l'aîné en primogéniture de l'ensemble B
Droits d'administration (non compris mise en garde)	l'ensemble A ou l'ensemble B	l'ensemble B	le chef de l'unité d'exploitation, en accord avec l'ensemble B	l'ensemble A ou B

« rapports viagers organiques » qui caractérisent les rapports de production dans la communauté domestique et au cycle d'avances et de restitutions qu'ils impliquent entre groupes d'âge. Ainsi, Yao Gasi, aîné d'un des ensembles B (voir plus bas), explique qu'il détient le droit de garde sur plusieurs [*forba*] et [*homi n̄amba*] parce que chez les Winye le pouvoir se transmet au plus âgé, c'est-à-dire à celui qui a déployé des efforts dans sa jeunesse pour nourrir des frères plus jeunes. Accessoirement, il explique que ce raisonnement serait difficile à tenir si les Winye avaient adopté le système de leurs voisins bwaba (dans lequel le pouvoir se transmet en primogéniture et en ligne collatérale, au risque de voir des plus jeunes accéder au pouvoir avant les plus vieux).

« Je suis responsable de [*forba*] parce que j'ai cultivé pour nourrir Kou, Pui, Fwe, Gogo [qui appartiennent tous à la "génération des pères" alors que Gasi fait partie de la "génération des fils" – cf. fig. 9]. Ce sont des enfants pour moi. Pourtant, si nous étions en système bwa, c'est eux qui devraient gérer le pouvoir à ma place. » (Yao Gasi, Wibō, 10/5/02).

Bien qu'il existe des fonctions spécifiques de gestion remplies par des individus (droit de garde notamment), on constate – la même réflexion vaut pour notre second exemple – que ce sont en fait des collectifs qui détiennent les droits d'administration. La régulation d'un espace est le fait de ceux qui y exercent conjointement des droits de jouissance. Il est en fait très difficile d'établir dans nos cas une solution de continuité

entre des droits « inférieurs » (droits opératoires) et des droits « supérieurs » (droits d'administration) qui pourrait par exemple épouser la dichotomie aînés/cadets, comme dans la typologie proposée par SCHLAGER et OSTROM (1992). Ni les vieux ni les jeunes ne peuvent disposer de droits de délégation sur leurs parcelles de culture (*[yoru]*) ou sur les champs communs sans l'accord de l'autre classe d'âge (pour un exemple, voir chapitre 8).

Si la plupart des droits de gestion sont donc des droits régulés par des groupes de parents, dans lesquels les aînés surintendants des fonds de terre ne sont pas forcément prépondérants, dans le cas de Wibō, nous avons dû faire la distinction entre plusieurs collectifs, notamment entre deux ensembles particuliers :

- un ensemble A qui est composé de tous les héritiers en patriligne du groupe de frères de même père (le fondateur) ayant constitué l'unité d'exploitation initiale. C'est cet ensemble qui est désigné par le concept de lignée dans notre texte ;
- un ensemble B qui est composé de tous les héritiers en patriligne du groupe de frères de même mère ayant constitué une unité d'exploitation après la séparation de l'unité patrilinéaire initiale. Cet ensemble est désigné par le terme de groupe de descendance matrilatéral, une sous-division de la lignée.

À Wibō, nous l'avons dit, des droits ont été reconnus à la fois au groupe fondateur composé de fils d'un même père et aux groupes d'exploitants qui ont immédiatement suivi cette exploitation initiale et dont les différents membres étaient issus de mères différentes (elles-mêmes femmes du fondateur). Ces changements dans l'organisation de la production ont une conséquence juridique particulière sur la gestion du premier des grands champs effectivement cultivé en brousse [*homi ñamba*]. Les titulaires des droits de jouissance et d'administration dans ce cas sont l'ensemble des héritiers en patriligne du groupe de frères de même père ayant constitué l'unité d'exploitation initiale (ce sont eux qui ont ouvert et défriché ce champ). Ils sont représentés par un aîné. Cependant, le titulaire du droit de garde est l'aîné en primogéniture du groupe de descendance issu de la mère la plus jeune. Les groupes de frères utérins plus âgés ayant créé des [*forba*] ailleurs, c'est ce dernier groupe qui est resté le dernier sur les lieux et en a assuré la garde et l'exploitation. Un autre [*homi ñamba*] est soumis à ce distinguo, c'est celui qui a été cultivé par l'ensemble des frères de même père réunis pour la circonstance dans le contexte de la culture obligatoire du coton imposée en 1924-1929 par le régime colonial (voir chapitre suivant).

Tabl. 4 – Droits et autorités à Solobuly (lignée Gnamou *Togonyebō*).

Type de fonds \ Type de droits	[<i>homi ñamba</i>]	[<i>jarbao kātogo</i>]	[<i>sinte kātogo</i>]	[<i>cincao kātogo</i>]	[<i>forba</i>]
Droits de jouissance	l'ensemble A	l'aîné en primogéniture de l'ensemble A	l'ensemble A	l'aîné en primogéniture [<i>jā jarbao</i>] d'un père ou d'un grand-père ayant créé le [<i>cincao kātogo</i>]	l'ensemble A
Surintendance ou droit de garde	l'aîné en primogéniture de l'ensemble A	l'aîné en primogéniture de l'ensemble A	l'aîné en primogéniture de l'ensemble A	l'aîné en primogéniture [<i>jā jarbao</i>] d'un père ou d'un grand-père ayant créé le [<i>cincao kātogo</i>]	l'aîné en primogéniture de l'ensemble A
Droits d'administration (y compris mise en garde pour les [<i>kātogo</i>])	l'ensemble A	l'aîné en primogéniture de l'ensemble A	l'aîné en primogéniture de l'ensemble A d'entente avec l'ensemble A	l'aîné en primogéniture [<i>jā jarbao</i>] d'un père ou d'un grand-père ayant créé le [<i>cincao kātogo</i>]	l'ensemble A

Dans le cas de la gestion d'un [*yoru*], l'aîné descendant du premier groupe d'utérins à avoir ouvert le [*cincao*] ou le [*ñamba*] est titulaire du droit de garde (il est appelé chef de cour ou de maison [*jā jarbao*]). Le domaine est généralement cultivé par un ou plusieurs frères cadets et par leurs fils. Ce [*yoru*] étant inséré dans une structure foncière de niveau supérieur, le [*forba*], il est tributaire pour sa gestion des instances (lignée, groupe de descendance) qui supervisent ce dernier.

Il existe trois types d'autorités pour trois types de droits et cinq types de fonds de terre chez les Gnamou *Togonyebō* de Solobuly. Ici également, des autorités individuelles (aîné de la lignée et chef de cour [*jā jarbao*]) sont détentrices de droits de garde et la plupart des droits de gestion pour les terres de brousse sont régulés par des collectifs, en accord avec les gardiens des fonds de terre. Pour les terres du village, on a évoqué la précarité des conditions économiques qui ont prévalu longtemps à Solobuly et qui ont poussé à une concentration plus forte des droits d'administration dans les mains des aînés des groupes de descendance, permettant leur mise en garde en situation de détresse. La situation du point de vue des autorités collectives est plus simple qu'à

Wibō puisque ici, il n'y a pas eu à prendre en compte les changements qu'aurait subis l'organisation de la production initiale. Conséquence de cette situation, nous n'avons repéré dans ce cadre qu'un seul ensemble décisionnel (A) pertinent, dont nous n'avons pas été capable de déterminer s'il était la résultante d'une descendance en patriligne ou en matriligne (dans le doute, nous avons opté pour la première solution. Nous parlerons donc de lignée). Une hypothèse qui pourrait expliquer l'absence de distinction entre patriligne et matriligne dans le cas des Gnamou *Togonyebō* pourrait être que l'ancêtre fondateur n'ait eu que des filles d'une première femme.

Lorsque nous parlons d'ayants droit gestionnaires fonciers (issus de la patriligne ou de la matriligne), nous y incluons, pour les deux villages, les sœurs ou tantes paternelles des hommes concernés. Les sœurs sont parfois associées à la résolution de problèmes fonciers, notamment dans des contextes de tensions entre frères, lorsque les aînés mâles sont peu nombreux, mais il convient surtout de signaler que c'est au nom de leurs droits dans le groupe de descendance matrilatéral qu'elles constituent avec leurs frères utérins qu'elles et leurs fils peuvent bénéficier des moyens de production dans les domaines de leurs frères. Les Winye aiment en effet à répéter que « le neveu utérin est aussi un fils de la maison ». Beaucoup ont profité de ce statut, notamment à Wibō où un tiers des chefs d'exploitation sont des neveux utérins classificatoires du lignage dominant.

Conclusion : l'empilement des unités et des autorités foncières

La question des unités et des autorités foncières doit tenir compte de deux déterminants :

– sauf au tout début de l'histoire du peuplement, les unités foncières et les unités d'exploitation ne sont jamais complètement isomorphes, étant donné la limitation de fait de l'espace et l'augmentation démographique constante – en situation normale – des groupes de descendance qui cherchent à en tirer parti. Le régime juridique présente en général une

certaine inertie par rapport à la dynamique d'émergence par scission – parfois très rapide – des unités d'exploitation, au fur et à mesure du temps qui passe. Cette inertie est cependant plus ou moins grande selon les conditions de peuplement : le décalage entre unités juridiques et économiques est d'autant plus important que les groupes sont arrivés tardivement et sur leur site actuel de résidence et de production. Nous présenterons ce point de manière plus détaillée dans le chapitre suivant ;

– dans les situations anciennes de peuplement (pré-coloniales), la distribution des droits sur les ressources n'a pas servi seulement à atteindre des objectifs de production, mais aussi des objectifs sociaux et politiques plus larges de construction sociétale. Les situations d'empilement des unités foncières correspondent donc à des objectifs pluriels. Les premières unités, familiales ou lignagères, sur lesquelles nous avons insisté dans ce chapitre se chargent de gérer les droits sur la terre dans une perspective de mise au travail (accès, répartition de la force de travail, circulation du produit) à la fois pour les ayants droit et les exploitants non-ayants droit qui se voient accorder des droits de production. Les secondes – chefferies de terre –, possèdent des droits d'administration supérieurs aux premières mais limités à certains domaines, assurent des fonctions intégratives en utilisant le foncier comme base d'édification d'une communauté villageoise durable : les droits servent alors à définir une politique d'accueil vis-à-vis des migrants ou à obtenir une reproduction à long terme des conditions de travail fournies aux contemporains (traditionnellement au travers de l'interdit d'aliéner, voir chapitre 7). Enfin, il existe un troisième niveau (celui des maîtrises territoriales régionales et des alliances de terre) qui assure des fonctions intégratives inter-villageoises, en promouvant l'idée d'un patrimoine commun de ressources naturelles multi-communautaire. Comme on l'a vu au chapitre 2, c'est à ce niveau qu'apparaissent le plus de conflits, puisque les capacités intégratives des maîtrises régionales sont restreintes (elles ne comprennent pas tous les villages, ces derniers sont divisés entre deux réseaux d'alliances de terre) et que lorsqu'elles existent, elles ont été affaiblies par les politiques de « villagisation » coloniales puis post-coloniales.

Les dynamiques foncières locales

Chapitre 4

Introduction

La capacité à admettre ou non, pendant les premières années qui s'écoulent après la mise en place d'un établissement humain, un parallèle entre évolution des structures juridiques – notamment foncières – et évolution des structures de production, à la fois au village et en brousse, détermine l'organisation de l'espace et la constitution des droits sur les ressources. En comparant les itinéraires fonciers des Gnamou *Togonyebō* de Solobuly et des Yao *Suunyebo* de Wibō, nous avons souligné qu'étant donné leur histoire migratoire spécifique, leur démographie respective et leur contexte d'accueil – environnement plus ou moins vide d'hommes –, les deux lignées n'avaient pas pu faire les mêmes choix.

À Solobuly, compte tenu de l'exiguïté de son capital en terres, la lignée Gnamou *Togonyebō* a maintenu de manière inchangée jusqu'à nos jours la répartition foncière telle qu'elle avait été mise en place à l'origine. Elle possède et tire parti actuellement de deux fonds de terre sur lesquels tous les descendants en patriligne des fondateurs possèdent des droits d'usage, l'un au village (le [*sinte kātogo*]) et l'autre en brousse (le [*forba*]). La seule concession à des droits individualisés se manifeste dans l'existence de six [*cincao kātogo*], créés sur la terre du village, à part du [*sinte kātogo*], au moins trois générations au-dessus de celle qui est actuellement considérée comme la génération des « fils » (voir plus bas). Étant donné la précarité qui a marqué l'histoire

économique de cette lignée et du village de Solobuly en général, on peut imaginer que les droits sur ces parcelles ont été concédés aux chefs d'unités d'exploitation anciennes pour leur donner, outre des opportunités supplémentaires de produire, des moyens d'obtenir de l'argent en cas de détresse (possibilité de mise en garde).

À Wibō, du fait d'un environnement et d'une histoire plus favorables, les Yao *Suunyebō* ont pu maintenir, pendant quelques décennies au moins, une évolution parallèle des structures foncières et des structures de la production.

Chronologie de la structuration foncière chez les Yao *Suunyebō*

La structuration foncière chez les Yao prend en effet en compte plusieurs états successifs de l'organisation de l'exploitation des terres :

– la situation initiale (vers 1900, le village est plus ancien mais il a été déserté pendant une trentaine d'années suite aux menaces de razzias zarma et réinvesti à partir de la pacification coloniale). Il n'existe alors qu'une seule exploitation, composée du fondateur et de l'ensemble de ses fils. Pendant cette phase, ils créent ensemble un [*sinte kātogo*] au village et un [*forba*] en brousse ;

– la situation qui suit immédiatement celle-ci (vers 1910-1920) et qui voit la division en trois groupes de descendance matrilatéraux de l'exploitation originale, ce nouvel état conduisant à la division du [*sinte kātogo*] en trois [*libe kātogo*] (un par unité d'exploitation) au village et à la création de cinq nouveaux [*forba*], dont quatre créés par les différentes unités d'exploitation nouvellement formées et un cinquième créé par l'ensemble de la lignée, regroupée de manière exceptionnelle pour ouvrir un champ collectif destiné à cultiver le coton en culture obligatoire ;

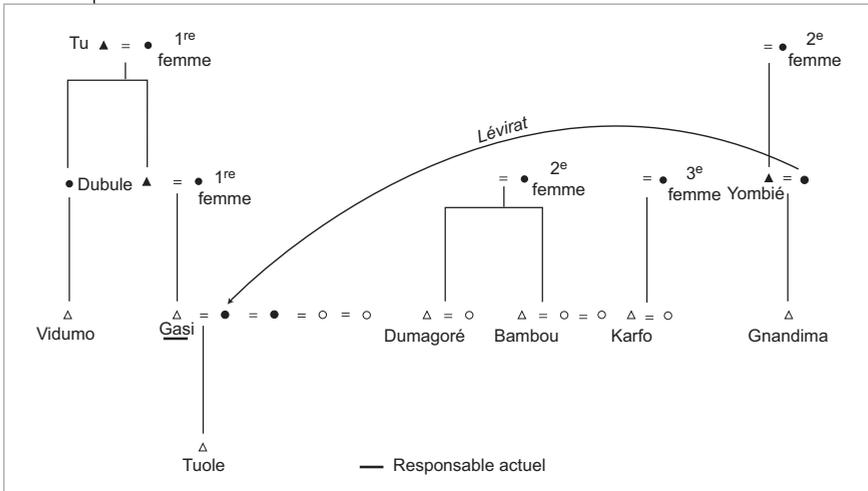
– la situation postérieure à l'éclatement des groupes de descendance matrilatéraux (vers 1950), où les fils ou petits-fils d'ascendants ayant cultivé dans un de ces groupes se voient reconnaître un droit d'accès privilégié sur les espaces cultivés individuellement (dans le cadre de [*cincao*]) par lesdits ascendants (pères ou grands-pères). Ils considèrent ces espaces comme étant leurs « jachères » [*yoru*].

En 1950 en effet, toute la génération des fils issus des différentes femmes du fondateur a disparu. Quelque temps après la mort des derniers représentants de cette génération, les fils de ces différents frères prennent la décision de se séparer, en suivant comme d'habitude les lignes de clivage qu'impose la filiation matrilineaire. Ils vont constituer une quinzaine d'exploitations différentes.

Ils démarrent leur unité personnelle en agrandissant le [*cincao*] qu'ils cultivaient dans le cadre de la précédente structure de production. Ils créent de la sorte un nouveau [*ñamba*] et donnent de la terre aux alentours à leurs dépendants pour leurs [*cincao*]. À la mort de ces différents fils, leurs fils se regroupent, toujours en fonction de leur filiation matrilineaire, avant de mettre à profit leur mariage pour s'autonomiser. L'introduction du coton dans les années 1975 joue un rôle important dans l'accélération de la fragmentation de bon nombre d'exploitations fondées sur le travail de plusieurs frères utérins. À Wibõ, nous avons estimé qu'en 1998, 35 % des exploitations étaient composées d'un seul adulte mâle (JACOB, 1998 a : 120).

Les fils débutent leur exploitation de la même manière que leurs pères avant eux : ils convertissent leur [*cincao*] en [*ñamba*] et s'efforcent de trouver des terres alentour pour les [*cincao*] de leurs enfants. La terre se faisant plus rare, il leur est nécessaire de se déplacer sur le [*forba*] en récupérant une jachère cultivée autrefois par un ancêtre direct ou en demandant un prêt de terre sur un autre [*forba*]. La lignée Yao *Suunyebõ* comporte une trentaine d'unités d'exploitation en 1996.

Dubule, fils de Tu, troisième en âge de la génération des fils de l'unité de Danou, aurait dû reprendre la responsabilité de l'exploitation originale si ses « frères » aînés n'en avaient pas décidé autrement (cf. fig. 9 ; fig. 10). Jusqu'à 1950, il cultive avec son frère (Yombié) et ses fils, sous la direction de Habatié – un des fils de Danou –, un grand champ avec l'ensemble des membres de son groupe de descendance (pour Dubule, ce sont pour la plupart des « cousins » patrilineaires). Dubule possède par ailleurs son [*cincao*] comme d'ailleurs chacune des trois unités de production qui réunissent ses fils, issus de trois mères différentes. En 1950, les fils de Danou se séparent. Dubule devient chef de village et crée son exploitation à part, avec Yombié et un neveu utérin (Vidumo). Leurs fils travaillent avec eux. À sa mort (1983), après son [[*Juodumə*]] (cérémonie de levée de deuil), Gasi, le fils aîné de Dubule, réunit l'ensemble de ses frères et leur annonce qu'il faut que la famille se sépare pour « tuer la paresse et accroître le mil » (Yao Gasi, Wibõ, 27/6/03). Ils forment alors cinq unités d'exploitation : trois réunissent

Fig. 10 – Généalogie
du groupe de descendance
de Yao Tu (*Suunyebo*, *Wibö*).

« **La séparation
des unités
d'exploitation
tue la paresse
et accroît le mil.** »

chacune un groupe de fils utérins (Gasi, Dumagoré, Karfo), une est formée du neveu utérin (Vidumo) de Dubule et de ses enfants et une réunit les enfants que la femme de Yombié a eus soit avec lui, soit avec Gasi, après sa mort. Puis chaque frère va fonder son exploitation à part, avec ses enfants devenus grands (le processus est en train de s'achever actuellement). Ils exploitent principalement leurs [cincao] et ceux de leurs ascendants (père, grand-père) sur les différents [forba] dans lesquels ces derniers ont cultivé. Il aura fallu à peu près cinquante ans pour que l'unité d'exploitation originale réunie autour de Danou éclate, trente-cinq ans pour que celle qui s'était unie autour de Dubule disparaisse et une quinzaine d'années pour que chacun des fils de Dubule et de Yombié (Gasi, Dumagoré, Karfo, Bambou, Gnandima, [fig. 10]) acquière son autonomie économique.

Les limites du modèle

Dans le modèle foncier des Yao *Suunyebo*, les formes institutionnelles et juridiques sont dans une certaine mesure isomorphes aux formes économiques. La reconnaissance sociale des changements de structures de la production dans le temps permet d'assurer la mise en place de

droits individualisés sur la terre. La sanction juridique des changements économiques au fur et à mesure du temps qui passe comporte cependant quelques inconvénients. D'une part, elle ne peut se poursuivre à l'infini, au risque d'aboutir à un morcellement contre-productif de la ressource foncière. D'autre part, la structuration foncière est déterminée par les actes effectifs d'appropriation de l'espace dans la situation de départ. Qui était présent et qui ne l'était pas à l'époque de la fondation du village ? Qui a défriché quoi ? Qu'est-ce qui a été défriché et qu'est-ce qui ne l'a pas été ? Il en résulte deux phénomènes qui pourront être éventuellement sources de tensions pour la période contemporaine :

- les exploitants qui sont les descendants en ligne directe de ceux qui étaient présents à la fondation du village et lors des défriches des différents fonds de terre sont les seuls à pouvoir prétendre à des droits sûrs sur des parcelles ;
- les droits distribués concernent l'espace que les ancêtres ont mis en valeur, les réserves foncières internes aux [*forba*] auxquelles ils n'ont pas touché ayant un statut incertain pour leurs descendants.

Du fait de cette structuration foncière, la société se trouve confrontée à deux problèmes. Le premier trouve son origine dans la manière dont la brousse a été mise en valeur à l'installation de la communauté. Ceux qui étaient intéressés et pleinement actifs dans le cadre des unités d'exploitation originelles ont pu s'assurer par leur travail des droits sur des parcelles collectives et individuelles, mais rien de tel n'a été possible pour ceux qui, bien que faisant partie des mêmes générations, étaient absents, trop jeunes ou peu investis au moment des faits dans l'agriculture. Il n'y a pas eu non plus de distribution de droits personnalisés sur les terres des réserves foncières non mises en valeur par les pionniers.

Le second problème renvoie à l'appréciation du futur par le groupe au moment où il s'installe. Celui-ci compte sur un maintien durable des conditions démographiques et productives originelles. Les nombreux changements imposés en grande partie de l'extérieur rendront cette approche caduque et augmenteront considérablement les enjeux autour des questions d'accès à la terre, notamment au travers de la délégation de droits. Le modèle doit en effet faire face à des facteurs nouveaux (amélioration des soins de santé, introduction d'innovations technologiques, modifications des attitudes, changements climatiques...) qui vont avoir des répercussions importantes sur la pression foncière. Au moment où le groupe s'installe, il table sur une reproduction démographique simple et sur une absence de modification des conditions

de production originelles. En conséquence, des moyens de travail sont distribués à trois générations de producteurs, la quatrième étant censée reprendre progressivement les places laissées vacantes par la première. L'allongement de la durée de la vie, la réduction de l'âge du mariage, l'importance du croît démographique – par naissances et accueil d'étrangers –, l'investissement dans le travail agricole d'un ensemble de catégories qui ne s'y intéressaient pas ou peu à l'origine (femmes, castés...), mais aussi (et surtout !) l'introduction de la charrue attelée, qui augmente considérablement la productivité du travail, rendent ces prévisions obsolètes. Cependant, les demandes de terres n'augmentent pas en proportion de l'accroissement démographique, étant donné l'importance des migrations, d'abord vers le Ghana puis vers la Côte d'Ivoire. Certaines unités d'exploitation sont même moins nombreuses aujourd'hui qu'il y a soixante-dix ans (pour un exemple, voir chapitre 5).

Quelles sont les conséquences sur la dynamique foncière actuelle de ces types de contraintes et quelles sont les réponses que les Winye tentent de leur apporter ?

Les effets de la distribution de départ

Les catégories sociales impliquées dans l'agriculture à l'origine du village

L'impression d'égalité et de fluidité dans l'accès à la terre que nous avons pu donner au lecteur en décrivant le modèle mis en place par la lignée Yao *Suunyebō* est à corriger en partie. Nous y avons insisté, ce sont les vingt premières années qui s'écoulent après la mise en place d'un établissement humain qui décident de l'investissement d'un territoire et de l'allocation foncière. Pour les Yao, cet état de fait a évidemment des répercussions positives sur les ressources des individus qui sont présents et actifs à cette période pionnière. Il en a également pour leurs descendants directs, dont les droits sont justifiés par le travail de leurs ascendants. Il a par contre des effets négatifs pour tous ceux qui ne sont pas présents ou ceux qui n'ont pas d'activités agricoles à cette

époque et qui auront plus de mal – eux et leurs descendants – pour obtenir des moyens de travail lorsqu'ils manifesteront par la suite le désir de cultiver. C'est le cas notamment des groupes suivants :

– les membres du lignage fondateur qui résident dans d'autres communautés au moment de la création du village et qui ne rejoindront leurs parents que plus tard. Suite aux menaces de razzias zarma, les différents groupes de descendance du lignage Yao se sont réfugiés dans plusieurs villages winye proches, selon leur parenté (notamment selon leurs liens matrilineaires). La lignée cadette Yao *Bunyebo* du lignage fondateur n'a rejoint l'autre lignée (Yao *Suunyebo*) que plusieurs années après la refondation du village, ce qui se ressent très nettement au niveau de ses possessions foncières (elle ne possède pas de [*forba*] digne de ce nom) ;

– les membres mâles de la lignée fondatrice de la génération des pionniers qui ne sont pas encore nés ou viennent à peine de naître au moment de l'établissement du village. Chez les Winye, étant donné la pratique de la polygynie, l'écart des naissances entre frères de même père peut être de l'ordre de quarante à cinquante ans. Les aînés de la fratrie sont déjà chefs d'exploitation et se sont en conséquence partagés la plus grande partie des ressources foncières disponibles pendant que les plus jeunes de leurs frères sont toujours des enfants, donc des dépendants. Il existe des normes qui prescrivent que les aînés doivent donner des droits de culture sur leurs domaines à ces cadets lorsque ceux-ci atteignent l'âge de cultiver, mais leur application est soumise à des conditions (que l'aîné respecte son devoir, qu'il reçoive la mère du cadet en lévirat, que le cadet soit présent au village au moment opportun) qui ne sont pas toujours réunies.

À titre d'exemple, on peut citer le cas de ce chef d'unité d'exploitation de *Wibo* dont le géniteur, devenu par la suite chef de village (dans les années 1940), a cumulé les handicaps. Appartenant à la lignée fondatrice du village (les Yao *Suunyebo*), il est né d'une [*hahe*] de la dernière femme du fondateur. C'est donc un nourrisson à l'époque de la refondation du village et il séjourne pendant une bonne partie de sa jeunesse chez ses oncles maternels dans un autre village. Du fait de sa naissance tardive et de son éloignement, il n'a pu se constituer de [*yoru*] et son fils explique que sa situation foncière et celle de ses frères et fils reste très critique jusqu'à aujourd'hui. Ils doivent constamment improviser, à la fois pour obtenir de la terre d'habitation et de la terre de culture, en mettant à profit toutes les opportunités qui se présentent (départs, abandons de terres, expulsions).

**« Mémoire
et oubli dépendent
d'un système
mnémotechnique
constitué
par l'ordre social
dans son ensemble. »
(DOUGLAS, 1989 : 63)**

« L'aïnesse est un bon médicament. Malheureusement, mon père (Gbanduma, cf. fig. 9) était un cadet. En plus, il n'était pas au village puisqu'il a grandi à Oulo où il cultivait avec ses oncles maternels. C'est au recrutement militaire que son père l'a ramené de Oulo pour l'armée. À son retour, après les années 1920, il a été nommé chef de village. Il n'avait pas de terre. Il s'est emparé d'un champ collectif de coton qui était à l'abandon. Ensuite, nous avons eu un [yoru] qui était celui de nos oncles maternels Sougué, qui ont cultivé à Wibō avant de retourner dans leur village d'origine (Boromo, voir chapitre 5). Récemment, nous avons retiré les terres d'un Peul parce que celui-ci a détourné plus de 30 bœufs dans notre famille. Ma famille n'a pas de terres. Nous ne faisons que récupérer les terres abandonnées. La cour de Wuobesa (son frère cadet), la cour de mes deux fils sont sur des [kātogo] de Bisa (voir fig. 9), cédés à nos oncles maternels Sougué lorsqu'ils séjournaient à Wibō. À leur départ, ces terres ont été cédées à mon père, c'était même son champ car un chef de village doit avoir son champ proche du village. » (Yao Kou, Wibō, 17/5/02).

– les femmes mariées aux membres du lignage fondateur et aux membres des familles alliés à ces derniers, et qui, à l'origine, s'intéressent peu à l'agriculture et ne cultivent que des champs d'arachide et de pois de terre sur les jachères abandonnées par leurs maris. Traditionnellement, ces femmes obtenaient du mil de deux manières : en rétribution du portage des paniers des céréales qu'elles assuraient de la brousse au village au moment des récoltes et en contrepartie pour les dons de sel et de soubala apportés aux cultivateurs au moment des cultures (système dit de la « mère adoptive » : [nāmanu]).

L'introduction des charrettes à partir des années 1975 a supprimé la première opportunité d'accès aux céréales pour les femmes, alors même que leurs responsabilités dans l'unité de consommation ont augmenté. Elles doivent – avec les cadets – fournir une bonne partie de la nourriture nécessaire à la subsistance quotidienne pendant toute la période qui va de la fin de la récolte au début de la prochaine saison des pluies, les greniers qui contiennent la production des grands champs communs [ñamba] ne s'ouvrant qu'à l'hivernage. De ce fait, elles sont de plus en plus investies dans les activités agricoles, pour produire à la fois des cultures vivrières mais aussi de rente (coton notamment). Cependant, les conditions de leur accès à la terre n'ont pas fondamentalement changé. Elles utilisent toujours les champs délaissés (« champs jetés », [ñāvigu], c'est-à-dire des champs rendus à la jachère depuis peu) par leurs époux ou, éventuellement, pour celles qui vivent dans leur village d'origine, par leurs frères ;

« En matière de prêts de terres, nous privilégions les épouses de la famille, parce que leur production vient en soutien du grenier familial. Quand elles vendent, l'argent va au profit de nos enfants. Ensuite, nous prêtons à nos sœurs et tantes paternelles mariées au village. À toutes, on donne des jachères ou des débuts de jachère [*nāvigu*]. On ne leur donne jamais de friches ou de très vieilles jachères. Le [*nāvigu*] que nous leur avons donné correspond à la jachère d'un champ de 7 ha que Koomo – aîné du groupe de descendance – cultivait avec 6 neveux utérins. Ces neveux sont partis en Côte d'Ivoire et Koomo s'est retrouvé seul. Ne pouvant plus cultiver 7 ha, il a cédé des terres à Gnamo (sa sœur classificatoire), à Gnituo (une épouse d'un de ses oncles paternels), à sa femme et à ma grand-mère. » (Yao Kojo, Wibō, 28/3/03).

– les castés (forgerons, griots) qui ne commencent à cultiver la terre, en prêt, que tardivement (à partir des années 1930 et 1940), c'est-à-dire à l'époque où leur travail d'artisan, leur statut de médiateurs et de dépendants des fondateurs d'un village ne suffisent plus à les nourrir :

« Je me suis mis à cultiver des terres entre Boromo et Bitiako. Les gens de Bitiako se moquaient de moi : "Depuis quand un griot cultive ?" Mais s'il est mal nourri, un griot est obligé de cultiver. Cependant, je reconnais que je ne possède pas de terres. » (Tomé Jissié, Boromo, 11/5/03).

L'entrée tardive dans la production agricole de tous ces groupes leur interdit de pouvoir prétendre à des droits de possession du sol au nom d'un travail de défriche.

En revanche, les descendants de captifs, affranchis dès le début de la période coloniale, et les descendants de neveux utérins du lignage fondateur qui étaient présents avec les pionniers et les ont aidés dans les premières étapes de fondation de la communauté et de mise en valeur des terres de brousse possèdent, au nom du travail investi par leurs ancêtres, des droits équivalents à ceux des fondateurs sur des domaines en brousse et au village.

[Nous visitons le [*forba*] de la lignée Zango Gomebō, à Nanou] : « Ici, c'est le champ d'un descendant de neveu utérin. C'est le [*yoru*] de son grand-père qui a été le premier à y cultiver en défrichant. Ce sont donc des vieilles friches [*bihien*] et on ne peut pas lui retirer ses terres. Le [*bihien*] ne se retire pas, car c'est le prix de l'effort individuel. Avant, avec les fauves et la peur de la nature, les plus courageux se taillaient un domaine foncier même s'ils n'étaient pas fondateurs. On pouvait permettre à un chasseur ou à toute personne courageuse de s'installer dans l'optique de sécuriser la zone. S'il en profitait pour créer un champ sur la base de l'effort, personne ne peut ensuite lui retirer ses terres. C'est un foncier créé par compensation... » (Zango Jadoho, Nanou, 10/5/03).

Les « nouveaux départs » dans les réserves foncières

Chaque [*forba*] comprend une certaine quantité de terres laissées en friches, qu'elles soient stériles ou fertiles, souvent réputées lorsqu'elles sont fertiles être difficiles d'accès, car habitées par des génies extrêmement puissants ou dangereux. Il est loisible de considérer, comme nous le faisons au chapitre 6, que ces croyances constituent une forme de désincitation à la mise en valeur de la ressource, ayant pour but de la conserver intacte au travers du plus grand nombre possible de générations ou, alternativement, d'obliger les exploitants à tirer le meilleur parti de ce qui leur a déjà été distribué.

À la différence des jachères qui sont toutes appropriées et dont l'accès est réglementé, un certain flou juridique entoure la question de la mise en valeur de ces friches. Plusieurs théories locales coexistent, comme nous le verrons dans l'exemple ci-dessous d'un « nouveau départ » sur une friche inexploitée jusque-là à l'intérieur d'un [*forba*] appartenant à la lignée Yao *Suunyebō*.

Yao Gogo, membre de la lignée (cf. fig. 9), est parti en migration en Côte d'Ivoire pendant plusieurs années. Lorsqu'il rentre à Wibō, en 1960, il lui est difficile d'avoir accès à des terres de culture de bonne qualité sur les [*forba*] de la famille. Cela n'est guère surprenant. Bien qu'il soit de la « semence des pères » [*nyedo*], puisqu'il est un des enfants d'un des fils du fondateur (Danou) et qu'à la période où il rentre au village, toute cette génération des fils du fondateur a disparu, il est un des derniers nés dans son groupe de descendance et les terres ont été réparties en son absence, les parcelles qu'il cultivait avant son départ en Côte d'Ivoire ayant été reprises par d'autres. On se rappelle en effet que c'est dans les années 1950 que l'unité d'exploitation composée de frères utérins dont son père a été le chef a éclaté.

Il décide d'ouvrir de nouveaux champs sur les friches jamais cultivées d'un des [*forba*] familiaux – appelé *Vogo paa*, « la colline de la divination » –, dans un endroit réputé dangereux car habité par des génies puissants. C'est aux alentours de cet endroit que le lignage Néa – actuellement domicilié dans le village voisin de Virou – a obtenu sa révélation à la « divination par le luth » [*tuntun vogo*] (d'où le nom du [*forba*]), un pouvoir particulier d'intercession entre les génies de la brousse et les hommes utilisé dans la domestication de la nature et le traitement de certains types d'infortunes liées aux jumeaux (voir chapitre 7). Le [*forba*] est à l'époque géré par Dubule, le fils aîné d'un de ses oncles paternels (Tu, cf. fig. 9). Le chef de terre, Habatié, est également issu de la lignée.

Dans son interview, très riche, Gogo évoque à la fois les structures foncières préexistantes à son arrivée (le [*forba*] et un [*cincao*] anciennement défriché par un de ses oncles paternels) et la manière dont il a, grâce à son action, lancé une deuxième vague de mise en valeur du [*forba*] de *Vogo paa* en entraînant dans son sillage d'autres producteurs en manque de terres. Ce sont tous des cadets, mal situés dans leur groupe de descendance pour obtenir des terres par la voie normale : la situation de pré-partage que nous avons soulignée à l'origine de la création des fonds de terre se reproduit donc de génération en génération. Il a travaillé, dit-il, dans des conditions de risque comparables à celles de la défriche pionnière, deux générations avant lui, ce qui lui confère des prérogatives particulières sur l'espace conquis :

« Sur le [*forba*] de *Vogo paa*, je peux dire que c'est moi qui détiens la propriété des restes de friches de cet endroit parce que j'ai été le premier à y retourner. J'ai même donné des friches à Sumana (descendant d'un second groupe de frères utérins issus du fondateur), à Zama (exploitant appartenant au même groupe « d'enfants de même grand-mère » que lui), à Tiemene (membre de la lignée Yao Bunyebō), à Boudo Botié (un neveu utérin). Quand j'ai décidé d'aller cultiver ces nouvelles terres, j'étais seul. J'ai cultivé la première année sans inquiétude. La deuxième année, mon champ a été envahi par les éléphants qui ont détruit trois hectares de mil. Le service des Eaux et Forêts n'a rien pu faire. C'est cette insécurité qui a fait que j'ai donné de la terre à Sumana, Botié, Zama, afin d'éloigner les prédateurs. Le champ de *Gasi* – actuel gardien du [*forba*] – est plus près du village, à l'est de *Vogo paa*, près de Namibom – le trou des oryctéropes. Ces lieux sont une ancienne jachère de [*cincao*] de Tu, le grand-père de *Gasi*. Donc cela ne relève pas de mon domaine foncier. J'ai servi de guide à *Gasi* pour qu'il puisse identifier les limites des jachères de son grand-père Tu (cf. fig. 9).

Il y a vingt ans que j'ai abandonné ces premières défriches qui sont devenues des jachères anciennes qui sont prêtes à être recultivées. C'est le courage et la détermination qui m'ont amené à cultiver à *Vogo paa*, parce que c'était une zone hantée et infestée par les génies. Personne n'avait le courage d'aller travailler là-bas. C'est quand je suis revenu de Côte d'Ivoire que j'ai décidé d'y aller. J'ai été consulter un devin qui m'a dit que c'était faisable et qui m'a donné un [*peh luo*] à fixer dans la zone d'exploitation. Il m'a dit que si après trois jours, le piquet était toujours enfoncé dans le sol, c'est que je pouvais exploiter l'endroit. Par contre, si je voyais que le piquet avait été arraché et jeté, c'est que le lieu était hanté et inexploitable. Après trois jours, le piquet était toujours en place. C'est ainsi que j'ai été le premier à exploiter l'endroit et à encourager d'autres à le faire également... Tous les trois ans, les Née de Virou font des sacrifices à *Vogo paa* et je les rejoins en offrant également un poulet pour ma protection et la bonne productivité. Lors de ces sacrifices, ils font des bénédictions pour tous les exploitants riverains qui le souhaitent. *Vogo paa* appartient bien au finage de Wibō, mais la paternité religieuse du lieu appartient aux Née de Virou. » (Yao Gogo, Wibō, 16/7/02).

Gogo connaîtra par la suite des infortunes qui l'obligeront à abandonner une petite partie des terres défrichées :

« À *Vogo paa*, j'ai eu des problèmes parce que j'avais trop cultivé et que j'avais dénudé la colline sacrée et "dévoilé" ses génies. J'ai été puni : j'ai eu trois couples d'enfants jumeaux qui sont morts dans ma famille et des dévastations dues aux éléphants. » (Yao Gogo, *Wibō*, 30/3/03).

Interrogés à propos de la légitimité de ce « nouveau départ » décidé par Gogo, les aînés actuels de la lignée en fournissent des interprétations divergentes.

Les uns rejoignent son argumentation sur le travail et la bravoure comme instruments privilégiés de création de droits et suggèrent que les friches de *Vogo paa* étaient simplement en attente de mise en valeur, accessibles à ceux qui, dans la lignée fondatrice, auraient la bonne idée de s'y attaquer en ayant le courage d'assumer les conséquences de cette décision. Ainsi, Zama, fils du chef de terre de l'époque (Habatié), qui a également bénéficié de parcelles dans la zone, insiste sur la liberté d'accès aux réserves foncières du [*forba*] pour les membres de la lignée, par opposition aux règles restrictives auxquelles sont soumis les [*yoru*].

« Gogo ne pouvait pas exploiter la jachère ([*yoru*]) de quelqu'un d'autre sans son avis. Mais il pouvait accéder aux réserves qui n'avaient jamais été cultivées puisqu'il est un Yao *Suunyebo*. Dans ce cas, on a droit "au bénéfice des grands-pères". Il a seulement informé Habatié, mon père, qui était le chef de terre à l'époque. Habatié l'a encouragé : un homme qui s'attaque à une friche est mis à l'épreuve et on doit le soutenir. Ça n'est pas une question de "semence des pères" [*nyedo*]. Moi-même, j'ai pu avoir accès à ces friches pour ouvrir un champ au-dessus de celui de Gogo alors que je suis de la "semence des fils" [*bido*]. J'ai informé mon père Habatié et il a accepté. J'ai même intercédé auprès de mon père pour que Boudo Botié (un neveu utérin) puisse accéder également à ces friches. Il n'existe pas de règlement strict pour les friches. Par contre, il existe des règles très strictes pour les jachères. L'accès à celles-ci se fait sur autorisation de tous les membres de la famille qui ont un droit d'exploiter. Les jachères sont plus sécurisées et moins accessibles. Pour une friche, un membre du lignage fondateur qui se balade, s'il trouve une portion exploitable, il choisit un arbre et y fait une "marque d'intention" ([*muō*]). De retour au village, il va voir le chef de terre qui ne fera que l'approuver en lui faisant des bénédictions et en encourageant son projet d'augmenter le mil pour le village. Le chef de terre n'a pas le droit de s'opposer à l'accès à la terre d'un noble comme lui, sinon sa noblesse [*eri*] n'a plus de sens. » (Yao Zama, *Wibō*, 5/3/04).

D'autres informateurs insistent au contraire sur le fait que Gogo avait à l'époque un statut social tout à fait insuffisant pour s'emparer de ces friches et que, ce faisant, il a court-circuité le système de prise de décision habituel dans la lignée (voir chapitre précédent). Ainsi, Gasi, fils aîné du surintendant du [*forba*] de l'époque (Dubule) – et actuel gardien du même domaine –, dont la famille n'a bénéficié d'aucune nouvelle parcelle dans la zone :

« *Vogo paa* appartient à tous les Yao de ma lignée. La plupart de leurs champs sont sur ces lieux. Seulement, il faut de l'ordre, voilà pourquoi l'aîné de la lignée gère le foncier. Gogo est entré à *Vogo paa* sans avoir le statut pour le faire. Il faut être âgé pour le faire et Gogo ne l'était pas. Sa position de [*nyedo*] ("semence des pères") ne suffit pas... » (Yao Gasi, Wibō, 27/6/03).

Deux thèses s'opposent donc à propos du statut des réserves foncières et de la possibilité de leur mise en valeur. Elles ne donneront d'ailleurs jamais lieu à conflit et Gogo poursuivra, dans la quiétude, son projet de défriche. Ces thèses partent chacune d'un point de vue spécifique sur la part qui doit être réservée respectivement à la liberté d'entreprendre et à la soumission à la contrainte collective. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous présenterons notre approche des liens entre distribution des droits et organisation politique dans le chapitre 7.

La première thèse argue du fait que l'ensemble de l'espace du [*forba*] est une possession commune. L'exploitation des réserves est un acte qui engage l'ensemble des ayants droit et elle ne peut donc être mise en œuvre concrètement qu'avec l'autorisation de leur représentant : le détenteur des droits de garde du domaine commun. La seconde thèse part de l'idée qu'on doit faire une distinction au sein du [*forba*] entre les jachères « privées » [*yoru*], dont l'accès est régulé, et les réserves foncières, qui ne le sont pas et auraient donc de ce fait un statut de bien en accès libre, tout au moins pour les membres de la lignée.

Si l'on suit cette dernière perspective, les exploitants qui s'attaqueraient à ces friches accompliraient un véritable travail de pionniers et bénéficieraient, en retour, de droits comparables à ceux des ancêtres fondateurs, qu'ils rejoindraient en prestige par leur démonstration de courage et de volonté. C'est notamment le discours que tiennent le principal intéressé (Gogo) et un autre exploitant, Zama, ayant également acquis des terres dans la zone par les mêmes moyens. Il est probable que les tenants de cette thèse, pour soutenir leurs perceptions et parvenir à leurs fins, ont mis à profit l'existence d'un certain pluralisme institutionnel propre à la situation de l'époque. En 1960, le gestionnaire du [*forba*], partisan

ostensible – aux dires de son fils notamment – d'une conservation des réserves foncières (ou du moins de leur exploitation « ordonnée ») n'est que le second en âge de la lignée, son aîné occupant alors la position de chef de terre. En pays winye, si les responsables de lignée sont en général économes des ressources qu'ils gèrent, jusqu'à vouloir en priver les contemporains au nom de l'intérêt des générations à venir, les chefs de terre, à l'inverse, s'enthousiasment toujours pour des opérations qui ont pour effet le plus évident « d'augmenter le mil » du village (voir introduction). Il était dès lors relativement facile aux tenants de l'exploitation des réserves (des parents proches, dont un fils biologique) de faire entériner leur projet par un personnage dont toute la pensée est classiquement orientée vers le « progrès collectif » via la mise en valeur de la brousse.

C'est dans ce cadre que s'expliquent également les références au [nyedo] et au [bido] qui justifient aux yeux de beaucoup de gens l'accès de Gogo aux terres de *Vogo paa*. Les extraits d'entretiens que nous avons reproduits y font en effet allusion. La plupart des habitants du village, pour expliquer la défriche de Gogo, font référence à la distinction qui est faite dans l'organisation sociale winye entre génération des pères (« semence des pères » [nyedo]), et génération des fils (« semence des fils » [bido]). Cette classification est « glissante », chaque génération de pères étant suivie d'une génération de fils qui est elle-même suivie d'une génération de pères... Gogo appartient en effet à la génération des petits-fils de l'ancêtre fondateur de la communauté, considérée comme l'actuelle « semence des pères ». Une même distinction s'applique d'ailleurs aux femmes mariées aux membres du lignage fondateur.

Il est possible que ce statut ait aidé Gogo à trouver les ressources morales nécessaires pour entreprendre sa défriche : tel son grand-père, fondateur de la communauté, il se serait retrouvé dans la situation difficile, mais exaltante et totalement légitime de son point de vue, de défriche d'une brousse inconnue mais comprise dans le domaine commun de sa lignée.

Les tenants de la gestion collective de l'ensemble des terres du [forba] rappellent quant à eux que la distinction entre génération des pères et des fils n'a que des conséquences rituelles (les sacrifices aux fétiches familiaux sont effectués de préférence par quelqu'un de la lignée « des pères »), mais aucune implication sur le plan de l'autorité, à la différence par exemple de ce qui se passe chez leurs voisins bwaba du Kademba. Chez les Winye, insistent-ils, pour tout ce qui concerne

le pouvoir, c'est la primogéniture qui compte et non pas la position dans la succession des générations. C'est ce que confirment toutes les autres procédures que nous connaissons, notamment le choix du chef de terre [*inu*], qui est toujours le plus âgé du groupe de descendance, quelle que soit sa place dans l'ordre générationnel.

L'accès à la terre dans le temps

À Wibō, les deux premières générations de pionniers (après le retour au village dans les années 1900) sont décédées, mais leurs descendants, c'est-à-dire la troisième (vieillissante et peu nombreuse) et surtout les quatrième, cinquième et sixième générations sont présentes au village et économiquement actives. Les autorités locales ont également accueilli au fil des années une quantité appréciable de familles winye et nuna chassées de leur village d'origine par la guerre (Sougué *Dasmanyebō* de Boromo, Mien *Dibinyebō* de Diby, Mien *Gunyebō* de Nanou), par les sociétés secrètes d'hommes-lions (Bayulu et Naon de Tcharku) et par des morts inexplicables (Tomé *Siembō* de Siembō, Boudo *Nanabō* de Nanou). La lignée Yao *Bunyebō* a également accueilli des Mossi, installés depuis une vingtaine d'années. Leur statut est très différent de celui des Winye et Nuna vivant au village du fait de l'extrême méfiance entretenue par la communauté vis-à-vis du « projet social » mossi (voir chapitre 7). Enfin, beaucoup de groupes de descendance ont accueilli des neveux utérins qui sont restés et ont fondé à leur tour des familles. En outre, nous l'avons indiqué, de nouvelles catégories d'exploitants se sont mises au travail après la refondation du village et augmentent les besoins en terres : les femmes, les castés, les retardataires du lignage fondateur...

Les exploitants utilisent deux voies pour augmenter le capital en terres disponibles. En premier lieu, ils récupèrent les terres des partants. Nous en avons vu un exemple ci-dessus. L'instauration de la colonisation française au début du xx^e siècle aura deux types d'effets sur les communautés locales. D'une part, elle va imposer une pacification que beaucoup d'individus réfugiés dans d'autres villages à la suite des guerres et razzias du xix^e siècle vont mettre à profit pour retourner

dans leur communauté d'origine, laissant leurs terres derrière eux. D'autre part, elle va augmenter le niveau des réquisitions et ponctions de toutes sortes (travail forcé, portage, conscription, impôt...) et provoquer de ce fait la fuite d'un nombre important de ruraux vers le Ghana, à partir de 1910. À partir des années 1940, la Côte d'Ivoire remplacera le Ghana comme pays d'émigration, mais les départs seront beaucoup plus motivés par la recherche de gains. Au fil du temps cependant, les récupérations de terres suite à des départs vont être de moins en moins fréquentes. Les derniers « grands départs » collectifs du village datent des années 1940. On assistera ensuite à des départs individuels vers la Côte d'Ivoire. Actuellement, ces derniers sont rares et liés à des sanctions (sorcellerie, vol de bétail, voir exemple ci-dessus). La tendance n'est plus à quitter la communauté d'origine comme cela a pu être le cas auparavant, mais au retour de ressortissants ayant longtemps séjourné dans des pays voisins (Côte d'Ivoire notamment).

En second lieu, les plus courageux vont tenter de « nouveaux départs » par défriche des dernières réserves foncières. Nous en avons vu un exemple plus haut. Soixante ans après la réinstallation du village, il reste encore des terres inexploitées, et Gogo a saisi cette opportunité pour se créer un domaine. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Tout le finage est occupé par des jachères.

S'il n'existe plus de défriches sur le finage de Wibō, quels moyens permettent aux exploitants de continuer à accéder à des espaces de culture ? L'un est massivement utilisé et tout à fait légitime : il s'agit du prêt de terre. Dans un contexte où la terre ne se vend pas, le prêt est en effet le moyen par lequel la terre peut être allouée rationnellement, devenir accessible à celui pour lequel elle possède la plus grande utilité. L'autre moyen est l'incursion illégitime dans le domaine d'un possesseur foncier, dont on peut distinguer plusieurs versions : le coup de force, et l'accaparement débouchant sur un conflit ouvert. Le coup de force est traité ci-dessous. Nous avons traité des conflits fonciers, en précisant leurs particularités, au chapitre 2. Notons qu'au niveau intra-villageois – entre lignées – ou intra-familial, ils sont pratiquement inexistantes. À l'intérieur des villages ou entre villages faisant partie d'une même maîtrise territoriale et/ou d'un même réseau de noblesse, les tensions foncières, lorsqu'elles existent, ne dégénèrent pas facilement en luttes explicites, du moins tant que les problèmes ne concernent que des groupes autochtones.

La délégation de droits chez les Winye

M. SAUL (1993 : 77) fait de l'aptitude d'un système à satisfaire aux demandes de prêt dans la durée un des indicateurs-clés de la sécurité qu'il procure. En pays winye, bien que tout l'espace soit occupé par des jachères appropriées, toutes les terres ne sont pas mises en valeur, ce qui permet a priori d'utiliser la délégation de droits pour maintenir une certaine fluidité dans l'accès à la terre. À quels arrangements est-il alors fait appel ?

Pour les « étrangers » accueillis dans les règles au village (voir chapitre 7), le type de délégation le plus courant sur les terres de brousse et du village est la délégation sans terme spécifique. On doit exclure de cette catégorie quelques prêts à court terme accordés aux Mossi ou aux fonctionnaires installés à Boromo. Étant donné leur faiblesse statistique, on a peine à les considérer comme des arrangements distincts des prêts usuels dont on pourrait situer la date d'apparition dans l'histoire foncière locale, comme cela a été fait par exemple pour l'Extrême-Ouest burkinabé (PARÉ, 2000 ; N. BAGAYOGO, 2003). Bénéficiaires de ces prêts de longue durée les véritables « étrangers » qui n'entretiennent pas de relations de parenté avec les autochtones à leur arrivée au village, ainsi que les neveux utérins et les beaux-frères des membres d'un lignage fondateur, c'est-à-dire les alliés. Ce sont à la fois les hommes qui ont épousé les sœurs des possesseurs de terres (à qui on prête la terre pour qu'ils puissent « nourrir ces dernières ») et les hommes dont ils ont épousé les sœurs, qui peuvent toujours menacer de reprendre ces dernières si on leur refuse la terre.

À l'exception de ceux qui ont fait équipe avec les fondateurs lors des défriches initiales et ont de ce fait obtenu des droits d'appropriation définitifs sur des terres jamais mises en culture auparavant, les « étrangers » arrivés plus tardivement dans l'histoire du village ont obtenu des prêts de longue durée sur d'anciennes jachères des prêteurs. Il s'agit de donner à un exploitant qui est accepté par le groupe les moyens de s'installer et de produire de manière sûre dans le temps, sous réserve, bien entendu, qu'il observe les règles de bon comportement vis-à-vis de sa communauté d'accueil et de son logeur : ne pas commettre de viol, de vol, de crime de sang, d'agression sorcellaire, se conformer aux modes locaux d'accumulation et de redistribution

(voir chapitre 7). Il n'est pas exigé de redevances en contrepartie de ce prêt. L'emprunteur a certes des obligations : fourniture de victimes pour les sacrifices pour le bien de la communauté opérés à l'autel de terre du village, sacrifices sur son champ de brousse, interdiction d'y planter des arbres fruitiers, d'y construire des habitations, obligation de se conformer aux règles locales... Mais il partage l'ensemble de ces devoirs avec tous les exploitants, y compris les membres de la lignée fondatrice. Les experts qui font de l'interdit de planter des arbres en brousse l'indicateur d'un traitement discriminatoire à l'égard des migrants n'ont pas vu que les autochtones y étaient également assujettis traditionnellement. La raison pour laquelle il en est ainsi est bien résumée par Parry et Bloch : « Dans la mesure où les arbres survivent à ceux qui les ont plantés, ils représentent une forme d'immobilisation illicite de ressources qui doit être dispersée avant la mort. » (PARRY et BLOCH, 1989 : 27). Autochtones et migrants ont donc à peu près les mêmes droits. Dans les conventions locales, le prêt ne s'éteint en effet qu'avec la décision de départ de l'emprunteur ou de ses descendants. C'est à ce moment que le prêteur peut reprendre son bien. Si, d'aventure, l'emprunteur veut revenir ensuite cultiver sur les lieux, il devra renégocier avec le prêteur.

Dans les faits, la plupart des situations de prêt s'éternisent, les descendants des emprunteurs initiaux se maintenant indéfiniment sur les parcelles empruntées. GRAY et KEVANE (2001), et GRAY (2003), à propos des Bwaba de la province du Tuy, notent que, depuis les années 1980, les emprunteurs ont les moyens de contourner les limites naturelles de l'exploitation itinérante et l'obligation de rendre la terre périodiquement à la jachère – moment où en théorie l'application de la clause de retrait de la terre est possible – grâce aux engrais qui se sont généralisés dans le sillage de la culture cotonnière. Nos auteurs développent à partir de ce constat un discours sur la vulnérabilité relative des différentes couches de la population, indiquant que ce sont les pauvres – c'est-à-dire ceux qui n'auraient pas les moyens d'obtenir des intrants – qui resteraient soumis à la règle de rétrocession des terres au moment de la mise en jachère. Les plus nantis pourraient facilement contourner celle-ci par l'achat d'engrais leur permettant de se maintenir indéfiniment sur les terres empruntées.

Nos données n'indiquent pas un tel contraste entre les situations respectives faites aux riches et aux pauvres, notamment du fait des particularités du système de diffusion des intrants dans le cadre de la production encadrée du coton. Les engrais ne sont pas achetés avant

la campagne, ils sont diffusés à crédit par la Sofitex et payés après la récolte. Si les pauvres n'ont pas d'engrais, ça n'est pas parce qu'ils n'y ont pas accès. C'est éventuellement parce qu'ils les revendent pour faire face à des besoins urgents en numéraire.

L'ensemble de ce débat doit être resitué dans les termes des rapports sociaux entre emprunteurs et prêteurs de terres. Dans la province du Tuy, ce sont d'après GRAY et KEVANE (2001), les relations autochtones bwaba/migrants mossi qui structurent les enjeux fonciers. Dans ce contexte, la volonté autochtone de récupération des terres fait écho au refus implicite des migrants mossi de se les laisser reprendre. En pays winye, rien n'indique que de telles remises en cause massives soient à l'ordre du jour, dans un contexte qui met en présence des prêteurs et emprunteurs de même ethnie ou d'ethnies considérées comme partageant les mêmes valeurs (winye et nuna notamment). Rien ne contrecarre donc l'intention de durer de l'emprunteur de terre, qui est dans beaucoup de cas le fils ou même le petit-fils de celui qui a négocié le prêt. Il est possible de considérer que les prêts de longue durée font partie d'un projet d'intégration sociale qui implique toute la communauté et n'est pas remis en cause actuellement malgré la pression foncière accrue.

[Nous visitons une parcelle d'une dizaine d'hectares à proximité du village de Siby] : « Ici, ça appartient aux Ganou. Mon grand-père avait demandé cela en prêt de terre. Il était le fils d'un neveu utérin des Ganou. À sa mort, mon père a hérité et actuellement c'est pour moi. Les Ganou ne peuvent pas me retirer cette terre, sauf si je quitte Siby. » (Gnamou Venu, Siby, 8/5/03).

« Un demandeur de terre accueilli par un tuteur peut cultiver et recultiver les terres sans avoir à quitter les lieux. Pour ne pas perdre le droit d'exploiter, certains demandeurs mettent un parent, un proche pour continuer à avoir la maîtrise du lieu dans le temps. Quand tu quittes, c'est que ton ventre est plein. Mais si tu ne quittes pas, le vrai propriétaire ne peut rien te dire car s'il le fait, c'est comme s'il t'expulsait du village alors que tu n'as pas demandé à quitter. S'il le fait, le tuteur aura maille à partir avec le conseil des anciens et le chef de terre » (Sougué Karfo, Boromo, 18/10/03).

Dans beaucoup de cas, on s'aperçoit d'ailleurs que le développement des itinéraires fonciers familiaux a conduit à des situations juridiques inextricables, donc difficilement réversibles, le même groupe étant à la fois en situation d'emprunteur sur l'espace qu'il cultive et de prêteur sur son domaine propre.

« Sur nos terres du haut, nous avons beaucoup de jachères cultivées par des gens de Boromo. C'est normal car nous leur permettons de nourrir leur ventre. Nous ne pouvons pas accaparer la terre pour nous seuls. Mais

c'est donnant donnant. Mon père a demandé beaucoup de jachères qu'il a fini par accaparer à notre profit. C'est le [*soli ji*] (litt. demander/manger). C'est le cas de notre [*yoru*] du bas, situé près de Bitiako. Cela appartenait aux Thiemounou. Mon père l'a demandé puis confisqué définitivement, puisqu'il n'a jamais quitté pour aller ailleurs. » (Sougué Zama, Bitiako, 29/6/03).

Si ces délégations de droits sans terme spécifique ne sont pas remises en question actuellement, l'importance de la quantité de terre immobilisée du fait de ces arrangements a des conséquences sur la volonté des gestionnaires fonciers à consentir à de nouvelles demandes. De nos jours, les emprunteurs potentiels n'ont plus guère de chance d'accéder à un prêt s'ils ne peuvent pas arguer d'une relation d'alliance avec le prêteur, soit parce qu'ils lui ont donné une femme, soit parce qu'ils en ont pris une chez lui. Mais c'est surtout pour ce qui concerne les arrangements entre membres du lignage fondateur que les choses se sont modifiées le plus fortement ces dernières années.

La théorie locale veut que la délégation de droits entre membres des lignées du (des) lignage(s) fondateur(s) se fasse toujours à titre provisoire, et ne dure qu'autant que le prêteur ne réclame pas la terre empruntée. Il s'agit d'éviter la confusion entre le parent et l'ayant droit, d'éviter que la première qualité ne soit utilisée pour obtenir la seconde. Après tout, le descendant du (des) fondateur(s) est quelqu'un qui possède des droits d'accès à un patrimoine foncier, même s'il peut être empêché ponctuellement d'en jouir. On peut imaginer qu'en situation de faible pression sur la terre, le prêteur puisse tarder à réclamer son bien. D'après Yao Palu du village de Wibō (15/4/01), cette période s'est achevée dans les années 1960, lorsque les populations de l'Est ont commencé à coloniser massivement les terres de l'Ouest (voir chapitre 8). Le nombre des transactions foncières entre membres des lignées fondatrices dépend aujourd'hui des caractéristiques de l'organisation sociale et de la politique à la fois foncière et migratoire de chaque lignée.

Dans les villages monolignagers comme à Wibō ou à Boromo, dans lesquels les différents groupes de descendance, issus d'un même fondateur, ont eu les moyens de se constituer chacun un capital foncier, les gestionnaires refusent de plus en plus les demandes des membres de leur patrilignage non ayants droit.

« **Nous** évitons de prêter des terres à nos parents éloignés de même lignage (Sougué) que nous. Chaque lignée à ses [*forba*], ses [*yoru*], ses [*cincao*], ses réserves. Pourquoi viendraient-ils chez nous ? Ensuite ils

vont refuser de rendre les terres en disant que nous avons le même ancêtre fondateur, alors que pour le foncier ça n'est pas comme ça : c'est le plus travailleur qui a le plus de terres... Il faut donc refuser en disant que leurs ascendants ont des terres et qu'ils n'ont qu'à y aller. » (Sougué Karfo, Boromo, 28/3/03).

Si l'une des lignées prête par exemple de la terre aux Mossi – nous avons vu les représentations d'« incivisme » qui s'attachent à ce groupe particulier – sur son domaine, l'attitude des autres se durcit immédiatement. Ils n'acceptent pas de voir des parents quémander de la terre dans leurs réserves pendant qu'ils « gaspillent » leur patrimoine personnel. Ailleurs, dans les villages composés de différents patrilignages associés et où les différents groupes de descendance sont inégalement dotés en terre comme à Solobuly, les pratiques sont plus variées, et les prêts se poursuivent : certaines lignées ne pourraient pas survivre en exploitant leur seul [*forba*].

Les conséquences du maintien de la fluidité de l'accès sur les unités foncières

L'hypothèse de Mahir Saul sur le prêt de terre comme dimension clé de la sécurité foncière corrobore nos constats empiriques. Chez les Bobo de Baré dont parle l'auteur, l'emprunteur est typiquement un membre de la communauté ou d'une communauté voisine, qui partage l'univers social et rituel du prêteur, sans appartenir pour autant au même patrilignage que lui (SAUL, 1993 : 86 et 92). Il s'agit de conclure des arrangements entre individus qui s'entendent sur des règles communes tout en évitant, là aussi, les prêts entre membres du même patrilignage, la distinction entre parent et ayant droit n'étant pas toujours facile à faire respecter dans ces cas. Le prêt est sans termes spécifiques comme l'indique la longueur de certains itinéraires fonciers sur des terres empruntées présentés en exemples par l'auteur.

M. Saul pense que la fluidité de l'accès à la terre, grâce au prêt, est la condition du maintien de l'absence d'isomorphisme entre structures de la production et structures foncières. Il ajoute que si ces possibilités restent acquises, c'est-à-dire si la communauté maintient son autonomie (la législation étatique ne constituant pas une menace et la société étant capable de maintenir une politique restrictive vis-à-vis de l'immigration

**« Les membres
d'un groupe
qui n'a pas de droits
de propriété
sur la terre
en empruntent
aux groupes
qui en ont. »
(SAUL, 1993 : 91).**

mossi), le non-recoupement entre unités de production (organisées autour de la famille restreinte) et unités foncières (composées par des lignées ou des segments de lignage) ne pose pas problème. Il en sera ainsi tant que l'exploitant ne sera pas complètement tributaire de son appartenance à un groupe de descendance pour avoir accès à la terre, c'est-à-dire tant qu'il existera des formes souples de délégation de droits. Les modifications du système de culture, notamment par adoption d'une production de rente comme le coton – c'est le cas à Baré –, si elles accélèrent la privatisation de la production – du fait des difficultés à répartir les gains monétaires dans le cas d'un travail collectif –, n'entraînent pas d'individualisation des structures foncières. Comme le dit Saul : « À Baré, les changements n'entraînent pas d'individualisation par scission des unités foncières possédant des droits permanents sur les terres de cultures. » (SAUL, 1993 : 96).

À l'inverse, dit l'auteur, les unités de production auront tendance à chercher à se constituer en unités d'administration foncière (et donc à contester les unités supérieures de parenté qui jouent ce rôle) en cas de difficultés à obtenir des droits délégués, par exemple du fait d'une saturation de l'espace – liée par exemple à un accueil trop important de familles venues de l'extérieur – ou d'un changement d'attitude face aux prêts lié à une insécurité foncière qui pourrait être provoqué par les politiques d'État. Dans ces cas en effet, les exploitants voudront assurer leur accès à leur espace de travail, en s'efforçant d'obtenir des droits d'appropriation sur celui-ci.

Les nombreuses études menées par des géographes et des socio-anthropologues dans l'Extrême-Ouest burkinabè (départements de Bama et Padema, province du Houët, voir notamment ZONGO et MATHIEU, 2000 ; ZONGO, 2001 ; PARÉ, 2000 ; DRABO, 2000 ; IRAM, 2000 ; TALLET, 2001 ; BAUD, 2001 ; N. BAGAYOGO, 2003 ; ZOUGOURI et MATHIEU, 2001 ; DRABO *et al.*, 2003 ; MATHIEU *et al.*, 2003), qui a connu d'importantes migrations mossi, semblent confirmer l'hypothèse de M. Saul. Dans ces contextes de forte pression foncière, les descriptions montrent en effet que les autochtones s'efforcent de modifier le système de décision à l'intérieur de leur groupe de descendance, les exploitations les plus fortes s'imposant comme unités d'administration foncière pour les espaces qu'elles exploitent – et même, éventuellement, pour ceux qu'elles n'exploitent pas et qui étaient encore, jusqu'à récemment, le bien commun du groupe. Elles court-circuitent pour ce faire les unités supérieures de parenté qui jouaient jusque-là le rôle de gestionnaire des terres (ZONGO, 2001). Leurs motivations pour agir de la sorte paraissent relativement diverses.

Si la plupart cherchent visiblement à sécuriser leur accès à la ressource dans un contexte d'absence croissante de fluidité des arrangements fonciers, il n'est pas exclu que d'autres objectifs puissent les animer, notamment lorsque la proximité d'une ville ou l'arrivée d'investisseurs nantis entraînent l'apparition d'un marché foncier. La terre sert alors à résoudre un besoin ponctuel d'argent, qui sera satisfait par la mise à l'encan d'une partie du patrimoine commun. Les remises en cause des prêts à durée illimitée (PARÉ, 2000 ; N. BAGAYOGO, 2003 ; LAVIGNE DELVILLE *et al.*, 2001: 23) conclus avec les migrants installés sont également utilisées pour satisfaire cet objectif. Si elles font systématiquement état de l'arrivée massive de Mossi et des effets d'annonce des politiques officielles (notamment de la RAF réduite au slogan « Le Burkina appartient à tout le monde ! »), la difficulté avec les études précitées tient au fait qu'elles ne proposent pas de description détaillée de l'organisation sociale et des structures foncières préexistantes à ces bouleversements. Il est donc impossible de savoir s'il y a un fondement interne au sentiment d'insécurité mis en avant par les enquêtés pour expliquer leurs stratégies actuelles. Il n'est pas non plus possible de savoir quelles terres sont vendues en priorité. En général, ce sont celles sur lesquelles les droits sont les plus incertains qui font l'objet des premières transactions.

La situation que décrit M. Saul ressemble plus à celle que pourraient connaître les exploitants de la lignée Gnamou *Togonyebō* à Solobuly qu'à celle que l'on trouve dans la lignée Yao *Suunyebo* à Wibō. À Baré comme à Solobuly, le village est composé de patrilignages associés possédant chacun leur domaine foncier propre, les attitudes sont plutôt réservées face à l'accueil d'étrangers, et la notion de bien commun paraît être l'horizon unique de l'appropriation foncière.

Étant donné l'exiguïté de leur patrimoine, les Gnamou *Togonyebō* de Solobuly n'ont que des terres communes et ont recours, pour leurs besoins de production, à des emprunts sur les domaines de patrilignages non apparentés avec lesquels ils se sont associés pour fonder le village. Dans ce type de contexte, aucun patrilignage ne peut opérer sa politique en toute indépendance, l'accueil trop généreux de migrants provoquant une remise en cause des conditions de production des autochtones les moins nantis des lignages associés. Si l'accès à la terre à l'extérieur du domaine familial était supprimé, cela provoquerait probablement les phénomènes prévus par Saul : le rabattement des producteurs sur leurs terres de [*forba*] avec une compétition entre unités d'exploitation pour obtenir le contrôle juridique sur cet espace.

Dans le cas du village monolignager de Wibö, le prêt de terre entre lignées est très peu pratiqué et l'individualisation des pouvoirs et des droits, même si ces derniers restent enchâssés dans des droits collectifs, est une affaire ancienne. On peut penser qu'elle va de pair avec l'étendue du territoire possédé et la possibilité d'utiliser la terre à la fois pour encourager la production autochtone et pour accueillir des étrangers et se renforcer politiquement, éventuellement en jouant sur une dimension pour stimuler l'autre. Une pression foncière raisonnable liée à un accueil régulé de nouveaux venus – à condition que ceux-ci respectent les règles locales – peut servir d'incitation au travail de tous. Mettre les producteurs en situation de défendre leurs droits sur l'espace, c'est au fond les pousser à le mettre en valeur, le travail étant la meilleure façon de rendre publiques, connues de tous, les prérogatives dont on jouit sur la terre (ROSE, 1994 et chapitres 5 et 7).

Le scénario imaginé par M. Saul d'une possession foncière évoluant de l'appropriation collective vers l'appropriation individuelle à cause d'une immigration massive et des prêts de plus en plus nombreux ne s'applique donc pas parfaitement ici. En pays winye, l'individualisation n'a pas surgi brutalement, sous le choc d'arrivées massives d'emprunteurs de terre. Dans certains villages, elle fait système dans une organisation qui a pensé conjointement les conditions de production et de reproduction, dosant accueil des migrants et mise au travail autochtone, dans une politique raisonnée, que nous présenterons plus en détail au chapitre 7. Quant aux sociétés de l'Extrême-Ouest étudiées par les nombreux auteurs que nous mentionnons plus haut, elles semblent n'avoir jamais eu l'initiative des politiques d'immigration, pour des raisons qui restent peu claires dans les travaux cités: défaillances des autorités coutumières incapables de développer une stratégie vis-à-vis des migrants (ce serait d'autant plus étonnant que M. SAUL [1993 : 81] se fait écho de l'extrême méfiance des aînés autochtones vis-à-vis des Mossi dans des contextes très proches géographiquement) ? Pressions de l'État, à partir de la 1^{re} République, pour détourner les flux migratoires qui se dirigeaient habituellement vers la Côte d'Ivoire en imposant par la persuasion ou la contrainte leur accueil dans l'Ouest, considéré comme un front pionnier ? Situation foncière aggravée pour les autochtones à partir de l'arrivée massive des migrants du fait de l'absence traditionnelle de droits individualisés sur les terres ? Sur tous ces points, nos auteurs restent muets.

Les coups de force

Le coup de force pour s'emparer de terres sans en faire la demande n'est pas inconnu en pays winye. Il est même moins rare que le conflit ouvert, notamment dans les rapports fonciers intra-villageois. Il a généralement lieu entre un tuteur autochtone et son « étranger » : neveu utérin classificatoire ou beau-frère venus cultiver sur le finage de leurs parents, ou allochtone (Nuna notamment) accueilli au sein des communautés. Il consiste pour un cultivateur à sortir des limites des terres qui lui ont été prêtées pour aller défricher des jachères reconstituées, possédées par des autochtones, sans demander d'autorisation de culture. Si l'ayant droit légitime ne réagit pas, le cultivateur poursuivra l'itinéraire culturel (brûlis, mise en culture...) et s'arrogera progressivement l'espace. Aux dires de nos informateurs, le coup de force peut réussir si le chef d'exploitation est absent (migrant, décédé) et qu'il ne reste que des femmes dans la cour : ces dernières ne connaissent pas les limites des champs de brousse qu'elles n'ont commencé à cultiver que récemment.

Si l'ayant droit réagit, il le fera dans les termes mêmes de « l'agression » dont il est victime. Il ne cherchera nullement à ébruiter l'affaire, ou à la transporter sur la place publique, en convoquant par exemple l'auteur de l'incursion devant le conseil des anciens ou le responsable du [*forba*]. Il répondra au coup de force par un autre coup de force, en devançant simplement l'usurpateur dans son itinéraire culturel. L'affaire se réglera ainsi, la plupart du temps sans qu'une parole ait été échangée entre les protagonistes :

« **M. T** – un neveu utérin classificatoire – avait défriché une grande superficie de nos jachères sans nous en avoir fait la demande. Je cultivais avec notre père. Il m'a dit de le devancer en mettant le feu. M. T n'est jamais venu se plaindre. » (Yao Kobena, Wibō, 9/5/02).

« Les jachères de Z. – un Nuna installé à Wibō depuis les années 1930 – sont sur les terres de notre [*forba*] de Dosin. Z. y cultivait avec ses frères P. et K. Voilà que tout à coup, Z. laisse ses terres en jachère pour venir à l'Ouest défricher avec ses neveux. En réponse, j'ai ordonné à Kojo (fils de son frère aîné) de labourer les surfaces défrichées. Z. ne peut pas sortir des limites qui lui ont été attribuées. » (Yao Wuobikri, Wibō, 10/5/02).

Conclusion : les principes d'accès à la terre

Il nous apparaît en fin de compte que la structuration de l'accès à la terre peut être décrite de deux points de vue différents :

– du point de vue de l'histoire du peuplement, en mettant l'accent sur les différences de positions des individus au sein des groupes, ou des groupes au sein des villages. Sous cet angle, c'est une histoire de l'occupation de l'espace relativement inégalitaire qui apparaît. Nous avons vu que les fils aînés et mariés d'un fondateur se voient souvent confier la charge de la répartition des terres. Leur père leur confère rapidement leur autonomie économique, à condition qu'ils aient avec eux une force de travail suffisante (fils, frères issus de même mère, neveux utérins). Ils sont donc autorisés à faire scission d'avec l'exploitation commune et sont parmi les premiers à accéder à des champs au village et en brousse. Ils sont donc aptes à occuper au maximum l'espace et à se constituer, en une ou deux décennies, plusieurs fonds de terres qu'ils auront défrichés eux-mêmes et qui profiteront ensuite à leurs descendants ;

– du point de vue des besoins d'exploitants vivant au village qui, quel que soit leur rang dans la parenté, leur appartenance ou non au lignage fondateur, ou l'ancienneté de leur investissement dans la production agricole, doivent trouver de la terre en quantité suffisante pour assurer leur subsistance d'un cycle cultural à l'autre. Un cadet né une trentaine ou une quarantaine d'années après les premiers fils d'un fondateur (ce qui n'est pas rare dans la société winye des années 1850-1950), aura cultivé une bonne partie de sa vie avec ses aînés et n'aura eu aucune occasion de se constituer un domaine foncier propre si des « arrangements » spécifiques (« nouveaux départs », reprise de terres abandonnées) ne lui permettent pas d'avoir malgré tout accès à des ressources. Il en est de même des « étrangers » accueillis au village dans une perspective de renforcement de la communauté, ou des catégories comme les femmes et les castés qui bien que « dominées » n'en constituent pas moins des groupes indispensables à la vie et à la reproduction de la communauté.

Il convient donc d'examiner la question de la sécurité foncière non seulement comme bien privé stabilisé, sanctionnant les investissements historiques sur le sol d'un groupe de fondateurs qui ont effectué un travail de pionniers, mais également comme bien commun. De ce point de

***La sécurité foncière
doit être analysée
à la fois comme
un bien privé
et comme un bien
commun.***

vue, l'accès à la terre doit être flexible, garantissant un accès minimum à des ressources pour un certain nombre de catégories sociales qui n'ont pas le statut de pionniers fondateurs mais dont l'utilité pour la communauté est reconnue. On verra ultérieurement que cette problématique de la sécurité foncière comme bien commun n'est pas seulement vue à court terme (recherche de terre d'une saison agricole à l'autre), mais qu'elle est également une question transversale d'équité entre générations. Les contemporains doivent transmettre les conditions de production dont ils bénéficient aux hommes à venir, ce qui suppose qu'ils s'interdisent de vendre la terre.

Les droits dans quelques contextes spécifiques

Partie 2



Deux exemples de gestion des ressources naturelles s'inscrivent dans des contextes particuliers. L'étude des droits fonciers sur la terre à Boromo (en milieu péri-urbain) fait écho aux organisations foncières villageoises analysées en première partie. Il s'agit de décrire les pratiques foncières autochtones et les justifications qui les sous-tendent dans un contexte marqué à la fois par une pression foncière accrue et par une histoire politique particulière qui a entraîné une éclipse durable du pouvoir winye et une ouverture du finage villageois à une pluralité de groupes ethniques différents. Dans ce contexte, les Winye survalorisent la notion de terre comme patrimoine commun, à la fois dans une perspective de défense des frontières de champs contre les voisins non winye et de restauration d'un pouvoir perdu. Cette tendance ne va pas pour l'instant jusqu'à une véritable ethnicisation de la question foncière.

La terre étant une ressource majeure dont tout le monde est tributaire, elle est l'instrument de la gouvernance par excellence. Par opposition, les ressources halieutiques (ou cynégétiques) ne représentent que des activités ponctuelles, dont la portée pour l'organisation sociale est de faible ampleur et, d'ailleurs, s'amenuise avec la baisse des eaux en plaine inondable. Cependant, l'étude des droits de pêche présente un double intérêt :

- elle corrobore pour un autre domaine de production les justifications déjà identifiées pour les droits sur la terre (présence ou non de la notion de travail et de risque), confirme l'importance principielle de la distinction entre bien commun et bien privé et montre que les systèmes d'activités coutumiers se sont préoccupés d'aménager l'accès à des ressources pour assurer à la fois la subsistance et l'acquisition de numéraire ;
- elle souligne que ce sont les institutions collectives, politico-religieuses, qui déterminent le contenu des droits. Ainsi, dans le cadre de certaines pratiques halieutiques, l'existence ou non de maîtres des eaux s'avère déterminante. La présence d'une noblesse liée à l'eau, équivalente de la noblesse de terre, a entraîné la création d'un domaine éminent, non susceptible d'être cédé à titre définitif. Au contraire, l'absence de cette noblesse dans certains villages s'accompagne de cessions à titre privé de sites de pêche. D'un contexte à l'autre, c'est donc à la fois le faisceau de droits de l'exploitant sur le produit et ses prérogatives sur le moyen de produire qui se trouvent concernés.

Boromo : la défense des droits dans un contexte de pression foncière accrue

Chapitre 5

Introduction

Dans l'ensemble du pays winye, l'histoire des autochtones du lignage Sougué de Boromo est exceptionnelle. Ils ont fondé, avec un autre lignage, les Yewana, la première cité pérenne à Boromo. Il est possible qu'ils n'aient pas été les premiers sur le site – les Winye évoquent des groupes nuna – mais ils ont été les premiers à y avoir implanté une « civilisation » durable. Ils en seront chassés en 1860, à la suite d'un *jihad* lancé contre eux par un marabout marka, Mahamadou Karantao.

Au début du XIX^e siècle, les Winye de Boromo et de quelques autres villages aujourd'hui disparus (notamment Besenyebō), grands pilleurs de colporteurs, perturbent considérablement le commerce à distance qui se pratique le long d'une piste qui passe par le pays winye (villages de Sombou, Boromo, Bitiako, Kalembouly et Kwena, cf. fig. 3) et relie la Gold Coast au Mandé (DUPUIS, 1824). Ils creusent des tranchées dans lesquelles les ânes des commerçants tombent et réclament ensuite les charges – notamment de sel – que ces ânes transportent, en arguant que ce qui a touché la terre de Boromo appartient à son chef de terre.

Des pratiques comparables ont été décrites par KAMBOU-FERRAND (1993 : 37) et DIALLO (1997 : 173) chez les Bwaba. Chez les Winye, les chefs de terre reçoivent effectivement les biens qui ont touché la terre, notamment le grain des récoltes tombé des paniers (voir chapitre 7). Ils font cependant la différence entre les chefs de terre qui appartiennent à une noblesse gourmande [*ji pem*] qui emportent tout le grain

tombé et ceux qui appartiennent à une noblesse frugale [*ji febe*] qui ne prélèvent qu'une quantité symbolique et laissent le reste à son propriétaire (JACOB, 2001 b et 2001 c).

Karantao cherche à mettre fin à leurs exactions en engageant une guerre contre eux. Les Winye sont très vite débordés par une armée équipée en fusils et en chevaux alors qu'ils ne possèdent que des lances, des arcs et des flèches. Les survivants se réfugient dans les villages environnants, se répartissant en fonction des alliances : les neveux utérins trouvent asile chez leurs oncles maternels. Soixante-dix ans plus tard, en pleine période coloniale, la plupart des descendants de ce groupe de réfugiés décident de rentrer à Boromo. Ils quittent alors les différentes communautés qui les abritaient pour se regrouper dans le village de Wibō, au sud du pays winye, et préparer leur retour.

Une première tentative échoue, car le chef de village de Wibō va se plaindre au commandant de cercle de la diminution du nombre de bras valides et de la baisse d'impôts *per capita* que ces départs vont occasionner pour son village. L'arrivée d'un nouvel administrateur à Boromo, le commandant Dariam, en 1936, va permettre aux Sougué de rentrer à Boromo. Ils trouvent des logeurs dans le quartier des teinturiers Sanogo à Garbogodin, installent des huttes sur leurs futurs lieux d'habitation, à l'ouest du village, y réinstallent leur autel de terre et reconstruisent progressivement leurs cases de banco. Il leur est en effet impossible de retourner dans leurs quartiers originels (situés à l'est), qui sont occupés par les Dagara Jula venus avec le *jihad* et par l'administration coloniale, une mosquée ayant été bâtie sur l'emplacement même de leur ancien autel de terre. Bien qu'ils aient disposé d'une maîtrise territoriale importante avant 1860 (cf. fig. 3), en 1936 il n'en reste que peu de chose (cf. fig. 4), et c'est leur inquiétude devant l'accaparement progressif de leurs terres et leur statut de [*febe ma*] (litt. « ceux qui se cachent ») dans leurs villages d'accueil qui les pousse à entreprendre ce retour, malgré ses difficultés évidentes.

Quelques villages winye voisins (Bitiako, Lapara) ont profité de leur absence pour accroître leur domaine foncier. Par ailleurs, Mahamadou Karantao a installé ses alliés à Boromo, des colporteurs/guerriers yarse venus de Gourcy, les Guira, qui deviennent les chefs politiques du village, des Dagara Jula (des Dagara devenus commerçants) venus de Wa (actuel Ghana), ainsi que des Jula, des Marka... Au départ, ces groupes – et leurs dépendants – n'ont accaparé que les terres urbaines et péri-urbaines, parce qu'ils privilégient les activités traditionnelles pour lesquelles ils sont connus : colportage, artisanat (tissage, teinture...).

Progressivement cependant, ils se tournent vers la culture des terres de brousse, d'abord parce que l'administration coloniale, qui s'oppose fortement au commerce (qu'elle considère comme une activité de paresseux), les y oblige, et ensuite parce que leurs activités marchandes et artisanales (commerce du sel, du poisson séché, de la cola, de l'or, fabrication de bandes de coton et teinture) deviennent de moins en moins rentables avec la modification des moyens de transport et la concurrence des produits importés. L'année de leur retour, le commandant de cercle Dariam se met à « distribuer la brousse » à l'ouest de l'agglomération et attribue des champs d'un hectare, avec obligation de culture, aux différentes familles résidentes. L'endroit est dénommé « Bolomakoté » (« malgré moi ! » en jula). Le commandant Leroy, qui succède à Dariam en 1940, reprend cette politique avec plus de fermeté encore. Surnommé « huit jours » pour sa propension à condamner les oisifs à des travaux d'intérêt public, Paul Leroy a laissé dans la région le souvenir durable d'un homme à poigne, combattant inlassablement – mais avec peu de succès – les sectes d'hommes-lions (JACOB, 1997).

D'étape réputée du commerce itinérant au début du XIX^e siècle, Boromo va s'agrandir. Il recevra plusieurs vagues de migration avant l'époque coloniale, en 1860, en 1878 lors de la famine qui touche le Yatenga et qui est appelée localement [*gāsoba norom*] (« la famine du logeur »), puis après l'indépendance. Les migrants, essentiellement des Mossi ou des Yarse, s'installeront sous couvert de la chefferie locale. Le village deviendra à l'aube du XXI^e siècle une petite ville de 10 000 habitants, chef-lieu de département, chef-lieu de province et, depuis 2000, commune urbaine de plein exercice. La plupart de ses habitants sont pluri-actifs et s'adonnent au moins partiellement au travail de la terre pour produire les quelques sacs de mil qui permettent de compléter l'ordinaire familial.

Les réinvestissements autochtones

À leur retour, les Winye se remettent à travailler la terre en mettant à profit la faible connaissance qu'ont les conquérants des limites lointaines de leur domaine foncier. Si les Winye retrouvent en effet la terre du village

entièrement occupée par les habitants venus avec le *jihad* – ils se plaignent que ces derniers viennent cultiver « jusque sous leurs murs » –, le domaine de brousse qui entoure l'agglomération n'est encore que peu investi à cette époque. C'est d'abord un espace de nature sauvage, infesté de lions et de léopards. Les habitants de Boromo sont en outre victimes des attaques incessantes des sectes d'hommes-lions. Ils s'empressent donc, partout où ils le peuvent, de récupérer leurs terres en progressant de manière groupée (plusieurs unités d'exploitation cultivant côte à côte), avec des hommes en armes qui surveillent les environs pendant que les cultivateurs défrichent ou labourent. Ils augmentent ainsi leur emprise sur un espace dont ils pressentent qu'il va être de plus en plus convoité dans un avenir proche, du fait de l'abandon progressif des activités traditionnelles des Yarse, Jula et Dagara Jula. Dans les années 1960, de nombreux migrants mossi en quête de meilleures terres arrivent pour s'installer dans les villages voisins de Lapara, Wako...

L'investissement de l'espace se fait au départ selon un modèle qui a déjà été largement décrit dans les chapitres précédents. Un père accompagné de ses fils issus ou non de mères différentes, ou plusieurs frères utérins accompagnés de leur descendance, créent un champ familial [*namba*] et des champs individuels [*cincao*] aux alentours. Dans leur progression foncière, ils se heurtent vite aux limites de la force de travail disponible. Constatant que cette méthode de travail autour d'un centre ne leur permet pas d'occuper assez de terrain, les chefs d'exploitation encouragent leurs dépendants les plus travailleurs à créer des [*cincao*] dans des zones assez éloignées du premier champ familial, dès que la brousse devient un peu plus sûre. Ils tentent ensuite de constituer en [*forba*] l'ensemble des terres comprises entre ces avant-postes et les premiers champs familiaux, accaparant quand c'est possible la brousse qui les sépare.

« À Boromo, avec les migrants qui s'intéressaient de plus en plus à la terre, il fallait occuper la brousse rapidement. C'est ce que nous avons fait en gardant nos anciennes terres et en allant à la conquête de nouvelles. Nous avons opté pour une politique systématique d'occupation de l'espace. La structure traditionnelle de gestion a été abandonnée au profit d'une activité individuelle tous azimuts. Nous nous sommes réunis et nous avons décidé d'agrandir le domaine foncier des autochtones Sougué en cultivant aux limites et en agrandissant ainsi les domaines. Nous avons conquis des friches. Ce nouveau système était évidemment plus favorable pour les grands travailleurs. Il y a des familles actuellement qui ont tellement de terres "protégées", "encerclées" [*kāge he sin*], qu'elles n'arrivent pas à les

cultiver. Quand c'est une famille peu nombreuse, elle prête des terres cultivables à d'autres Sougué de parenté directe avec eux, afin d'éviter toute possibilité de les perdre. » (Sougué Karfo, Boromo, 28/3/03).

Quelques dizaines d'années après leur retour, la pression liée à l'immigration yarga et mossi que les Winye avaient anticipées se fait plus forte, et ces derniers vont lui opposer toutes sortes de stratégies. Ces menaces entraînent également une lecture très particulière du régime foncier, ainsi que des institutions et de la culture locales. Les Winye de Boromo, s'ils peuvent apparaître comme des pionniers en matière d'individualisation du travail, en partie en raison de l'obligation d'occuper rapidement l'espace resté vacant, sont également ceux qui accordent à la notion de terre comme bien commun, patrimoine inaliénable et imprescriptible, l'attention la plus soutenue et l'acceptation la plus large. Mais elle l'est dans une perspective ethniciste, on le verra ci-dessous, qui contraste fortement avec la politique menée dans les villages voisins.

La défense des droits : la théorie

Carol M. Rose, dans un livre essentiel sur l'histoire juridique de la notion de propriété dans la *common law*, donne l'exemple d'un arrêt de justice d'un tribunal américain du début du XIX^e siècle (Pierson vs Post, New York Supreme Court, 1805), rendu après un litige entre deux plaideurs à propos de l'appropriation d'un renard (Rose, 1994 :12-13). Le premier, un chasseur, s'est rendu à la chasse avec l'intention explicite de traquer et de tuer du gibier. Il s'est équipé et armé en conséquence et s'est comporté de manière à atteindre son objectif. Mais c'est en fait un promeneur, croisant par hasard le chemin de la bête épuisée, qui la tue, recueillant injustement, aux yeux du premier, les fruits de la traque. Le chasseur décide d'ester en justice. La cour tranche en faveur de celui qui a tué l'animal, au nom de « l'acte clair » (*clear act*) que cette action permet d'inférer, la mise à mort du renard marquant, aux yeux des juges, l'intention non équivoque de s'approprier la bête. Un des juges, mis en minorité dans le jugement rendu, est cependant d'une autre opinion. Pour lui, l'acte rendu est la meilleure façon de décourager l'activité, socialement bénéfique, de la chasse aux nuisibles, et les investissements qu'elle requiert : entretenir et entraîner des chiens,

acheter un fusil, élaborer et transmettre les savoir-faire qui permettent de traquer efficacement l'animal, partir à la chasse de bon matin... Il faut, recommande-t-il, reconnaître ces efforts dès le départ et allouer en conséquence des droits de propriété sur l'animal bien avant qu'il ne soit tué. Il faut enfin confier aux associations de chasseurs le soin de juger des litiges qui pourraient découler de la contestation de cette manière de voir.

Le parallèle entre ce débat de fond et la diversité des situations foncières que connaissent les Winye est frappant. La plupart de ceux qui vivent en milieu rural sont encore sous le coup d'une théorie de la valeur travail proche de celle proposée par Locke (« le travail crée des droits »), invoquée par le juge mis en minorité dans l'affaire citée ci-dessus. Leurs prérogatives se justifient par les efforts consentis par leurs ancêtres et par eux-mêmes, la validité de cette théorie étant soutenue par une audience qui reste fondamentalement une assemblée de parents et de pairs partageant les mêmes normes et ayant vécu la même histoire. Il n'en est plus de même à Boromo. Les exploitants winye doivent se soumettre à la doctrine de « l'acte clair », dans un cadre argumentaire qui ne concerne plus la seule audience des membres de la même ethnie mais qui doit s'élargir à tous les acteurs présents à Boromo : les « étrangers » arrivés à partir du *jihad*, l'administration locale...

**« Un prétendant
ne peut avoir
accès à la terre
en déclarant
simplement
qu'elle est à lui.
Il doit trouver
un univers
de référence
qui comprend
sa prétention
et la prend
au sérieux. »
(ROSE, 1994 : 18)**

Pour eux, comme l'indique C. Rose, la possession ne peut être validée qu'à l'issue d'une performance sémiologique, se rapprochant de la manière dont les droits doivent être prouvés dans la *common law*. Pour être défendue, la possession doit se transformer en quelque chose comme un texte lisible à tout moment et depuis toutes les positions, l'équivalent, selon C. Rose, de l'acte qui consiste à « crier assez fort pour que tous ceux qui sont intéressés entendent » (ROSE, 1994 : 16). À la différence donc des Winye des villages voisins, dont les droits naturels restent sanctionnés par le groupe et ne sont guère contestés dans la pratique, parce que l'audience qui est capable de juger de ces droits, de les respecter et de les faire respecter est homogène et que l'accès à la ressource reste fluide, les Winye de Boromo doivent mettre en œuvre des stratégies constantes de défense de leurs droits – par l'occupation de l'espace, les intimidations, les menaces, la ruse, la recherche agressive de conflits... – dans un paysage social extrêmement hétérogène et une position de subordination de fait. Même s'ils sont les fondateurs de Boromo, on rappellera qu'ils sont les derniers arrivés dans le monde inauguré avec le *jihad*. Ils possèdent bien un autel de la terre – réinstallé après 1936 – mais le pouvoir politique leur échappe.

Les Yarse ont instauré depuis 1860 leur propre chefferie qui fonctionne comme instance administrative de base pour l'ensemble de la ville. Par ailleurs, les différents groupes installés dans la ville – Jula, Dagara Jula... – possèdent chacun leur propre organisation et, en tant que musulmans, n'entretiennent que peu de contacts avec des Winye qui sont restés fidèles à l'animisme dans leur grande majorité.

Dominés politiquement, les autochtones cherchent à reconstituer leur domaine foncier et à décourager, au fur et à mesure qu'elles se présentent, les résistances à leur action et les incursions clandestines. Dans un monde qui n'est pas composé de gens qui se sont « choisis » et dont la démographie augmente, il peut toujours se trouver quelqu'un pour tenter d'entrer illégalement dans une friche. Ce peut être parfois un individu mal intentionné qui cherche à s'emparer de terres qui ne lui appartiennent pas. Ce peut être également quelqu'un dont les parents cultivaient à cet endroit, avant que les Winye ne reviennent. C'est aussi, souvent, un exploitant de bonne foi, qui dit avoir été encouragé à occuper provisoirement une jachère, parce qu'à ses yeux la terre doit continuer d'être accessible au plus grand nombre, dans une perspective de bien commun, toutes ethnies confondues.

Les stratégies développées par les Winye de Boromo pour se défendre contre ces incursions sont à peu près inconnues dans les villages environnants mais ne le sont pas des chercheurs ayant travaillé dans des zones rurales connaissant une pression foncière comparable, au Burkina Faso (la province du Houët ou la région du Sud-Ouest par exemple) ou dans le Centre-Ouest ou le Sud-Ouest ivoirien (voir conclusion). Un élément différencie cependant cette zone des autres régions et rend probablement la situation moins complexe : à Boromo, il n'existe pas de marché de l'achat-vente pour la terre de brousse. Il existe par contre un marché pour le foncier urbain, dont on a dit que les Winye ne contrôlent plus vraiment la gestion depuis leur retour. La ville a fait l'objet de deux processus de lotissement, le premier en 1956, dont ils n'ont pas profité. Ils ont même refusé l'acquisition de parcelles dans ce cadre, en arguant que les familles nobles n'achetaient pas la terre (LANGLADE et JACOB, 2004 : 13). Le second a débuté en 1992 et ils l'ont accueilli très favorablement. Il leur a permis de sécuriser la possession de leurs anciens [*kātogo*], transformés en parcelles d'habitation, et de se défaire de l'emprise foncière des Mossi, accusés avant cette période de cultiver jusqu'à leur porte (voir ci-dessus). Une troisième opération de lotissement a débuté en 2002 (JACOB *et al.*, 2005). Elle n'était toujours pas achevée en 2007.

L'histoire foncière du groupe de descendance de Sougué Numayo

L'unité de parenté dirigée aujourd'hui par Tiebele Sougué – âgé d'environ 60 ans en 2005 (fig. 11) – fait partie de la lignée Sougué *Dasmanyebō*, qui comprend six autres groupes de descendance. Dans cette famille, le retour à Boromo a été préparé par le grand-père paternel de Tiebele (Numayo) et mis en œuvre par ses deux fils de même mère (Nimedon et Dumakele, ce dernier étant le père de Tiebele, cf. fig. 11). Lorsqu'ils reviennent à Boromo, ces deux frères se mettent à cultiver, avec leurs enfants, un premier [*ñamba*] et des [*cincao*] avoisinants, sur des terres proches du village qui appartenaient déjà au lignage Sougué avant le *jihad*. En 1950, l'unité d'exploitation comprend quatorze agriculteurs adultes qui, en plus du travail sur un second [*ñamba*] de quatre hectares situé sur les terres du haut, se lancent dans la défriche de nombreux [*cincao*], par groupes d'enfants de même mère ou individuellement. En 1957, Nimedon décède – son frère cadet, Dumakele, est mort avant lui – et la responsabilité de l'unité d'exploitation passe au fils aîné de Nimedon, Sometié. Ce dernier se révèle incapable de maintenir la cohésion et l'effort collectif du groupe.

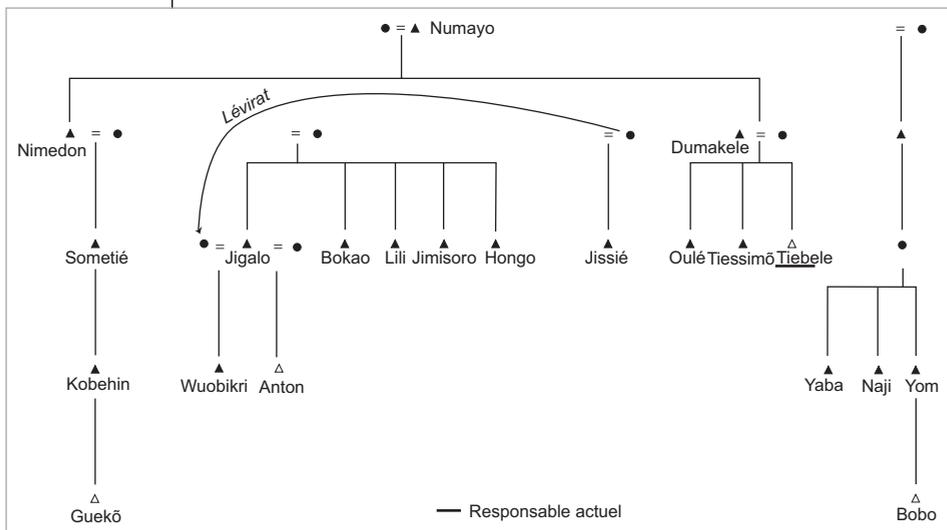


Fig. 11 – Généalogie simplifiée du groupe de descendance Sougué Numayo (*Dasmanyebō*, Boromo).

Chacun s'intéresse plus à la production de son [*cincao*] qu'à celle du [*ñamba*], dont les récoltes faiblissent d'année en année. Le grand grenier se vide et finalement le groupe décide de se séparer. Chaque groupe de frères de même mère (quatre au départ dont un groupe de neveux utérins) constitue son unité d'exploitation à part.

« **M**on grand-père Numayo est mort en exil à Wibō. Après sa mort, sa femme a fui Wibō pour aller se remarier à Oulo, avec ses fils Nimedon et Dumakele, mon père. De Oulo, Nimedon et Dumakele ont battu toutes leurs céréales pour rejoindre leurs aînés à Wibō. C'est à Wibō qu'ils se sont mariés et ont eu leurs premiers enfants tels que Wassa et Oulé pour Dumakele et Jigalo et Bokao pour Nimedon. De Wibō, tout le monde est revenu à Boromo dans les années 1930. Il y avait encore beaucoup de fauves à l'époque. Dans ma famille, tous les fils de Nimedon et Dumakele cultivaient ensemble. Sur notre second [*ñamba*], le nombre des travailleurs était important (14 personnes) et nos deux pères suivaient de manière alternée les travailleurs, perchés sur un arbre, l'arc à la main. L'ère des hommes-lions battait son plein. Pour être en sécurité, il fallait travailler en groupe. Tous les Sougué étaient voisins pour mieux maîtriser l'espace, pour mieux se contrôler aussi, car certaines personnes étaient capables de se dédoubler et de vous attaquer. Quand la grande famille cultivait ensemble sous la direction de Nimedon, nous avions l'aide de neveux utérins Bani qui ont cultivé avec nous (Yaba, Naji, Yom). Nimedon est mort en 1957. Après la mort de Nimedon, c'est Sometié, le fils aîné de Nimedon, qui était notre aîné et chef d'exploitation. Cependant, nous nous sommes vite séparés (un ou deux ans après la mort de Nimedon, vers 1960 donc) car même avant sa mort, les enfants appartenant à chaque femme cultivaient leur [*cincao*] plus que le grand champ. Oulé, Tiessimō et moi – en tant que fils d'une même mère – cultivions déjà ensemble dans le même champ et nous avons cultivé quelquefois dans le grand champ sous la supervision de Sometié. Ce fut le début de la séparation en trois unités d'exploitation : celle de Sometié et ses fils – issus de Nimedon et de sa première femme ; celle de Jigalo et ses frères – issus de Nimedon et de sa seconde femme, la troisième femme de Nimedon avait des enfants très petits à l'époque ; celle de Oulé et ses frères, dont moi – issus de Dumakele et de sa seule femme. C'est après la mort de Sometié, à l'époque où Jigalo était chef de cour, que le partage du champ commun [*ñamba*] s'est effectué. Il s'est effectué selon le même principe que le partage des [*kātogo*] au village, en tenant compte du nombre de groupes d'enfants de même mère, femmes de Nimedon ou de Dumakele. Cela faisait trois unités car Dumakele avait une seule femme (notre mère), Nimedon avait trois femmes (la mère de Sometié, celle de Jigalo et celle de Jissé). Jissé tout petit était pris en charge par Jigalo, car il avait reçu sa mère en lévirat après la mort de Nimedon. Le partage de l'héritage en biens matériels d'un homme (habits, bétail) se fait proportionnellement au nombre d'aînés de chaque femme. Si le cadet est mineur, il n'a pas de part en habits ou

en bétail. Mais si c'est le partage de l'argent, il a droit à sa part, car le besoin d'argent n'est pas lié à l'âge, c'est un besoin incompressible. Quand Jissié a grandi et qu'il s'est marié, il a repris ses droits et sa part du grand champ. » (Sougué Tiebele, Boromo, 27/3/03, 7/5/03, 18/2/05).

Dans les années 1970, les différentes unités connaissent de nombreux décès ou départs vers la Côte d'Ivoire, et Tiebele, le responsable *de facto* du groupe de descendance (il a un aîné, Bokao, cf. fig. 11, mais celui-ci vit à Lakota, en Côte d'Ivoire), se retrouve à la tête d'un capital de terres important (en [*ñamba*] et surtout en [*cincao*] – environ 20 ha–) dans une situation de décroissance démographique. En 2000, le groupe de descendance ne comprend plus que 9 producteurs adultes – dont une majorité de jeunes – pour 5 unités d'exploitation, chacune issue d'un des groupes de frères de même mère identifiés plus haut. Au cours de différents entretiens que nous avons eus avec lui, Tiebele fait le compte des possessions foncières qu'il gère du fait de sa position de responsable actuel du groupe familial (*[jā jarbao]*, « aîné de la maison » ou chef de cour) :

« Nimedon en tant qu'aîné gérait le grand champ et a donné son [*cincao*] à son cadet Dumakele, lequel a donné son [*cincao*] à ses fils (dont moi). Comme je suis actuellement l'aîné du groupe, ces deux [*cincao*] sont en ma possession. Bokao et Jigalo, fils de Nimedon, ont travaillé ensemble un [*cincao*]. Bokao a fini par quitter son aîné Jigalo en l'accusant de paresse. Il a créé son [*cincao*] à part. Puis il est parti en Côte d'Ivoire sans laisser d'héritier. Cela fait donc trois [*cincao*] pour moi. Avec mes frères utérins Oulé et Tiessimō, nous avons également créé des [*cincao*], d'abord en groupe puis individuellement. Aucun héritier de mes deux frères n'étant présent au village, j'ai également récupéré ces terres.

À l'éclatement de l'unité d'exploitation, nos neveux utérins Bani ont eu des terres à part où ils ont cultivé ensemble parce qu'ils sont fils de même mère. Naji et Yaba sont partis en Côte d'Ivoire et Yom seul ne pouvait pas cultiver leur champ commun et son [*cincao*]. Donc, j'ai repris certaines de leurs terres. Yom est mort, et c'est son fils Bobo qui cultive sur les terres de nos premiers champs du bas [...] Après la mort de son père, Bobo cultivait avec moi mais j'ai préféré qu'il soit seul, car il est un peu paresseux comme son père.

Les descendants actifs de Nimedon et Dumakele ont produit 8 [*cincao*] individuels héréditaires : Sometié, Jigalo, Bokao, Lili, Jimisoro, Oulé, Tiessimō et moi. Nous avons deux [*ñamba*] : un premier sur les terres du bas que je cultive actuellement et un second sur les terres du haut que personne ne cultive pour le moment. Nous avons aussi un [*kātogo*] collectif qui a été partagé après la mort de Nimedon. Il y a la part de Jigalo, celle de Sometié et celle de Oulé, transformées en parcelles de terre d'habitation à l'issue du lotissement de 1992.

Quatorze personnes ont travaillé dans le second [*ñamba*]. Il y avait deux [*dahā*] (constructions en terre) parce que nous étions très nombreux. Il fallait être fortuné et avoir des bœufs pour construire des [*dahā*] à cette époque. Leurs ruines existent toujours. S'il faut les refaire, on les refera aux mêmes endroits. Le [*ñamba*] fait quatre ha et nous l'avons partagé en quatre. Ce nombre correspond au nombre de femmes de Nimedon et Dumakele. Dumakele avait une seule femme et Nimedon trois, ce qui fait qu'actuellement Guekō, petit-fils de Sometié, a une part, Anton, fils de Jigalo, a une part, Jissié, un autre fils de Nimedon, a une part et moi, j'ai également une part. J'ai près de 12 à 15 ha à titre personnel sans compter ma part du [*ñamba*]. » (Sougué Tiebele, Boromo, 27/3/03, 7/5/03, 18/2/05).

Dans le même temps, la pression foncière a énormément augmenté, du fait des besoins en terres des populations installées à la suite du *jihad*. Dans ce contexte, l'unité familiale – on retrouve cette stratégie avec des variantes dans les différents groupes de descendance présents à Boromo – cherche à défendre ses droits de deux manières :

– d'une part, elle n'accorde que peu d'intérêt à la distinction des champs appartenant au groupe selon leur origine spécifique (champs individuels ou champs collectifs). Tous les fonds sont considérés avant tout, avec les friches, comme les parties constitutives d'un patrimoine commun (le [*forba*]) dont il importe de préserver l'intégrité, les droits d'administration (relativement au droit d'usage et de délégation notamment) étant concentrés, bien plus qu'à Wibō par exemple, dans les mains du responsable du groupe : « Même pour cultiver le [*cincao*] de mon père, il me faut l'avis de Tiebele, qui est le gestionnaire incontestable du foncier. » (Sougué Guekō, Boromo, 7/5/03) ;

– d'autre part, elle dissémine les producteurs du groupe dans l'espace foncier qu'elle possède, de manière que chacun puisse surveiller une « frontière » particulièrement sensible du fait de la présence de voisins non winye, généralement des Yarse/Mossi. Les différents producteurs du groupe de parenté sont placés de préférence sur des [*cincao*] créés par leurs pères, qu'ils doivent travailler et défendre contre les incursions :

« Nous avons disséminé stratégiquement les unités d'exploitation dans notre [*forba*]. Tiebele est au centre, Guekō est à l'ouest, je suis également à l'ouest, Anton est à l'est ainsi que notre neveu Bani Bobo. Notre domaine foncier est surveillé de toutes parts, pour éviter les entrées en fraude... » (Sougué Jissié, Boromo, 28/6/03).

Bien entendu, cette stratégie ne vaut que pour autant que les différents producteurs concernés investissent réellement les lieux, la mise en

valeur de la terre étant en dernière instance la seule façon de la protéger efficacement contre les convoitises. Or, de ce point de vue, Tiebele a des soucis avec un neveu utérin.

Tiebele : « Notre neveu Bani Bobo est un paresseux. Lui et son père ont un [*cincao*] sur notre [*forba*]. Or ces terres sont de plus en plus inexploitées par la faute de Bobo, incapable d'ouvrir de nouveaux champs pour occuper l'espace. J'ai vu récemment que ces terres étaient occupées par d'autres. Il semble que ce soient les enfants d'Abdoulaye (un Bisa). Je leur ai dit que ces terres m'appartenaient et qu'ils doivent abandonner leur défriche s'ils ne veulent pas être en conflit avec les Winye.

Nyimbi (membre d'un autre groupe de descendance Sougué Dasmanyebō) : « J'ai vu cette défriche. Ils ont défriché sans tenir compte des limites avec les voisins de Bobo et cela va entraîner des contestations. C'est la même chose pour nos terres de Lapara qui sont en train d'être grignotées. Il faut que Lo et Koho (fils d'un frère aîné du père de Nyimbi) aillent occuper les lieux. Il y a beaucoup de menaces sur nos terres. »

Tiebele : « La paresse est la cause principale de la perte de terre. Les paresseux perdent leur bien au détriment de leur descendance... » (Sougué Tiebele, Sougué Nyimbi, Boromo, 1/3/04).

La nécessité de décentraliser les coûts de surveillance en faisant de chaque producteur un responsable de la protection d'une partie du patrimoine a abouti, dans le cas de l'unité dirigée par Tiebele, au partage du second [*homi ñamba*] créé par le groupe, sur les terres du haut, en fonction du nombre des ayants droit. L'interdit de partage du [*homi ñamba*], évoqué au chapitre 3, ne concerne en effet que le champ collectif originel, ouvert dans ce cas précis sur les terres du bas, près du village, qui est actuellement cultivé par le responsable du groupe de descendance. L'unité avait donc parfaitement le droit de prendre cette décision, bien qu'elle reste à notre connaissance unique en pays winye, et qu'elle soit qualifiée de solution « à l'ivoirienne » par les autres lignées.

« **Nous** avons partagé la jachère de notre deuxième [*homi ñamba*]. Nous l'avons fait après avoir sacrifié un poulet à la tombe de Nimedon, en évoquant le nom de tous ceux qui ont cultivé dans ce lieu. Nous avons partagé le [*ñamba*] pour sécuriser la zone, parce qu'il ne fallait pas que les Mossi y rentrent [...]. Il y a quatre hectares, nous avons partagé en quatre. Ce nombre correspond au nombre de femmes de Nimedon et de Dumakele. » (Sougué Tiebele, Boromo, 27/3/03, 7/5/03).

On notera que Bani Bobo, descendant de neveux utérins ayant travaillé dans le [*ñamba*] (cf. fig. 11) n'a pas eu de part, parce qu'aux dires du chef de cour, il n'arrive même pas à cultiver le [*cincao*] hérité de son

père : « Si on lui donnait une part, elle allait rester inexploitée et créer d'autres conflits fonciers à cause de la convoitise de ceux qui n'ont pas de terres. » (Sougué Tiebele, Boromo, 30/8/05).

Les autres stratégies

La concentration des droits d'administration aux mains de quelques aînés et la dissémination des producteurs pour défendre des terres considérées comme un bien commun, jusqu'à dissoudre la notion de [yoru] – les Winye de Boromo lui préfèrent visiblement la notion de [cincao], qui renvoie à l'organisation collective de la production d'il y a cinquante ou soixante ans – sont des moyens de défense des droits utilisés par tous les groupes de descendance winye présents à Boromo. Par ailleurs, d'autres stratégies sont employées couramment. On peut distinguer parmi celles-ci les simples techniques qui visent à stabiliser un ordre des choses en privant l'adversaire de possibilités de développer ses opportunités, et les stratégies qui se basent sur l'exploitation du pouvoir symbolique et mystique lié au fait d'être les fondateurs de Boromo et de prétendre être en rapport étroit avec sa terre et sa force de répression.

L'intensification du travail sur les champs possédés

Il y a déjà été fait référence, la meilleure défense des droits sur la terre est l'investissement en travail sur celle-ci, le seul obstacle à cet investissement étant évidemment la paresse des ayants droit, source principale selon l'un de nos informateurs (voir plus haut) de la perte du capital de terres des descendants. Le maintien sur une parcelle pendant de nombreuses années est rendu possible par l'utilisation des engrais chimiques, largement répandue depuis le lancement de la culture cotonnière. GRAY et KEVANE (2001) et GRAY (2003), à propos des Bwaba de la province du Tuy, ont mentionné l'importance de l'accès aux intrants dans la pérennisation de l'occupation de l'espace par les emprunteurs de terres (voir chapitre 4). La pratique est utilisée ici dans

une perspective inverse par les possesseurs de terres, pour se soustraire aux demandes d'emprunts, dont certaines, émanant d'exploitants winye, sont difficiles à esquiver.

« Je suis le gestionnaire du [*forba*] qui va des limites de Bitiako jusqu'à Lapara. Certains de ma famille (voir plus haut) cultivent vers Lapara (Guekō), mais je continue à travailler vers Bitiako. Cela fait trente ans que je n'ai pas cultivé vers Lapara. J'hésite à quitter Bitiako car je travaille sur une terre de bas-fond riche en alluvions. Avec les engrais du coton, je peux rester longtemps. Je sais que si je pars, j'aurai du mal à refuser les demandes des Winye de Bitiako. Ils vont commencer par cultiver du pois de terre puis ils vont continuer avec du mil. Vers Lapara, c'est plus facile de dire non, car nos voisins sont des Mossi. » (Sougué Tiebele, Boromo, 15/7/02).

Le refus de prêter la terre

Alors même que dans les villages voisins, les gens continuent de se référer à la règle selon laquelle on ne peut refuser de la terre à quelqu'un parce qu'on ne peut pas le priver des moyens de « nourrir son ventre », cette position est de plus en plus ouvertement rejetée par les Winye de Boromo, notamment lorsque les candidats à des emprunts sont mossi.

« Je reçois beaucoup de demandes de terres. Mais je refuse toujours car ma famille est grande. Si je donne, demain c'est nous qui n'aurons plus rien [...] Quand tu aides un Mossi en le transportant sur tes épaules, demain il s'assoira sur ta tête et ne voudra plus redescendre. » (Sougué Tiebele, Boromo, 28/6/03).

Le recours aux pouvoirs occultes

Les autres stratégies se fondent sur l'engagement de rapports de force, soutenus « en double » par la manipulation ou la menace de manipulation de puissances occultes pour appuyer ses prétentions. Étant donné leur position de fondateurs du village et de sacrificateurs à l'autel de la terre et à l'autel de brousse, les Winye se présentent comme dotés de pouvoirs supérieurs dans le contrôle de la nature, qui se manifesteraient de manière spectaculaire dans la gestion de la pluviométrie. C. Fay note qu'au Mali, la popularité du pouvoir varie également au gré de l'amplitude des pluies et des crues (FAY, 1995 : 41).

« Cette année (2005), il y a eu trois semaines sans pluie et les premiers semis n'ont rien donné. La communauté musulmane est allée voir le maire qui lui a donné 100 000 F pour faire des prières à la mosquée. Ils ont donné 25 000 F à chaque quartier. Nous n'avons rien eu. Ils ont tout fait sans qu'aucune goutte d'eau ne tombe. Suite à leur échec, nous sommes entrés en scène. Kunabé et moi sommes allés voir le maire et nous lui avons dit : "Comme les rivières et les marigots sont pleins, nous venons à notre tour afin que les cours d'eau débordent.". Il a compris notre ironie. Nous lui avons demandé 15 000 F pour acheter un bœuf, un coq et du dolo pour un sacrifice de lavage de souillure [*compao*] à la brousse [*nymbi*]. En saison sèche 2005, un Peul en avait poignardé un autre dans la vallée du Dumbulu. On avait enterré le mort sans faire appel à nous. Nous avons dit que la saison allait être mauvaise si le rite de lavage de la souillure n'était pas accompli. Personne ne nous a écoutés. Le sacrifice a été fait à [*nymbi*] deux jours après, et la même nuit la pluie est tombée. Depuis lors, le cycle est rétabli. Quand c'est chaud, Boromo appartient aux Winye, mais quand c'est doux, Boromo appartient aux migrants. » (Sougué Karfo, Boromo, 4/7/05).

La recherche offensive du conflit

Les Winye considèrent que leurs pouvoirs leur permettent d'imposer leurs règles à leurs adversaires ou de résister sans problème à leurs agressions, lorsqu'ils se lancent dans des opérations d'intimidation visant à défendre leurs possessions ou à récupérer des terres qu'ils estiment avoir été injustement investies.

La recherche offensive du conflit est utilisée lorsque l'exploitant autochtone estime être en danger de voir ses terres occupées illégalement :

« À propos de mes terres de Lapara que nous avons visitées ensemble, un Mossi de Boromo (T.) m'a provoqué un jour en me disant que je faisais le malin à cause de mes terres, que je voulais les garder pour moi et ma famille. Il s'amusa à les occuper anarchiquement en proférant des menaces. Son amusement est devenu un problème, car je lui ai interdit de suivre le sentier qui traverse mon champ pour aller dans le sien. Je lui ai dit que s'il tenait à la vie, il devait éviter de prendre ce sentier. Il a quitté le champ qu'il avait près du mien...

J'ai eu un second conflit avec un voisin mossi (D.), toujours au niveau de mon champ de Lapara. Il m'a aussi reproché d'occuper trop de terres, ce qui l'empêchait d'étendre son exploitation. Il a commencé à défricher mes terres sans mon avis et je lui ai dit de renoncer s'il tenait à son "nez" [sa vie]. Il m'a dit qu'il allait s'entendre avec ses frères pour récupérer tout mon domaine foncier. Je lui ai dit que comme ce domaine appartenait à

ses ancêtres, il avait le droit de le faire mais que, malgré tout, il fallait me laisser une place pour que je puisse nourrir mon ventre. D. a dit que je l'insultais en lui faisant comprendre qu'il n'avait pas de terres ici. Il a voulu entreprendre des agressions occultes contre moi. Malheureusement, ces agressions se sont retournées contre lui : il a mangé le mil de l'année de notre conflit, l'année suivante, il a semé, mais il est mort avant de récolter, sans avoir le temps de goûter à son nouveau mil... » (Sougué Karfo, Boromo, 11/5/03).

Tiebele : « Personne d'autre que ma famille n'est installé sur mon [*forba*]. Tous les migrants qui y étaient ont été exclus voilà trois ou cinq ans. Les Mossi de Lapara (famille de Y. Z) étaient sur la partie ouest. J'ai réuni toute ma famille pour décider de leur "expulsion". »

Jissié : « Quand nous les avons bloqués en cultivant avant eux sur les parcelles qu'ils exploitaient l'année précédente, ils ont utilisé tous les moyens pour nous intimider (sacrifices, rites nocturnes pour nous effrayer...). Nous avons tout laissé à Dieu et à l'esprit de la brousse [*Nymbi*]... Il n'y a eu aucune conséquence négative jusque-là. Ils nous ont jeté des mauvais sorts et se sont condamnés en même temps, car ils ne peuvent plus rentrer dans nos champs, sinon toutes leurs malédictions vont se retourner contre eux. C'est suite à cela que nous nous sommes séparés pour pouvoir mieux surveiller notre [*forba*]. » (Sougué Tiebele, Sougué Jissié, Boromo, 28/6/03).

Le refus de rendre la terre empruntée

Les prêts à durée illimitée sont une constante dans les villages winye voisins, jusqu'à apparaître comme des « confiscations » de terres, ces situations de fait, imposées par les emprunteurs, étant acceptées par les prêteurs et garanties par les chefs de terre (voir chapitre précédent). Une telle situation est beaucoup plus rare à Boromo, où les confiscations de terres de la part des autochtones apparaissent d'abord comme des opérations de récupération agressive de leur maîtrise territoriale.

« J'ai un emprunt de terre au niveau des champs du bas avec les Guira. Le terrain est de 1 ha et je l'ai emprunté depuis vingt ans. Je ne suis pas prêt de céder ce lopin de terre. Si, un jour, les Yarse me le réclament, je leur dirai que c'est la terre de mes ancêtres et ils ne pourront rien dire. Supposons que j'y construisse une maison, qui est capable de venir revendiquer cette cour ? Personne ! La légitimité de fondateurs nous donne des droits. » (Sougué Karfo, Boromo, 12/5/03).

La plantation d'arbres fruitiers en brousse

Comme nous l'avons indiqué au chapitre 4, la plantation d'arbres fruitiers est proscrite pour tous traditionnellement, car les Winye considèrent que personne ne possède de droits suffisamment forts et exclusifs sur la terre de brousse pour pouvoir marquer de cette manière sa possession foncière (pour une mise en perspective de cette question, voir chapitre 8). En rupture avec cette philosophie, les Winye de Boromo ont de plus en plus recours à la plantation d'arbres pour marquer leurs droits. Des consignes en ce sens, adressées aux chefs d'exploitation autochtones, circulaient de manière informelle lors de la saison des pluies 2005. Bien entendu, ces pratiques provoquent les protestations des cultivateurs mossi qui occupent ici – paradoxalement – la position de gardiens de la coutume, rappelant à qui veut les entendre que cette pratique compromet la fluidité des accès collectifs à la terre.

« Avant, les Mossi étaient trop arrogants. Ce fut le cas avec T., un voisin de champ. J'avais planté des manguiers dans mon champ. T. est venu se plaindre en disant que la terre ne m'appartenait pas à moi tout seul et que je n'avais pas le droit de la confisquer en plantant des arbres. Je lui ai dit que j'étais noble et que je ferai de ma terre ce que je voudrai. T. m'a dit que les manguiers se plantaient au village mais pas en brousse. Je lui ai dit que moi, je plantais mes manguiers où je voulais... » (Sougué Karfo, Boromo, 1/3/04).

La lutte pour la régulation sociale

On le verra au chapitre suivant, à propos des manœuvres pour la récupération du marigot *Bweguedādara* dans l'ensemble des biens appartenant à la communauté, et nos descriptions ci-dessus le confirment, les Winye de Boromo sont très attentifs à préserver et à étendre au maximum leur patrimoine de ressources dans un contexte où soit l'administration locale, soit les populations issues du *jihad* exercent d'importantes pressions sur elles. Leur combat ne s'arrête pas cependant aux objectifs de défense et d'extension de leur domaine. Il porte également sur

la légitimation de leurs instances de régulation, les Winye s'efforçant en toutes circonstances de mettre en avant leur chefferie de terre comme instrument privilégié de règlement des problèmes, quels qu'ils soient. Il s'agit pour eux, bien évidemment, de retrouver une « centralité » dans les affaires locales, en imposant leurs cadres institutionnels comme cadres de définition des problèmes sociaux et de leur résolution, notamment des conflits fonciers. Comme le note C. LUND (2002 : 14) : « Le processus de reconnaissance des droits de propriété par une institution juridico-politique constitue en même temps un processus de reconnaissance de cette institution. »

Au niveau des conflits fonciers, les Winye invoquent un précédent qui discrédite à leurs yeux totalement l'administration locale dans sa prétention à la régulation dans ce domaine. La préfecture avait été impliquée, il y a une dizaine d'années, dans la résolution d'un litige portant sur la possession de terres aux frontières entre les villages de Bitiako et Boromo, mettant aux prises des migrants mossi de Boromo et des Winye de Bitiako. Comme solution au problème, le préfet de l'époque avait tout simplement « gelé » l'espace contesté, en interdisant l'accès à tous, suscitant la colère générale face à une décision qui ne faisait que des perdants et bien que cette procédure soit également utilisée comme solution traditionnelle à un litige, tant que les protagonistes ne se sont pas réconciliés.

Cette décision a été rappelée notamment lors de la résolution d'un deuxième conflit foncier auquel nous avons assisté les 11 et 13 mai 2003 et qui a fait l'objet d'un documentaire (voir filmographie). Ce rappel permettait de justifier le recours à la chefferie de terre de Boromo afin de trancher le différend, ou tout au moins pour agir en tant que médiateur entre les parties.

Très similaire au conflit que nous venons d'évoquer, le litige a opposé des Winye du village de Bitiako à un cultivateur yarga de Boromo, pour des terres situées aux confins entre les terroirs des deux villages. Le cultivateur yarga (T. O), cherchant de la terre pour des frères rentrés de Côte d'Ivoire, aurait d'abord tenté de reprendre – sans autorisation – une terre prêtée anciennement à sa famille par les Winye de Bitiako puis, se rendant compte que cet espace était occupé (par des griots winye de Boromo), se serait attaqué à une friche attenante au [*ñamba*] de ses anciens tuteurs, non loin de là. Or, cette friche, appartenant à ces derniers, était visiblement la prochaine étape dans l'itinéraire foncier du groupe. Le Yarga s'est donc vu accuser, en abattant les arbres, de vouloir « barrer la route » à la production de leur nourriture.

La chefferie de terre de Boromo a assuré la médiation dans un jugement en deux parties, d'abord au village, sous l'*apatam* du chef de terre, puis en brousse. La décision finale a été prise en défaveur de l'exploitant yarga, auquel les Winye de Bitiako ont refusé tout accès à une nouvelle parcelle dans la zone du litige.

« Il y a peut-être dix ans, un conflit a éclaté entre Winye de Bitiako et Mossi du quartier Ipalé à Boromo. Pour toute solution, le préfet a confisqué la zone litigieuse. Cela a diminué les terres de Bitiako et de Boromo. Cette zone est à l'est de la colline des lions où a eu lieu le conflit avec T. O. C'est pour cela que les Winye ne voulaient pas que le conflit avec lui se résolve à la préfecture. Le règlement chez le chef de terre a permis d'éviter cela. Dans ce premier conflit, les Mossi ont usé d'un trafic d'influence, sinon la terre appartenait à Bitiako. L'État veut mettre tout le monde sur un pied d'égalité. C'est injuste. Un Winye ne peut aller réclamer la propriété de la terre en pays mossi. Les Mossi sont les adeptes de la force pour se soustraire à la domination foncière des Winye. Mais ça n'est plus possible, les Winye de maintenant ne reculent plus. » (Sougué Jissié, Sougué Tiebele, Boromo, 28/6/03).

Conclusion : **les contradictions des Winye** **de Boromo**

Rentrés par la petite porte à Boromo vers 1930 après en avoir été chassés par le *jihad* de Karantao, les Winye veulent à toute force refaire l'histoire, reconquérir leur grandeur, se retrouver au centre d'une société dont ils organisaient et régulaient, avant 1860, les relations sociales et économiques. À plusieurs reprises, les consultations de devins leur ont appris que c'était possible.

« Mahamadou Karantao a eu trois révélations : la première lui a permis de désunir les deux lignages fondateurs de Boromo (Yewana et Sougué), la deuxième de gagner la guerre contre nous et la troisième d'asseoir sa domination politique en mettant une plaque de fer ramenée de La Mecque sur laquelle sont inscrits des versets coraniques sous une grosse roche. Cette plaque est en train de se rouiller. Si elle casse, la roche s'affaissera sur elle, ce sera comme un homme à genoux puis étalé... Nous reprendrons alors le pouvoir à Boromo. » (Sougué Karfo, Boromo, 17/10/05).

Sur les conseils de devins, des sacrifices de bœufs sont régulièrement opérés sur le territoire du village (à la place publique, à l'autel de terre...). À terme, ils devraient rendre la terre de Boromo propice à un renversement du pouvoir en faveur des Winye. En attendant, leur faible nombre – ils sont environ 1 300 – ne les met guère en position favorable pour reprendre le pouvoir. Les élections municipales de septembre 2000 à Boromo n'ont permis l'élection que d'un seul conseiller winye (originaire de Oury) sur douze représentants. En 2006, les Winye de Boromo n'ont toujours aucun élu dans un conseil municipal qui vient d'être renouvelé et le maire sortant – un yarga – a été reconduit à son poste malgré la concurrence d'un ressortissant winye issu du village allié de Wibō (JACOB, 2006).

Pour compenser leur faiblesse démographique, ils multiplient les initiatives : restauration de leur capital de ressources avec en tête une cartographie du territoire qui remonte à la période pré-jihadique, mise en avant d'une chefferie de terre présentée comme une instance majeure de régulation des problèmes fonciers mais aussi comme une solution à l'ensemble des problèmes de vie publique auxquels la cité est confrontée : mauvaise pluviométrie, délinquance des jeunes, adultères, querelles entre commerçants, recherche de sécurité des individus... Leur démarche est en fait contradictoire, et il y a peu de chances qu'elle leur permette de rétablir leur suprématie, car ils sont pris en la circonstance dans un véritable dilemme du prisonnier.

Les pratiques de consolidation de ses droits par chaque unité familiale autochtone entraînent dans les faits une exclusion croissante des « étrangers » – des populations issues du *jihad* notamment – et le renforcement d'un discours ethnicisant qui va à l'encontre de « l'œcuménisme » avec lequel les autorités winye prétendent vouloir traiter des affaires de la cité. L'agrégation de pratiques basées sur le recours à la force ou l'intimidation, les combats pour l'honneur (voir chapitre 2), l'absence d'arrangements ou de respect des arrangements entre communautés, la radicalisation de l'islam pratiqué localement (sous la pression wahhabite), la remise en question de la notion de terre comme bien commun, parce qu'ils ne sont plus au centre de l'usage de cette notion, ont des résultats défavorables pour l'ensemble des Winye et pour la reconnaissance de leurs institutions. L'accaparement des terres dans une optique productive joue contre leur projet politique d'intégration. Les autochtones se révèlent incapables d'utiliser les ressources naturelles pour construire un gouvernement des hommes de portée générale (voir chapitre 7).

L'acceptation par la partie yarga du jugement que nous avons brièvement décrit ci-dessus ne doit pas faire illusion : il est probable qu'il a été d'autant mieux reçu par l'exploitant que ce dernier ne se battait pas pour son propre compte mais pour des « frères » rentrés de Côte d'Ivoire, qui d'après les informations qu'il nous a données par la suite, ne l'avaient que très faiblement soutenu dans sa quête, ce qui l'avait lui-même poussé à se désintéresser de l'issue du conflit (T. O, Boromo, 29/6/03).

À Boromo, ce sont les Yarse, arrivés avec le *jihad*, et non pas les Winye qui développent un projet de portée générale, c'est-à-dire intégrateur, qui fait usage à la fois d'une religion dominante – l'islam – et d'une idéologie fondée sur la notion de terre comme bien commun. Cela entraîne à leurs yeux le nécessaire respect de certaines prescriptions et proscriptions : maintien de la fluidité de l'accès collectif à la terre à travers l'interdit de planter des manguiers en brousse, de l'obligation de prêt, euphémisation de la notion de terre comme bien individuel... Les Winye développent des pratiques qui vont à l'encontre de ces manières de faire, en opposition à la fois avec leurs voisins « étrangers » mais aussi avec les valeurs qui continuent de dominer dans les villages alentour, qui n'ont pas perdu la maîtrise de leur projet social.

Les droits de pêche en plaine inondée

Chapitre 6

Introduction

Il existe ou il existait, jusqu'à récemment, deux types de pêche en pays winye renvoyant à une différenciation de peuplement (équivalente à celle à laquelle fait référence C. FAY (1989 a) pour le delta intérieur du Niger, entre Bozo et Somono). On sait que l'histoire du peuplement du pays winye a commencé par l'installation de populations liées à la maîtrise du fleuve et de la pirogue qui se sont implantées sur la rive droite de la Volta noire (Mouhoun) et sur les deux rives du Petit-Balé (Son) : villages – disparus de nos jours – de Kienbō, Fiemu, Koessam, Sanyo, Nambinubō, Kago, Gou (voir fig. 3). Ces populations ont facilité l'installation à l'intérieur des terres de groupes venus principalement de la rive gauche de la Mouhoun, chasseurs, agriculteurs et pêcheurs de plaines inondées. Elles se sont jointes à ces derniers – en se voyant parfois confier la position de maîtres locaux de l'eau – lorsque la fièvre jaune, l'onchocercose et la trypanosomiase ont anéanti les villages proches des rivières entre le XIX^e et le début du XX^e siècle (voir chapitre 8).

La première pêche est une pêche de fleuve (Volta noire ou Mouhoun) ou de grand affluent (Petit-Balé ou Son, Lengue), où la capture de poisson par construction de barrages est impossible et/ou interdite. Ce sont les lieux où l'on « chasse » traditionnellement le poisson au passage des bancs avec des harpons et des pirogues et où l'on pratique des pêches collectives d'étiage en début de saison des pluies et en fin de saison sèche.

Le deuxième type de pêche est une pêche de plaine inondée, qui comprend plusieurs techniques (FAY, 1989 b : 222-223) :

- en début d'hivernage, une pêche au passage des bancs sur l'aire territoriale du groupe (pêches dites de « la nouvelle eau ») ;
- pendant tout l'hivernage, une capture du poisson par barrage de l'eau (barrage de terre avec nasses incorporées [*soru*]) sur des bras secondaires de rivières non pérennes, en l'empêchant de passer sur une autre aire de pêche ;
- en milieu ou fin de saison sèche, une pêche d'étiage sur des plans d'eau naturels (mares ou lits mineurs proches du village généralement considérés comme sacrés) ou sur des plans d'eau artificiels (anciens abreuvoirs pour le bétail ([*yombo*]) pour ceux qui en possèdent).

Si l'exploitation du fleuve a été pratiquement abandonnée (même s'il existe toujours des maîtres de l'eau sur les différentes portions de rivières), tous les autres types de pêche se déroulant en plaine inondée se pratiquent encore, avec des variations selon l'état des ressources hydriques locales : le [*soru*] continue d'être exploité au sud-ouest du pays winye – Nanou par exemple – ou au nord-est – Balao, Siby –, mais a été abandonné au centre et au nord – Solobuly, Oury –, par manque d'eau. Les aménagements de la plaine rizicole du Sourou (1980-1990) ont considérablement réduit les niveaux d'eau du Mouhoun en aval (AUROUET *et al.*, 2005).

Règles et interdits

La pêche en plaine inondée ne peut pas être définie simplement comme une activité de ponction. C'est une production qui est pensée et organisée localement autour de deux axes :

- le maintien des conditions de reproduction du poisson et des espèces associées (crocodiles, tortues d'eau...). Dans de nombreux villages, le crocodile est dit avoir indiqué la présence de l'eau à l'ancêtre assoiffé, ce qui fait de lui un animal tabou. En outre, beaucoup de membres de ces communautés ont des « doubles » crocodiles, ce qui fait d'eux des animaux protégés. Les êtres humains et les « doubles » crocodiles sont présentés comme ayant des parcours biologiques en tous points

similaires : ils naîtraient, vivraient des vies parallèles marquées par les mêmes infortunes et mourraient en même temps. Localement, et de manière contre-intuitive, il est généralement considéré que la présence de l'eau dépend de celle du crocodile, qui dépend bien évidemment de l'existence du poisson. Comme le note C. Fay (1989 a : 172-173), pour que le poisson soit considéré comme moyen de travail, il faut qu'il existe un procès actif de reconstitution de sa production, ce qui implique une observation fine de son cycle nutritionnel et reproductif, et la prohibition des techniques de prélèvement les plus « invasives » aux moments et pour les lieux qui sont déterminants dans la préservation desdits cycles ;

– la prise en compte des intérêts de l'ensemble des groupes tributaires de la ressource dans une aire donnée. Le système de gestion de la pêche est un système organisé régionalement, de manière à permettre l'exploitation simultanée ou successive (d'amont en aval ou d'aval en amont selon les cas) du poisson par une série d'établissements humains voisins. Selon les cas, la mise à disposition des opportunités de produire est orientée vers la satisfaction des besoins de subsistance ou vers l'acquisition de numéraire.

Il est satisfait à ces objectifs au travers d'un ensemble d'interdits et de règles opérationnelles spécifiques, qui témoignent d'un régime juridique mixte permettant de concevoir le poisson à la fois comme une richesse « dans le commerce » et « hors du commerce » (Ost, 1998 : 4), une chose et un bien appropriable. Maintenu accessible aux hommes parce qu'il est une richesse nécessaire à leur survie, il doit être pallié, autant que faire se peut, à son caractère de ressource divisible, limitée et soustractive. La consommation d'un utilisateur doit pouvoir être satisfaite sans entraîner une diminution drastique de la quantité totale restant disponible pour l'ensemble des autres usagers, qu'ils soient des contemporains (pêcheurs en amont ou en aval d'un point de pêche donné) ou des ayants droit seulement potentiels au moment où l'on parle (les générations à venir).

Les interdits constituent des formes de désincitation (JACOB, 1998 b) a priori pour les exploitants potentiels d'une ressource à vrai dire objectivement très accessible dans la plupart des situations. Les Winye pensent par exemple qu'on attire le danger en entrant dans l'eau sans sacrifice préalable pour les génies qui y résident, en exploitant le poisson d'une rivière pérenne par barrage de son eau, en pêchant sans respecter les mises en défens, dans certains cas en vendant le poisson (voir ci-dessous). Le non-respect de ces interdits est réputé

***Le poisson
est à la fois
un patrimoine,
une nourriture
et une denrée
commercialisable.***

être sanctionné par des accidents de pêche sérieux (piqûre de serpent, morsure de crocodile, mort par noyade), par une diminution drastique de la ressource ou par une sécheresse localisée.

L'origine des droits

Cependant, puisqu'il faut bien que les populations tirent leur subsistance des fruits de la nature, l'exploitation du poisson est à la fois nécessaire et permise. Elle est encadrée par une série de prescriptions.

Dimension temporelle	Réglementation des périodes de pêche (mise en défens lorsque l'eau cesse de couler et levée de la mise en défens par le chef de terre responsable de la zone après le rituel [<i>nyuhara</i>] « rasage de la tête » et un sacrifice sur les lieux). Réglementation des parties de pêche, limitées à une pêche annuelle, les pêcheurs ayant obligation d'entrer et de sortir de l'eau ensemble.
Dimension spatiale	La répartition des pêcheurs sur les berges par village et par famille est la même d'une saison à l'autre.
Dimension technique	Réglementation des engins de pêche (nasse [<i>cigui</i>] pour les femmes et filet individuel à deux mains [<i>gwāda</i>] pour les hommes – à Nanou, seuls les [<i>cigui</i>] sont utilisés).
Dimension informationnelle	L'état de la ressource est contrôlé par les [<i>sin fellama</i>], membres du conseil des anciens, envoyés du chef de terre qui inspectent les points d'eau et lui font leur compte rendu. Diffusion plus ou moins confidentielle de l'information sur le jour de pêche du marigot en fonction de l'état de la ressource.
Dimension spécifique	Les espèces cohabitant avec le poisson (crocodile, lamantin, tortue, hippopotame) sont interdites de capture.
Dimension d'appropriation	En principe, toutes les communautés voisines peuvent pêcher. Étant donné la baisse actuelle des ressources halieutiques et l'irrespect des interdits par certains groupes, la participation des villages environnants est plus réduite qu'elle ne l'était anciennement. La pêche individuelle reste autorisée (avant la mise en défens) si le pêcheur cherche simplement à se nourrir et respecte l'interdit de vente du poisson.
Dimension économique	La vente du poisson capturé est formellement interdite. Les pêcheurs doivent redistribuer leur surplus autour d'eux. Tendances actuelles des chefs de terre à déterminer les calendriers de pêche en fonction des jours de marché importants (de manière à ne pas créer trop d'incitations à la vente).

Tabl. 5 – La réglementation des ramassages d'étiage dans le cadre des mares sacrées.

Chaque type de pêche est assujéti à une réglementation spécifique. Celle qui régit les ramassages collectifs d'étiage dans les mares qui reçoivent des sacrifices assurés par le chef de terre ou le maître de l'eau est présentée dans le tableau 5 (pour une description, voir plus bas ou JACOB, 2001 a).

Les variables utilisées pour la construction de ce tableau sont reprises de J.-P. CHAUVEAU (1991). Notons que l'exploitation de chaque plan d'eau peut être assujéti à des interdits spécifiques : par exemple, Lengue, affluent du Grand-Balé, au sud du terroir de Wibō, ne peut pas être pêché par barrage ni au moment où les pêcheurs peuvent voir le fond de la rivière, ces derniers doivent pêcher sans se retourner, ils ne doivent pas franchir la rive droite de la rivière, etc. Les réglementations combinent les trois moyens généralement utilisés pour assurer une gestion durable de la ressource : la limitation de l'accès, la limitation des débouchés et la définition des modalités d'exploitation : période, techniques autorisées... (LAVIGNE DELVILLE et HOCHET, 2005 : 13).

Ce qu'il nous intéresse de découvrir ici, ce sont le ou les principe(s) qui justifient les brèches qui sont opérées dans l'idéal de conservation d'un patrimoine commun intangible, et permettent une mise en valeur de la ressource à partir de l'allocation personnalisée de droits de production et d'administration. Pour retrouver ce ou ces principes, il faut, dans une approche systémique, comparer le contenu des droits pour l'ensemble des techniques de pêche rencontrées et tenter de remonter à ce qui explique leurs différences. Sur ce point, notre position méthodologique doit beaucoup aux réflexions collectives menées dans le cadre de l'unité de recherche REFO. Sur la base de la comparaison entre différents terrains, notamment entre la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso, elles ont permis d'établir que « l'origine » de l'appropriation du moyen de production, c'est-à-dire le dispositif d'acquisition des droits, déterminait le contenu de ces derniers (voir UR REFO, 2004 : 14). Dans le cadre de ses recherches à Djimini Koffikro en basse Côte d'Ivoire, J.-P. COLIN (2004) montre par exemple que l'exploitant n'a pas la même liberté d'action – donc le même faisceau de droits – sur sa parcelle selon qu'il l'a conquise par défriche ou obtenue par héritage, don, achat ou prêt...

Pour les pêches, les Winye distinguent celles pour lesquelles ils peuvent appliquer, du fait de la technique en jeu, une sorte d'équivalent émique de la proposition lockienne concernant le droit naturel, et celles où ils ne le peuvent pas.

On sait que John Locke est l'un des pionniers de la vision moderne des droits de propriété, puisqu'il est l'un des premiers à suggérer que l'exploitant qui consacre son effort à une terre a un droit naturel, du fait de cet investissement, à la faire passer du statut de chose commune à celui de bien privé, ce passage devant être sanctionné socialement. Pour les pêches, chaque fois que le produit extrait peut être considéré comme la résultante d'un important investissement humain, le raisonnement lockien s'applique, avec quelques adaptations sur ce qui est entendu localement par la notion de travail (elle se confond parfois avec celle de risque : ceux encourus par l'action même de pénétrer dans l'eau en s'exposant ainsi à une rencontre avec des génies « inconnus », un serpent, un crocodile...) et avec quelques variations quant à la portée pratique du raisonnement : s'applique-t-il seulement à la ressource, ou s'étend-il également au moyen qui a servi à la capturer ? Les droits dont jouissent alors les pêcheurs peuvent être caractérisés comme exclusifs et forts : ils concernent un petit groupe (une unité familiale) qui perçoit une redevance en cas de prêt de l'ouvrage ou d'invitation de pêcheurs « étrangers », qui a la possibilité de vendre le poisson, qui peut (éventuellement) mettre en garde l'infrastructure...

À l'inverse, chaque fois que la notion de travail ne semble pas pouvoir s'appliquer (ni à propos du lieu de capture, ni à propos de la pêche elle-même), les droits dont jouissent les pêcheurs sont inclusifs et « faibles » : l'accès à la ressource est un accès collectif (le poisson est un bien commun, voir plus bas), le responsable du lieu ne peut pas percevoir de redevance ; le poisson, qui est interdit de vente, est utilisé pour la consommation et le renforcement des liens sociaux. C'est le cas notamment des pêches dans des marigots sacrés, où le sacrifice préalable est censé éviter tout danger pour les pêcheurs entrant dans l'eau. Le poisson ramassé dans ce cadre n'est alors pas considéré comme lié à l'effort mais comme un don de Dieu.

Nos enquêtes récentes sur l'usage du produit des différentes chasses pratiquées traditionnellement en pays winye font apparaître les mêmes principes. Les Winye distinguent en effet les battues collectives [*lao*] placées sous les auspices d'une maîtrise de chasse puissante, où le gibier abattu ne se vend pas parce que le culte de chasse est censé supprimer tous les risques liés à l'activité, et les petites battues [*sab*] et chasses individuelles « à l'effort » (à l'arc et à la meute, actuellement au fusil), où il se vend.

Cependant, même lorsque le premier scénario s'applique, il existe localement d'importantes différences avec les conceptions lockiennes.

Dans l'entendement du philosophe, la justification par le droit naturel est ouverte à tous ceux qui veulent bien fournir l'effort nécessaire pour en bénéficier. Or, à l'exception des pêches de la « nouvelle eau », qui sont des activités libres, pratiquées après les premières grosses pluies par tous ceux qui le souhaitent, dans la plupart des villages, tous les exploitants ne sont pas en situation d'être autorisés à démontrer leur ardeur au travail. D'une part, sauf exception, les ressortissants des lignages non fondateurs ne peuvent pas installer des digues de pêche. D'autre part, les ressortissants du ou des lignages fondateurs n'en ont la possibilité que s'ils satisfont à des conditions très restrictives. Les institutions locales n'accordent le droit de construire des ouvrages de type [yombo] et [soru], donc d'entamer une privatisation de l'espace commun, qu'à des exploitants qui ont fait la preuve au préalable de dispositions exceptionnelles. Nous reviendrons sur le contenu de ces dispositions, qui varient de village en village.

Elles recoupent d'ailleurs, de manière intéressante, celles que l'on observe pour ce qui concerne l'accès au statut de devin entre le sud et le nord de la région enquêtée. Dans le Nord, on peut acquérir la divination grâce à sa richesse (on parle alors de [yen vogo]), tandis que dans le Sud, elle est assujettie à une élection ou à un héritage.

Une alternative à ces dispositions, observable dans un des villages d'enquête – elle est décrite plus bas –, consiste à maintenir le statut d'espace commun pour la plaine inondée, cet espace étant géré par un personnel spécialisé (maîtres de l'eau) qui n'accorde que des prêts sur des barrages de pêche.

Les différents types de pêche

Dans le contexte de la plaine inondée, deux grands types de pêche sont donc à distinguer :

- les pêches sur plans d'eau naturels, habités soit par des génies connus auxquels il est offert des sacrifices (ce sont alors des plans d'eau dits sacrés), soit par des génies inconnus (et donc potentiellement dangereux). L'accès est commun pour les premiers, libre pour les seconds ;
- les pêches sur ouvrages (barrages, plans d'eau artificiels) d'accès privé, dont la construction et l'appropriation sont réservées, selon les villages, aux familles méritantes ou aux familles élues.

Le ramassage d'étiage sur les marigots sacrés et les pêches « libres »

Le ramassage d'étiage dans les marigots sacrés se pratique sur des plans d'eau que les hommes ont découverts à leur arrivée sur un site donné et qui sont souvent à l'origine de leur installation durable. Ils ont fourni la première eau de boisson avant que des puits ne puissent être foncés. En général, il n'y a été pratiqué aucune forme de mise en valeur. Les consultations de devins ont permis aux premiers habitants d'identifier les génies qui y vivaient, de connaître les types de sacrifices qui permettaient de vivre en bonne intelligence avec eux et d'en recevoir des dons – d'enfants notamment. Un large pourcentage des enfants sont dits être des « dons » de l'eau. C'est donc près des marigots qu'on prélèvera la terre nécessaire à la confection de leur autel personnel ([*maō*]). Ces marigots font partie de la maîtrise religieuse d'un chef de terre donné, mais aucun groupe humain ne peut considérer qu'il exerce sur eux un droit de propriété fonctionnel. Les droits de production accordés (droits d'accès, droits d'usage de la ressource) tendent à favoriser la subsistance et la reproduction des relations sociales pour le collectif le plus étendu possible :

– le statut des plans d'eau est celui de communaux régionaux, dont la gestion obéit aux caractéristiques d'une *maîtrise prioritaire publique* (LE ROY, 1996 : 75). Le poisson ramassé à l'étiage est un avoir accessible à toute personne intéressée, qu'elle provienne du village qui exerce sa maîtrise religieuse sur l'espace ou de toute autre communauté voisine. Cependant, les autorités du territoire sur lequel le marigot est situé peuvent exercer des restrictions à ces droits d'accès collectifs (voir tabl. 5), soit parce que la ressource est en quantité insuffisante, soit parce que certains villages ne respectent pas les interdits liés à ce type de pêche (ne pas vendre le poisson, ne pas tuer les crocodiles...). Le chef de terre ou le maître de l'eau ne perçoivent pas de redevance sur le produit extrait par les individus des villages voisins qui se sont « invités » à la pêche ;

– les pêches qui se pratiquent sur ces plans d'eau sont précédées d'un sacrifice qui renouvelle l'accord originel avec les génies du lieu, assure la protection des pêcheurs et l'abondance de leur pêche. Dans les perceptions locales, ce type de rituel est considéré comme supprimant

totale­ment les risques qu'encourent les individus lorsqu'ils veulent pénétrer dans l'eau. De ce fait, toute possibilité de référence au droit naturel est exclue et, en consé­quence, le poisson est interdit de vente :

« Le poisson de la pêche liée à l'effort physique se vend car il est le fruit du travail avec tous les risques (accident, morsure de serpent, de crocodile...). Par contre, dans les marigots sacrés, l'agression n'est pas possible car le sacrifice a été fait pour l'empêcher, donc le poisson n'est pas vendable. » (Ivo Wuobesa, Siby, 22/2/02).

Les discours recueillis chez certains informateurs présentent des variations qui n'annulent pas l'interprétation que l'on vient de donner mais la complètent. Ces derniers ne définissent pas la pratique par la négative (« l'absence de travail ou de risque ») mais mettent plutôt l'accent sur le poisson obtenu dans le marigot sacré comme don de Dieu, impossible à revendre, car ce serait alors rejeter le bienfait ou plus exactement montrer à Dieu, aux esprits, qu'on se « suffit », c'est-à-dire qu'on n'a pas besoin d'eux pour produire son existence, ce qui constituerait une offense à leur égard, le meilleur moyen de voir la ressource se tarir.

« Le poisson d'un marigot sacré est destiné à la nutrition et non à la vente. Le poisson pêché dans un marigot sacré se donne aux amis, parents, relations, mais il ne se vend pas car vendre est synonyme d'excès, de suffisance. Ce qui est une injure pour l'esprit de l'eau. Dieu donne le poisson à l'esprit de l'eau afin que celui-ci le donne aux hommes pour leur alimentation. En guise de reconnaissance, les hommes offrent des sacrifices au marigot. C'est donnant donnant » (Yao Palu, Wibō, 21/5/04).

– le produit est soumis à des règles strictes d'usage et de redistribution. Comme pour la culture des champs communs et pour les mêmes raisons – la fourniture par le chef d'exploitation des instruments de production, ici le filet à deux mains [*gwāda*] qu'utilisent les hommes – l'intégralité du produit de la pêche est apportée au responsable de l'unité économique. Il le gère en fonction des intérêts du groupe dont il a la charge. Les plus grosses pièces capturées sont séchées, fumées et conservées. Elles serviront à nourrir les visiteurs, assurer la subsistance de la main-d'œuvre extra-familiale (associations de culture) ou faire des cadeaux aux familles avec lesquelles on veut contracter des alliances. Le reste sera partagé entre les membres pour la consommation familiale. À part des hommes, les mères gèrent librement – mais sans non plus pouvoir le vendre – le produit de la pêche réalisé par leurs filles, auxquelles elles fournissent les nasses ([*cigu*]) que les femmes utilisent en pareilles circonstances.

À l'opposé, la pêche dans les marigots aux génies inconnus ou les pêches de la « nouvelle eau » (pêche à la nasse, au filet à deux mains, au filet à hameçons) qui se pratiquent pendant quelques heures au passage des bancs lors des premières crues sont libres pour tous ceux qui veulent fournir le travail nécessaire et courir les risques d'entrer dans l'eau sans sacrifice préalable. Il s'agit donc de pêches dites « au bénéfique du courage » ([*baritōnō*]) ou à « l'aigreur (la souffrance) du corps » ([*beñimu*]), sur des plans d'eau non appropriés. Il est admis qu'à cause de l'effort et de ces risques, le poisson capturé puisse être vendu sans problème et que l'argent revienne intégralement, pour ses usages personnels, à celui qui l'a pêché. Il en est de même pour toutes les parties « opportunistes » organisées par de petits groupes d'individus entrant dans des plans d'eau « inconnus » (auxquels aucun sacrifice n'est effectué), comme par exemple les captures selon la technique dite [*feu*] – par barrage de l'eau et rabattage du poisson à l'aide de pieux ou de ballots de paille roulés dans le lit mineur — que pratiquent les ressortissants de Boromo dans les bras secondaires du Mouhoun à l'étiage. Les gains reçus dans le cadre de ces activités sont parfois comparés à ceux que les jeunes hommes non mariés réalisent dans leurs champs individuels de brousse ([*cincao*], voir chapitre 3). Ce sont des revenus de circonstance. Elles n'en fournissent pas moins une source de revenus personnels bienvenue.

Le ramassage dans les marigots artificiels et la pêche par barrage de l'eau

Le [*yombo*] est un abreuvoir à bétail qui s'est progressivement transformé en refuge à poisson. La pêche de [*yombo*] est en tout point comparable au ramassage d'étiage déjà décrit précédemment, à la différence qu'elle est réservée ici à un groupe de descendance restreint, formé des descendants en ligne patrilinéaire des ancêtres ayant creusé l'abreuvoir.

Le [*soru*], quant à lui, consiste en la construction (ou au renouvellement de la construction) d'un barrage de terre sur une armature de bois dressée dans le lit d'une rivière non pérenne en début d'hivernage. Le travail de terrassement pour la construction étant important, l'exploitant a recours à la main-d'œuvre familiale ou à une association de travail. Une fois la digue construite, il y est inséré des nasses dans lesquelles le poisson s'engouffre lorsqu'il cherche à passer l'obstacle.

Ces deux types de pêche sont considérés comme des pêches « à l'effort », à l'instar des pêches de la « nouvelle eau ». Cependant, à la différence de ces dernières, les pêches de [yombo] et de [soru] ont nécessité l'installation d'infrastructures qui ont été constituées sur la base d'investissements en travail et en offrandes de matières sacrificielles qui ont été parfois effectuées par des exploitants qui appartenaient à la génération des grands-pères ou même des arrière-grands-pères des exploitants actuels. Du coup, ces infrastructures ont un caractère de bien familial. L'exploitation bénéficie à tous les ayants droit (cas du [yombo]). Dans le cas du [soru], c'est l'aîné en primogéniture du groupe de descendance qui exploite l'ouvrage, et le produit de la vente est orienté vers la satisfaction des besoins familiaux (voir plus bas). S'il ne l'exploite pas, il ne peut pas prêter l'ouvrage à l'extérieur tant qu'il se trouve un ayant droit intéressé par l'activité.

Dans la plupart des villages, les pêches de [soru] et de [yombo] ne sont pas à la portée de tous, parce qu'il n'est pas permis à n'importe qui d'installer les infrastructures qui les rendent possibles. Dans certains villages, une des conditions d'acquisition de ce type d'infrastructures est la richesse, caractérisée traditionnellement par la possession de bœufs. C'est évidemment un pré-requis pour le [yombo], qui est à l'origine, comme on l'a dit, un abreuvoir pour le gros bétail. Cependant, il ne s'agit pas que d'un pré-requis « logique », comme nous allons le voir.

Les [soru] et [yombo] à Solobuly

La société winye est une société qui encourage l'ardeur au travail et qui multiplie les incitations pour ceux qui, en formant une unité d'exploitation nombreuse et dynamique, sont aptes à transformer plusieurs années de bonnes récoltes en accumulation de biens, ces derniers se présentant généralement sous la forme canonique d'un troupeau de bovins. Chez les Winye, le bœuf était dans la tradition le moyen privilégié d'expression du dynamisme et de la fortune d'une unité économique.

L'ouverture des marchés fonciers urbains proches (chefs-lieux de préfecture et de province) grâce aux opérations de lotissement et les vols de bétail de plus en plus nombreux entraînent actuellement une réorientation des investissements des ruraux vers l'acquisition de parcelles en ville (LANGLADE et JACOB, 2004).

La possession de bovins est tellement valorisée localement qu'elle est considérée comme entraînant, pour son ou ses propriétaires – la

propriété de bovins est au départ une propriété collective de l'unité d'exploitation composée de frères utérins [*nābirī*] (c'était toujours le cas pour les sociétés nuna, lobi et goin dans les années 1990 d'après Y. DELISLE, 1996 : 11) –, la suspension des interdits auxquels est assujetti le commun des mortels. Dans le même sens, M. IZARD mentionne que chez les Mossi, seuls les rois et les hauts dignitaires avaient le privilège de posséder du bétail (2003 : 75). Les possesseurs winye de bœufs peuvent par exemple construire une maison à étage [*jabulī*] au village ou remplacer la hutte de branchages qui est l'abri habituel des cultivateurs des champs de brousse par une maison en banco.

« **U**ne exploitation qui a pu acheter des bœufs n'est pas soumise à l'interdit de construction d'une maison en banco en brousse. Celui qui a pu acheter un bœuf grâce à son travail est un vrai héros. Il fait honneur à la terre et celle-ci ne le sanctionnera pas. » (Sougué Karfo, Boromo, 2/10/02).

Protégés par la terre, c'est-à-dire invulnérables aux agressions sorcellaires, les propriétaires de gros bétail pourront également, grâce à lui, conquérir leur autonomie sociale et symbolique. Les rites funéraires ont également pour but d'annuler, grâce à des dons d'animaux et d'argent, la dette qu'un défunt riche est considéré comme ayant contracté du fait même qu'il a été mis au monde grâce à l'effort conjoint de différents patrilignages de mères (la sienne, celle de son père et celle de sa mère). De la même façon, on le verra au chapitre 8, le chef de terre sacrifie un bœuf à son intronisation, pour changer sa relation avec la terre et se retrouver en position de la « commander ».

Dans le domaine halieutique, le don de bœuf est également utilisé. Même quand le conseil des anciens ne demande pas un bœuf en contrepartie du droit d'installer un [*sorū*], l'activité, dans certains villages, est réservée aux gens riches. Ainsi, à Siby, le chef de terre exigeait un versement de 3 000 cauris, un coq « sur lequel un petit enfant peut s'asseoir » et un seau de dolo (Gnamou Kou, Siby, 22/5/04).

Les chefs de terre d'un certain nombre de villages du Nord (Solobuly, Habé...) assujettissent l'autorisation d'installation du [*sorū*] au sacrifice d'un bœuf à l'autel de la terre. Le don sacrificiel de bœuf permet de réaliser ce qui est perçu localement comme un véritable achat du fonds de terre sur lequel va être édifié le [*sorū*] et rend pensable un commerce que la terre réprouve habituellement.

« **Tu** donnes un bœuf pour avoir doublement : la propriété du lieu – domaine qui te sera exclusivement réservé ainsi qu'à ta descendance – et la

possibilité de vendre le poisson. Si tu ne fais pas cela et que tu installes quand même un [soru], à la décrue, tu meurs frappé par la terre pour vol de ressources naturelles. » (Gnamou Jimissoro, Solobuly, 24/5/02).

À Solobuly, le sacrifice du bœuf est précédé de celui d'un coq blanc et il est accompagné du don au chef de terre de 3 000 cauris ainsi que d'une jarre de bière de mil. À Habé, le sacrifice du bœuf est précédé de celui d'un coq blanc, du don au chef de terre de 6 500 cauris et d'une jarre de bière de mil (Mien Wuobikri, Solobuly, 5/11/02). À Solobuly, « l'achat » d'un [soru] n'est cependant possible que si ce dernier est situé sur la terre du village. On ne peut pas acheter de terre de brousse pour installer un [soru] (Gnamou Sometié, Solobuly, 23/4/04).

Ce sacrifice et le travail investi ultérieurement dans la construction de l'ouvrage entraînent un régime de *maîtrise absolue interne* (LE ROY, 1996 : 75) sur la ressource et l'infrastructure pour les ayants droit : les descendants du groupe de frères utérins ayant creusé le premier [yombo] ou mis en place le premier [soru]. Les infrastructures sont de manière courante comparées à des jachères [yoru], c'est-à-dire à des champs défrichés et cultivés régulièrement par un groupe de descendance, qui peut prétendre, du fait de cet effort de défriche, à des droits d'exploitation et de gestion complets sur l'espace en question (voir chapitre 3). Le groupe exploitant peut vendre librement le poisson, percevoir des redevances lorsqu'un emprunteur exploite le lieu de pêche ou lorsqu'il invite des pêcheurs « étrangers » à participer aux ramassages sur son plan d'eau. Il peut enfin mettre l'ouvrage en garde. La gestion des revenus est orientée autour de la reproduction matérielle et sociale du groupe. Lorsque l'ouvrage est mis en garde, il l'est parce que l'unité d'exploitation ou le segment de lignage connaît de graves difficultés.

Une redevance est exigée en contrepartie du prêt du [soru], à la différence du prêt de champ de brousse, parce que le [soru] sert à gagner de l'argent, alors que le champ de brousse sert d'abord « à nourrir son ventre » : « Si le [soru] est prêté, l'emprunteur va avec l'argent gagné voir le propriétaire. De cette somme, le propriétaire déduira l'indemnité "de l'effort" (ou "de la *daba*") : l'effort de visite du [soru]. Il remettra ce montant à l'emprunteur. Il divisera la somme restante en deux : peut-être un tiers pour lui et deux tiers pour l'emprunteur. Mon père prenait 10 F sur 50 F et 100 F sur 500 F. » (Boudo Bambou, maître de l'eau, Nanou, 6/11/02).

**« Dans le delta
intérieur du Niger,
le produit de la pêche
est réparti
en trois tiers :
un tiers « pour l'eau »
(c'est-à-dire pour
le propriétaire),
un tiers pour
le barrage et un tiers
pour les nasses. »
(FAY, 1989 b : 225)**

Les [soru] et [yombo] à Wibō

À Wibō, le modèle d'accès légitime à la pêche par barrage de l'eau n'est pas fondé sur le mérite mais sur un scénario de type initiatique ou électif. Le village fait partie des communautés du sud de la région qui ont souvent été fondées par un seul patrilineage. Elles possèdent une certaine richesse hydrographique et faunique, cette faune étant très souvent protégée par des interdits : on ne peut par exemple tuer le crocodile ou la tortue d'eau, ces animaux étant considérés comme les doubles de certains membres des lignages. Ces interdits sont très largement répandus dans le Sud, base traditionnelle des maîtres de l'eau, les femmes de ces lignages transmettant l'interdit par mariage à leur progéniture, alors que, dans le nord du pays, ils ne touchent que quelques familles.

À Wibō n'installent un [soru] que ceux qui ont eu une révélation (un don ou une acquisition d'un fétiche lié à l'eau) et/ou ceux qui, du fait de leur filiation, font partie d'un réseau de maîtres de l'eau (ils en sont les neveux utérins). Ce n'est que dans ces circonstances que les individus, généralement des hommes adultes, responsables d'exploitation, sont considérés comme possédant les aptitudes nécessaires à exercer ce type d'activité et qu'ils peuvent disposer des « médicaments » leur permettant de l'accomplir avec succès. Dans la mesure où le pêcheur ne peut pas tuer les crocodiles qui sont réputés casser les barrages, il doit posséder de tels remèdes – dont la recette est secrète – pour les maintenir à distance.

L'individu étant destiné à accomplir une activité qui participe en quelque sorte du parachèvement de sa personne, l'autorisation d'installer le barrage est accordée sans difficulté par le chef de terre à l'issue du sacrifice d'un coq blanc à l'autel de la brousse ou de la terre, selon l'endroit où on va installer le [soru]. À la différence de ce qui se passe à Solobuly, la terre sur laquelle va être construit l'ouvrage « appartient toujours au chef de terre » (Yao Wuobikri, Ouagadougou, 20/6/02). Il ne peut donc pas être mis en garde. Le [soru] va rapidement faire partie intégrante des activités dans lesquelles les membres de l'exploitation familiale sont réputés exceller, devenir celle par laquelle ils se définissent en partie, constituer un pan de leur histoire ou de leur identité spécifiques. Cette spécialité va constituer par exemple la base des louanges familiales chantées par les griots. Le rapport étroit entre une famille et son [soru] explique pourquoi, à Wibō, ces ouvrages ne se prêtent pas.

Dans le sud du pays winye, le régime juridique des [soru] et des [yombo] est donc celui d'une *maîtrise exclusive interne* (LE ROY, 1996 : 75). Le groupe de parenté ayant droit peut vendre librement le poisson du [soru], percevoir des redevances lorsqu'il invite des pêcheurs allochtones à participer aux ramassages de [yombo], mais il ne peut pas mettre en garde les ouvrages. Il convient de signaler également une variation quant à l'usage possible de la ressource capturée dans les [yombo] par rapport aux villages du Nord. Bien qu'il existe des différences quant aux droits pratiquement d'un [yombo] à l'autre, c'est dans le Sud que l'on observe le plus d'interdits de vente du poisson pêché. C'est que les [yombo] sont devenus dans beaucoup de cas des lieux jouant un rôle comparable aux mares sacrées villageoises pour une lignée donnée : ils sont considérés comme ayant été investis par des génies qui donnent des enfants et de la nourriture aux hommes de la famille propriétaire et sont récompensés en retour par des sacrifices.

Les [soru] à Nanou

Il existe un troisième système d'accès au [soru], en usage notamment dans le village de Nanou (sud-ouest de notre zone d'enquête). Ce village est caractérisé par plusieurs facteurs qui le différencient des autres communautés winye. C'est un village pluri-lignager qui ne possède pas moins de cinq familles de maîtres de l'eau (issues pour la plupart de villages disparus), chacune d'entre elles étant sous l'autorité de l'un ou l'autre des deux lignages de chefs de terre qui se partagent la gestion des ressources naturelles sur l'ensemble du territoire. Cette situation est exceptionnelle dans la région, les plans d'eau étant généralement contrôlés par les seuls chefs de terre, en l'absence d'un personnel spécialisé. Mais c'est qu'à Nanou les ressources hydrographiques sont plus abondantes qu'ailleurs : les maîtres de l'eau se partagent la gestion d'un domaine de pêche très vaste, comprenant à la fois des espaces de plaine inondée et l'exploitation d'une partie du Petit-Balé.

À Nanou, le système d'accès diffère de celui rencontré dans les deux autres villages : contrairement à ce qui se passe à Wibō, l'accès au [soru] est ouvert à tous, c'est-à-dire à la fois aux chefs d'exploitation issus des lignages fondateurs et non fondateurs, et, contrairement à ce qui se passe à Solobuly ou à Siby, il n'est pas réservé aux seuls exploitants fortunés. Est-ce à dire que l'accès au [soru] est libre, ce qui contredirait l'idée de prudence avec laquelle nous avons dit au départ que les Winye abordaient les questions de distribution de droits d'exploitation sur les plans d'eau ? Ce n'est bien entendu pas le cas, mais

il est satisfait à ce principe de retenue différemment. À Nanou, au lieu de se fier à une certaine « organisation de la rareté » en n'acceptant de déroger au régime général de nonaccès que pour des exploitants dotés d'un ethos particulier, ce sont des institutions spécialisées (les maîtrises d'eau) présentes sur tout le territoire qui prennent en charge l'essentiel de la régulation de l'exploitation des moyens de production, sous un régime de *maîtrise prioritaire interne* (LE ROY, 1996 : 75). La communauté peut prétendre, du fait de leur présence, à une véritable gestion intégrée de la ressource et de l'espace dans lequel elle circule, en étant apte par exemple à décider du nombre de barrages de pêche qu'il est possible d'installer par espace et par saison.

Les maîtres de l'eau forment ici un échelon intermédiaire entre les chefs de terre (titulaires de la maîtrise religieuse sur la totalité de l'espace) et les exploitants, et ce sont eux, et non pas comme à Solobuly ou à Wibō les ayants droit ou les chefs de terre, qui sont considérés comme les possesseurs de l'espace sur lequel les ouvrages sont construits. Ils ne font que les concéder en prêt aux producteurs et ils prélèvent, conformément à leur statut, une redevance sur la ressource capturée ou vendue.

« Je suis le maître de l'eau pour l'est de la rivière qui est un affluent du Petit-Balé. Nos limites vont du petit pont à l'entrée du village jusqu'au Petit-Balé. J'octroie une place pour les [soru] à la personne qui le demande. Tous les [soru] situés sur mon territoire sont des prêts. En principe, tous les [soru] m'appartiennent mais les exploitants ont un droit d'usage. Annuellement, j'ai des parts du poisson et de l'argent du poisson vendu. C'est maintenant que certains ne respectent plus cela. » (Tien Jissié, maître de l'eau, Nanou, 2/10/02).

Bien entendu, chaque fois qu'il existe un personnel spécialisé en charge d'une ou plusieurs ressources – la question se pose également pour les chefferies de terre –, il existe également des risques de le voir tenter d'élargir la gamme des « états » juridiques sur lesquels il prétend exercer ses compétences, de manière à augmenter ses revenus.

À une époque plus ancienne, eu égard probablement à l'abondance des ressources, certains maîtres de l'eau de Nanou ont accordé des droits privatifs étendus (incluant le droit de transmission à la descendance du producteur) sur des emplacements de pêche contre de l'argent (ou des cauris). Un chef d'exploitation de Nanou en fait état pour expliquer l'origine de l'ouvrage qu'il exploite encore aujourd'hui :

« Mon père a "acheté" ([a yaba]) son [soru] 1 000 cauris aux maîtres de l'eau. Tu peux demander à exploiter un [soru] installé grâce à leur accord (sans acheter), à condition qu'après la vente annuelle l'argent leur soit

ramené pour un partage à parts égales. C'est mieux d'acheter, car cela te rend totalement libre dans l'usage du poisson pêché. Un [soru] acheté revient à la descendance, tandis qu'un [soru] prêté revient tôt ou tard aux maîtres de l'eau. » (Zango Pangatié, Nanou, 19/7/02).

Le montant de l'achat en cauris aurait été ultérieurement remboursé aux propriétaires du [soru] par la famille du maître de l'eau. On notera que bien que l'informateur parle d'un « achat » pour son [soru], il ne peut le mettre en garde, les ayants droit de Nanou ignorant cette pratique.

« **À** Nanou, il n'y a jamais eu de mise en garde de [soru] ou de [yombo]. Nous ne pouvons pas mettre en garde notre [soru], car nous ne sommes pas maîtres de l'eau. Il y a de l'ordre ici et non du désordre ou une noblesse gourmande. ». S'adressant au chercheur : « C'est vous qui m'apprenez qu'un [yombo] ou un [soru] peuvent être mis en garde ! » (Zango Pangatié, Nanou, 19/7/02).

Par ailleurs, et selon les maîtres de l'eau interrogés, cette possibilité d'acquisition durable d'un barrage de pêche appartient visiblement au passé.

« **Avant**, pour jouir de leur propriété, certains payaient un droit en espèces au maître de l'eau. Maintenant, ça n'est plus possible, j'ai toujours refusé. Chez nous, la vente d'un [soru] n'est pas conseillée parce que c'est comme la vente d'une terre. » (Tien Jissié, maître de l'eau, Nanou, 2/10/02).

« Installer un [soru], c'est emprunter de la terre avec nous. Voilà pourquoi nous ne prenons pas d'argent pour l'installation. Quand tu prends de l'argent, c'est comme une vente et cette partie échappe aux maîtres de l'eau et devient la jachère du propriétaire du [soru]. En ne prenant rien, les maîtres de l'eau gardent leur propriété et peuvent la reprendre quand ils veulent » (Boudo Kou, maître de l'eau, Nanou, 6/11/02).

Usages de la pêche et accès aux moyens de produire

Usages de la pêche

En permettant en principe l'accès des pêches à un nombre non limité de communautés voisines, les ramassages en marigot sacré sont une occasion pour les membres de ces dernières de se rencontrer lors d'une activité ponctuelle et de conforter en cette occasion leurs relations

**« Les propriétés
qui ne sont pas
vouées à des usages
commerciaux
atteignent leur valeur
la plus élevée
quand elles sont
accessibles à tous.
Nous envisageons
les communaux
non pas comme
une tragédie,
mais comme
une comédie joyeuse
et productive. »
(ROSE, 1994 : 112)**

de sociabilité. L'interdit de vente oriente l'usage de la ressource vers un soutien sans exclusive de la reproduction des groupes bénéficiaires : le poisson est utilisé pour fournir de la nourriture, attirer des promesses d'alliances, entretenir des associations de culture travaillant pour l'exploitation... Nous proposons, pour résumer ces deux dimensions, de parler d'une fonction de reproduction sociale élargie assurée par ce type de pêches. Nous sommes ici dans l'univers du bien public ou du bien commun, les marigots sacrés constituant le cadre de pratiques qui se définissent, en suivant C.-M. ROSE (1994 : 112) par le fait que leur valeur s'accroît avec le nombre des personnes qui en bénéficient.

De manière complémentaire aux pêches de marigot sacré, les pêches de [*soru*] et de [*yombo*] permettent à un groupe restreint (une seule exploitation ou un groupe de descendance précis) d'acquérir avant tout du numéraire, bien qu'il y ait des normes variées concernant l'usage du produit des [*yombo*] comme des [*soru*]. Dans certaines familles, le poisson est consacré à la nourriture s'il est peu abondant, et vendu dans le cas contraire. Dans d'autres, le poisson est exclusivement réservé à la vente, quelle que soit la productivité de la pêche. Lorsqu'il y a acquisition de numéraire, l'usage de ce dernier peut également différer de cas en cas, en fonction des traditions économiques respectives des familles responsables : il peut servir à la satisfaction d'objectifs d'intérêt commun – achat de bétail ou dépenses sociales : santé, transport, mariages, funérailles – ou être distribué pour l'usage personnel des membres du groupe en respectant les rapports hiérarchiques entre aînés et cadets.

« Le poisson du [*soru*] se mange quand la quantité du poisson ramassé est faible. Quand c'est beaucoup, le poisson se vend. L'argent est utilisé pour les besoins de la famille (santé, mariages, achat d'éléments de sacrifice, transport...). C'est moi (chef d'exploitation) qui ordonne les dépenses. Une femme ne peut pas s'approcher de notre [*soru*]. C'est interdit. La femme ignore les techniques de pêche et d'installation du [*soru*]. Il y a des familles qui ont deux, trois [*soru*]. Elles gagnent de l'argent et, avec, elles achètent des biens familiaux comme des bœufs, des moutons. L'argent de la vente est gardé par la vendeuse de poisson qui est une femme sérieuse de la famille. Annuellement, l'argent d'un [*soru*] productif peut rapporter de 25 000 F à 50 000 FCFA. J'ai eu plusieurs moutons avec cet argent. Mais il y a des années où le [*soru*] ne produit rien. » (Zango Pangatié, Nanou, 19/7/2002).

« Le poisson de notre [*yombo*] se vend lorsque la pêche est fructueuse. Il ne se vend pas quand il y a peu. La vente se fait le même jour que la pêche. Les hommes qui veulent acheter d'abord, ensuite les femmes,

puis le reste du poisson est vendu par les enfants à travers le village. On partage l'argent entre les hommes : même les bébés mâles ont une part (5 F, 10 F). L'année où la pêche n'est pas bonne, le poisson n'est pas vendu mais partagé entre les chefs de famille pour la consommation. Les femmes peuvent pêcher dans ce [*yombo*]. Elles ramènent le poisson chez elles. C'est seulement la prise des hommes qui est mise ensemble pour être vendue. Le partage de l'argent n'est pas égal : on donne par exemple 1 000 F pour les plus vieux, 250 F pour les plus jeunes. » (Tomé Jomo, Solobuly, 15/6/02).

« Le poisson de notre [*soru*] est exclusivement réservé à la vente. Même son exploitant doit s'acheter son poisson s'il veut en manger. Sinon, il chasse sa chance de faire une pêche fructueuse. Si tu dépenses un seul franc avant la fin de la pêche, ta pêche devient infructueuse. Il faut être un bon comptable pour gérer un [*soru*], sinon tu es toujours perdant. Le génie de l'eau aime les grosses choses, les dépenses liées à la prise en charge du groupe et non pas à la consommation égoïste. L'argent issu de la vente du poisson se dépense collectivement dans un but commun (achat de bœufs, dépenses nuptiales, funérailles, achat de biens pour le chef de famille ou partage collectif de l'argent à tous les membres de la famille...). » (Gnamou Jimissoro, Solobuly, 24/5/02).

« Si ta belle-mère, ton beau-père décèdent, si ton enfant veut se marier, tu peux utiliser cet argent pour participer aux cérémonies. Si tu achètes un mouton, un bœuf avec l'argent du [*soru*], ça ne réussit pas. » (Boudo Bambou, Nanou, 5/4/04).

Cependant, le caractère privé du [*soru*] et le fait qu'il soit avant tout destiné à acquérir de l'argent n'autorisent pas pour autant son exploitant à cesser d'euphémiser l'importance de son travail ni à faire preuve d'égoïsme, s'il veut conserver ses chances de production. En témoigne l'obligation de donner au retour d'une inspection d'un ouvrage, lorsque l'exploitant rencontre quelqu'un sur la route du village :

« On doit donner du poisson de son [*soru*]. Il ne se donne pas de la main à la main. Le pêcheur dépose le poisson au sol et le preneur prend le poisson comme si le poisson était tombé et ramassé par un passant. Remettre le poisson de la main à la main est un acte de suffisance et d'arrogance qui réduit la chance d'une pêche future abondante. Le donneur de poisson jette le poisson de la main gauche et le preneur prend le poisson en lui souhaitant bonne chance dans ces termes : "Que demain soit meilleur qu'aujourd'hui". Un propriétaire de [*soru*] doit être généreux, afin que la nature soit généreuse envers lui. Nourrir les autres procure plus de nourriture pour soi-même. » (Gnamou Fwe, Solobuly, 4/3/03).

Les pêches de la « nouvelle eau », quant à elles, fournissent ponctuellement de l'argent de poche aux individus qui s'y consacrent, essentiellement les cadets des unités d'exploitation.

Accès aux moyens de produire

Si l'on met de côté l'exemple de Nanou – nous avons vu que, dans ce village, l'exploitation de la pêche par barrage est accessible à tous ceux qui ont le courage de s'y consacrer, sous réserve de l'autorisation des maîtres de l'eau et de la disponibilité de lieux favorables –, on a vu qu'ailleurs cet accès était déterminé soit par une élection, soit par la richesse. Ces conditions, très restrictives, entrent-elles en contradiction avec le principe très général selon lequel la société cherche à donner à chaque unité d'exploitation autochtone une panoplie d'actifs suffisamment variée pour lui fournir une base pour l'organisation de ses chances de vie ? L'observation de la distribution de l'ensemble des [soru] à Wibō et à Solobuly montre que ces deux dimensions sont conciliées dans la pratique. On observe par exemple que la lignée Yao *Suunyebō* (voir chapitres 3 et 4), première installée sur le finage de Wibō, était composée vers 1910 de trois unités d'exploitation formées chacune du rassemblement des fils d'une des femmes de l'ancêtre fondateur. Or, toutes ces unités disposaient d'un ou deux [soru] dans des zones favorables, en brousse ou près du village. Dans le village pluri-lignager de Solobuly, il existait une dizaine de [soru], répartis entre les différentes grandes unités d'exploitation formant les quatre lignages cofondateurs de la communauté.

Il est prévu que l'exploitation du chef de terre, qui doit faire face à de nombreuses dépenses en nature et en espèces, bénéficie également de moyens de travail spécifiques. Tant qu'il occupe cette charge, le chef de terre exploite un champ permanent au village (voir chapitre 3) et dispose d'un ou plusieurs [soru]. Ils font partie de ses *regalia*. Dans certains villages (Bitiako par exemple), le chef de terre exploitait même des étangs de poisson d'élevage.

Marigots de la colonie et marigots de l'aide

Si la possibilité d'application du raisonnement lockien est véritablement au principe de la distinction des droits en pays winye, il devrait être repérable non seulement pour expliquer leur distribution initiale, mais

également leur allocation dans toutes les situations d'innovation, créatrices de nouvelles structures de production et donc de nouveaux droits potentiels. Deux exemples, l'un datant de la période coloniale et l'autre lié à une intervention de développement récente, montrent que cette logique perdure effectivement, et que les Winye cherchent constamment à actualiser les droits qu'ils possèdent sur la nature, en fonction des transformations qu'ils lui font subir.

Bweguedādara en forêt classée de Baporo

En 1926-1929, l'administration coloniale réquisitionne les Winye de Boromo pour la construction du premier pont sur le Mouhoun. L'action répétée de creusement de la terre prélevée pour les besoins du terrassement forme progressivement une dépression qui se remplira d'eau et finira par s'empoisonner. À partir de 1937, le marigot ainsi créé est intégré dans la forêt classée de Baporo. Les Winye n'ont, semble-t-il, pas de problèmes d'accès à la pêche sur le plan d'eau jusqu'à ce que l'administration sankariste installe en 1984 un camp pénitentiaire dans la zone, l'espace du camp incluant le marigot Bweguedādara. Inquiets pour le maintien de l'accès au site, certains membres du conseil des anciens de la chefferie de terre de Boromo vont réagir. Puisqu'ils ont affaire à l'administration, aisément impressionnable dès qu'on évoque devant elle des obligations coutumières, ils vont prétexter un devoir impératif de sacrifier au marigot de manière à le faire inscrire sur la liste des sites sacrificiels qui doivent être préservés et rester accessibles. Bien que ce sacrifice soit visiblement une ruse, destinée à retourner les rapports de force en leur faveur, les déclarations (à usage interne) des responsables impliqués ne laissent aucun doute sur la manière dont ils justifient leurs prérogatives sur la ressource, en arguant de l'effort fourni par leurs ascendants. L'instauration d'un prélèvement est la preuve d'une possession ou du moins d'une co-possession (nécessité oblige dans ce cas !) avec l'administration locale.

« **Nous** avons un bassin de pêche situé dans l'actuel camp de prisonniers de Baporo. Ce bassin de pêche n'est pas naturel, c'est un bassin artificiel qui a été creusé pendant les travaux forcés à l'époque coloniale. C'est nos ancêtres qui ont creusé la terre, c'est eux qui ont souffert de la chicotte des gardes-cerle de l'époque. Nous avons dit à l'administration que nous faisons un sacrifice à ce marigot pour leur rendre hommage. C'est grâce

à cet argument que Kunabé et moi avons réussi à convaincre les Eaux et Forêts et le préfet de mettre ce lieu sur la liste des lieux rituels de Boromo » (Sougué Karfo, Boromo, 18/12/00).

« C'est en 1985 que Karfo et moi avons utilisé la ruse du sacrifice pour continuer d'avoir accès à l'étang de Bwewedādara. Lors de la pêche collective, il y a prélèvement de poisson pour le conseil des anciens et pour les autorités administratives de Boromo (Eaux et Forêts). Quand c'est un marigot creusé, il y a prélèvement parce que sans l'effort physique, le marigot n'aurait pas existé. Il faut rembourser l'effort en donnant de son effort. » (Tomé Kounabé, Boromo, 9/2/02).

Busin : querelle pour l'exploitation d'un plan d'eau à Virou

En 1996-1997, à l'initiative d'une ONG autrichienne, la population du village de Virou au sud du pays winye se mobilise pour fournir le travail et une partie des financements nécessaires pour améliorer la capacité de contenance d'une de ses mares sacrées, en construisant en aval de celle-ci une retenue. Avant l'intervention, cette mare faisait partie du réseau régional des plans d'eau assujettis à un régime de maîtrise prioritaire publique, sur lesquels les ressortissants d'un ensemble de villages voisins disposaient de manière solidaire d'un droit de ramassage du poisson, sans possibilité de le vendre (voir plus haut). À partir du moment où ils ont consenti à cet effort de mise en valeur, les villageois de Virou souhaitent modifier les règles d'accès au marigot et le faire passer du statut de bien commun à celui de bien privé, réservé à la satisfaction des seuls besoins du village (maîtrise exclusive interne). Cette revendication a priori légitime, puisqu'elle se base sur un registre de justification reconnu (« le bénéfice du courage »), rencontre cependant l'opposition des habitants d'un village voisin, Wibō, qui se plaignent de cette brèche dans la réciprocité des droits d'accès aux marigots des deux villages. Lorsque, pendant la saison sèche 1999, les gens de Wibō prétendent reprendre le ramassage coutumier de poisson, le barrage étant redevenu fonctionnel, ils rencontreront l'opposition de leurs « hôtes ». Ils pourront entrer dans l'eau et commencer leur pêche mais se verront retirer leur capture à leur sortie par les habitants de Virou. Le ton montera et l'affaire sera portée devant le préfet qui, conformément à la « coutume administrative » (LUND, 2001 : 198-199) en usage, renverra la solution du problème à la palabre entre villages.

En janvier 2003, l'affaire n'était toujours pas réglée. Les difficultés de relations entre les deux villages sont anciennes et débordent largement le cadre du contentieux que nous venons d'évoquer. Elles sont provoquées notamment par l'attitude condescendante des villageois de Wibō vis-à-vis des habitants de Virou, qu'ils considèrent comme leurs « logés » (et donc leurs obligés) –Virou est un village récent –, ainsi que par les querelles incessantes provoquées par le rapt de femmes mariées entre les deux communautés. L'argumentation développée pour justifier une mutation des droits sur le barrage et opérer son retrait du patrimoine commun régional est parfaitement illustrée par les commentaires d'un des aînés de Virou interrogés :

« Les conflits de pêche entre Wibō et Virou sont des exemples de mauvais voisinage qu'il faut corriger. Avec le barrage, il y a l'effort physique communautaire villageois. Donc le fruit de l'effort (poisson) doit être réservé au village qui a fourni cet effort. La notion de pêche collective n'existe plus. C'est ce que chaque village doit comprendre. Il doit s'abstenir d'aller pêcher chez l'autre avant de repartir sur de nouvelles bases. » (Mien Libi, Boromo, 18/5/02).

Conclusion : une grille des droits sur la ressource halieutique

Le tableau ci-dessous résume l'ensemble des données recueillies de manière comparative pour les différentes techniques de pêche examinées.

En pays winye, chaque communauté possède son « style » économique propre et définit une grille de droits d'accès et d'usage sur les ressources produites ou prélevées sur son territoire, entre celles qui sont en accès libre (feuilles de baobab au moment de la soudure), celles qui ont un statut de communaux (le poisson des marigots sacrés, le gibier des battues collectives [*lao*]), celles qui sont accessibles aux unités d'exploitation et aux individus (terre, poisson, gibier des chasses individuelles et des petites battues [*sab*], néré, karité). Pour la pêche, les modes de reconnaissance et de classement des espaces locaux de production dépendent de l'application possible ou non, selon les espaces, de la théorie de la valeur travail. On rappellera

Tabl. 6 – Résumé des conceptions
concernant les pêches en plaine inondée.

Types de pêche	Ramassage dans les marigots sacrés	Ramassage dans les marigots artificiels (<i>[yombo]</i>)		Pêche par barrage de l'eau (<i>[soru]</i>)			Pêche de la « nouvelle eau »
		Nord	Sud	Nanou	Solobuly, Habé, Siby	Wibō	
Situation géographique	Toute la zone						Toute la zone
Statut de l'espace exploité et du moyen de travail	Public	Privé Descendants d'un groupe de frères utérins	Privé Descendants d'un groupe de frères utérins	L'espace et le moyen de travail appartiennent aux maîtres de l'eau	L'espace et le moyen de travail appartiennent à une unité de parenté	L'espace appartient au chef de terre, le moyen de travail à une unité de parenté	Public
Prise en considération de la notion de travail	Non	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui	Oui
Perception de redevances	Non	Oui	Oui	Oui	Oui	Non (pas de prêt)	Non
Type de maîtrise	Maîtrise prioritaire publique	Maîtrise absolue interne. Mise en garde possible, vente du poisson	Maîtrise exclusive interne. Pas de mise en garde possible, pas de vente du poisson	Maîtrise prioritaire interne	Maîtrise absolue interne. Mise en garde possible	Maîtrise exclusive interne. Pas de mise en garde	Pas de maîtrise sur le lieu de pêche. Vente du poisson
Origine du droit d'appropriation	Maîtrise religieuse du chef de terre	Mérite (possession de bœufs)		Élection (maîtrise de l'eau)	Mérite (Possession de bœufs ou de cauris)	Élection	Pas d'appropriation
Distribution du produit	Subsistance, initiation et maintien de relations sociales	Argent distribué selon rapports hiérarchiques familiaux	Subsistance selon rapports hiérarchiques familiaux	Nourriture et/ou argent distribué ou investi selon normes familiales propres : financement de cérémonies, achat de bétail, consommation individuelle selon rapports hiérarchiques (+ redevance au maître de l'eau à Nanou)			Argent gains individuels des jeunes
Période d'exploitation	Saison sèche	Saison sèche		Milieu de l'hivernage			Début d'hivernage ou saison sèche (<i>[feu]</i>)

qu'étant donné les sacrifices effectués par le chef de terre ou le maître de l'eau, cette théorie ne s'applique pas pour la pêche en marigots sacrés. Par contre, les pêcheurs y ont recours pour tous les autres types de capture et ils justifient ainsi la possibilité de vendre le produit de leur activité.

Là où les maîtres de l'eau existent, les lieux d'installation des digues de pêche ne sortent pas du régime commun et les exploitants ne possèdent que des droits d'usage sur leur espace de travail. Là où il n'existe que des chefs de terre, par contre, les lieux sur lesquels sont installées les infrastructures et les infrastructures elles-mêmes sortent du régime de la propriété commune pour s'approcher – avec des variations selon les villages – de la propriété individuelle. Dans certains villages (Solobuly, Siby, Habé, Nanou dans les temps plus anciens...), on parle même « d'achat » de la terre support du moyen de produire, le don de bœuf au conseil des anciens (ou de cauris à Siby ou Nanou) mettant l'individu donateur, nous l'avons vu, en situation de « dominer » la terre ou, à tout le moins, de ne pas avoir à en craindre les rigueurs. Dans tous les cas, on peut faire l'hypothèse que l'existence d'une régulation de la gestion des droits d'installation de [*soru*] ou, alternativement, d'une attribution assujettie à des qualités exceptionnelles tient au petit nombre d'opportunités de trouver des sites favorables à leur mise en place.

De plus amples recherches qu'il faudrait pouvoir mener au sein d'équipes pluri-disciplinaires permettraient sans doute de vérifier les liens entre les restrictions des possibilités d'exploiter la ressource et les conditions de la conservation de celle-ci. Les mares sacrées sont toujours des sites centraux de reproduction du poisson et on peut en conclure que c'est la raison essentielle pour laquelle les ponctions y sont limitées (à la fois dans le temps et dans les usages). Dans les représentations locales, les crocodiles et les tortues d'eau, dont on constate systématiquement la présence dans ces lieux, bien loin d'être présentés comme des prédateurs, sont considérés comme des « ingénieurs de l'écosystème » (Anne Fournier, communication personnelle), jouant un rôle essentiel dans la préservation de la ressource, notamment parce qu'ils creuseraient les galeries nécessaires au maintien de l'eau en sous-sol et à la reproduction de la ressource halieutique. L'interdit de vente pourrait donc avoir pour but premier de protéger l'eau et la nourriture d'espèces associées (le crocodile du Nil, la tortue d'eau) qui sont considérées comme accomplissant un rôle « d'éleveur » de poisson à l'usage de l'homme (Boudo Obile, Nanou, 21/4/04) et auraient joué de tout temps un rôle bénéfique auprès de lui.

Droits sur la terre, organisation politique et temporalité

Partie 3



L'appropriation symbolique de l'espace et la distribution des droits sur les ressources permettent d'intégrer l'un et la pluralité, de créer un dispositif d'action collective ou de construction d'un corps politique par lequel « le multiple [devient] un et l'un se [fait] obéir de la multitude » (LATOUR, 2006 : 235). Il est en ce sens comparable dans ses finalités au gouvernement représentatif ou à la démocratie tels que les analysent les politologues (MANIN, 1995 : 118-119 ; SCHNAPPER et BACHELIER, 2000 : 28-29). Peut-on admettre pour autant, en abordant les questions de changement, que comme le corps politique dans les formes de représentation modernes, le corps social constitué par les règles coutumières serait à la fois « total et virtuel » (LATOUR, 2006 : 235), toujours en danger de se dissoudre complètement ou de rejoindre des formes alternatives d'association proposées par l'État par exemple ? Autrement dit, les formules classiques du « pluralisme institutionnel » et du « *forum shopping* » de l'anthropologie politique africaniste s'appliquent-elles aisément aux questions foncières (LUND, 2006) ? Notre réponse est double.

L'une met au centre de l'analyse le système coutumier en synchronie et renvoie à des exigences de description empirique serrée. Nous admettons que les pressions pour le changement ont des impacts différentiels sur les structures et n'ont pas forcément des effets linéaires, à condition de bien connaître ces structures. Nous militons donc fortement en faveur d'un compte rendu précis des lieux pour lesquels des agents seraient véritablement à la recherche d'une offre afin de régler leurs problèmes, offre grâce à laquelle les institutions externes obtiendraient leur validation.

L'autre réponse met au centre de l'analyse le système coutumier dans la diachronie. Le changement doit alors être abordé de deux manières. D'une part, comme mouvement d'articulation du local au global. Le corps social étant produit sur une base temporelle déterminée par une fatalité biologique – les générations meurent et se remplacent –, la question est de savoir dans quelle mesure les nouvelles générations qui arrivent au pouvoir peuvent mettre à profit ces discontinuités temporelles pour jouer un rôle de véritables médiateurs aptes à transformer, traduire, modifier le sens des normes dont ils ont hérité. D'autre part, comme articulation du global au local : quelle est l'histoire spécifique des politiques globales dans la société observée ? L'englobement social est aussi, rappelons-le, une occasion d'auto-production.

Gouvernement de la nature et gouvernement des hommes

Chapitre 7

Introduction

L'hypothèse formulée dans l'introduction de cet ouvrage suggère que la distribution des droits sur les ressources fonde l'organisation politique de la société, que le contenu des droits est donc inséparable de logiques sociales qu'il convient d'identifier. C'est d'emblée en effet, dès que le projet de constitution d'un établissement humain à ambition pérenne émerge, que surgit la question de l'action collective, c'est-à-dire pour suivre M. Alliot, l'ordonnancement des sphères d'action respectives des individus et du collectif dans les domaines que la société tient pour vitaux (ALLIOT, 2003 : 284). Pour appuyer cette hypothèse, nous reviendrons dans un premier temps sur l'histoire du peuplement winye. Elle est déterminante pour comprendre la construction juridico-politique locale.

Igor Kopytoff, dans son important essai sur la constitution des sociétés de la frontière (КОПЫТОВ, 1987), a profondément modifié les approches récentes d'histoire du peuplement, en privilégiant une approche politique qui relègue au second plan la question de l'appropriation des ressources naturelles. Il souligne en effet que, dans les phases anciennes de peuplement, ce sont les hommes qui sont rares et qu'il faut contrôler, c'est-à-dire attirer et retenir, et non pas les richesses naturelles dont ils vont tirer parti (1987 : 41). Pour l'auteur, la question de l'intégration de couches de peuplement hétérogènes a avant tout des solutions politico-culturelles. Pour retenir les dominés et asseoir un ordre social stable, les dominants, qui sont souvent parmi les derniers

arrivés sur un site donné, mettent en place un système politique qui exploite des valeurs panafricaines largement partagées, notamment l'assimilation des étrangers à des parents. Lorsque le groupe augmentera en taille, le rôle des premiers arrivants sera redéfini dans le cadre d'une spécialisation fonctionnelle des tâches, qui leur permettra d'entrer dans des rapports de complémentarité et d'opposition avec le groupe au pouvoir.

R. KUBA et C. LENTZ (2002) ont critiqué cette position, à partir de leurs études sur le sud-ouest du Burkina Faso. Ils ne constatent pas, disent-ils, ce souci d'intégration politique chez les Dagara – souvent les derniers arrivés dans des zones peuplées par des Phuo et des Sisala –, qui ne se préoccupent que du contrôle des ressources naturelles et installent, dans ce dessein, leurs propres autels de la terre, à l'écart – et parfois en dépit – d'autres autels autochtones, pourtant antérieurs. Ils donnent ainsi un exemple de société de la frontière qui paraît ne pas corroborer au premier abord le modèle kopytoffien de construction par les « superstructures » de la cité. Cependant, à bien y regarder, il nous semble que l'article de Kuba et Lentz confirme au contraire cette thèse, dans la mesure où les données qu'ils exposent permettent de penser que la question du contrôle de la nature n'apparaît que lorsqu'une des conditions importantes du modèle de Kopytoff – l'abondance des ressources et la rareté des hommes – n'est plus présente. L'article de Kuba et Lentz concerne en effet des périodes de peuplement beaucoup plus récentes que celles que l'anthropologue américain prend comme références. Pendant ces périodes, les autels de la terre ont été effectivement utilisés dans le Sud-Ouest burkinabè comme instruments d'une lutte stratégique entre ethnies concurrentes pour l'accaparement de la nature.

Gouvernement de la nature et gouvernement des hommes seraient-ils alors des objectifs séparés à mettre en rapport avec des moments bien distincts d'une histoire spécifique du peuplement ? Peuvent-ils, au contraire, être conciliés dans un modèle compréhensif montrant les liaisons structurelles entre les deux projets ?

En référence à la thèse de Kopytoff, il semble important d'insister sur le fait que la terre n'a pas besoin d'être un facteur objectivement rare pour qu'elle puisse constituer la base d'une politique. Les représentations locales qui associent le domaine de la brousse à la dangerosité des êtres inconnus (génies, esprits) dont il serait le domaine de prédilection préparent le terrain de la domination politique de groupes qui se présentent comme possédant des moyens rituels de maîtriser ce danger ou de composer avec lui. Ils se placent en effet, de par leurs compétences,

dans la position incontournable de ceux qui rendent possible le processus par lequel le commun des mortels bénéficie de l'accès à des moyens de travail. L'objet de ce pouvoir peut d'ailleurs changer sans que les dominants ne changent. Les mêmes groupes ont pu, selon les époques, faire valoir tantôt leurs fétiches de chasse et les maîtrises qui leur étaient associées, lorsque l'économie de chasse-cueillette était importante, tantôt leurs autels de terre, lorsque l'agriculture a pris le dessus.

À l'inverse, il paraît difficile d'admettre avec Kuba et Lentz que les implantations d'autels de terre – mais aussi d'autels de brousse, d'autels liés à l'eau, à la chasse (autels auxquels Kuba et Lentz ne font aucune référence !) – aient pour seul objectif le contrôle des ressources naturelles. Ces autels rendent possible un ordre d'accès à la nature, mais ils définissent en même temps un ordre social, dans sa double dimension de rapports du groupe à lui-même et aux autres (KUBA, 2004). Car les autels villageois, et avant tout l'autel de la terre, ont bien pour fonction d'attirer les hommes et de mettre en place une organisation sociale. Ils les attirent grâce à leurs fonctions symboliques. L'institution de l'autel de la terre permet au groupe desservant le culte et à ceux qui s'y sont associés d'obtenir, au fur et à mesure de leurs besoins, les ressources symboliques nécessaires pour obtenir de Dieu les naissances, la germination des plantes, la multiplication des animaux. Il remplit également une seconde fonction symbolique, tout aussi essentielle, en agissant comme un épurateur des nombreuses souillures qu'entraînent les activités humaines (rupture d'interdit, crime...) et en réprimant les coupables de comportements asociaux. Or, dans ces deux fonctions – attraction de richesses et traitement des impuretés – les autels sont réputés être inégaux, entraînant, dans le contexte du peuplement d'une « frontière interne », des phénomènes d'engouement, d'agrégation et de désaffection des populations.

Notre thèse est la suivante : dans une « société de la frontière » comme l'est la société winye, c'est par l'implantation d'autels liés à un territoire et par l'instauration d'un régime diversifié de la propriété, faisant des ressources une possession à la fois commune et privée, que l'ordre social est produit et que les questions d'action collective associées à sa reproduction sont résolues. Les autels de terre, les autels de brousse, les autels de chasse vont permettre d'organiser les hommes, à la fois au niveau local et régional. Au plan local, leur implantation va faciliter la mise en place d'une distribution de droits sur la nature assortie d'obligations, par laquelle s'échafaude l'essentiel de la construction d'une micro-cité ayant à la fois des ambitions économiques et politiques. Au

plan régional, les actes de fondation d'autels de brousse et de terre inscrivent les efforts des autorités d'une communauté dans un cadre qui dépasse l'horizon du finage villageois, puisqu'ils vont favoriser, autour de villages tuteurs, la formation d'alliances productrices de stabilité régionale entre établissements qui se reconnaissent des autels affiliés et un même projet de gouvernement des hommes (voir chapitres 2 et 8).

En définissant des intensités différentes dans l'appropriation de la nature, les autels de terre et de brousse vont donner à leurs desservants les moyens d'utiliser les droits distribués sur les ressources, nécessaires à la survie de tous, pour attirer les hommes, contraindre leur comportement, définir un projet de reproduction sociale élargie dont nous nous proposons de faire l'analyse ci-dessous. Cette étude nous permettra de revenir sur le thème de l'action collective dans les sociétés africaines – occulté par l'importance donnée aux valeurs panafricaines dans l'introduction de I. Kopytoff à *The African Frontier* (1987). Pour nous, toute société, et non pas les seules sociétés à État comme le pensent SCHNAPPER et BACHELIER (2000 : 28-29), a à résoudre une contradiction essentielle entre les nécessités de garantir la liberté nécessaire à l'épanouissement individuel et l'obligation de soumettre cette liberté, de manière à assurer la reproduction du groupe dans la durée. Une organisation politique ne peut se construire que sur la reconnaissance des intérêts privés, mais elle ne peut se prolonger en tant que société que si elle remet en cause périodiquement cette reconnaissance (PARRY et BLOCH, 1989). Cette approche rend tout à fait essentielle l'étude socio-anthropologique approfondie, développée ici, de l'emprise symbolique sur l'espace et de la distribution des droits sur les ressources. Ce sont les moyens par lesquels une cité politique met en place sa gouvernementalité propre.

La chronologie de fondation d'un village

L'installation de l'autel de terre

Après la sédentarisation d'un groupe sur un finage spécifique – et la confirmation par les devins de l'absence d'opposition des génies – et son investissement dans des activités de production (elles concernent à

ce moment les seules zones proches des habitations, voir chapitre 3), le ou les fondateurs de la communauté cherchent à installer leur autel de la terre ([*sinbom*], « le trou de la terre »). S'ils ne sont pas venus nombreux, ils vont d'abord essayer d'attirer du monde. Dans le cas d'une présence simultanée de plusieurs groupes dans le même espace, la possession d'un marigot proche des premières habitations peut servir de convention initiale, fournissant le cadre de production d'une « régularité des comportements » entre eux (FURUBOTN et RICHTER, 1997 : 107). On a vu au chapitre 3 que le marquage de différents plans d'eau permettait à un ancêtre de définir la possession foncière maximale de son groupe. Il peut également servir à présenter de manière « économique » un arrangement initial pérenne, proposant une organisation sociale et juridique parachevée, en naturalisant la relation de pouvoir qui est au principe de la répartition.

Les traditions orales (voir introduction) font état de nombreux récits dans lesquels le marigot est à l'origine d'une contestation entre deux hommes issus de deux groupes de descendance différents, qui prétendent chacun être le premier à s'être installé dans la zone. Comme preuve de leur ancienneté, ils disent tous deux avoir « marqué » le plan d'eau où ils s'abreuvent sans s'y être jamais croisés jusque-là. L'un dit y avoir jeté une termitière et l'autre une pierre. On retrouve facilement la pierre, mais pas la termitière. L'homme à la pierre devient le premier chef de terre et s'approprie la gestion rituelle du marigot et des terres environnantes. Le perdant se met « sous couvert » du gagnant et en profite parfois pour négocier certains droits (une association à la chefferie de terre, un accès à des terres – village de Bitiako – ou à d'autres mares – village de Boromo).

Pour les Nuna du Nord, E. Bayili propose une version moins « naïve » de l'épisode et l'interprète comme attribution volontaire d'une chefferie de terre par un clan premier à un clan venu ensuite :

« Le récit ne vise pas à traduire directement un fait historique, mais à légitimer un vécu actuel. C'est-à-dire l'exercice de la chefferie de terre par un clan qui le reçoit d'un autre, attributeur. » (BAYILI, 1983 : 204).

Le récit servirait, comme le suggère C. Lentz, à relier 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 » (LENTZ, 2001 : 61). Dans ce contexte, la terre et la pierre constitueraient des symboles complémentaires : « La motte de terre ou la termitière symbolise la propriété originelle sur la terre du

village, tandis que la pierre en pays nord nuna servant d'autel de la terre représente la fonction de sacrificateur et, par voie de conséquence, du chef de terre. » (E. BAYILI, 1983 : 204).

Les chefs de terre ne seraient donc non pas les premiers mais les seconds arrivés, tout au moins là où la convention du marigot prévaut. L'interprétation de Bayili est corroborée par un certain nombre d'analyses sur l'association par délégation de pouvoirs et division du travail qui caractérise les installations villageoises chez les Winye ou les Bwaba (CAPRON, 1973 ; JACOB, 1988 : 210), sur la symbolique de la terre (énergie illimitée) et de la pierre (force limitante) et sur la nécessité d'associer leurs puissances respectives pour que la chefferie de terre puisse créer un monde viable (DE SURGY, 1983).

Les Winye insistent sur le fait qu'il faut attirer du monde avant de créer un autel de terre, qu'il ne sert à rien d'en implanter un tant qu'on est « entre soi », et que l'autel manifeste la volonté de mettre en œuvre un projet de société qui ne peut prendre corps qu'à partir du moment où différents groupes sont installés ensemble. Une fois qu'une telle communauté est constituée, la création de l'autel devient une nécessité. Elle se fait par creusement de la terre du village et enfouissement d'ingrédients rituels qui créent par magie un esprit de la terre [*sinema hime*] représentant l'ensemble des virtualités que les hommes vont pouvoir faire advenir en tant que phénomènes dans leur monde. L'autel a trois fonctions principales :

- il fait du fondateur (ou du plus âgé du groupe des premiers arrivés, s'ils font partie de plusieurs lignages différents) le premier chef de terre ;
- il permet à ce chef de terre d'établir un pacte de solidarité avec les personnes qui vont constituer le conseil des anciens qui l'entoure et le secondera. Le pacte de solidarité est conclu par la consommation en commun de bière de mil mêlée de miel (*[biru]*) et du sang des victimes sacrifiées (un coq et un bœuf ou une chèvre), dans laquelle le chef de terre jette trois pincées de terre. Ce rite sera repris plusieurs fois dans l'histoire de la communauté, notamment à chaque intronisation de chef de terre. Tous les chefs de terre ne sont pas intronisés, le rite d'intronisation étant réservé aux individus qui sont légitimes et qui peuvent faire face aux nombreuses dépenses occasionnées par la cérémonie (voir chapitre suivant) ;
- il crée un lieu de contact entre trois parties : les hommes, l'esprit de la terre et le [*sin ñubo*], le « génie de la terre » ou « génie noble ». La description de ce génie noble chez les Winye est très proche de celle

que fournit TENGAN (1991 : 39) à propos de son équivalent (*Tie*) chez les Sisala. Cet esprit est une sorte de prêtre-roi (l'équivalent du chef de terre chez les hommes), qui règne sur l'ensemble des génies de l'eau, du feu, de l'air et de la terre qui occupent une région donnée et dont l'énergie doit être reconnue et canalisée pour rendre possible la vie des hommes.

À l'exception des quelques ares qui entourent le trou de la terre et qui sont interdits de culture, l'installation de l'autel entraîne la désacralisation de la totalité de l'espace habitable et de la zone des champs permanents (*[kātogo]*) qui l'entoure immédiatement. Le lieu est considéré comme débarrassé des génies de la brousse qui l'occupaient et qui ont pris le parti de fuir. Les bons génies qui vont les remplacer – génies proches des habitations qui aident les hommes à accomplir leur destin et dont le chef est le génie noble – vont se tenir principalement à l'endroit de l'autel. Du coup, les hommes vont pouvoir pratiquer au village un ensemble d'activités interdites en brousse, parce que productrices d'impureté et pour cela réprouvées par les esprits, mais qui sont pourtant consubstantielles à leur existence : rapports sexuels, enfouissement de cadavres et de placentas, dépôt d'ordures, construction de maisons en banco, premières cultures, consommation d'épices, cuisson des aliments... Toutes ces activités sont possibles parce que la terre du village est une terre qui a été « neutralisée » et qui est devenue de ce fait maniable, manipulable par les hommes. Comme nous le verrons plus bas, ces conceptions ont des conséquences sur les représentations des droits sur la terre.

L'autel de terre est supérieur à tous les autres cultes villageois (culte de brousse, de l'eau, de chasse ou des masques...). Son culte, par le chef de terre et le conseil qui l'entoure, peut être considéré comme un véritable service public rendu à la cité, puisque n'importe qui – y compris un étranger à la communauté – peut venir à l'autel pour tenter de résoudre son problème en proposant une offrande (JACOB, 2001 c : 327). Le chef de terre lui-même, qui fait le lien avec l'ancêtre mythique, contrôle la relation entre le monde « d'avant la territorialisation » (LIBERSKI, 1991 : 293) et le monde actuel, ce qui explique qu'il soit le garant des disjonctions pureté/impureté, chose/bien, et le seul apte à établir un pont entre elles (voir introduction).

C'est le chef de terre qui prépare rituellement les ressources de manière à rendre possible leur mise en valeur. Lui revient également la tâche d'assurer pour l'ensemble du collectif sous sa tutelle une relation viable avec la fertilité (germination des graines, reproduction des animaux, des êtres humains), les rites liés au commencement (d'une nouvelle

maison, d'une nouvelle tombe), la conservation du feu, la purification dans les cas de conflits avec versement de sang et dans les cas de relations sexuelles à même la terre en brousse. Il est le seul à pouvoir « neutraliser » et donc consommer les objets trouvés, les animaux errants et le mil tombé des paniers lors du transport des récoltes au village. Enfin, il intervient dans les cas de morts violentes, de morts impures (sorcellerie), de découverte d'un cadavre inconnu et dans les rites liés à l'appel et au « dépôt » de la pluie.

S'il est intronisé, il a également la charge d'organiser les grandes ordales purificatrices annuelles, la fermeture rituelle de la zone sous son influence en cas de danger (guerre, épidémie), la fixation des mercuriales. Il commande à la terre et doit la guider de manière à l'amener à faire émerger des événements bénéfiques à la communauté et à lui éviter des malheurs... En fait, bien que le chef de terre ne soit « ni possesseur, ni maître de la terre » (BAYILI, 1983 : 58) puisqu'il ne saurait se substituer dans ce domaine aux clans et aux lignages (pour une thèse opposée, voir KOUASSIGAN, 1966 ou ZOUGOURI, 2000), il possède cependant un droit d'administration supérieur sur les zones d'exploitation gérées par les lignages, ce qui lui permet d'imposer des objectifs considérés comme importants pour la communauté dans son ensemble (voir plus bas). Il peut enfin avoir à gérer le finage d'un village disparu, ou, en tant que chef de lignée, à gérer le patrimoine de celle-ci.

Sauf exception – comme dans le village de Kwena, où les conflits des « débuts de la politique » (période post-indépendance) sont à l'origine de la création de trois autels de la terre (voir chapitre 2 ; pour un autre exemple en pays phuo, voir KUBA, 2004) –, dans les villages winye où il existe plus d'un autel de la terre (Nanou, Habé), le deuxième est une concession rituelle accordée par les fondateurs à des groupes issus de villages proches qu'ils ont dû quitter. Il s'agit d'une noblesse de « petit champ » [*cincao er*] (voir chapitre 3), le chef de terre recevant une délégation d'autorité de la part du chef de terre principal, de manière à pouvoir accomplir les rites pour son groupe.

L'installation de l'autel de brousse

Une année au minimum après l'installation de l'autel de terre, le chef de terre fait un premier sacrifice à la terre inhabitée, à l'endroit qui va être considéré dorénavant comme le lieu privilégié d'offrandes à un génie supérieur de la brousse appelé [*Nyimb*]. [*Nyimb*] est, selon

***La terre est un bloc
d'énergie massive
mais plein d'inertie.
Seul le chef de terre
intronisé est
véritablement apte
à la stimuler pour
qu'elle s'échauffe,
nourrisse les hommes,
les protège
ou les sanctionne
le cas échéant.***

l'excellente expression de S. Dugast à propos de son équivalent [*nyinde*] chez les Bwaba voisins, une représentation de la « nature comme réservoir de ressources » (DUGAST, 2002 : 71), « le lieu par excellence du travail productif » (S. Dugast, communication personnelle, 5/6/02), ce qui explique qu'il soit à la fois plus spécialisé que l'autel de la terre et qu'il lui soit subordonné. [*Nyimbí*] est la « tête » de cet espace sur lequel les hommes vont appliquer leurs efforts pour extraire de la nature de quoi subsister. En échange de leurs hommages, [*nyimbí*] leur garantit les conditions de sécurité qui leur permettent d'accomplir ces efforts en toute tranquillité. Il empêche ses « esclaves » (lions, serpents) de s'attaquer aux producteurs qui ont été dûment autorisés à pénétrer en brousse, les envoie réprimer le vol de terres et de matériel agricole et proscriit le désordre dans l'espace sous son contrôle, notamment les crimes de sang et les relations sexuelles. Voici par exemple comment un demandeur de terre raconte la visite de la parcelle que le chef de terre de Balao venait, en 2001, de lui accorder en brousse, le chef de terre agissant ici en tant que gestionnaire du domaine foncier d'un village disparu (celui du village de Kienbö) :

« Le jour où le chef de terre et son adjoint sont partis avec moi en brousse, nous avons croisé en cours de route un gros serpent noir, et le chef de terre m'a dit que j'étais le bienvenu dans leur domaine foncier, car le serpent était un signal pour me dire que la brousse a un gendarme et qu'il me fallait éviter de faire du mal à autrui dans ce domaine. Le chef de terre a dit de ne pas tuer le serpent [...]. En défrichant 2 hectares avec mes enfants, il y avait beaucoup de serpents, mais personne n'a été mordu parce que ma demande était en règle. Si c'était illégalement fait, quelqu'un dans ma famille allait être mordu. » (Sougué Moumouni, Boromo, 5/11/02).

Il existe un ou plusieurs autels de [*nyimbí*] par communauté, selon que celle-ci a été créée par un seul ou par plusieurs lignages. Dans le cas où il n'existe qu'un seul autel de brousse, le sacrificateur en est le chef de terre, son fils aîné ou un maître de brousse désigné dans une famille faisant partie du conseil des anciens.

Il arrive en effet que la brousse soit considérée comme extrêmement difficile à pénétrer et demande l'intervention de possesseurs de fétiches spécialisés comme les [*tuntun vogo*], qui disposent de [*peh luo*] puissants (voir chapitre 4). Dans ce cas, le maître du fétiche devient le sacrificateur à la brousse.

De même que l'autel de la terre a des conséquences sur les représentations du foncier villageois, notamment parce qu'il rend pensable une emprise quasi absolue des hommes sur celui-ci, l'autel de brousse en a sur le foncier des champs lointains, dans une perspective inverse.

« La Brousse en tant que puissance est l'entité qui supervise la nature appréhendée dans sa dimension de réserve de ressources. »
(DUGAST, 2002 : 71)

Bien que la possession d'un autel à [*nymbi*] agisse comme le garant d'une maîtrise sur l'espace pour un lignage donné, son existence marque fondamentalement l'impossibilité pour les hommes d'établir une emprise définitive sur ce domaine spécifique, ce dont témoignent justement les obligations constantes de sacrifice. Nous reviendrons sur ce sujet.

Après qu'il a été sacrifié une première fois à l'autel de brousse – le sol n'est pas ouvert à cette occasion –, les cultivateurs peuvent défricher les premiers champs dans ce domaine et construire les premières maisons en banco au village. Jusque-là, ils vivaient sous des huttes en branchages [*pohi*], les mêmes qu'on va retrouver dans les champs éloignés, et qui serviront à protéger les cultivateurs de la pluie. Les premières défriches sont précédées d'un marquage des arbres qui jalonnent les limites du futur champ, et de paroles prononcées par l'exploitant potentiel à l'endroit des génies, pour leur demander de libérer une place nécessaire pour que le cultivateur puisse « nourrir son ventre » (des moyens plus radicaux sont parfois utilisés, notamment lorsque le cultivateur a affaire à des génies hostiles – utilisation de [*peh luo*], voir chapitre 4). Ensuite l'exploitant, conformément au scénario déjà présenté à propos de l'installation d'un village, détermine, sur consultation de devins, une « tête » de champ sur lequel il va accomplir un premier [*saraka*] (offrande) avant de défricher. Chaque année, qu'il soit autochtone ou « étranger », il répétera cette offrande, avant les semis et après les récoltes. Elle lui donne le droit d'accomplir un « acte territorialisant » (Turco, cité par ARNALDI DI BALME, 2007), c'est-à-dire de substituer son âme aux génies de la brousse dans la protection de ses champs pendant toute la période qui va des semailles jusqu'aux récoltes. À l'issue des dernières récoltes, les femmes de la cour procèdent à un petit rituel par lequel elles rappellent l'âme du chef d'exploitation et lui demandent de rentrer se reposer à la maison.

Symbolique de la terre de village et de la terre de brousse

La distinction entre champs de village permanents et champs de brousse temporaires a été repérée depuis longtemps par nombre d'observateurs avertis du monde rural burkinabè (BARRAL, 1968 ; CAPRON, 1973 ;

SAVONNET, 1979 et 1986 ; TALLET, 1984 ; HAHN, 1997 a et b). Les analyses se sont cependant surtout concentrées sur la description de leur fonction dans le système de culture local et sur les changements récents que ce système de culture a subis sous l'impact de la production cotonnière. Dans beaucoup de cas, les auteurs notent que les champs permanents

Terre de village [<i>kātogo</i>]	Terre de brousse [<i>b</i>]
Mise en garde possible (dans le Nord)	Pas de vente ni de mise en garde possible
Terre désacralisée permettant la naissance d'un village (construction de maisons) et des activités humaines qui en découlent (déjections, rapports sexuels, enfouissement de cadavres, de placentas) ; domaine des ancêtres et des génies des habitations	Terre sacralisée (interdits de rapports sexuels, d'enfouissement de cadavres, de construction de maisons, de plantation d'arbres...) ; domaine des génies de la brousse
« Premiers champs » (dans l'ordre chronologique), actuellement champs de soudure, champs des vieux, champs du chef de terre, terrains à bâtir, vergers	« Seconds champs » (dans l'ordre chronologique), champs des « jeunes »
En cas de conflit à propos d'une terre de [<i>kātogo</i>], répression rapide (pas de rite)	En cas de conflit sur une terre de brousse, répression lente, liée au rite [<i>sin kwe baguru</i>]
Pas de sacrifices sur les [<i>kātogo</i>]	Sacrifices sur les champs de brousse
Cultures intensives	Cultures extensives
Champs permanents	Champs temporaires soumis à la jachère
Ressources sûres, surveillance constante	Ressources aléatoires, surveillance épisodique
Prêts de courte durée (trois ans maximum)	Prêts de longue durée
Cultures de sorgho rouge et maïs, tabac dans les terres exondées ; maraîchage et riz dans les bas-fonds	Polyculture
Cultures de soudure, pour la consommation familiale (mais pas d'interdit de vente)	Cultures vivrières et cultures de rente
Sous l'emprise de l'autel de la terre [<i>sinbom</i>]	Sous l'emprise de l'autel de la brousse [<i>nyimbi</i>]
Limites de parcelle traçables à la daba	Interdit de traçage des limites des parcelles avec des outils en fer (utilisation de limites naturelles)

Tabl. 7 – Caractéristiques de la terre de village et de la terre de brousse.

sont aujourd'hui totalement abandonnés, les agriculteurs ayant reporté en brousse la satisfaction des besoins en vivrier hâtif traditionnellement cultivé aux alentours du village (JACOB, 1998 a).

Peu d'études ont abordé les différences de conceptions et de droits relatifs aux deux domaines. La terre de village se présente, du fait des efforts (physiques et occultes) des fondateurs, comme une terre définitivement conquise par les hommes sur les génies de la brousse qui en sont les premiers résidents et qui ont dû l'abandonner. Il s'agit donc d'une terre « neutralisée », ne recevant plus de sacrifices, manipulable et façonnable par les hommes qui peuvent la plier à leurs exigences. Les génies favorables aux hommes qui fréquentent le village sont honorés quant à eux par les sacrifices domestiques (niveau 5 de l'organisation sociale, voir tabl. 1). Les limites entre parcelles sont matérialisables à la houe, on peut utiliser la terre pour construire des maisons de banco, y planter des arbres fruitiers, en limiter le prêt (à trois ans), la mettre en garde dans certains villages... L'acte même de mise en culture des champs de village évoque une activité artisanale, à l'instar de la confection de la poterie ou du travail du fer, toutes industries qui ne peuvent se dérouler qu'au milieu des hommes (DUGAST, 2002). Le mot [*kātogo*] qui les désigne vient de [*kāg*], « délimiter », « surveiller de près », « traquer » et de [*tugi*], verbe évoquant la répétition d'une action comme dans le tannage d'une peau. Le [*kātogo*] est cette surface délimitée, fertilisée par les déjections des hommes, sur laquelle la houe s'use à force de retourner constamment la terre (Bayulu Zunda, Wibō, 21/2/02). Il est par excellence la terre des ancêtres, celle sur laquelle ils ont développé en premier leur emprise, celle dans laquelle ils ont été ensevelis et sur laquelle ils étendent en priorité leurs compétences « mystiques ».

Par opposition, la terre de brousse se présente comme une terre toujours à conquérir qui, lorsqu'elle est travaillée, l'est de manière extensive, et ne se délimite pas avec un outil de fer (on marque les arbres).

On ne peut utiliser la daba pour marquer la terre de brousse que dans deux situations : lorsqu'il s'agit de délimiter les portions de terre à cultiver par les différents participants d'une partie de culture collective, ou lorsqu'il faut désigner les parcelles de culture des différentes femmes d'un même exploitant (voir chapitre 2).

En outre, la terre de brousse n'est pas utilisable pour la construction de maisons en banco, sauf exceptions : dans le Sud, les propriétaires de bœufs peuvent construire des maisons en banco en brousse (voir

chapitre 6). Ni les ayants droit ni les emprunteurs de terres ne peuvent y planter d'arbres fruitiers (pour une exception dans le contexte contemporain, voir chapitre 5). C'est une terre dont il est dit qu'elle doit être perpétuellement renégociée avec les génies, ses propriétaires originels. Sa conquête, et la production qui s'ensuit, est donc assurée par la combinaison d'un travail physique intense (défriche) et d'un travail tout aussi intense et sans cesse renouvelé sur le plan rituel (offrandes, sacrifices, recherche de « médicaments » répulsifs).

Nous ne pouvons développer ici une analyse approfondie des conceptions religieuses locales, proches de l'idéal platonicien (DE SURGY, 1983), mais nous ferons l'hypothèse que la référence aux génies (ou aux ancêtres dans d'autres domaines) exprime la place que chaque exploitant doit réserver à un ordre social surplombant, naturalisé par le recours au sacré, ce qui permet de l'assimiler, comme le suggère DOUGLAS (1989 : 47), à l'ordre du monde. Même si des droits individualisés sont distribués dans le cadre de l'exploitation des parcelles de brousse, ces droits restent subordonnés à l'intérêt général, représenté symboliquement par la puissance des esprits.

Les différences entre les domaines se manifestent également par la variation des types de règlement en cas de litige :

« Un conflit sur un [kātogo], s'il n'est pas résolu, décime toute une famille, si celle-ci a tort... Il n'y a pas besoin de sacrifice à la terre ni de proférer des malédictions. Les ancêtres interviennent directement. Un conflit sur un champ de brousse, il faut le rite [sin kwe baguru] avant qu'il n'y ait des sanctions. » (Sougué Karfo, Boromo, 19/10/01).

Sur une terre débarrassée de ses génies, la notion de maîtrise exclusive peut émerger, les prétentions au droit sur la terre des contemporains étant immédiatement confirmées ou infirmées par les ancêtres, c'est-à-dire par ceux-là mêmes qui ont été les acteurs ou les témoins des partages originels. Le lien fort entre terre et ancêtres (on dit fréquemment dans le sacrifice « qu'ils sont la même chose ») interdit qu'on puisse utiliser les seconds pour empêcher un quelconque projet d'intérêt général.

En brousse, les génies, et notamment le premier d'entre eux, [nyimbí], finissent également par agir mais le seul fait qu'ils ont besoin d'être mis en branle par un rite prouve qu'ils ne défendent pas spontanément les droits des hommes sur une terre qu'ils continuent de considérer comme la leur et sur laquelle ils se nourrissent (des produits des sacrifices et des récoltes).

« Pourquoi se référer à des morts ?

La réponse est qu'une simple convention sociale serait trop transparente.

Il est besoin d'un principe qui lui donne le sceau de la légitimité. » (DOUGLAS, 1989 : 47)

Le rite utilisé pour élucider l'identité du possesseur d'une terre (ou le responsable d'un crime) en brousse, [*sin kwe baguru*] (litt. « terre/poulet/hachage »), comprend à la fois un rite divinatoire (appelé [*sin kwe maguru*], litt. « terre/poulet/test », qui peut être utilisé seul) et un acte de malédiction ([*baguru*], « hachage », « malédiction ») destiné à pousser les esprits à agir violemment. Dans le premier temps du rituel, le sacrificateur égorge plusieurs poulets, les positions prises par les victimes à leur mort (couchées sur le ventre, sur le dos, sur le côté...) permettant de répondre progressivement à une question sur la réponse de laquelle les parties concernées ne s'accordent pas : qui est le responsable de tel crime ? Qui est le possesseur de telle terre ?... Le dernier poulet sacrifié, de couleur noire, n'est pas partagé de manière commensale mais enterré entier, avec ses plumes, couché sur le dos, après que sa tête ait été fracassée sur le sol. Son enterrement est accompagné de malédictions prononcées par l'officiant. Comme le dit Yao Palu : « Enterrer le poulet c'est comme enterrer le coupable souillé dans [*nyimbi*], or [*nyimbi*] n'aime pas la souillure. » (Wibō, 4/10/02). En accomplissant cet acte qui rompt avec les procédures sacrificielles normales qui prescrivent d'égorger la victime, de donner sa chair aux hommes et son sang aux esprits, de prononcer des paroles conciliantes, les hommes poussent [*nyimbi*] à se venger rapidement.

Origine et fonctions des droits

Une fois la nature ordonnancée par des autels qui définissent des emprises juridico-symboliques d'intensité variable, un régime spécifique d'usage des ressources peut être mis en place. Il doit permettre, avons-nous dit, la réalisation d'une pluralité d'objectifs dont la conciliation n'est pas évidente : attirer les hommes, contraindre leur action collective et individuelle, aider à la construction d'une cité économique et politique... Est-il possible de les distinguer clairement et de reconnaître les formes sociales qui leur permettent de s'accomplir au mieux ?

La philosophie européenne du ^{xvii}e et ^{xviii}e siècle peut nous être d'un certain secours dans le cadre de cette analyse (RUSSELL, 1995 : 538-673). D'une part, elle insiste (Locke, Bentham) sur le fait que le régime de la propriété privée a incontestablement un caractère incitatif, puisqu'il met au travail les individus, galvanise leurs énergies et les conduit au progrès en leur donnant les moyens de se réaliser. D'autre part, elle pose

(Rousseau, Hobbes) que le rôle de la société est d'amener l'homme à perdurer comme espèce sociale, ce qui ne peut s'obtenir qu'en subordonnant les intérêts des individus à l'intérêt général, en limitant les excès auxquels mène inévitablement une application trop unilatérale de la liberté d'entreprendre. Chaque individu, pour accéder à un état général, doit renoncer à écouter sa volonté particulière (BOLTANSKI et THÉVENOT, 1991 : 140-141). Du point de vue pratique, ces positions sont contradictoires, dans la mesure où la première incite la société à donner aux hommes des droits individualisés aussi complets et nombreux que possible, tandis que la seconde cherche à les restreindre pour permettre la constitution et la perpétuation du bien commun. Est-il possible pour une société de concilier ces deux points de vue, d'intégrer les ressources naturelles dans un régime juridique qui produirait simultanément du bien privé et du bien commun, de façon à bénéficier des effets positifs des deux systèmes : mettre en place des systèmes d'exploitation performants d'un côté, et obtenir une société durable de l'autre ? Beaucoup de sociétés rurales de l'Ouest ou de l'Est burkinabè nous paraissent fondées sur ce modèle. Les Winye, du moins lorsque l'espace le permet (notre référence implicite ici est l'exemple de la lignée Yao *Suunyebō*, dont nous avons présenté longuement les structures foncières aux chapitres 3 et 4), combinent cette dualité juridique selon des arrangements divers en fonction des types de ressources naturelles qui sont mises en valeur.

Reprenons par exemple la distribution des droits de pêche en plaine inondée. Nous avons constaté au chapitre précédent que les Winye faisaient la distinction entre deux régimes symbolico-juridiques distincts pour l'exploitation des ressources halieutiques.

Ils distinguent en premier lieu une pêche se pratiquant en milieu naturel (n'ayant subi aucune mise en valeur) où l'accès à la ressource se fait à la suite d'un sacrifice effectué par le chef de terre ou le maître de l'eau, le sacrifice étant censé supprimer tout danger pour les pêcheurs qui pénètrent dans l'eau. Les mares qui sont l'objet de cette pêche ont un statut de communaux et même de communaux régionaux, d'accès libre pour un certain nombre de villages nommément identifiés. Conséquence de l'absence établie de travail et de risque dans l'extraction du produit, celui-ci ne peut pas être vendu, aucune redevance ne peut être prélevée, le lieu d'extraction du poisson ne peut pas être mis en garde... Le poisson capturé est remis par les pêcheurs à leurs chefs d'unité d'exploitation qui le réservent aux besoins de la production et de la reproduction familiale (nourriture des travailleurs des parties de culture, des invités, cadeaux aux groupes avec lesquels on souhaite contracter des alliances...).

En second lieu, ils pratiquent un autre type de pêche dans des domaines qui sont plus ou moins sortis de ce statut de communaux – avec des variations selon les villages, voir chapitre 6 – pour être utilisés comme moyens de production privatifs par des unités d'exploitation individuelles (marigots creusés, barrages de pêche) ou même par des cadets isolés (pêche de crue au filet à hameçons). La pêche se pratique à la suite d'une initiative spécifique ou de la création « à l'effort » d'un moyen de travail (digue, creusement de mare), sans qu'un sacrifice précède l'entrée dans l'eau. La reconnaissance de la prise de risque et du travail pour la capture du poisson entraîne, conformément à la théorie lockienne de la valeur travail, des droits forts et exclusifs sur la ressource et/ou l'ouvrage : vente libre du poisson, redevance en cas de prêt du lieu de pêche, possibilité de mettre en garde les ouvrages dans certains villages du Nord.

Pour la pêche, le double objectif relevé plus haut est donc réglé par la distinction dans l'espace de deux zones de production : dans la première zone, les activités relèvent essentiellement du bien commun (renforcement de la sociabilité entre villages) et accessoirement de la subsistance privée (consommation des unités domestiques et renforcement des liens matrimoniaux), tandis que dans la seconde zone, la pêche relève de l'univers de l'initiative individuelle et de la recherche d'argent, les revenus et le moyen de travail étant gérés de manière libre par l'unité de production. La subordination en dernière instance de cette pêche d'intérêt à la logique du bien commun est simplement marquée par le don de poisson que l'exploitant du [*soru*] doit faire à la première personne qu'il rencontre après avoir relevé ses nasses.

Dans le cas de l'appropriation de la terre, la situation est un peu différente, et il serait erroné de conclure, en référence à ce qui a été dit plus haut, que les champs de village sont aux digues de pêche ce que les champs de brousse sont aux marigots sacrés. Certes, les mêmes catégories que celles qui ont été identifiées dans le cas de la pêche (effort, risque et sacrifice comme travail occulte visant à supprimer le risque) sont à l'origine des droits sur la terre. Cependant, il n'existe pas ici deux zones séparées, l'une astreinte à un régime de communaux et l'autre sortie de ce régime. Toutes les terres, celles du village comme celles de brousse, doivent être considérées à la fois comme des terres communes et des terres privées, même s'il existe des différences dans le contenu des droits privés selon que l'on se situe dans l'un ou l'autre domaine. Les droits sur les [*kātogo*] notamment, on l'a dit, sont beaucoup plus robustes et exclusifs que ceux qui sont exercés sur les [*forba*]. En plus des droits de production et d'administration dont jouissent les

producteurs sur l'ensemble du terroir, la société, au travers de ses cadres d'autorité, a jugé nécessaire de leur adjoindre, sur une partie au moins de l'espace, des prérogatives fortes, destinées à leur garantir des moyens de survie en cas de très grande difficulté économique. On sait que les [*kātogo*] servent en priorité à la production de cultures de soudure et pouvaient être mis en garde (dans les villages du Nord) pour faire face aux situations de détresse. À quoi sert en effet de vouloir une société pérenne si les unités qui la composent disparaissent à la moindre crise ?

Cependant, le fait qu'il soit accordé des droits privés sur l'ensemble des finages ne nous permet pas de conclure que cette allocation constitue l'horizon ultime du régime foncier local. Car l'usage de ces droits reste subordonné à des droits supérieurs, rappelés périodiquement, au fur et à mesure des besoins, par le chef de terre agissant au nom des intérêts de la communauté. La soumission de ces droits privés au droit commun s'exprime différemment dans l'espace :

- en brousse, elle est en quelque sorte structurellement marquée par la présence de l'autel de la brousse, par l'obligation qu'a l'exploitant de sacrifier en début et en fin de saison agricole, et par l'insertion physique des [*yoru*] dans des unités foncières de niveau supérieur (les [*forba*]), gérées par les plus âgés des groupes de descendance ayants droit ;
- au village, elle se manifeste par l'obligation qu'ont les propriétaires de parcelles d'accepter la domination de l'autel de terre et les décisions qui sont prises en son nom par le chef de terre et le conseil des anciens.

C'est par cette subordination des droits privés aux droits communs que s'établit le primat de la société et de son projet de reproduction sociale élargie. Les axes principaux de ce projet peuvent être aisément saisis à partir des discours qui portent sur le contenu des droits privés. Ceux-ci, dit-on, doivent être suffisamment forts pour mettre au travail les producteurs, les encourager à instaurer des systèmes d'exploitation (BADOUIN, 1985) performants en leur fournissant :

- des opportunités de produire à la fois pour la subsistance et pour le marché (accès à des produits de cueillette, de pêche, de chasse et à des moyens de production – terre, barrages) ;
- des moyens d'opérer une distribution optimum de la force de travail pour les activités productives (minimisation des phénomènes de passager clandestin par séparation de l'unité d'exploitation si celle-ci devient trop nombreuse, pour que l'effort au travail de chacun puisse être contrôlé).

Cependant, ces droits ne doivent jamais être aussi forts qu'ils puissent faire obstacle :

- au devoir de redistribution des produits du travail individuel et collectif des producteurs vis-à-vis de la communauté ;
- à la recherche de l'accroissement démographique et politique du groupe par accueil d'étrangers « utiles », en leur garantissant l'accès à des parcelles exploitables saison après saison. Actuellement, l'attraction d'étrangers est de plus en plus remplacée par l'accueil de projets. Le souci reste cependant le même : renforcer la « grandeur » de la cité ;
- à la transmission d'un patrimoine de ressources aux générations futures.

Ce deuxième type d'objectifs vise la reproduction élargie de la société et le maintien d'une économie morale locale (SCOTT, 1976). Au travers de la structuration foncière, le groupe cherche à conserver un contrôle sur les conditions nécessaires à la conservation de soi dans l'espace et dans le temps.

L'obligation de combiner des objectifs de production et de reproduction impose à la fois que la terre soit mise en valeur, ce qui entraîne forcément une certaine distribution de droits, et qu'elle soit maintenue dans une situation de disponibilité, ce qui implique que les droits distribués soient limités, restent en quelque sorte subordonnés à des droits supérieurs mis en action de manière ponctuelle, en cas de besoin.

Comment s'exprime cette prééminence du bien commun au niveau des institutions locales ? Il y a d'abord, dans les villages qui possèdent beaucoup de terres, la conservation à l'intérieur des [*forba*] de réserves foncières soustraites le plus longtemps possible aux pressions pour leur mise en valeur, souvent parce qu'elles sont dites être sous l'emprise de génies redoutables (pour un exemple, voir chapitre 4). Il y a ensuite les restrictions normatives apportées aux droits privés : interdit d'aliéner la terre de manière à conserver un patrimoine commun transmissible dans son intégralité ; interdits, pour le domaine de brousse, de limiter le prêt (dont la fonction s'éclairera au travers de l'exemple décrit plus loin), de planter des arbres fruitiers... Il y a, enfin, l'enclassement des parcelles individualisées [*yoru*] et des droits qui vont avec dans les fonds de terre communs (les [*forba*]).

Dans l'espace, cet enclassement permet de rappeler de manière quasi mnémotechnique aux unités d'exploitation qu'elles tirent leurs moyens de travail du support constitué par la propriété commune, et

qu'elles restent astreintes, de ce fait, à un devoir général de solidarité vis-à-vis du groupe. Dans le temps, cet enchâssement apparaît comme une solution locale à l'exigence de prise en compte de deux histoires : celle des itinéraires fonciers individuels, et celle, collective, inaugurée avec le groupe d'ancêtres pionniers. Du point de vue de la première histoire, la terre est un bien en quantité finie, utilisée par des producteurs au détriment éventuel d'autres producteurs. Du point de vue de la seconde histoire, la terre est un bien commun, dont la fonction est d'être accessible au plus grand nombre possible, génération après génération. La possession de la terre ne se dissout donc jamais dans sa division ponctuelle à des fins d'exploitation, elle est conformément à la doctrine des *tenures* de la *common law* « du temps sur le sol et le sol pour un temps » (voir sur le sujet GALEY, 2006 : 12).

Des conceptions similaires ont été relevées chez plusieurs auteurs travaillant chez les Mossi, notamment BREUSERS (1998) ou LAURENT (2003 : 259) lorsqu'il remarque : « Les biens collectifs représentent la perception qu'ont les autres des biens qu'un lignage particulier considère comme lui appartenant... » Il faut parfois les reconnaître contre l'auteur lui-même. Ainsi F. Imbs conclut qu'à Kumtaabo (Mossi de l'Ouest) le statut de propriété collective du [*buudu*] (lignage) n'existe plus, sauf, mais ces exceptions nous paraissent essentielles, pour « une minorité de terres de bas-fonds, en cas de conflits et lorsque les membres du lignage veulent prêter de la terre aux étrangers » (IMBS, 1982 : 121).

Un rapport du ministère de l'Agriculture burkinabè analysant l'ethnographie foncière mossi insiste en outre de manière très juste – bien que sous une forme assez maladroite – sur cette obligation de prendre en compte cette multiplicité des temporalités si l'on veut comprendre les représentations locales en la matière :

« Pour remédier au problème du morcellement des terrains et de la gestion difficile en cas d'absence des ayants droit, beaucoup de paysans ont choisi de supprimer la voie d'héritage individuelle. Au moment du décès, les champs personnels retournent dans le pool géré par l'aîné [*kasma*] de la lignée [*peende*]... Cependant, la notion de "champ du père" [*bapuugu*] est disponible pour ceux qui cherchent leur indépendance vis-à-vis de la lignée et de l'aîné : les tensions qu'une telle personne pourrait entraîner encourageraient les autres membres de la lignée à admettre une division... » (ministère de l'Agriculture, 1990 : 114-115).

La terre doit rester fondamentalement un bien qui circule, un patrimoine dont la gestion ponctuelle par tel ou tel groupe individualisé n'entame pas la fonction collective. C'est un bien public dont la gestion est

***La possession
foncière winye :
du temps sur le sol et
le sol pour un temps.***

***Le village, le puits,
le marché, la terre
sont des biens
communs gérés
par des familles
responsables.***

confiée à des familles « propriétaires », comme d'autres biens publics traditionnels tels que le marché, le puits ou le village. Ce découplage bien public/gestion privée se prolonge dans le contexte de biens publics modernes financés par les projets. Dans le cas des pompes villageoises au Niger, OLIVIER DE SARDAN et EL HADJI DAGOBI (2000) montrent que les ouvrages sont pris en charge par des individus ou de petits groupes et très rarement par des comités d'usagers pourtant mis en place pour assurer la gestion collective de l'ouvrage.

Dans le temps long, la fonction de la terre est de « nourrir le ventre » du plus grand nombre possible d'ayants droit dans un avenir sans cesse renouvelé, en entretenant le souvenir du groupe de parenté auquel ils appartiennent tous, quel que soit le fractionnement actuel des unités de production ayants droit. Après tout, à cette échelle temporelle, les velléités individuelles, les à-coups démographiques et politiques finissent par s'estomper, sombrer dans l'oubli, la terre revenant cycliquement, comme l'eau ou comme l'air, dans le pot commun, disponible pour de nouveaux usages. Comme le dit M. Alliot, le droit traditionnel sous-estime la notion de temps créateur et, dans la mesure où l'individu est destiné à mourir, privilégie avant tout les catégories sociales permanentes (ALLIOT, 2003 : 171). La leçon de l'histoire que les Winye (ou les Mossi si l'on en croit l'extrait ci-dessus) pouvaient tirer en observant la dynamique de leur monde corrobore ce point de vue, et les changements actuels ne semblent pas remettre en question le système dual des droits de propriété. Mais on constate souvent, en anthropologie, un décalage dans les sociétés observées entre les faits et leur intégration dans les représentations.

Le contenu des enchaînements droits/obligations : un exemple

Comment, dans la mise en œuvre concrète des axes considérés comme essentiels dans une perspective de reproduction sociale élargie du groupe, s'organisent les dynamiques relationnelles entre les cadres d'autorité porteurs de l'intérêt commun et les détenteurs de droits privés ? L'exemple de l'accueil d'un étranger dont le village souhaite l'intégration parce qu'il vient renforcer la démographie d'un

établissement humain considéré comme trop faiblement peuplé permettra de comprendre la logique qui préside à la définition du contenu des droits distribués et la théorie légale dans laquelle cette conception des droits s'insère (sur les rapports entre la prospérité de la cité et la capacité de sa terre à attirer des étrangers, voir également DUGAST, 2004 : 210).

Le chef de terre – soutenu par le conseil des anciens, c'est-à-dire en fin de compte sous la pression des villageois – peut décider d'intégrer tel individu – et sa famille –, au nom de l'intérêt général, la croissance de la population étant considérée, dans le contexte ancien, comme un objectif socialement désirable, à la fois pour renforcer la communauté et pour améliorer la « nourriture » des aînés. L'accroissement démographique entraîne en effet une augmentation des occasions de sacrifices et d'offrandes dont se nourrit le conseil des anciens. Cependant, pour éviter toute interprétation « utilitariste », on admettra ici que le niveau de nourriture des aînés est surtout une métaphore qui exprime l'état de bien-être du village.

Comme le chef de terre ne dispose pas de réserves foncières personnelles, l'accueil ne peut se réaliser concrètement que sur les possessions d'une lignée autochtone. Le chef de terre l'imposera à celle-ci au nom de son statut d'officiant aux autels (de terre, de brousse) qui transcendent les droits fonciers de chacun des groupes autochtones présents. Les responsables de la lignée auxquels le chef de terre s'adresse auront donc l'obligation de subordonner leurs droits à cet accueil et de céder une parcelle de leur [*kātogo*] pour l'installation des cases d'habitation de l'étranger. Ils devront même lui concéder la jouissance des terres qui entourent immédiatement ses cases pour qu'il puisse bénéficier du « droit aux déchets » [*ñu gwu*], c'est-à-dire de l'opportunité de profiter de la fertilité produite par l'épandage des ordures de sa maisonnée.

L'étranger se verra également accorder un prêt de terre illimité sur le [*forba*] possédé par le lignage, car, selon la théorie locale, on ne peut prétendre accueillir quelqu'un si on ne lui fournit pas des moyens de production dans la durée. Chargé de lui indiquer une parcelle de culture en brousse, le chef de lignée responsable du fonds de terre pourra tout au plus chercher à se protéger des risques de sélection adverse en prêtant au nouveau venu d'anciennes jachères qui ont déjà été cultivées par ses ancêtres, de manière à ce qu'il ne puisse pas arguer de son effort de défriche pour se maintenir de force sur les lieux, en cas de rejet ultérieur de la part de la société.

La communauté peut en effet s'être trompée sur les qualités de l'étranger, qui peut se révéler à la longue n'être pas si « utile » que cela. Les droits d'un exploitant installé sur des terres défrichées par lui-même sont en effet beaucoup plus sûrs que s'il cultive sur d'anciennes jachères de son logeur (D. GNAMOU, 2000). Le statut foncier précaire de l'utilisateur d'une jachère a été noté par NIANOGO-SERPANTIÉ (2000 : 46) et par GRAY et KEVANE (2001 : 582) pour l'Ouest burkinabè.

Le chef de lignée deviendra ainsi le logeur ou le tuteur de l'étranger, puisqu'il lui a concédé des terres à la fois en brousse et au village. Il est admis que c'est à la condition de lui avoir donné ces moyens de travail lui permettant de « nourrir son ventre » que la communauté peut être en droit d'attendre de l'accueillir un certain type de comportement. Il aura notamment le devoir de s'intégrer aux conceptions de la « citoyenneté locale » : investir sur place, c'est-à-dire résider au village et adopter des attitudes socialement et économiquement acceptables, se faisant conseiller et rappeler à l'ordre, le cas échéant, par son tuteur.

Les Winye n'ont pas de mal à imposer ces règles à des immigrés de cultures voisines comme les Nuna, les Marka ou les Bwaba. Ils ont par contre énormément de difficultés avec les Mossi, constamment soupçonnés de refuser l'intégration à la communauté autochtone, d'avoir surtout en tête le développement de leur village d'origine ou d'être seulement intéressés par l'exploitation des différentiels économiques entre « bassins de vie » – notamment entre ville et campagne – pour réaliser des transferts de valeur importants :

« Les Mossi sont arrivés ici en 1970 en disant qu'ils voulaient nourrir leur ventre. C'est faux. Tous les premiers Mossi que j'ai connus sont arrivés dans l'intention de vendre leurs récoltes. Ils battaient les 2/3 de leurs céréales qu'ils vendaient pour repartir chez eux en disant qu'ils allaient payer l'impôt de leur famille avant de revenir. Ils sont devenus des commerçants, des propriétaires de moulin... Ils sont actuellement installés dans les villes moyennes (Boromo, Siby) ou grandes (Ouagadougou, Koudougou...). Dans les années 1970, les Mossi produisaient plus de sésame, de pois de terre, de haricot parce que ces produits sont plus rentables à la vente. Ça n'est que par la suite qu'ils se sont intéressés aux céréales, quand les sols sont devenus moins riches. » (Yao Koomo, Yao Wuobesa, Wibö, 25/10/01).

Un bon indicateur du rejet local des Mossi est évidemment l'absence d'inter-mariages avec ce groupe et l'état de « confinement » géographique dans lequel il se trouve dans tout le pays winye.

Il ressort de ce récit extrêmement simplifié d'intégration que les droits qui sont distribués, aussi bien aux propriétaires coutumiers qu'aux nouveaux

venus, sont des prérogatives sur des biens qui sont mis en relations biunivoques avec des obligations sociales. Le chef de terre rappelle leurs devoirs aux détenteurs de terre et confère à l'impétrant des droits que ce dernier apprendra très vite à associer à des contraintes (d'avoir à se conformer aux « coutumes » locales). Dans les termes du débat tel qu'il est avancé par la « vieille » économie institutionnelle (W. Hohfeld, J. Commons ; voir BROMLEY, 1989 : 44-46), on pourrait dire que le chef de terre, s'appuyant sur la puissance des autels dont il est le sacrificateur, produit le « bon vouloir » (*liability*) des propriétaires fonciers. Il conduit ces derniers à admettre leurs obligations, contreparties des droits qu'ont obtenus leurs ancêtres mais dont ils ne peuvent nullement arguer pour s'opposer à un objectif socialement valorisé. De manière convergente, l'étranger à qui l'on confère des droits d'installation et de culture a un devoir de s'intégrer socialement au groupe. L'enchaînement des systèmes d'attente réciproque (pouvoir/assujettissement, droits/obligations) permet au chef de terre de faire accepter aux autochtones des restrictions à leurs droits et de faire de la place aux allochtones, dans un projet qui vise à les assimiler. Il s'agit de fabriquer du même avec de l'autre, dans une perspective de renforcement de la communauté. La pertinence de la définition des droits de propriété proposée par la « vieille » économie institutionnelle paraît bien confirmée. Les Winye reconnaissent des droits (ou des faisceaux de droits) sur les choses dans le sens de prérogatives opposables à des tiers (sinon comment assurer la quiétude minimum des procès de production ?), mais ils subordonnent dans les moments importants de leur histoire cette conception à celle qui voit dans les droits de propriété le moyen de définir des relations de responsabilité réciproque (des « relations jurales ») entre les hommes, rendues possibles par l'existence des choses.

**« Mon droit
sur cette chose
n'est pas lié
à cette chose
mais concerne
plutôt mon lien
avec mon prochain,
avec le reste
du monde. »
(ROSE, 1994 : 28)**

Conclusion : terres privées, terres communes

Tout groupe se doit de fournir à ses membres un cadre de production satisfaisant. Le régime de propriété doit les inciter au travail, leur fournir des opportunités diversifiées de production (accès à des produits de cueillette et de chasse, activités pour s'assurer des revenus et de la nourriture), leur permettre de mettre en place un système d'exploitation

adapté (en leur permettant par exemple d'utiliser la possession de la terre pour faire scission et régler les risques de passer clandestin), les protéger, le cas échéant, dans leurs droits contre des prétentions illégitimes. Pour réaliser ces objectifs, il faut que la terre ait un statut de bien privé.

Tout groupe se doit également de persévérer dans son être, de créer les conditions nécessaires pour assurer sa reproduction élargie. Il obtient cette pérennisation par le maintien d'une économie morale globale qui comprend à la fois des devoirs de redistribution des producteurs, des obligations de justice intergénérationnelle et une ouverture à l'allochtonie, parce qu'elle est, traditionnellement, la source essentielle de la croissance démographique et politique de la cité. Pour réaliser ces objectifs, il faut que la terre ait un statut de bien commun.

On a montré que c'était l'emprise rituelle sur la terre qui fondait les conditions de possibilité de ce gouvernement des hommes, ancrant la matérialité de son pouvoir, sa « gouvernementalité » propre et lui permettant de définir des cadres sociaux de production et de reproduction. Cependant, il convient d'insister sur le fait que cette emprise rituelle ne produit pas immédiatement ni forcément d'effets sur la gouvernementalité. Il y faut en plus des conditions objectives, qui renvoient aux remarques de Kopytoff à propos de l'importance relative du contrôle des hommes sur le contrôle des ressources dans les périodes anciennes de peuplement, ou à celles de M.-E. Gruénais lorsqu'il dit, à propos des Mossi, que la propriété de la terre n'a a priori aucun sens : « Elle ne devient pertinente pour le pouvoir que peuplée d'individus qui acceptent la relation, laquelle est alors un lieu d'exercice de l'autorité. » (GRUÉNAIS, 1986 : 290-291).

Dans certains villages winye du Nord, des lignées possèdent des terres si exiguës que le seul statut juridique qu'ils ont pu leur conférer est celui de bien commun. C'est le cas par exemple de la lignée Gnamou *Togonyebō* de Solobuly, déjà présentée (voir chapitre 3). Elle est arrivée très tard, dans une zone déjà peuplée, et n'a pu ni accueillir d'étrangers, ni pratiquer une politique d'incitation au travail par la distribution de droits privés à ses membres. Les unités d'exploitation travaillent individuellement dans le [*forba*] au fur et à mesure des disponibilités en terre sans que personne ne se voie reconnaître d'accès privilégié au [*yoru*] que lui-même ou son père aurait cultivé auparavant. Pour survivre, elles doivent emprunter également des terres sur les [*forba*] d'autres groupes. Ces groupes sont les plus pauvres que nous ayons rencontrés en pays winye.

À l'inverse, les traditions orales du Sud font état de communautés installées anciennement sur des domaines si importants que la terre de culture était *de facto* d'accès libre et qu'elles ont dû fonder leur domination primaire – cela a changé par la suite – sur des activités économiques et d'autres autels que les autels de terre et de brousse : sur des fétiches de chasse et de guerre notamment et sur l'organisation « régionale » de l'exploitation de la faune, voire des hommes (par le commerce des esclaves notamment). C'est le cas par exemple du lignage Sougué de Boromo avant le *jihad* de 1860 (voir chapitre 5). Pour que l'organisation symbolico-juridique de la terre agricole puisse être à la base d'un projet de société, il faut donc que le domaine foncier dans lequel va se développer ce projet ne soit ni trop vaste ni trop restreint. La terre sous contrôle doit être :

- en quantité suffisamment faible pour qu'une limite supérieure, un « nous » communautaire, puisse être définie ;
- en quantité suffisamment importante pour permettre le déploiement dans le temps des fonctions de production et de reproduction du groupe.

Ces fonctions vont d'ailleurs se renforcer mutuellement, tout au moins pendant une première période : la pression foncière liée à l'accueil des étrangers et au croît démographique naturel va avoir des effets d'incitation sur la mise au travail de tous, le meilleur moyen de défendre ses droits sur l'espace étant encore de l'occuper, c'est-à-dire de le mettre en valeur (ROSE, 1994). Une cité politique qui réussit, c'est-à-dire qui se développe et qui est capable d'assurer la « bonne » vie à ses membres, est une cité dans laquelle la terre peut être présentée à la fois comme un jeu à somme nulle et comme un jeu à somme positive.

L'approche des changements

Chapitre 8

Introduction

Les chapitres précédents ont tenté de le démontrer, la communauté winye est le lieu d'intégration sociale des exigences contradictoires de liberté et de contrainte, à la fois système de sanction a posteriori des efforts des hommes et système de distribution a priori de droits et d'obligations. Elle regroupe tous ceux – autochtones, étrangers – qui peuvent bénéficier de cette intégration, en termes notamment de sécurité foncière, conçue à la fois comme bien privé et comme bien commun. Nous y avons insisté, les Winye distinguent des droits individuels ou de sous-groupes (partout où les hommes ont pu avoir accès à une grande quantité de terres) qui sont justifiés par un équivalent local (le « bénéfice de l'effort » [*bari tonō*]) du droit naturel. Par ailleurs, les autorités villageoises disposent de droits administratifs supérieurs sur les ressources, dont elles peuvent se prévaloir pour imposer aux membres possesseurs de terres des limites à leurs droits privés dans le cadre de la réalisation d'objectifs sociétaux généraux.

En exploitant les principes inhérents au premier modèle, la société met en place un cadre de production qui incite ses membres au travail, leur propose des opportunités diversifiées de production, leur permet de créer des systèmes d'exploitation adaptés, leur offre une sécurité foncière en protégeant leurs droits contre des prétentions illégitimes.

En se situant dans la ligne du second modèle, la société aborde la question de la conservation de ses membres dans la durée, qui

conditionne bien évidemment sa propre pérennisation. Sa reproduction est assurée au travers d'un système de valeurs (ou économie morale élargie) qui vise plusieurs finalités :

- une obligation de redistribution des producteurs bénéficiaires de fonds de terre envers leurs aînés, dans le cadre des rapports viagers organiques internes à un groupe de descendance donné (MEILLASSOUX, 1982 : 70-71) et envers les desservants des autels religieux (chefs de terre, conseils des anciens), chargés de maintenir les conditions symboliques de la prospérité villageoise ;
- une ouverture à l'allochtonie parce qu'elle est la source essentielle de grandeur – démographique et politique – de la cité. Dans les faits, cette ouverture à l'allochtonie, sauf peut-être pendant les premiers temps du peuplement (voir introduction), reste sélective. Elle favorise l'accueil d'étrangers « utiles » c'est-à-dire intégrables (tous ne le sont pas). Elle est définie et renégociée en fonction de la capacité du terroir et des arbitrages nécessaires, une fois atteint un certain seuil démographique, entre le souci de reproduction élargie du groupe et la fourniture à chacun de ses membres de facteurs de production en quantité suffisante ;
- une sécurité foncière en tant que bien commun, promouvant et cherchant à maintenir un accès fluide aux facteurs de production pour tous les membres de la communauté, à la fois en synchronie (pour les contemporains, à un moment donné du cycle agricole) et en diachronie (pour une série de générations se succédant les unes aux autres).

Les communautés d'appartenance

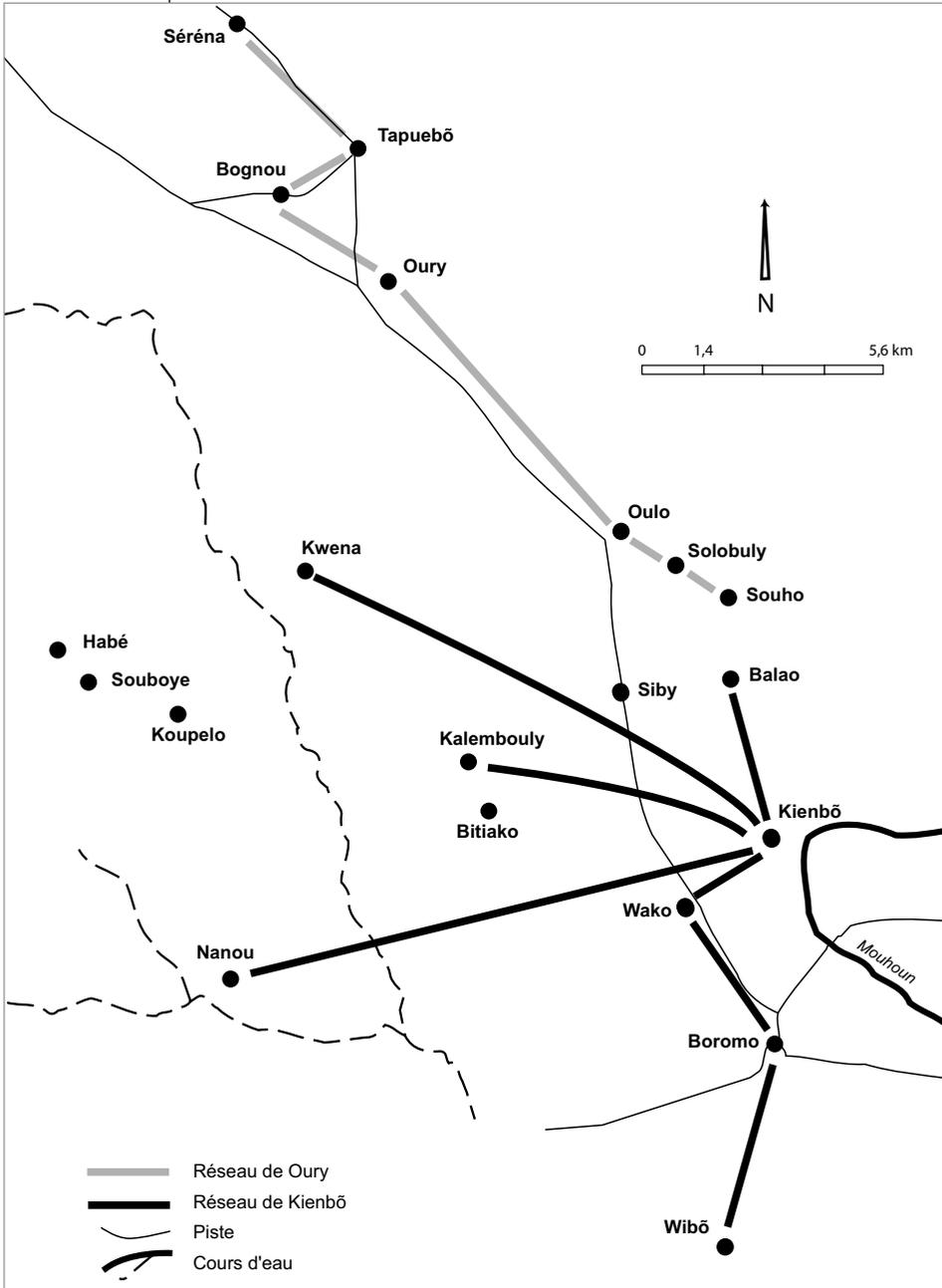
Chez les Winye, les lignées détiennent des droits sur les structures foncières dans une optique de mise à disposition pour la production (usage, délégation, mise en garde) mais aussi de reproduction (conservation de la ressource, chapitre 3). Le chef de terre possède des droits d'administration supérieurs à ceux des lignées, dont il fait usage pour imposer un projet d'intérêt général (chapitre 7). Le village n'est cependant pas l'horizon ultime de distribution des droits dans une perspective de gouvernement des hommes et il faut y ajouter le niveau inter-villageois, auquel il a été fait référence dans le chapitre 2.

Chez les Winye, la terre permet la constitution non pas d'une mais de plusieurs communautés d'appartenance, avec la possibilité d'intégrer, par cercles concentriques, de plus en plus de monde autour de l'usage et de la répartition de la ressource : la lignée, le village, le groupe de villages participant de la même alliance... L'accès aux ressources d'usage ponctuel – produits de la chasse, de la pêche ou de la cueillette – est régulé par un autre type de communauté d'appartenance, en l'occurrence le voisinage, d'envergure géographique variable. Pour la pêche ou pour la chasse, on a vu en effet que c'est un ensemble de communautés voisines qui exploite les marigots sacrés (voir chapitre 6) ou anciennement la faune lors de grandes battues collectives sous couvert d'un maître de la chasse. Peter HOCHET (2005) nous donne un autre exemple de la pertinence de ce cadre d'organisation dans son étude sur l'exploitation par les éleveurs des résidus de récoltes dans la zone de Kouri (Mali). Il montre en effet que dans la situation nouvelle de valorisation de ces résidus, c'est le fait pour les agriculteurs et les éleveurs d'exploiter des espaces voisins (champs et pâturages) qui détermine leur accès à la ressource. C'est dans le cadre de ce voisinage en effet qu'à la fois les droits des agriculteurs sur les résidus sont reconnus et que, du fait de cette reconnaissance, ces derniers concèdent un certain accès à ces résidus à leurs voisins de champs éleveurs.

C'est l'implantation de l'autel de la terre dans une communauté qui permet la mise en réseaux avec les chefferies de terre des autres villages, les autorités de ces villages découvrant, avant ou après leur installation, que leurs ancêtres ont fait les mêmes choix de gouvernement, ce qui signifie qu'ils étaient peut-être déjà alliés dans leur zone d'origine, ou qu'ils auraient pu l'être, si les circonstances les avaient mis en contact. Cette mise en réseau social reflète l'alliance symbolique entre les génies respectifs des différents espaces où les établissements humains sont installés. Les migrants entrent en contact avec les génies du lieu à leur installation et leur rendent des cultes collectifs répartis dans l'espace : collines, marigots, grottes, rochers, arbres... Ces différents groupes de génies sont chapeautés par un génie noble – « génie de la terre » [*sin ñubo*] – qui peut faire office de génie supérieur pour plusieurs villages.

« Tous les villages n'ont pas leur [*sin ñubo*]. C'est celui du village tuteur qui veille sur les autres villages venus ensuite, exceptés quelques villages chanceux... » (Ivo Wuobesa, Siby, 17/5/02).

L'ensemble des villages qui constituent un réseau de même alliance forme un bloc solidaire au niveau foncier. Ils considèrent qu'il n'existe



Auteur : J.P. Jacob. Infographie : Atelier de Cartographie IRD Burkina Faso / P.Y. Oulla.

Fig. 12 – Les alliances de terre en pays winye.

pas de limites entre eux, ni pour la terre ni pour l'exploitation des autres types de ressources naturelles (cueillette, chasse, pêche). Ils se décrivent comme « assis sur la même terre » : ils ont un devoir de se porter mutuellement secours en cas d'attaques. À l'inverse, et sans qu'au départ aucun accord n'ait été conclu, une assistance mutuelle dans une guerre peut entraîner une alliance entre villages.

En fait, il est difficile de présenter toutes les variantes d'installation d'un village dans son contexte régional et les alliances qui s'ensuivent. La plupart des pionniers fondateurs sont issus de lignages nobles dans leur communauté d'origine, ce qu'ils peuvent prouver par la détention d'objets prouvant leur élection ([*eri jomo*], [*yenbwe*], « pierre de noblesse », de *regalia* (canne de noblesse [*ine gwe*] en bambou que détient tout [*inu*] intronisé, peaux de bœufs sacrifiés...) et par la possession de certains fétiches. Un lignage noble doit posséder au moins un fétiche([*konə yugo*], « chose lourde ») qui permet d'assurer la fécondité des femmes issues du lignage et la purification des âmes de ses défunts. Selon les cas, ce peut être un culte de masque [*sigi jomo*], un culte de chasse et/ou de guerre [*lombo*], un culte lié à l'air ([*venu*]). Lorsqu'il possède un culte de chasse, comme à Boromo, son « médicament » permet d'initier les membres les plus âgés du conseil des anciens et les rend aptes à avaler n'importe quelle souillure sans danger.

Un lignage noble doit surtout se distinguer par un savoir-faire en matière d'installation d'un autel de la terre. Comme on l'a vu, celui-ci ne s'installe pas n'importe où ni n'importe comment : le sol doit être creusé, des ingrédients rituels enfouis (notamment du [*muyele*]), des pierres disposées au dessus... Dans les villages les plus récemment installés, certains fondateurs ne sont pas d'origine noble mais ils ont pu compenser ce handicap en développant des alliances avec des villages anciens qui les ont aidés à installer leur autel de terre ou tout simplement en s'imposant, de manière pragmatique, et en faisant la preuve de leur capacité à se maintenir durablement dans un lieu.

Pour le reste, les théories locales et les récits concrets d'établissement de tel ou tel groupe proposent des informations qui ne sont pas toujours convergentes.

Dans plusieurs cas (Kwena et Siby, Oulo et Oury, Boromo, Wako et Kienbō, Nanou et Fiemu), la parenté permet d'expliquer l'alliance entre communautés différentes, une famille installant dans un premier temps un établissement humain, avant que le fils aîné ou cadet du fondateur ne s'en détache pour aller constituer un second groupe un peu plus loin. Chez les Winye, les benjamins reprennent en général la cour de

***Les Winye
distinguent entre
une « noblesse
du bas », innée,
et une « noblesse
du haut », acquise.***

leur père, ce sont donc en priorité les aînés qui ont pu être tentés par la fondation d'un nouveau village. Dans les cas où il n'existe pas de liens de parenté entre anciens et nouveaux arrivés, les relations de tutorat peuvent être mobilisées. Le lignage candidat à l'installation passe par un village tuteur, ce dernier vérifiant les aptitudes des impétrants à fonder à terme une communauté différente mais liée à la sienne. Le tuteur va s'enquérir du projet social, politique et religieux dont est porteur le groupe accueilli, le soumettre à une sorte d'enquête de moralité en lui demandant de préciser le type de gouvernement qu'il souhaite installer et la manière dont il compte utiliser la terre qu'il veut « éveiller » et mettre à son service. S'il juge ce projet compatible avec le sien, il lui donne l'autorisation d'installer le nouveau village sur sa maîtrise territoriale. S'il ne l'est pas, le tuteur lui demandera de changer de zone. Tant que c'est possible, c'est-à-dire tant qu'il y a suffisamment d'espace disponible, un lignage noble ne s'installe pas dans un village déjà constitué (Ivo Wuobesa, Balao, 28/6/03). Cependant, il se peut qu'ultérieurement, il soit obligé de le faire, s'il a été contraint d'abandonner son site d'installation. C'est le cas par exemple, des Tien de Sanjenyebō réfugiés à Kalembouly, des Sougué de Essimy réfugiés à Souho, des Kien de Kienbō réfugiés à Wako, des Sougué de Boromo réfugiés à Wibō...

« **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 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 le logeur. S'il n'est pas noble, il est obligé de demander l'aide du village tuteur. Le village deviendra autonome jusqu'à ce que le fondateur ou son descendant manifeste le désir d'être intronisé [*inu*] [voir plus bas]. » (Sougué Karfo, Boromo, 7/11/00).

Cependant, plusieurs récits d'installation, loin de placer le passage par un tuteur comme prérequis, font plutôt état d'une recherche a posteriori des communautés les plus anciennes de la zone, après l'installation dans une brousse qui était apparue, au premier abord, comme vide d'hommes. Nous admettons pour l'instant que toutes ces versions sont vraisemblables et qu'elles peuvent témoigner :

– soit de divergences classiques, soulignées par exemple par Igor КОРЫТОВ (1987 : 65), dans les représentations de l'histoire du peuplement, entre les versions détenues et propagées par les communautés dépendantes et par leurs tuteurs ;

– soit de temps différents dans une politique régionale menée par la même série de villages pionniers, cette politique variant inévitablement en fonction de la hiérarchie changeante des objectifs perçus comme importants dans le temps (avoir des étrangers pour renforcer un village, de manière à exister et se définir en tant que nobles, ou sécuriser une brousse d'où viennent trop de dangers) ou tout simplement de la capacité de contrôle desdits villages.

Les Winye de Boromo, pour la période pré-jihadique, prétendent par exemple qu'aucun établissement humain ne pouvait s'installer durablement dans leur brousse sans recevoir leur agrément. Les battues régionales ([*laq*]) qu'ils organisaient périodiquement leur permettaient en effet de repérer les groupes de population qui ne s'étaient pas présentés à eux et de réduire en esclavage ceux qui se refusaient à accepter leur tutelle.

C'est cette pratique des grandes chasses collectives – pouvant se transformer en chasse aux esclaves – qui pourrait expliquer le sobriquet *moore* [*gurunsi*] (« gibier de battue ») donné aux populations vivant au sud-ouest du royaume mossi dont les Winye (LIBERSKI-BAGNOUD, 2002 : 29).

Cependant, dans les périodes plus récentes (fin XIX^e siècle notamment), beaucoup de villages parmi les plus anciens sont décimés par les guerres (c'est le cas de Boromo attaqué par Mahamadou Karantao en 1860) ou sont obligés de fuir, lorsqu'ils sont installés près de rivières – ce qui est effectivement le cas des premiers établissements humains (Kienbō, Kwena, Balao, Kago, Bouloumissi, Danduo), à cause de la fièvre jaune, de la trypanosomiase et de l'onchocercose. Ils ne sont donc plus en mesure d'imposer un ordre régional.

Voici ce que dit par exemple Paul Gouzien, médecin des Troupes Coloniales, qui fait un rapport sur l'état sanitaire dans la région au début du siècle dernier :

« À Balao [nous avons rétabli l'orthographe actuelle], la population a été réduite au quart. Une bonne partie de ses habitants sont morts, quelques-uns se sont enfuis dans les villages voisins – Souho, Solobuly, Siby – [...] Bouloumissi a vu sa population diminuer de moitié [...] À Kienbō, il n'existe plus que deux cases occupées par une dizaine d'individus, dont l'un est atteint [...] Yobwé, petit hameau d'une vingtaine d'habitants fondé par les indigènes des villages voisins, fuyant devant l'endémie [...] est bien exposé aux atteintes du mal [...] »(GOUZIEN, 1907: 5).

C'est à l'occasion du rite d'intronisation qu'accomplit le fondateur – au moins trois ans après l'installation de l'autel de la terre – que l'alliance

avec les villages voisins est institutionnalisée. Ce rite donne au fondateur le statut de *[inu]*, c'est-à-dire le fait passer de l'état de simple chef de terre, intermédiaire entre les hommes et les esprits, à celui de prêtre-roi, apte à « commander » la terre. Il est repris plusieurs fois dans l'histoire d'un village, chaque fois qu'un nouveau chef de terre dispose de suffisamment de moyens (c'est-à-dire de dépendants) pour l'accomplir.

En trois ans, le fondateur a eu le temps de mener un certain nombre de démarches, indispensables à la stabilité et à la quiétude du groupe dont il a la charge : découvrir et trouver les voies d'exploitation des cultes adjuvants (génies de l'eau, du feu, du vent logeant dans les collines, mares, arbres...) situés en brousse, qui vont venir renforcer la puissance de l'autel de la terre, prendre contact avec les communautés proches de la sienne, renouer les liens avec son village d'origine. Le rite d'initiation comporte trois aspects importants, car il permet :

– le renouvellement du pacte de solidarité entre membres du conseil des anciens accompli à l'occasion de l'installation de l'autel de la terre (voir chapitre 7) ;

– la « révision », au profit du chef de terre, du pacte d'alliance conclu à l'origine entre les hommes, l'esprit de la terre et le *[sin ñubo]*. Cette réforme est marquée par le sacrifice d'un bœuf et par une libation de *[singuin]*, du petit mil cru écrasé puis mélangé à du miel, par le chef de terre. Le don du sang du bœuf, considéré chez les Winye comme le don suprême, permet au chef de terre de mettre en mouvement la terre, de l'éveiller, de la « commander » et de l'amener à réprimer les hommes qui vivent sur celle-ci lorsqu'ils commettent des exactions.

« Terre, tu m'as beaucoup commandé auparavant. Je peux te commander désormais. » (Yao Sihuh, *[inu]* de Wibō, lors de son intronisation le 26/10/01).

Lors de son intronisation, le chef de terre crache trois fois le *[singuin]* sur la terre, ce qui indique qu'il en est désormais le « propriétaire » car un sacrificateur ne crache sur un fétiche (au lieu de répandre les libations avec une louche) que s'il en est le possesseur légitime. Le *[singuin]*, qui est considéré comme un ingrédient dont les génies raffolent, agit comme une drogue pour ces esprits et les oblige à se mettre à l'écoute des hommes et à partager avec le *[inu]* le « fardeau du monde » *[duni cegum]* ;

– l'invitation des chefs de terre des villages voisins et de représentants du lignage d'origine du fondateur à assister au rituel. Si le groupe est passé par un village tuteur et s'ils sont tous deux de même noblesse, des représentants de ce dernier étaient déjà présents à l'installation de

**Le chef de terre
intronisé est
un « exciteur
de terre ».**

l'autel de la terre et ils seront les maîtres initiateurs à l'occasion de ce rite de passage. Si le fondateur s'est installé sans passer par un tuteur, après quelques années, il a eu le temps de découvrir les limites de son domaine de brousse, de faire connaissance avec les chefferies de terre voisines, de vérifier s'il est ou non installé sur le domaine d'une autre communauté (ce qui ne pose pas forcément un problème en ces temps de pénurie d'hommes). L'impétrant va ainsi identifier les villages qui tirent partie de la puissance du même génie noble que le sien et l'établissement humain – présent ou disparu – qui doit être considéré comme son tuteur foncier et/ou rituel, parce qu'il est le plus anciennement installé dans la zone. Si cet établissement existe toujours, son chef de terre devient automatiquement l'intronisateur du nouveau chef de terre, quitte à ce que ce dernier procède à quelques ajustements pour rendre son type de noblesse compatible avec lui. Les villages alliés participeront également à la consommation de bière de mil mêlée de miel, de sang des animaux sacrifiés et de terre. Le chef de terre du village tuteur recevra une patte avant du bœuf sacrifié à cette occasion :

« **Se faire introniser** est synonyme de dynamisme, d'aisance matérielle, de fortune en hommes (*[dōgu]*, "les fesses"). Le lignage qui intronise son chef de terre a "de la richesse sur la tête", des biens pour le tuteur qui tirera bénéfice des bienfaits qu'il vous a faits en vous accueillant. » (Sougué Karfo, Boromo, 7/11/00).

Le fondateur doit également utiliser le temps qui s'écoule entre la création de l'autel de la terre et son intronisation pour contacter son village d'origine et convaincre des représentants de son patrilignage d'assister à son intronisation. C'est à cette occasion que sera sanctionnée la rupture entre la communauté de provenance et celle qui vient de se créer :

« **Ils doivent venir chez toi**, même s'ils sont jeunes, pour t'installer définitivement en te disant un dernier au revoir, en sachant que ta tombe sera désormais ici et non chez eux. » (Sougué Karfo, Boromo, 6/5/03).

Approche des questions de changement

Le chapitre précédent a permis de souligner la logique de la distribution des droits et ses liens avec la construction de la cité. Nous sommes revenus au début du présent chapitre sur la liaison forte qui existe

***Il faut distinguer
la capacité d'action
conjoncturelle
et la capacité
d'action systémique.
(SAHLINS, 2004 : 157).***

entre structuration foncière et structuration sociale et politique. Ces propositions suscitent immédiatement une question : comment, dans ce cadre, le changement apparaît-il, ou plutôt, parce qu'il s'agit pour nous de rester dans une perspective qui ne renie ni la notion de culture (ou de structure) ni celle d'action (*agency*) (SAHLINS, 2004 : 155), quelles sont les structures qui autorisent les individus à avoir des effets historiques (ARON, 1961) ?

Nous donnerons plusieurs réponses à cette question. À première vue, elles pourront paraître nous entraîner très loin des questions foncières. En fait, elles nous permettront, une fois posées, de proposer des référentiels généraux à partir desquels il devient possible de comprendre un certain nombre de dynamiques sociales, à l'intérieur desquelles s'insèrent les problèmes qui nous préoccupent. Les deux premières réponses ont à voir avec la temporalité telle qu'elle est vécue par le groupe ou telle qu'elle s'impose à celui-ci du fait du contexte global. La dernière renvoie à l'étude des liens qui existent entre changements et maintien de l'autonomie politique du groupe.

Dans *Islands of History* (1985), M. SAHLINS reprend une locution française fréquemment utilisée dans le parler américain (mais très peu en France !), par lequel un interlocuteur s'étonne de la récurrence ou de la résilience de certains phénomènes dans un monde réputé être en transformation permanente : « Plus ça change, plus c'est la même chose ! ». Il y ajoute la proposition inverse, inspirée du titre d'un article de Jean POUILLON (1977), « Plus c'est la même chose, plus ça change ! » et il fait de ces deux locutions les bornes figurées entre lesquelles il développe sa définition de la culture, vue non pas comme une série d'attributs partagés par tous les membres d'une communauté, mais comme un cadre d'intégration essentiellement temporel, par lequel un groupe négocie son rapport à la continuité et à la discontinuité, au passé, au présent et au futur, au système et à l'événement, en bref à la collectivité et à l'individualité. R. FIRTH (1961 : 27), C. LÉVI-STRAUSS (1984 : 27-28) insistent dans le même esprit, sur l'obligation d'aborder les relations humaines à la fois d'un point de vue synchronique – sociétal – et d'un point de vue diachronique – culturel – (sur le lien entre communauté et diachronie, voir également BERGER et LUCKMAN, 2002 ; BALAND et PLATTEAU, 1996 ; GODELIER, 2004).

C'est dans ce cadre qu'une communauté organiserait en fin de compte son histoire, c'est-à-dire déciderait des événements pertinents qu'il convient de faire retenir par les consciences et des modalités selon lesquelles il est nécessaire de les apprécier.

« Plus c'est la même chose, plus ça change ! » Les changements liés au renouvellement générationnel

Les changements apparaissent en premier lieu parce que la société est composée de générations qui naissent, meurent et se remplacent, cette fatalité biologique entraînant, comme le soulignent les économistes du débat intergénérationnel (MASSON, 2001 a et b) des dilemmes importants. D'une part, les générations futures ne peuvent réclamer leur dû après coup ni modifier ex post les décisions (économiques, écologiques) prises aujourd'hui en leur nom : elles peuvent donc se retrouver victimes du laxisme ou de l'imprévoyance de leurs prédécesseurs. D'autre part, les générations futures ne peuvent modifier le sort des générations présentes, ni compenser les sacrifices consentis par ces dernières (MASSON, 2001 a : 2). Ces propositions sont bien résumées par John Elster, qui en fait d'ailleurs le paradoxe de la démocratie moderne, ou par Tocqueville, qui a visiblement influencé Elster sur ce point : « Chaque génération veut être libre d'imposer des contraintes aux générations suivantes, tout en refusant les contraintes imposées par les générations précédentes. » (ELSTER, 1986 : 169). « Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur. » (*De la démocratie en Amérique*, cité par L. DUMONT, 1966 : 33).

Ces dilemmes et le besoin de les résoudre – quelle que soit la solution choisie – mettent les hommes en situation de percevoir clairement qu'ils produisent la société dans laquelle ils vivent. Ils requièrent d'eux qu'ils décident de l'impact que doivent avoir ces renouvellements périodiques, qui sont de véritables « fenêtres d'opportunité » (KINGDON, 1984) : doivent-ils en finir avec le monde voulu par les prédécesseurs, ou doivent-ils s'inscrire dans sa continuité ? Lorsqu'elles sont saisies, ces opportunités peuvent en effet modifier considérablement l'organisation sociale et politique.

De manière qu'une certaine justice entre générations soit possible, c'est-à-dire que les conditions de l'existence de tous ne se dégradent pas malgré le renouvellement de fait des hommes qui se succèdent

aux commandes du pouvoir, des prescriptions et proscriptions peuvent être édictées pour éviter des irréversibilités trop flagrantes. Nous avons rangé au nombre de celles-ci l'interdit de vente de terre, qui permet de maintenir les conditions d'un accès collectif aux ressources à chaque génération, ou l'organisation du cycle d'avances et de restitutions entre classes d'âge, par lequel les vieux reçoivent en contre-dons des plus jeunes les avances qu'ils leur ont faites en subsistance et en semences. Nous avons dit que ces prescriptions et proscriptions étaient *grosso modo* respectées dans la société winye d'aujourd'hui.

Mais ces irréversibilités peuvent également être mises à profit, notamment pour améliorer une situation de fait qui apparaît comme sous-optimale du point de vue de l'adaptation du groupe. On rappellera avec A. Adler que dans nombre de chefferies et de royautes africaines, « il faut que le roi meure [...] pour qu'une nouvelle génération naisse, c'est-à-dire advienne à l'âge d'homme, à la dignité de l'homme » (ADLER, 2006 : 232). En pays winye, les chefs de terre intronisés, que nous venons juste d'évoquer, sont, du fait qu'ils « commandent » la terre, les seules personnes aptes à décider d'un changement dans les coutumes et ils usent régulièrement de leurs prérogatives dans un souci d'alléger les devoirs de leur communauté. Nos enquêtes récentes sur le sujet montrent notamment que les derniers [*inu*] à avoir subi ces rites dans différents villages (Siby, Wibō, Boromo, Balao...) ont tous utilisé leurs privilèges en la matière, notamment pour rendre les coutumes funéraires moins coûteuses en temps et en argent :

Wibō : « Avec son intronisation et avant son décès (en 2005), Sihu a introduit de nouvelles lois dans les coutumes funéraires. Il a interdit le jet de cauris sur le cadavre équivalent à 65 F pour les gendres et à 30 F pour les petits-fils. Il a également interdit que ce soient les sœurs qui fassent la toilette du mort et a dit que dorénavant il fallait que ce soient les frères qui s'en occupent. Il a également interdit le lavage des habits du mort par les sœurs des oncles maternels. Celles-ci en profitaient pour rester parfois un mois ou deux au village, ce qui occasionnait trop de dépenses pour la famille du défunt. Maintenant ce sont les sœurs du défunt résidant au village qui s'en chargeront et elles auront une semaine pour le faire. Les temps sont de plus en plus durs économiquement et il nous faut penser à la survie de nos familles. Il y a des formes de solidarité qui nous ruinent. C'est le cas des funérailles. Il faut dire halte au gâchis... C'est ce que Sihu a fait. » (Yao Kosi, Wibō, 28/4/05).

Balao : « Mon père qui était un [*inu*] intronisé a allégé certaines dépenses liées aux funérailles en les réduisant de deux semaines à 3 ou 4 jours selon que le défunt est un homme ou une femme. Mon père a interdit que l'on jette de l'argent sur la tombe du défunt à cause des conflits de partage que cela entraîne entre les sœurs du défunt et les sœurs des oncles

***Un chef de terre
intronisé
est un législateur.***

maternels. Il a autorisé à ce qu'un neveu utérin soit enterré en l'absence de ses oncles maternels, à condition qu'on leur désigne des représentants dans le village. » (Ivo Wuobesa, Siby, 27/4/05).

Boromo : « Kalembouly en tant que [inu] intronisé a fait supprimer le jet des cauris sur le corps du mort et sur sa tombe. Il a allégé les dépenses du [hovigu], les cauris versés par les gendres. Actuellement, il y a un montant fixe. Il a aussi réduit la durée des funérailles fraîches à 3 jours. Avant c'était deux semaines à un mois pour les funérailles fraîches et une semaine pour les grandes funérailles [luodumə]. Un [inu] intronisé depuis longtemps est un [inu] législateur. C'est une « tête aînée de la terre » ([sin ñu jene], « terre/tête/âge ») puisque Dieu et la terre, les ancêtres, les esprits font de lui le fils aimé auquel ils ne peuvent rien refuser. Kalembouly a fait supprimer le mil destiné à l'alimentation des sœurs du défunt et des sœurs des oncles maternels du défunt venues de partout. Pour Kalembouly, les quantités de mil étaient énormes et c'est la raison pour laquelle les sœurs traînaient le pas pour repartir chez elles. La collecte du mil de la tête du mort [sebe ñu ko sunin] était faite à raison d'un panier mâle [sonsonə] par chef d'unité de production aussi bien chez les Zango que chez les Sougué, car ces deux lignages font leurs funérailles et leurs [hiï] (cultures pour le beau-père) ensemble. Ce sont ces mêmes sœurs qui bénéficient des cauris et de l'argent jeté sur le corps, dans le panier du défunt ou sur la tombe. » (Sougué Tiebele, Boromo, 26/4/05).

Depuis les années 1950-1960, les chefs de terre intronisés ont également utilisé leur privilège pour lever les interdits de rapports sexuels entre nobles et castés (Boromo, Oulo...). Cependant, nos informateurs précisent que personne ne s'est pour l'instant consciemment risqué à franchir le pas. Par contre, le chef de terre intronisé ne peut pas se prévaloir de son statut pour modifier d'une manière ou d'une autre le régime foncier. Cependant, dans la mesure où chaque chef d'exploitation se retrouve pour le groupe dont il a la charge un peu dans la situation que vit le chef de terre pour la communauté, on ne s'étonnera pas de retrouver la question de l'utilisation – ou non – des opportunités propres à la succession générationnelle dans les changements sociaux. Pour ce qui concerne le foncier, les exemples se concentrent notamment sur la question de savoir si à la mort d'un chef d'exploitation, celui qui lui succède peut remettre en cause les arrangements conclus précédemment avec un emprunteur (contestation d'un prêt illimité par exemple) ou même, dans certaines zones, la vente d'une parcelle. Dans le Centre-Nord mossi, d'après R. Kaboré (à paraître : 90-91) cela ne paraît guère possible. On considère que le rappel par l'emprunteur de l'origine de l'arrangement passé avec un père défunt pourrait créer de sérieux problèmes de santé à un héritier qui chercherait à le remettre en question.

Dans l'Extrême-Ouest burkinabè ou en Côte d'Ivoire par contre, les litiges paraissent surgir de manière préférentielle pendant cette période charnière de l'avènement au pouvoir d'une nouvelle génération dont l'un des premiers actes, en tant qu'autorité d'une unité juridique donnée (famille, lignée...), sera de remettre en cause les accords établis et de chercher à établir de nouvelles règles, plus conformes à ce qu'elle considère être « l'esprit du temps » (JACOB, 2002 a ; ZONGO et MATHIEU, 2000 ; ZONGO, 2001 ; COLIN *et al.*, 2004).

Les Winye, proches des Mossi du Centre-Nord par ailleurs (voir chapitre 7), paraissent surtout mettre à profit le renouvellement des autorités foncières pour introduire des modifications dans leurs systèmes d'exploitation. Les décisions de séparation des unités économiques sont souvent prises par les fils après la mort d'un père, qui maintient jusque-là, par sa présence, l'unité et le projet du groupe. Ces décisions ont bien entendu des conséquences foncières (voir chapitre 3).

« Plus ça change, plus c'est la même chose ! » Les changements liés à la succession des mondes

En second lieu, les changements apparaissent parce que le contexte global dans lequel se situent les institutions que nous étudions se modifie. L'englobement social devient alors l'occasion d'une auto-production locale (ALBERT, 1997 : 87). Le rythme spécifique de ce changement contextuel ressemble au changement générationnel, parce qu'il est lié comme lui à la temporalité, mais il en diverge par ailleurs, parce qu'il n'apparaît pas avec la régularité du renouvellement des groupes d'âge. L'histoire d'une région donnée peut être modifiée par une succession d'événements politiques divers dont la liste suivante – elle reste à établir pour chaque zone spécifique – donne un aperçu (voir chronologie) :

– la situation originelle de frontière (KOPYTOFF, 1987 et chapitre précédent), où les dominants se fixent pour tâche la création d'un ordre social stable, à partir de couches hétéroclites de populations venant d'horizons divers, qui la plupart du temps les ont précédés et ont connu d'autres formes de domination ;

- la succession des guerres de conquête pré-coloniales chargées, comme le *jihad* de Mahamadou Karantao (voir chapitre 5), d'établir un monde nouveau sur les ruines de l'ancien ;
- les opérations violentes de création et de maintien de la paix dans le cadre colonial (la guerre des Marka de 1915-1916) ;
- la remise en question plus ou moins radicale de l'« héritage » colonial en matière d'administration à l'indépendance ;
- la succession post-indépendance de différents régimes amenés le plus souvent par des coups d'État ;
- la survenue dans l'histoire contemporaine d'événements tragiques d'envergure nationale – comme l'assassinat du journaliste Norbert Zongo en 1998 pour le Burkina Faso – qui marquent une crise profonde dans les rapports entre gouvernants et gouvernés...

Ce rythme temporel spécifique par à-coups ou par crises successives a des répercussions au niveau local, pour deux raisons :

- chaque nouveau groupe de dominants, en arrivant au pouvoir, paraît être dans la situation du héros culturel à l'origine du monde, cherchant en synchronie à créer sa « communauté » autour de lui. Cette création se fait en grande partie en puisant dans l'existant, mais en le réorganisant, l'ensemble du tissu organisationnel étant soumis à recomposition autour des finalités imposées, sans respect de l'histoire et des formes de légitimité précédentes ;
- la répétition de ce type de phénomènes entraîne un empilement des projets politiques, l'histoire des pouvoirs étant faite, pour paraphraser M. AUGÉ « d'addition, d'alternances mais non de synthèse » (1982 : 14).

La prégnance de ce cadre spatio-temporel spécifique a des répercussions cognitives : il minimise toute idée de changement graduel dans les représentations locales. Jan VANSINA dit très justement que les historiens occidentaux pensent en termes de causalité multiple, qui serait continuellement opérationnelle. Pour eux, les choses changent tout le temps et rien, malgré les apparences, ne resterait le même dans la durée (1985 : 130). Selon le même auteur, dans les sociétés de tradition orale, cette idée n'a pas de pertinence. L'histoire est considérée comme constituée par un ensemble de ruptures dans l'ordre de la causalité et par un empilement « d'états politiques statiques », chacun d'entre eux étant amené, contre l'état antérieur, par un héros qui fonderait une civilisation spécifique (VANSINA, 1985 : 131). Les dominations se succéderaient les unes aux autres, toutes basant leur légitimité sur leur

capacité à faire ou à refaire le monde, à amener la société au progrès et à l'accès à la « vraie » civilisation, en disqualifiant, c'est-à-dire en faisant oublier, les apports politiques et les innovations antérieurs.

La notion répandue en Afrique de l'Ouest de « soleils » qui se succéderaient les uns aux autres (voir le titre du célèbre ouvrage d'Ahmadou KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, 1968) illustre bien cette conception.

Il résulte de cet état de fait une conséquence méthodologique, notée par I. Kopytoff : des groupes de population formant un même corps politique mais issus de couches historiques différentes peuvent tous se dire fondateurs, c'est-à-dire situer leur arrivée comme le moment pivot dans le passage à la civilisation, les uns se vantant d'avoir effectué le plus gros du travail de défriche, les autres d'avoir amené les premières nourritures dignes de ce nom, les derniers d'avoir installé le premier système politique véritable (KOPYTOFF, 1987 : 58)... Variante de la même problématique, on peut voir en pays winye des populations d'origine différente mais unies par un pacte villageois ancien qui s'est ensuite défait faire référence aux institutions correspondant à l'un ou à l'autre de ces états historiques successifs pour justifier leurs prétentions à trancher tel litige (nous en donnons un exemple au chapitre 2, à propos du conflit entre Souboye et Habé).

À l'époque pré-coloniale seulement, Boromo, nous l'avons dit, a connu deux civilisations successives, la première dominée par les autochtones winye (en gros de 1700 à 1860), la seconde par les colporteurs/guerriers islamisés arrivés dans le sillage du *jihad* de Mahamadou Karantao (depuis 1860). Chacune a bien entendu proposé sa version particulière du lien qui doit exister entre gouvernement des hommes et de la nature. Si l'on considère leur histoire moderne dans leur totalité, certaines sociétés ont connu bien plus d'empilements « civilisateurs ». Si l'on en croit Mathieu HILGERS (2007 : 267-336), la ville de Koudougou (province du Boulkiemde) en a par exemple connu quatre (notre résumé).

Une chefferie de terre dominante à l'époque pré-coloniale (Issuka), qui se présente comme fondatrice de la première civilisation – elle aurait introduit la première daba – voit refluer son influence au profit d'une seconde (Palogo) promue au début de l'époque coloniale, à l'issue d'une rencontre entre troupes coloniales et populations lors de la conquête qui a pris valeur de cliché (VANSINA, 1985 : 21). À leur arrivée en effet, les troupes coloniales surprennent la ville en pleine effervescence. Des hommes en armes s'y pressent de tous côtés. Suspectant une rébellion, ils demandent à ce qu'on leur livre le leader du mouvement. Les hommes de la chefferie de terre d'Issuka, qui sont à l'origine de l'affaire (car les hommes en armes

étaient probablement en train de se livrer à une battue rituelle, celle qui suit habituellement la mort d'un chef de terre), ont peur et se cachent. C'est Reg-mnaneba, le chef de terre de Palogo, qui se présente. Il est exécuté par les troupes mais son sacrifice rend immédiatement la chefferie de terre de son quartier prépondérante : « Palogo est arrivé le premier... Comme on a égorgé leur [*tengsoba*] (chef de terre), ils sont les premiers... [...] À partir des colons, ceux de Palogo ont pris le devant car le [*tengsoba*] de Palogo a fait couler son sang sur les [*tengpêlem*] (autel de terre du village), dès lors, il avait un rôle central. » (Zagré Xavier, cité par M. HILGERS, 2007 : 318). Ce quartier se voit ensuite supplanté à l'époque de l'indépendance par une troisième chefferie de terre, celle du quartier *Dapoya*, imposée par la « force » du premier président de la République (Maurice Yameogo) qui est lui-même issu de l'endroit. Son cousin, Denis Yameogo, ministre de l'Intérieur de la première République, fera même construire une école (actuellement l'école Est filles) à l'endroit même où le fondateur de Issuka se serait enfoncé sous terre à sa mort. Cette chefferie est contestée à partir de 1998 par la chefferie de terre du quartier (Gouhanguin) dont serait issu le journaliste assassiné Norbert Zongo, qui est également un fils de Koudougou.

Quelles leçons peut-on tirer de cette approche émiqque de l'histoire politique par empilements, faite de rencontres réitérées entre des héros culturels et des événements ? Une des premières conclusions qui s'impose est de souligner la difficulté qu'il y a dans un tel contexte à modifier un ordre local considéré comme insatisfaisant tant qu'un autre ordre du monde ne vient pas supplanter celui qui a jeté les bases de l'organisation présente.

Au nombre des effets de cette absence cruellement ressentie d'événement d'envergure, on signalera le désarroi des populations de certains villages (Solobuly, Kwena, Nanou, Souboye) devant l'inadaptation de leurs institutions locales – notamment de leurs chefferies de terre – face aux défis actuels. Ces quatre chefferies ont en effet été victimes, pour des raisons diverses, d'interventions de la part du pouvoir dominant (colonial ou pré-colonial) : un [*inu*] devenu fou à Solobuly (1940), une chefferie de terre divisée par les querelles qui ont suivi la conquête de Nanou par Mahamadou Karantao (fin XIX^e siècle), une autre déchirée par les « débuts de la politique » à Kwena (1962), une quatrième suspectée de complicité avec le mouvement millénariste [*nana vo*] à Souboye (1934). Ces interventions ont mis au pouvoir des lignées non légitimes qui, de ce fait, ne peuvent pas avoir de [*inu*] intronisés. Or on sait que la communauté qui possède un [*inu*] intronisé apparaît comme ayant l'initiative du changement et de l'adaptation, dans la mesure où ce type de chef de terre peut imposer une modification volontaire des coutumes.

De même, seul un [*inu*] intronisé est considéré comme capable « d'exciter » la terre pour la pousser à agir dans le sens du bien des hommes et d'exécuter certains rituels (ordalies, [*sin kwe baguru*]) qui forcent l'action collective ou répriment durement les déviants. Les chefs de terre non intronisés ne font qu'agir « sous couvert » du dernier [*inu*] l'ayant été et sont considérés comme de simples desservants, sans grand pouvoir, des autels qui leur sont confiés. Voici par exemple ce que dit un de nos informateurs de son village d'origine, Nanou, qui n'a pas eu de [*inu*] intronisé depuis au moins un siècle :

« Nanou est froid aujourd'hui. Un [*inu*] ordinaire ne peut jamais mettre la terre et ses génies en éveil. Il ne peut pas commander à la terre et à Dieu, il ne peut cracher sur la terre et l'exciter à agir dans le sens du bien. Il ne peut pas sanctionner les méchants à l'aide du rite [*sin kwe baguru*]. La terre et les génies sont froids. La terre n'a plus d'aigreur pour sanctionner les coupables, les menteurs, les hypocrites, les rapporteurs... Nanou est plat et fade. [S'adressant au chercheur] C'est pour cela que je n'aime pas parler avec vous. Vous venez gratter ma bouche avec des choses anciennes alors que les choses vont mal à Nanou. Les gens disent que notre terre est aigre. Mais cette aigreur n'existe plus. À l'époque coloniale, il y a eu plusieurs blancs qui ont été fouettés par la terre de Nanou. Ça ne se passe plus... » (Boudo Obile, Nanou, 15/12/05).

***La terre « aigre »
travaille pour le bien
des hommes.***

Leur ordre ayant été modifié de l'extérieur, les institutions de ces villages ne peuvent être réformées que de l'extérieur, et le rétablissement des flux symboliques interrompus avec la crise ne peut être accompli que par un acte de même nature que celui qui a instauré l'ordre actuel.

Une seconde conclusion est qu'aucun événement politique n'est un grand événement s'il ne produit pas des effets d'annonce, s'il n'est pas relayé, au niveau local par suffisamment d'agents, privant les tenants de l'ordre établi de toute capacité d'agir et de résister, c'est-à-dire, pour reprendre VANSINA (1985), d'inscrire les aspirations qui se font jour dans une causalité et une relation à l'histoire qu'ils dominent, puisqu'elle leur a été favorable jusque-là. Selon GOODY et WATT (1968), les sociétés de tradition orale sont homéostatiques, c'est-à-dire qu'à tout moment, leurs traditions se présentent comme parfaitement congruentes avec l'ordre social existant. Les tenants du pouvoir n'ont aucun intérêt pour le passé des autres (ni d'ailleurs parfois pour le leur), tant qu'ils maîtrisent le présent. Dans ce type de contexte, nous y avons insisté au chapitre 2, les rapports de sens doivent être imposés par des rapports de force (AUGÉ, 1982). Les altérations de l'organisation sociale doivent précéder l'altération des récits collectifs, qui les sanctionnent publiquement. Cela ne peut se faire, pour des groupes en compétition, qu'en forçant

l'ouverture du présent non sur un passé unique, mais sur sa pluralité et l'idée qu'il peut y avoir d'autres histoires légitimes que celles qui étaient retenues jusque-là.

D'après de nombreux observateurs de l'Extrême-Ouest burkinabè (cf. par exemple ZONGO et MATHIEU, 2000), dans cette région, l'événement marquant pour les questions qui nous intéressent, est la promulgation de la RAF, issue de l'épisode révolutionnaire de 1983, la loi ayant servi de support positif à la contestation par les migrants, relayée par les préfets, du monopole autochtone sur l'accès à la terre. Ainsi serait né le slogan « Le Burkina appartient à tout le monde », repris à l'envi par tous dans la région. Il indique que le passé de chacun, d'où qu'il vienne, est équivalent et que l'on est entré dans l'ère de la citoyenneté formelle (voir également sur le sujet, Jacob, à paraître). Rien de tout cela ne s'est passé plus à l'est, chez les Winye, étant donné la force du projet autochtone et – en conséquence – l'attitude bien plus timorée de l'administration locale et des migrants (voir chapitre 5) dans la publicité de la loi. Le dernier événement de grande portée, retenu par les consciences, serait plutôt l'arrivée au pouvoir de Maurice Yaméogo en 1960 et sa politique d'encouragement de la colonisation des terres de l'ouest pour la production du coton, contre laquelle les Winye ont d'ailleurs plutôt cherché à se prémunir. Il existe donc une histoire locale des événements globaux, leurs effets d'annonce n'étant visiblement pas les mêmes partout.

Un de nos informateurs date par exemple des années 1960 l'importance mise localement sur la possession des [y^oru] dans le village de Wibõ (Yao Palu, Wibõ, 15/4/01). Plusieurs interviewés ont également insisté sur l'impact du discours prononcé à Sairo (en pays bwa voisin) en 1963 par Thiemounou Vinama, alors ministre d'État, député de la Volta noire et maire de Bobo Dioulasso, winye originaire du village de Bitiako, dans lequel il aurait fortement conseillé – contre la politique officielle – aux autochtones de ne pas donner de terres aux Mossi.

La Révolution de 1983 n'a par contre pas eu d'impact dans la zone du point de vue foncier. Un lignage anciennement installé à Boromo et qui avait dû fuir au moment du *jihad* , les Yewana, a cherché à mettre à profit cette période mais c'était pour opérer un coup de force politique. Le lignage, dont les membres sont éparpillés entre plusieurs villages, a effet cherché à rentrer à Boromo de manière à y réinstaller sa chefferie de terre. Sa démarche, qui a échoué, partait de l'idée que la politique sankariste était favorable au renversement des pouvoirs coutumiers existants – elle l'était en effet – et partant, constituait une opportunité

de revanche historique pour les anciens pouvoirs déçus – ce qu'elle n'était évidemment pas.

Cofondateurs avec les Sougué ou – pour certains – fondateurs du village, chassés en même temps que les autres Winye par le *jihad* de Karantao en 1860, le lignage Yewana tente un retour à Boromo en 1986. Pour faciliter leur retour, les devins leur ont conseillé d'offrir un sacrifice de bœuf à la place de leur ancien autel de terre, pour purifier un espace souillé par les nombreuses tueries qui ont marqué la guerre de Karantao. Le lignage Sougué, actuels chefs de terre du village (voir chapitre 5), s'y opposera catégoriquement, aidé en cela, par les chefs politiques yarse de Boromo et les CDR (Comités de Défense de la Révolution), en arguant de l'obligation d'ancrage territorial des actes sacrificiels. Seuls des sacrificateurs vivant dans la localité peuvent y opérer. Si le rituel est effectué dans la perspective de nuire – ce qui ne peut jamais être totalement exclu –, il est important que l'entité à laquelle le rituel est offert puisse immédiatement punir celui qui en a eu l'initiative. Ce dernier a donc obligation de résider sur la terre sur laquelle il officie, d'en boire l'eau et d'en manger les récoltes, de manière à être toujours sanctionnable. Ça n'était évidemment pas le cas des Yewana. Ces derniers retourneront dans leurs villages d'accueil sans avoir pu sacrifier leur victime à l'endroit souhaité.

Les changements liés à la perte d'autonomie du groupe

Les changements peuvent également survenir parce que le groupe perd son autonomie. Immédiatement après les indépendances, Guy-Adjété KOUASSIGAN (1966 : 104-110) insistait sur l'autonomie foncière des sociétés rurales autochtones ouest-africaines et décrivait leurs droits comme des droits objectifs complets, à la fois absolus et exclusifs. D'une part, avançait-il, les communautés locales apprécient seules l'efficacité de l'usage qu'elles font de leurs terres, nul autre n'étant fondé à rechercher ou à évaluer l'intérêt qui les guide. D'autre part, les droits qu'elles possèdent constituent un monopole au profit de leurs titulaires qui peuvent en conséquence les utiliser pour mettre en œuvre une organisation ayant des finalités propres, l'auteur mentionnant l'exemple de la politique vis-à-vis des migrants demandeurs de terres (rejet ou accueil conditionné) que cette autonomie leur permet de définir...

Les changements actuels provoquent une baisse de l'indépendance et de l'autonomie de la collectivité locale. D'une part, beaucoup d'institutions – étatiques et para-étatiques – s'estiment fondées à remettre en question

les pouvoirs villageois d'allocation sur les ressources ou cherchent à imposer d'autres voies plus conformes à l'idée qu'elles se font du « progrès », du « développement » ou de « l'équité ». D'autre part, des variables comme l'augmentation de la population (par croît naturel ou par immigration) ou la présence d'un marché pour les facteurs de production compromettent plus ou moins gravement cette autonomie. On assiste dans toutes les zones rurales du Burkina Faso à l'ouverture du champ foncier local, à sa transformation en « champ social semi-autonome » (MOORE, 2000 : 57-58).

Qu'en est-il pour le pays winye ? Certes, cette zone n'est pas dans une situation comparable du point de vue de la transition avec celle de l'Extrême-Ouest burkinabè (zones de Bama, Padéma par exemple). Ici la pression foncière et la question des migrations sont sans doute moins cruciales qu'ailleurs, cette situation tenant à un concours de circonstances particulières que nous avons essayé de décrire en introduction. Il n'empêche qu'un diagnostic de l'état d'autonomie des systèmes locaux doit être établi.

La question de l'autonomie ou de l'hétéronomie d'un groupe est une question complexe. Une précaution méthodologique, à laquelle nous invite M. SAUL (1993, voir chapitre 4), doit être rappelée avant toute chose. Il faut se garder d'interpréter tous les changements comme des indices d'hétéronomie. L'auteur montre bien en effet, à propos des Bobo de Baré, que la modification des systèmes de culture (passage au coton comme culture de rente) ou d'exploitation (scission des unités économiques) n'entraîne pas forcément de perte d'autonomie du groupe – c'est-à-dire de remise en cause des niveaux locaux d'intégration des exigences contradictoires de liberté et de contrainte – si la flexibilité des accès collectifs à la terre est conservée.

L'autonomie d'un groupe peut être contestée de deux façons :

– soit parce que, du fait de changements externes et/ou de problèmes structurels internes, il doit faire un choix entre des objectifs sociaux (production et reproduction) ou des sous-objectifs à l'intérieur d'une même finalité (la reproduction par exemple) qui étaient auparavant réalisés conjointement ;

– soit parce que, du fait d'une aggravation des conditions externes, il n'arrive plus à maintenir un équilibre entre sécurité foncière comme bien commun et sécurité foncière comme bien privé. Selon M. Saul, dans le contexte qu'il étudie, une immigration massive ou une législation insécurisante pourraient introduire une baisse de la fluidité dans les

***Il ne faut pas
exagérer les contrastes
apparents entre
les structures héritées
et les pratiques
actuelles.
(SAUL, 1993 : 75)***

accès collectifs et une contestation de la communauté d'appartenance chargée de veiller au maintien de cette fluidité. Ailleurs, comme on le verra, l'hétéronomie peut être provoquée par la présence d'un marché foncier de l'achat-vente ou par une faiblesse structurelle interne relayée par une politique administrative spécifique (la villagisation).

Étant donné l'existence de communautés d'appartenance plurielle autour de la terre, la question de la perte d'autonomie ne doit pas être seulement située dans le temps comme nous venons de le faire, mais doit être également située dans la hiérarchie organisationnelle, le chercheur devant identifier le ou les niveaux d'intégration des nécessités de liberté et de contrainte qui sont affectés par les changements. Dans un contexte de pluralité de communautés d'appartenance, toutes ne le sont pas de manière égale pour une situation donnée.

Les choix entre objectifs

L'obligation de choisir entre des objectifs liés à la reproduction qui étaient auparavant menés de concert est probablement l'un des premiers indicateurs d'une certaine perte d'autonomie d'un groupe. Le facteur d'hétéronomie peut être tout simplement, dans ce cadre, le croît démographique naturel de la population et la mise en danger, de ce fait, des capacités de production du groupe, si l'on ne surseoit pas à d'autres objectifs liés à la reproduction. C'est le cas dans l'exemple cité ci-dessous, dans lequel le village de Wibō doit arbitrer, dans une certaine tension entre aînés et cadets, mais sans qu'aucun conflit ouvert n'éclate, entre le devoir de transmission d'un patrimoine et la nécessité de trouver de la terre à un étranger « utile ».

Les aînés Yao *Suunyebō* de Wibō avaient été approchés, avant la campagne agricole 2002, par un fonctionnaire à la retraite agissant, disait-il, au nom d'un ministre, d'origine winye, neveu utérin classificatoire de la lignée (ce qui explique pourquoi le [*inu*], qui était à l'époque de l'autre lignée, n'a pas joué de rôle dans l'intermédiation). Le ministre, selon cet intermédiaire, voulait de la terre à Wibō pour y cultiver du sésame. Dans un premier temps, les aînés du groupe de parenté et les chefs d'exploitation ayants droit, impressionnés par la demande et désireux de voir s'affermir leurs liens avec quelqu'un qui pouvait assurément contribuer à la grandeur du village, avaient pris la décision de lui prêter 6 hectares en brousse. C'était la totalité de l'espace occupé par un [*ñamba*] primitif ([*homi ñamba*]), créé vers 1925, sur le [*forba*] de Cō, par l'ensemble des producteurs du quartier descendants du fondateur,

pour y cultiver du coton en culture obligatoire, imposée par la politique coloniale de l'époque (voir chapitre 4).

On rappellera que le [*homi ñamba*] est le grand champ cultivé pendant les premières années de culture en brousse d'un [*forba*] par un groupe de frères utérins pionniers. Il est considéré comme un bien commun par l'ensemble de leurs descendants. C'est une terre qui est volontairement maintenue à l'écart des transactions foncières (le prêt à l'extérieur du groupe des ayants droit n'y est pas autorisé), parce qu'elle doit toujours pouvoir servir d'espace de recours ou de refuge, dans l'anticipation d'un problème sérieux qui obligerait tout ou partie des ayants droit à s'y replier. Selon les villages, il fait l'objet d'usages différents : il peut être mis en valeur par l'aîné gestionnaire du [*forba*] ou, à tour de rôle, par les différentes unités d'exploitation ayants droit ; il peut être converti en réserve... Tous les types de cultures sont possibles sur cet espace. Nous l'avons dit, le responsable du [*forba*] hérite de droits de garde sur le [*ñamba*] et il a le devoir d'y sacrifier le cas échéant, mais le véritable gestionnaire en est l'ensemble des descendants en ligne patrilatérale du groupe de frères utérins pionniers, formant un collectif d'ayants droit. Représentants plusieurs générations, ils occupent donc, du fait de leurs intérêts, des positions sociologiques différentes et entretiennent entre eux des relations négociées, fondées sur des droits et des obligations réciproques entre classes d'âge, ce en quoi consiste, fondamentalement, l'administration du [*ñamba*].

Ce sont en l'occurrence les jeunes du quartier, réunis en GPC (Groupe-ment de Producteurs Cotonniers), dont la plupart sont dépendants d'un chef d'exploitation plus âgé, qui vont s'opposer au prêt concédé par les vieux, et ils vont le faire en développant deux types d'arguments :

- un rappel des règles : le [*homi ñamba*] doit rester libre de tout emprunt extérieur au groupe dans la durée, cet emprunt pouvant « geler » la terre et compromettre son accès pour les générations à venir ;
- une suggestion d'usage alternatif de la terre : si les terres du [*homi ñamba*] doivent être affectées à titre temporaire, elles doivent l'être pour le bien de la lignée, par exemple pour y développer (comme cela a déjà été fait auparavant pour d'autres fonds de terre du même type) une production collective, mise en œuvre par le GPC, dont le produit permettra de faire face aux besoins sociaux du groupe.

Deux réunions houleuses seront tenues, qui réuniront jeunes et vieux. Finalement, les cadets réussiront à contraindre leurs aînés à reprendre leur parole et à confier la terre au GPC, le prétexte utilisé pour ce faire

***Les cadets
sont aussi
des ayants droit
et à ce titre
possèdent des droits
d'administration
sur les terres
communes.***

ne puisant d'ailleurs pas dans les registres de justification légitimes développés par les jeunes mais, de manière plus conjoncturelle, dans les doutes quant à la sincérité de l'intermédiaire de la transaction :

« Après enquête, on s'est rendu compte que la personnalité en question n'avait pas demandé de terre et que le fonctionnaire en retraite agissait pour son propre compte. Après deux réunions convoquées par les jeunes et où ces derniers ont vivement protesté, les aînés ont décidé d'annuler cet octroi de terres. Le terrain a été retiré et remis au GPC qui en fera un champ collectif de petit mil. » (Yao Kounabé, Responsable administratif villageois, Wibō, 10/5/02).

« Il y a tellement de demandeurs de terres extérieurs au village à l'esprit malhonnête que nous avons décidé au niveau de Suunyebo de ne plus donner de terres cultivables à des fonctionnaires. Les jeunes de notre cour travaillent beaucoup et bien dans le GPC et nous préférons leur réserver ces terres pour des champs communs qui serviront à tous. » (Yao Hinji, aîné de la lignée Suunyebo, Wibō, 12/5/02).

La sécurité foncière comme bien commun et comme bien privé

Un pas supplémentaire dans la perte d'autonomie peut être franchi lorsque le groupe, ou tout au moins une de ses communautés d'appartenance, se révèle incapable de poursuivre plus longtemps ses tâches d'intégration de la notion de sécurité foncière à la fois comme bien privé et comme bien commun. Cette incapacité peut être provoquée par différents facteurs et atteindre des niveaux divers de l'organisation sociale. Trois exemples permettent d'illustrer notre point de vue.

Le premier exemple reprend l'analyse déjà longuement évoquée que propose M. SAUL à propos de Bobo de Baré (1993), lorsqu'il imagine le scénario probable qu'entraînerait la perte d'autonomie locale liée à une immigration massive ou à une législation contraignante. Il montre que l'impossibilité, dans ces conditions nouvelles, de maintenir la sécurité comme bien commun (fluidité de l'accès collectif au travers du maintien du système de prêts) entraînerait très probablement des revendications de sécurisation foncière en tant que bien privé (garantie des efforts individuels accomplis), avec une contestation des instances chargées de conserver le lien structurel entre les deux perspectives. Privées de l'assurance d'un accès à la ressource par emprunt par exemple, les unités d'exploitation – du moins celles qui sont composées de membres issus de lignages fondateurs – vont chercher à sécuriser leur accès à leur espace de travail en s'efforçant de

devenir les possesseurs exclusifs des terres lignagères et en remettant en cause les unités supérieures de parenté gestionnaires de l'ensemble des terres.

Le deuxième exemple s'appuie sur l'étude de la région de Djimini Koffikro (Basse Côte d'Ivoire), proposée par J.-P. COLIN (avec G. Kouamé et M. D. Soro, 2004). Cette région représente au début du ^{xx}e siècle un véritable *no man's land*, qui est peuplé progressivement de familles venues d'horizons divers (Haute-Volta, Côte d'Ivoire). Le vide institutionnel – il n'existe pas de chefferies de terre préexistantes et aucun migrant n'estime avoir les compétences pour en installer une – n'entraîne pas pour autant, selon les auteurs, la création d'un monde sans repères ni sans capacités à s'organiser. Le partage de quelques règles et valeurs « panafricaines » – le fait d'admettre que le travail crée des droits, que l'antériorité donne une légitimité dans la régulation des nouvelles arrivées – entre migrants suffit pour que ces derniers se révèlent aptes à créer une société et à mettre en place les systèmes de coordination nécessaires à la mise en valeur de la nature avec institution de droits de propriété complets sur celle-ci. C'est la communauté familiale qui joue ici le rôle réservé ailleurs à d'autres communautés d'appartenance (chefferies de terre, chefferies de lignage) dans l'intégration des contraintes de liberté et d'autorité : définition de la forme d'accès aux ressources, répartition de la force de travail, distribution du produit, sécurité... Par ailleurs, les chefs de village nommés par l'administration (coloniale puis post-coloniale) assurent la régulation à minima des relations de proximité et font le relais entre les populations et les structures étatiques nationales.

Lorsque la principale communauté d'appartenance est le groupe familial, comme c'est le cas ici, on peut faire l'hypothèse que ce niveau va connaître les tensions les plus importantes et qu'en son sein vont éclater la majorité des litiges, dès lors que des comportements opportunistes, cherchant à établir le règne d'une liberté sans contrepartie, surgissent. De fait, COLIN *et al.* (2004) rapportent que les conflits inter-familiaux sont rares ou de faible intensité – ce sont la plupart du temps des contestations de limites de parcelles. La plupart des disputes opposent des membres d'un même groupe familial, dans une perspective inverse de celle qu'évoque Saul dans son scénario, c'est-à-dire non pas pour faire triompher une sécurité foncière conçue comme bien privé mais, au contraire, pour réaffirmer la valeur de cette sécurité foncière en tant que bien commun (flexibilité maintenue de l'accès à la ressource pour l'ensemble des ayants droit).

Étant donné l'existence d'un marché foncier à Djimini Koffikro, un père ou un grand-père ayant défriché lui-même un fonds de terre peut être tenté de le vendre. Certains l'ont fait dans le passé pour retourner dans leur région d'origine, mais, actuellement, ce type de transactions est de plus en plus contesté par les ayants droit (fils et filles) qui veulent se maintenir sur place, arguant du droit des jeunes générations à bénéficier de ressources qu'ils considèrent comme patrimoniales. Le contexte légal et socio-politique aidant, ces contestations sont d'autant plus facilement exprimées et d'autant plus favorablement reçues par les autorités, nous disent les auteurs, que les vendeurs sont ivoiriens et les acheteurs non ivoiriens.

L'exemple winye permet enfin d'insister sur une dimension de la construction sociétale évoquée en début de ce chapitre. Chez les Winye, l'organisation politique est d'ambition à la fois villageoise et supra-villageoise, cette dernière dimension passant notamment par la constitution d'alliances – politiques, rituelles – entre réseaux de chefferies de terre de villages voisins. Ces alliances ont pour conséquence de constituer les ressources des différentes communautés en ressources communes pour l'ensemble des membres. Cependant, ces alliances ne regroupent pas tous les villages (certaines communautés trop récentes n'en ont pas bénéficié) et il existe plusieurs systèmes d'alliance entre chefferies de terre, considérés comme incompatibles entre eux. Ce sont autant de faiblesses structurelles qui sont utilisées lorsque la pression foncière s'accroît, et qui vont expliquer la survenue des litiges aux confins des terroirs. Un élément externe agit également sur la propension des conflits à apparaître dans ces espaces, c'est la politique publique soutenue de « villagisation » ayant pour objectif de conférer à chaque établissement humain un statut d'unité administrative, économique et politique indépendante (JACOB, 2001 b, CHAUVEAU *et al.*, 2004 : 18). Elle a été amorcée dès les débuts de l'État colonial et poursuivie sans interruption depuis lors (à travers les projets de développement axés sur le village, et les mesures de l'État visant à améliorer le contrôle des administrés). Dans ce contexte, et alors même qu'au niveau interne à chaque communauté, l'ensemble des instances (chefferies de terre, chefferies de lignage) continuent d'accomplir leur travail de sécurisation foncière dans sa double définition sans aucune contestation (à l'instar de ce qui se passe à Baré), des conflits surgissent parfois pour la possession de terres qui constituent les limites des domaines d'influence réciproque des différentes chefferies de terre. Le chapitre 2 en présente deux exemples.

Tabl. 8 – Les types de conflits dans les trois contextes étudiés.

Cause instrumentale	Origine du conflit	Lieu d'expression du conflit
Absence de liens rituels entre communautés et villagisation (ex. Winye)	Remise en cause de la fluidité des accès (contestation de l'idée de sécurité foncière comme bien commun)	Inter-villageois
Marché de l'achat-vente (ex. Djimini-Koffikro)		Intra-familial
Législation insécurisante ou immigration massive (ex. Bobo de Baré)		Intra-lignager

À Baré, l'installation massive de migrants pourrait supprimer la flexibilité dans l'accès à la terre et entraîner des revendications pour stabiliser les droits individuels. À Djimini-Koffikro, la trop grande stabilité des droits individuels – qui comprend du point de vue des chefs d'exploitation le droit d'aliéner – provoque des revendications des ayants droit pour le maintien de droits collectifs et la remise en cause des ventes. Chez les Winye, l'absence de liens rituels entre communautés et les pressions pour la villagisation poussent les opportunistes à se développer de préférence aux frontières des terroirs, en remettant en cause l'idée de terre comme patrimoine inter-villageois commun (voir chapitre 2).

Dans les cas où il existe une multiplicité de communautés d'appartenance – chez les Bobo et chez les Winye –, la contestation concerne d'abord la communauté d'appartenance la plus englobante, sans avoir pour autant d'effets de délégitimation pour celles qui se trouvent immédiatement en dessous. Les défaillances de l'alliance inter-villageoise chez les Winye ou du lignage chez les Bobo n'entraînent pas un délitement comparable – du moins à ce stade de la transition – du village chez les Winye ou du groupe de descendance chez les Bobo dans leurs capacités à maintenir une sécurité foncière dans sa double définition.

Conclusion : les conflits fonciers comme faits de structure

On a tenté de le montrer, c'est l'étude localisée de l'installation du peuplement et de la répartition de droits fonciers dans le cadre de la

construction sociale et politique ancienne qui fournit un guide pour l'analyse des changements lorsqu'on se trouve dans une situation d'affaiblissement de l'autonomie politique locale et de montée subséquente des opportunistes individuels, provoqués par exemple par la raréfaction de la terre.

C'est en effet cette étude qui rend possible la détermination à la fois des lieux de conflits et de leurs enjeux principaux :

- le ou les niveau(x) d'autorité (les communautés d'appartenance) où sont intégrées de manière principale les exigences contradictoires de liberté et d'autorité, ces niveaux devenant, en cas d'émergence de comportements opportunistes, les lieux principaux de la contestation ;
- le type de conflits qui vont surgir, les litiges se présentant comme une compétition entre des objectifs sociaux et moraux déjà repérés dans l'analyse du contexte ancien (accueil des étrangers vs préservation d'un patrimoine pour les générations autochtones ; sécurité foncière comme bien commun ou comme bien privé) dont la mise en œuvre, dans le contexte actuel, ne peut plus être réalisée de manière simultanée, étant donné la perte d'autonomie.

Les questions que se posent les hommes sont les mêmes partout – ils restent avant tout préoccupés par l'organisation de leurs chances de vie – mais les institutions sociales qui vont permettre d'y répondre dépendent de l'histoire du peuplement. Dans la mesure où celles-ci fournissent l'ordonnancement des rapports entre sphères d'action individuelle et collective, les litiges ou les tensions foncières sont des faits de structure, stimulés par des événements externes – présence d'un marché de l'achat-vente, politiques d'État... – ou internes – absence d'alliances entre villages, croît démographique.

Conclusion

La question foncière comme objet et comme enjeu public a émergé relativement tard au Burkina Faso. Cette situation tient pour une grande part à l'extraversion de l'économie et au couplage structurel ancien du pays avec deux de ses voisins, le Ghana jusqu'en 1940, puis la Côte d'Ivoire à partir de cette époque. Ces trois pays possèdent en effet des histoires économiques liées et complémentaires qui suivaient jusqu'à récemment – pour les relations entre Côte d'Ivoire et Burkina – les lignes d'une division internationale du travail classique entre un pays fournisseur de main-d'œuvre (le Burkina Faso) et un pays demandeur de force de travail pour la production de ses cultures de rente (la Côte d'Ivoire).

Dès les années 1920, la généralisation des cultures de cacao et de café dans le Sud-Est et la Basse Côte d'Ivoire suscite la recherche de travailleurs originaires des savanes, en particulier de la Haute-Volta, mais les populations du Nord préfèrent le Ghana, colonisé par l'Angleterre. L'abolition du régime de l'indigénat et du travail forcé en 1948 élimine les obstacles politiques et institutionnels qui freinent l'expansion du modèle pionnier d'agriculture de plantation forestière. Dès le milieu des années 1950, le gouvernement colonial, auquel collabore déjà l'élite politique ivoirienne, doit affronter le mécontentement de groupes autochtones confrontés à l'établissement massif « d'étrangers », notamment dans le centre-ouest du pays. Le front pionnier prend une ampleur sans précédent à partir de l'Indépendance et de l'application de la politique systématique d'extraction de la rente forestière de l'ouest et du sud-ouest du pays. Le cycle de l'agriculture pérenne, combinant la recherche de nouveaux défrichements, le recours à la main-d'œuvre

étrangère et l'établissement progressif de cette main-d'œuvre comme colons agricoles, ne fait que s'amplifier. À cette époque, la Haute-Volta rejoint la Côte d'Ivoire dans le cadre du Conseil de l'Entente, conçu comme un espace de libre circulation des biens et des personnes. Le 9 mars 1960, les deux États signent une convention sur le mouvement et la protection des travailleurs voltaïques. Les flux de migration s'accroissent pendant toute la période 1960-1974, date à partir de laquelle les décideurs voltaïques commencent à s'interroger sur l'impact des mouvements de migration sur le développement national. C'est à cette époque que la Côte d'Ivoire cesse de respecter les termes de la convention signée en 1960 et ne reverse plus à la Haute-Volta les fonds destinés à couvrir les frais d'engagement, d'hébergement, de transport, de suivi médical des travailleurs voltaïques...

Dans un contexte marqué par le « tiers-mondisme » – notamment les analyses de l'école de la dépendance sur les rapports centre/périphérie et les thèses dominantes dans les milieux de la coopération de l'époque sur le développement autocentré –, l'État voltaïque recense ses alternatives. D'autres pays s'ouvrent à la main-d'œuvre voltaïque (le Gabon) et des mouvements de colonisation en provenance du pays mossi et en direction des terres riches de l'ouest, du sud-ouest et du sud-est du pays commencent à se développer. Les nombreuses études démographiques et statistiques menées par l'Orstom dans les années 1970 démontrent que les migrations vers la Côte d'Ivoire présentent plusieurs aspects positifs : elles permettent une augmentation substantielle des revenus, entraînent une modernisation des campagnes et développent – paradoxalement – le nationalisme chez les populations migrantes. Cependant, les chercheurs de l'Orstom, dont certains sont conseillers des ministères, soulignent que l'avenir de la Haute-Volta ne peut pas dépendre uniquement des dispositions de la Côte d'Ivoire à l'égard des manœuvres étrangers qu'elle utilise. Les mouvements de colonisation vers les terres neuves de l'Ouest, du Sud-Ouest et du Sud-Est et l'essor corrélatif de la culture du coton sont présentés comme la voie la plus avantageuse pour que la société rurale voltaïque arrive enfin à résoudre ses problèmes. Ils pourraient constituer une solution opportune de rechange dans le cas où les migrations vers l'étranger ne pourraient pas se poursuivre. Non seulement la colonisation interne allégera la charge démographique qui pèse sur les terroirs de l'Est et assurera la mise en valeur des terres les plus fertiles de la Haute-Volta, mais « elle peut être le creuset où les éléments les plus dynamiques de la société inventeront des modalités de vie sociale nouvelles, plus adéquates aux nécessités d'une économie moderne » (KOHLER, 1972 :

91). L'État et le parti (RDA) au pouvoir (pour une exception, cf. chapitre 8) voient avec bienveillance la réorientation d'une partie des migrations vers l'Ouest.

La constitution d'une « frontière » de colonisation agricole à l'intérieur du pays apparaît donc, au moins en théorie, comme une alternative possible aux difficultés rencontrées à l'extérieur par les travailleurs. Il existe cependant des difficultés spécifiques liées à l'installation des populations du plateau mossi dans l'Ouest : pratiques extensives des migrants, qui entraînent un gaspillage de terres, réticences de certains villages d'accueil, « impérialisme politique et culturel » d'un groupe ethnique (les Mossi) que les populations locales accusent de vouloir reconstituer, partout où il s'implante, ses structures de commandement et son projet de société. Au niveau international, les autorités voltaïques délaissant le contrôle des migrations, celles-ci reprennent de plus belle. À la période de prospérité des années 1970-1975 succède cependant une période de vaches maigres qui pousse les Ivoiriens à se replier sur leurs acquis. Très vite, des signes de xénophobie apparaissent avec l'éviction des postes à responsabilité de plusieurs responsables politiques ivoiriens d'origine voltaïque. Les régimes radicaux qui arrivent au pouvoir en Haute-Volta à partir des années 1980 cherchent des réponses aux difficultés que connaissent leurs ressortissants. En 1981, le CMRPN (Comité militaire pour le redressement et le progrès national) du colonel Sayé Zerbo promulgue une ordonnance qui interdit purement et simplement l'émigration. En 1984, le CNR (Conseil national de la Révolution) dirigé par le capitaine Thomas Sankara nationalise l'ensemble des terres du pays en édictant les textes de loi de la première version de la Réorganisation agraire et foncière (RAF), dont le titre II indique que l'ensemble des terres, dans les limites du territoire de la nation, constitue le domaine foncier national, propriété de plein droit de l'État. On a souvent expliqué cette nationalisation des terres du pays par des visées politiques internes, notamment le dessein d'affaiblir les chefferies traditionnelles. On a beaucoup moins insisté sur la volonté de débloquent l'accès au foncier urbain (JAGLIN, 1995) et sur l'objectif nationaliste de création de richesse à partir de la mise en valeur des facteurs disponibles à l'intérieur du pays, sous la férule d'un État dirigiste, poussant les producteurs à se regrouper dans des formes de production collectives (associations pré-coopératives).

Depuis l'indépendance du pays, la question foncière a donc été évoquée puis oubliée à plusieurs reprises, au gré des fluctuations des prix du café et du cacao dans le pays voisin, jusqu'à ce que le régime sankariste,

tentant de rompre avec la tradition d'un pays « réservoir de main-d'œuvre », inscrive durablement la thématique de la mise en valeur interne des ressources naturelles et du statut de la terre sur l'agenda économique et politique. La chute du régime Sankara en 1987 et le retour au libéralisme encourageant, à l'extérieur, la circulation des flux de personnes et de capitaux, et, à l'intérieur, le désengagement de l'État et l'appel aux investissements privés, n'a pas modifié la position centrale de la question foncière dans la construction politique et le développement économique nationaux. Les bailleurs de fonds, Banque mondiale et coopération française notamment, se chargent périodiquement de rappeler aux décideurs nationaux l'importance de la question.

L'État burkinabè cherche à reprendre, avec la législation (la RAF), des ambitions de gouvernement des hommes à partir du gouvernement des ressources et perçoit bien, tout au moins en théorie, que la mise en place d'une politique fondée sur la sécurisation de l'accès au foncier est un moyen de création ou de renforcement de la cohésion d'une communauté nationale. Cependant, dans la pratique, un certain nombre d'obstacles le rendent inapte à réaliser cet objectif. Le principal est sans doute la résilience des systèmes coutumiers, dont la société winye décrite dans ces pages donne un exemple parmi d'autres. Les questions traitées dans cette conclusion seront celles de savoir comment s'explique cette résilience, et si elle est reflétée d'une quelconque manière dans les savoirs nationaux. On verra que ces savoirs présentent une image extrêmement biaisée des réalités du terrain et des « besoins » supposés des populations et préparent les conditions idéologiques d'une prise en main du foncier rural par l'État. Le paradoxe entre la nécessité d'agir et la conscience qu'ils ne possèdent pas les véritables leviers pour changer profondément les systèmes locaux et créer une communauté autour de leur action amène au final les décideurs burkinabè à proposer une politique au « futur antérieur », la modernisation du foncier rural, sans cesse reportée, étant présentée comme un fait qui sera accompli avec certitude dans un avenir proche.

Foncier, citoyenneté formelle et citoyenneté locale

Les propositions et hypothèses analytiques que nous avons présentées dans les pages qui précèdent en prenant appui sur l'exemple winye

montrent l'importance du traitement social de la sécurité foncière définie à la fois comme bien commun et bien privé dans la construction politique. L'État burkinabè nie cette double obligation, particulièrement en milieu urbain (aire des opérations de lotissement et de restructuration foncière) et en milieu agricole « utile » à fort retour d'investissement pour lequel il applique le modèle libéral, cette idée selon laquelle la société doit surtout servir à ce que chaque homme devienne « l'entrepreneur de lui-même » (DUBET, 2006 : 33). Elle ne lui permet d'aborder que de manière partielle, du seul point de vue des droits personnels, la question de la construction politique, les questions d'équité ou d'égalité d'accès à la terre restant dévolues aux systèmes coutumiers ou aux organisations mises en place par les structures de développement (CVGT...).

L'objectif est de distribuer aux individus, conçus avant tout comme des agents du marché, des droits qui leur permettent de poursuivre leurs intérêts privés. La RAF, depuis 1991, fournit les moyens juridiques de cette philosophie, puisqu'elle permet de conférer, au travers des procédures d'enregistrement et la délivrance de titres, la pleine propriété des terres du domaine national aux agents qui sont en état de la réclamer, en l'occurrence un petit groupe composé de politiciens, fonctionnaires, ex-fonctionnaires et grands commerçants urbains désignés comme les « nouveaux acteurs » du foncier dans le discours public. Investis par les responsables de l'État des espoirs de grandeur économique de la nation, ils sont en fait les seuls à disposer des compétences et de la volonté d'exploiter les différentiels spatio-économiques entre une société urbaine largement immergée dans les rapports capitalistes et une société rurale dans laquelle la terre est à peine en train de se transformer en bien marchand, pour créer et accaparer de la valeur.

Peut-on construire une société à travers l'application du seul modèle libéral ? Les experts évoquent les effets de ce modèle dans les sociétés occidentales : dépolitisation de l'espace public, passage au premier plan de groupes sociaux agissant au nom d'intérêts privés, jeu électoral recouvrant des aspects du fonctionnement du marché, développement d'une administration étatique « qui tend à se programmer elle-même » (ROCHLITZ, 2002 : 193-194). Pour le Burkina Faso, nous pensons qu'il faut chercher à déterminer les faiblesses de ce modèle à partir des caractéristiques de la gouvernamentalité des systèmes pré-étatiques. La force de ces systèmes est en effet d'avoir créé un lien étroit entre accès à des droits sur des ressources et définition d'une identité ou d'une citoyenneté locale.

Des politologues comme D. SCHNAPPER et C. BACHELIER (2000 : 28-29) notent que la constitution de l'État moderne est marquée par l'obligation de faire face à une contradiction essentielle : la nécessité de reconnaître la souveraineté de l'individu, d'une part, et l'obligation de soumettre cette souveraineté – et donc la liberté qui en découle –, de manière à assurer la reproduction sociale dans la durée, d'autre part. L'enjeu, disent les auteurs, est de construire un corps politique à partir d'individus radicalement indépendants et autonomes, de réussir à traduire leur liberté en institutions pérennes. Cette réflexion nous paraît tout à fait fondamentale, bien qu'il n'y ait aucune raison de la réserver, comme les auteurs le font, au cadre politique des sociétés modernes, et d'en situer la genèse à 1789 ou 1793 par exemple. C'est nous semble-t-il le destin de toute société que d'avoir à combiner, dans des proportions variables, liberté et autorité (ou encore liberté et contrainte ou liberté et justice).

Comme toutes les autres, la société winye a été obligée de développer une pensée sur l'individu et sur sa place dans le collectif. On l'a vu, l'agrégation des intérêts individuels dans des fins collectives positives a été obtenue à travers la liaison structurelle entre les deux modèles de rapports entre homme et citoyen – les droits du citoyen se déduisent des droits naturels et de la participation de l'homme à la société – et par l'utilisation de la sujétion propre au second modèle pour satisfaire des objectifs dont la réalisation concerne l'intérêt général. Cette sujétion permet de définir une « politique » sociale dirigée vers trois types « d'altérité » : l'autre comme membre de la même communauté, envers lequel les membres de la communauté ont un devoir de solidarité, l'autre comme contemporain mais étranger, envers lequel ils ont un devoir d'accueil (conditionné par le respect d'obligations), l'autre comme individu à naître, envers lequel ils ont un devoir de transmission des conditions de production dont ils ont eux-mêmes bénéficié.

Nous l'avons répété tout au long de cet ouvrage, les rapports fonciers sont la base de définition d'une citoyenneté locale constituée de droits et d'obligations. Les droits des contemporains valent pour autant qu'ils ne compromettent pas le sort des générations futures, l'accueilli bénéficie de délégation de droits contre le devoir d'investir sur place, c'est-à-dire de résider au village et d'adopter des attitudes socialement et économiquement acceptables. Ce qu'on peut reprocher à un tel système, par comparaison avec la démocratie moderne, ce n'est donc pas de ne pas distribuer des droits ou de ne pas proposer une intégration sociale. C'est que les droits distribués ne font pas de leurs récipiendaires des sujets participant aux processus par lequel la société se réfléchit et

décide d'elle-même. Ces derniers peuvent se prévaloir de droits mais restent soumis à un pouvoir. Le projet de société et les principes qui le fondent ne sont pas négociés – ou ne le sont qu'en certaines circonstances, voir chapitre 8 – et on ne peut même pas dire qu'ils soient confisqués par les aînés : ils sont très littéralement « enterrés » à l'autel de la terre (voir chapitres 7 et 8). Par ailleurs, on notera que ces conceptions sont extrêmement prégnantes et ont une envergure « panafricaine ». On pourrait aisément montrer que ce sont ces conceptions – le travail créateur de droits d'un côté, l'accueil assorti d'obligations de l'autre – qui sont mobilisées dans les échanges d'arguments entre Burkinabè et autochtones dans le contexte de la crise ivoirienne. Les premiers considèrent en effet qu'ils ont un droit d'accès aux terres du pays qu'ils ont aidé à construire (voir introduction), les seconds estiment que les immigrants ont failli au devoir d'investissement local, contrepartie jugée normale de leur accueil.

Au Burkina Faso, les conflits locaux s'expriment également dans le langage des devoirs et des droits liés à la citoyenneté locale. ZONGO (2005) et OUEDRAOGO (2006) respectivement pour l'Extrême-Ouest et pour le Bazéga donnent des exemples de la manière dont le développement des marchés (de la terre, du travail et des produits) et les pressions de l'État pour une libre circulation et installation des personnes (« Le Burkina appartient à tout le monde ») imposent la présence sur les terroirs « d'étrangers », dont le premier mouvement est de rejeter les contributions à la reproduction de la communauté d'accueil. Ils suscitent de ce fait, nous disent les auteurs, la colère des autochtones qui considèrent ces rejets comme autant d'inéquités. Ces derniers conçoivent en effet difficilement que les exploitants accueillis échappent aux obligations qu'ils ont à leur égard, alors même qu'ils bénéficient de terres conquises de haute lutte sur la brousse hostile par leurs ascendants.

Dans des perspectives pratiques de sécurisation des droits des allochtones par des interventions externes de type « Plan foncier rural » (PFR), CHAUVEAU (2006 a) et LAVIGNE DELVILLE (2006 a) notent également la difficulté de désenclaver les droits des identités et donc d'obtenir des accords pérennes. Parallèlement, ils soulignent tous deux la faible capacité d'intégration de la citoyenneté formelle, qui ne constitue pas aujourd'hui une alternative à la citoyenneté locale. L'État serait le principal responsable de cet état de fait : « Les droits garantis par la citoyenneté formelle [...] ont été plus souvent instrumentalisés par les autorités gouvernementales que clairement promues par elles. » (LAVIGNE DELVILLE, 2006 a : 78).

« Les droits fonciers sont difficilement dissociables des droits d'accès à une identité ou à une citoyenneté locales. »
(CHAUVEAU, 2006 a : 26).

Pour J.-P. Chauveau, si l'on sait identifier les droits de manière acceptable pour tous, il n'est pas évident que l'on puisse « sécuriser les conditions futures de reconnaissance de ces droits, dans la mesure où les droits fonciers sont difficilement dissociables des droits d'accès à une identité ou à une citoyenneté locales... [et qu'] il n'existe pas de savoir-faire concernant [cet] aspect, pour la simple raison que le mode de construction des citoyennetés locales ne se décrète pas » (CHAUVEAU, 2006 a : 26). Comme nous l'avons souligné par ailleurs (JACOB, 2002 a), pour être efficaces, les innovations en matière d'enregistrements des accords allochtones/autochtones doivent réunir deux conditions : que les autochtones oublient la conception de justice « transgénérationnelle » qu'ils ont entretenue jusqu'au moment de l'intervention, et que les générations qui vont se succéder à partir du moment où est pris l'engagement contractuel continuent de faire référence à la conception de justice distributive sur laquelle est fondé cet engagement. Autrement dit, il est demandé aux autochtones d'oublier leur temporalité propre et d'adopter, avec leurs contemporains allochtones, à la suite d'une véritable opération « d'enculturation », une autre temporalité, fondement d'une communauté d'appartenance nouvelle, composée par l'ensemble des parties prenantes vivant des ressources naturelles dans un espace et à un moment donnés. On réalise d'emblée l'ampleur de la tâche et l'exigence des conditions pour qu'elle s'accomplisse avec succès. Dans les contextes tendus dans lesquels le PFR intervient habituellement, on sait que les arrangements informels permettant à des usagers d'avoir accès à la terre sont assez systématiquement défaits par les fils des prêteurs une fois leurs pères disparus (chapitre 8).

Foncier et connaissance : l'étude de la résilience et du changement des sociétés locales

À notre humble avis d'anthropologue qualitatif, ayant une expérience de quelques années d'enquêtes et d'observation sur divers terrains burkinabè, le refus de vendre la terre – donc la persistance de la logique reproductive – reste un facteur majoritaire dans le monde rural burkinabè, que l'on se situe dans l'ouest ou dans l'est du pays... Cependant, ce n'est guère l'impression qui domine si on lit la presse nationale ou les rapports des experts. Au Burkina Faso, les études

foncières sont marquées par un extraordinaire déséquilibre de la production intellectuelle. Les chercheurs « appliqués » dominent en effet largement le champ de la recherche. Du fait des conditions dans lesquelles ils travaillent, ils n'ont ni la maîtrise des questions qu'ils peuvent poser à la réalité, ni le choix des terrains où mener leurs enquêtes. Ils se retrouvent donc à peu près tous dans les mêmes zones réputées « à problèmes », les seules pour lesquelles les opérateurs de développement semblent manifester un intérêt. On peut par exemple citer une dizaine d'études concentrées sur la zone de Bama-Padéma (extrême-ouest du pays, voir chapitre 4), zone réputée fortement marquée par les conflits autour des retraits de terre et de la marchandisation de la ressource, pour une seule étude produite dans l'Est (pays mossi), où aucun de ces phénomènes n'apparaît de manière statistiquement significative.

Dans les travaux de ces auteurs, les coutumes sont toujours présentées comme en voie de disparition rapide, l'emprise du marché et de l'argent comme de plus en plus prégnante, les cadres d'autorité traditionnels comme corrompus ou contestés par l'individualisation des comportements, le pluralisme juridique et les conflits exacerbés. L'idée qui domine est qu'on ne peut plus rien comprendre aux régimes coutumiers, et qu'on assisterait actuellement « à une gestion confuse des terres [avec] des régimes traditionnels hybrides et en mutation... » (NAMA, 2004 : V).

Nous pensons à l'inverse avec J. SCOTT (1998 : 35) que les pratiques foncières locales sont parfaitement compréhensibles et gérables pour les exploitants qui les vivent au quotidien. Ils peuvent en contester certains aspects ou les considérer comme loin d'être optimales mais elles leur sont familières. En matière de résolution de conflits, le pluralisme juridique est moins répandu qu'on ne le dit généralement : à part exceptions qu'il est loisible d'expliquer (voir chapitre 2), le règlement des litiges en dehors du « ventre » de la communauté est souvent considéré comme immoral.

On ne peut pas espérer, en revanche, des agents de l'État ou des développeurs qu'ils comprennent des règles foncières qui, on l'a vu, varient de village en village. Ils ont besoin d'un système de repérage du territoire simplifié et uniforme, lisible de manière synoptique, et manipulable depuis le centre. Des jugements comme celui que nous venons de rapporter confirment la nécessité de mettre en place au plus vite ce système, en présentant les paysans comme en étant les principaux bénéficiaires. La lutte pour imposer cette interprétation est menée de concert à la fois par les chercheurs « appliqués » et

par les consommateurs de la recherche (décideurs, opérateurs de développement), les seconds usant de l'abus métonymique ou de « prophéties auto-réalisatrices » (pour leur rôle dans le développement, voir JACOB, 2000 : 18), les résultats de la recherche dans des zones d'enquête très localisées étant étendus sans autre forme de procès à l'ensemble des populations rurales du pays, de manière à pousser l'État « à agir ».

Dans cet ouvrage, et sans en avoir conscience à l'époque où nous le rédigeons, nous avons décrit un système extrêmement proche de celui que proposent PARRY et BLOCH (1989 : 24-30) à propos des usages de l'argent dans différentes cultures. Comme l'argent, la gestion de la terre, lorsque celle-ci est en quantité suffisante, est régie, en empruntant le vocabulaire de ces auteurs, par deux « ordres transactionnels » : le premier concerne la reproduction à long terme de la société et de son ordre cosmique, le second les intérêts individuels dans une perspective temporelle qui ne dépasse pas la durée d'une vie humaine. Ceux-ci sont subordonnés à celle-là : « Les structures dépendent de l'individu et doivent en même temps en nier l'importance » (PARRY et BLOCH, 1989 : 25). De cette analyse découle un point de méthode. Dans leur texte, nos auteurs critiquent la « fausse histoire » produite par les anthropologues de la monnaie qui perçoivent la division entre ordres transactionnels à court terme et à long terme comme des divisions entre cultures (société moderne vs traditionnelle) plutôt qu'à l'intérieur d'une même culture (1989 : 29). Ils deviennent de ce fait, disent les auteurs, aveugles à la similarité des solutions que les différentes cultures apportent au problème universel des rapports entre individu et société (1989 : 30). Dans le domaine des études foncières, le problème est en quelque sorte inverse, dans la mesure où c'est l'ordre transactionnel à court terme qui est souvent considéré comme le seul ordre idéologique et pratique existant, quels que soient le groupe social et l'époque considérés. On cherche à nier en l'occurrence à la fois toute division entre et dans les cultures pour valoriser en toutes circonstances les capacités des acteurs individuels et refuser toute pertinence à l'idée de société. L'englobé devient l'englobant (DUMONT, 1966). Nombreux sont les chercheurs dans ce domaine qui pourraient partager le credo de Margaret Thatcher : « La société n'existe pas. Il n'y a que des individus, des hommes et des femmes, ainsi que des familles. » (Interview dans *Woman's Own* du 31/10/1987, p. 8-10).

Cette démarche est particulièrement frappante dans l'anthropologie politique du foncier, dont les prémisses sont en quelque sorte opposées

aux nôtres. Son hypothèse principale est que c'est le politique qui permet de comprendre les droits dont bénéficient les acteurs, puisque ces droits seraient avant tout la résultante de rapports de force. Elle s'appuie en l'occurrence sur une série d'options « rôdées » dans le contexte d'analyses en anthropologie du développement, notamment :

- la critique de l'idéologie communautariste, parce que cette dernière masquerait la réalité de sociétés locales profondément marquées par les stratégies individuelles (OLIVIER DE SARDAN, 1995 et 2005) ;
- l'hypothèse d'un pluralisme institutionnel toujours déjà présent, proposant une diversité de cadres ou de systèmes de droit au niveau local, mobilisables en cas de conflits (HESSELING et OOMEN, 2005 : 9) ;
- une analyse inspirée par l'idée d'ajustement situationnel des acteurs (MOORE, 2000 : 50), en écartant dans les explications de leurs comportements les interprétations en termes de projet social, de valeurs ou même de cadres stabilisés (« les processus de régulation ») que l'on trouve chez le même auteur ;
- un préjugé portant sur l'hyperréactivité des paysans aux politiques publiques et aux pressions de l'État quels que soient les zones étudiées, l'état d'autonomie des systèmes, l'histoire locale des politiques globales.

Il s'agit en fait de montrer que la question des conditions de l'accès à l'universel, c'est-à-dire à la fois de la réceptivité du milieu et des dispositions des agents (psychiques, culturelles, économiques) à inscrire individuellement leur action et trouver leur intérêt dans les interactions avec le monde externe, ne se pose pas (BOURDIEU, 1997 : 103). On notera en passant tout ce que ce discours peut avoir de rassurant pour les tenants de l'orthodoxie économique, qui considèrent de leur côté que la distribution des droits privés sur la terre est la condition essentielle pour le développement d'une agriculture intensive.

En quoi l'approche proposée par l'anthropologie politique peut-elle, lorsqu'elle est appliquée inconsidérément au foncier, nous priver d'une richesse explicative importante ? Pour prendre un exemple sur un terrain géographique éloigné du nôtre, on peut s'attarder quelques instants sur la première version d'une étude menée par EFFANTIN et HUBERT (2004 a) sur la dynamique d'installation dans la zone tampon de la réserve de biosphère Maya au Guatemala. Il convient de noter tout de suite, pour rendre justice à ces auteurs, qu'ils ont fait paraître depuis (EFFANTIN et HUBERT, 2004 b) une étude qui tient largement compte des remarques que nous avons adressées à leur premier projet. Leur étude se propose d'étudier de manière comparée les usages fonciers de deux

communautés (La Esperencita, composée de populations d'origine indienne – *q'eqchie* – et El Aguacate, composée de *ladinos*) soumises aux mêmes contraintes externes.

Le texte est d'un grand intérêt, notamment pour sa description des systèmes agraires locaux. Il nous paraît cependant que la position des auteurs les conduit non pas à sur-interpréter les faits, un travers classique en sciences sociales si l'on en croit OLIVIER DE SARDAN (1996) et LE MEUR (2002), mais à les « sous-interpréter ». On peut en effet repérer dans leurs descriptions des thèmes qui nous sont maintenant familiers, comme l'existence d'un projet social local orienté vers la reproduction du groupe, les auteurs mentionnant le fait « que les communautés s'accordent à penser qu'il faut agrandir le groupe » (p. 5) et que, dans la communauté de La Esperencita, la question de l'allocation des terres engendre de vives controverses entre habitants (réserve vs mise en valeur immédiate au travers de l'accueil de nouveaux migrants), que la vente de terres y est prohibée et que cette proscription est respectée (p. 7 et 8).

Identifiant des faits sociaux importants, les auteurs les ramènent au rang de positionnements politiques vis-à-vis de l'extérieur. Ainsi, l'interdit de vente de terres serait une tactique de « défense du territoire local » (p. 8) et la décision d'accueillir des immigrants une « manœuvre » pour accélérer le désenclavement de la zone (p. 5). Encore que ces explications soient plausibles, on ne voit pas pourquoi ces pratiques ne pourraient pas être également déterminées par des variables « internes » comme la persistance d'un objectif de justice inter-générationnelle (donner aux générations futures les conditions dont on a soi-même bénéficié, dont on peut probablement trouver les origines dans les représentations *q'eqchie*) ou la volonté, pour la communauté, d'atteindre la grandeur (sur ce concept, voir chapitre 8).

Il est probable que la situation de vive pression foncière (ou peut-être la confusion sur qui a le droit de dire le droit) entraîne dans le cas guatémaltèque un clash entre les différents objectifs du projet interne. On voit en effet dans le cas du débat sur la réserve à La Esperencita s'affronter ceux qui veulent qu'elle soit conservée pour être dévolue un jour à leur descendance et ceux qui y voient les moyens de renforcer tout de suite la communauté en accueillant de nouvelles familles. Cela nous renvoie assez directement, nous semble-il, au débat entre aînés et cadets à propos du don de terres à un ministre dans un village winye, présenté dans le chapitre 8.

Foncier et connaissance : l'exemple ivoirien

Un certain nombre d'éléments factuels devraient nous inciter à pondérer l'inéluctabilité de la grande marche vers l'individualisation et la marchandisation de la terre que décrivent la plupart des chercheurs travaillant sur le foncier. Qu'en est-il par exemple en Côte d'Ivoire, pays plus avancé économiquement que le Burkina Faso, pour lequel nous disposons d'informations nombreuses et de qualité ?

Dans ces sociétés où la famille ou le groupe de descendance restreint sont très généralement le niveau principal de gestion foncière, on est frappé par la diversité des dynamiques. Le Centre-Ouest ou le Sud-Ouest paraissent marqués notamment par des situations d'anomie dans lesquelles les rapports sociaux ne semblent plus obéir à aucune règle partagée et où le ressentiment – notamment des jeunes – domine visiblement (BOBO, 2005). Les observations sur la Basse Côte, en revanche, font état de systèmes dans lesquels une économie morale opère toujours pour assurer une certaine stabilité des relations internes (SORO et COLIN, 2005), alors même qu'objectivement, la situation de ceux qui sont en position statutaire la plus défavorable ne paraît pas très éloignée de celle qui déclenche ailleurs les récriminations les plus violentes.

Il nous semble que pour expliquer ces situations de basse ou au contraire de haute tension, il importe d'examiner le contexte socio-économique spécifique. Ici interviennent des facteurs comme l'existence de spéculations rentables, les restrictions ou au contraire les ouvertures des possibilités d'emploi hors agriculture, l'encouragement d'un marché de l'achat-vente actif, la flexibilité dans les accès à la terre sur le domaine familial ou en dehors de celui-ci... Corrélativement, il convient d'examiner la capacité des membres de statut inférieur à accepter l'idéologie du groupe, notamment le holisme privilégié par les aînés : refus de division du patrimoine de terres qui a une fonction d'assurance sociale et, en conséquence, restrictions dans le contenu des droits des ayants droit sur ce dernier.

On notera, en reprenant notamment SORO et COLIN (2005), que l'idéologie familiale paraît d'autant mieux acceptée que le cadet – ou la femme – trouve des compensations à la situation qui lui est imposée : les restrictions qu'il subit sont atténuées par un accroissement de sa liberté individuelle : il n'a pas par exemple à fournir de travail sur les plantations

familiales s'il ne bénéficie pas de leurs revenus; il a à sa disposition des alternatives lui permettant de ne pas dépendre entièrement du groupe pour l'accès à des moyens de production (accès à des terres en dehors du domaine commun) ou à des revenus (l'huile de palme pour les femmes); les privilèges qui sont consentis aux aînés (en termes d'accès aux bénéfices de la plantation familiale par exemple) sont compensés au moins partiellement par une redistribution (prise en charge d'une partie de la subsistance, des frais de mariage des cadets...).

Par ailleurs, la documentation disponible permet de repérer de nombreux phénomènes de résistance au marché de l'achat-vente, qui ne seraient donc pas propres à des pays « attardés » économiquement. Étudiant l'évolution des transactions foncières dans nos deux régions ivoiriennes de référence, COLIN et AYOUZ (2006) en concluent que, si l'on évalue les pratiques observées à l'aune de la théorie économique standard :

– il n'existe pas de marché foncier dans le Centre-Ouest et dans le Sud-Ouest. Les transactions restent enchâssées dans des relations de tutorat (CHAUVEAU, 2006 b), la vente de terre s'accompagnant d'un « devoir de reconnaissance » pérennisé de l'acquéreur (un migrant) vis-à-vis du cédant, avec des droits et des obligations renégociables. Fréquemment, ajoutent les auteurs, les cessions n'ont d'ailleurs pas été impulsées par une logique économique, mais par une stratégie de maintien du contrôle foncier sur des terres qui n'étaient pas clairement appropriées par le vendeur car faisant partie de zones de réserve relevant du village ou du lignage, dans un contexte d'insécurité foncière entretenue par l'État (qui ne reconnaissait pas les droits autochtones sur les terres non cultivées). Dans la mesure où ces pratiques de tutorat durent depuis l'époque coloniale, on ne peut pas véritablement parler, disent COLIN et AYOUZ (2006), d'une situation transitoire ;

– il n'existe plus de marché foncier en Basse Côte (région de Djimini-Koffikro, voir chapitre 6). Il y a bien eu, rapportent les auteurs, émergence d'un marché de la terre au moment où des pionniers défricheurs âgés sont repartis dans leur région d'origine, mais celui-ci s'est refermé très rapidement. La plupart des enfants des pionniers ont fait valoir leur désir de maintenir des activités agricoles sur place et ont avancé dans ce dessein un argument moral : l'obligation pour le pionnier de considérer la défriche réalisée non comme un bien personnel dont il peut disposer comme il l'entend mais, dans une perspective d'équité entre générations, comme un bien collectif, un patrimoine familial commun à l'ensemble d'un groupe de descendance.

Dans le premier cas, qui concerne les relations de tutorat et les redevances des migrants, on est dans une situation qui met en jeu les relations entre sphère individuelle et sphère collective, mais dans une perspective rendue « immorale » par le changement du niveau de décision. Des individus autochtones se sont arrogé, dans un contexte d'urgence, des ressources collectives appartenant à un village ou à un lignage, pour les sécuriser en y installant des migrants. Ils ont « décentralisé » le droit de garde de domaines qui étaient auparavant gérés au niveau supérieur et ont détourné à leur profit les contributions des migrants à la reproduction du groupe autochtone. Ces contributions se sont en conséquence individualisées et pérennisées. Les individus qui sont à l'origine de ces changements peuvent bien entendu facilement justifier leur position et la rente qu'ils en retirent en arguant du caractère décisif de leur intervention (de leur « travail ») dans la défense des ressources patrimoniales autochtones.

Ce qui frappe dans la seconde description, c'est l'autonomie d'action maintenue d'un système social qui perçoit les droits de propriété non pas dans une perspective allocative (auquel cas le marché se présenterait comme le recours institutionnel le plus rationnel), mais dans une perspective morale et reproductive vis-à-vis des membres du même groupe de parenté appartenant à une génération postérieure.

La récurrence dans les études fines consacrées aux questions foncières d'observations qui confirment l'enclassement social – légitime ou illégitime – des droits devrait inciter les chercheurs à poursuivre leurs analyses, notamment sur l'importance des liens, évoqués dans les pages qui précèdent, entre intérêt individuel et reproduction sociale.

Une politique étatique au futur antérieur

Selon J. SCOTT : « L'ordre formel est toujours, à un degré ou à un autre, dépendant des processus informels qu'il ne reconnaît pas, sans lequel il ne pourrait pas exister et qu'il ne peut ni créer ni maintenir seul » (1998 : 310). Malgré les fortes pressions de la recherche appliquée et des bailleurs pour affirmer le contraire, la résilience des systèmes coutumiers constitue toujours un obstacle à la prise en main étatique. Conscient de ces résistances, l'État lie leur disparition à un hypothétique changement de statut économique de la terre et reporte sans cesse

**« Les politiques
ont horreur des faits. »
(Hannah Arendt,
citée par
Philippe ROQUEPLO,
1997 : 33-34)**

les décisions et les engagements en la matière. L'espace, notamment l'espace rural, doit d'abord être ce *no man's land* dans lequel aucune institution, aucune décision ne doit pouvoir faire obstacle à l'application d'une politique encore à inventer, en attendant d'avoir accès à l'innovation technologique ou marchande (les OGM par exemple, adoptés officiellement « à titre expérimental » pour le coton, la lutte pour le relèvement du prix de ce dernier produit ou une dernière relecture de la RAF) qui rendra tout à coup possible le passage des ressources naturelles de leur état perçu de « réserve » (culturelle, d'absorption des trop-pleins migratoires...) à celui de facteur majeur de la croissance nationale et d'expression enfin réalisée de la modernité économique. Ce report de l'accomplissement socio-économique à une sorte d'épiphanie explique l'absence de volonté des décideurs burkinabè à reconnaître ce qui se fait de sérieux en matière de recherche sur les systèmes fonciers locaux ou même d'interventions dans le domaine du foncier rural. Les coopérations de développement, lorsqu'elles se lancent dans des opérations de sécurisation des droits dans une perspective maintenue de bien commun (voir les expériences de type « conventions locales » – S. SANOU, 2000 – ou le PFR dans le Ganzourgou – Jacob, à paraître –) éprouvent beaucoup de difficultés à faire valider les résultats de leurs négociations auprès des services étatiques.

Les décideurs burkinabè pratiquent pour le foncier rural une politique au « futur antérieur » marquée par l'absence de doute sur l'occurrence d'un monde qui doit nécessairement commencer avec eux. Comme le dit J.-M. Coetzee (cité par NEGRI et HARDT, 2000 : 231) : « Les hommes d'empire sont ceux qui croient aux nouveaux départs, aux chapitres nouveaux, aux nouvelles pages. » Ils ont donc toujours besoin d'un monde débarrassé de son histoire.

Bibliographie

ADLER A., 2006 – *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique Noire. Structures et fêlures*. Paris, Éditions du Félin, 247 p.

ALBERT B., 1997 – « Situation ethnographique et mouvements ethniques : réflexions sur le terrain post-malinowskien ». In Agier M., dir. : *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place : 75-88.

ALLIOT M., 2003 – *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*. Textes choisis et édités par Camille Kuyu, Paris, Karthala, 400 p.

ARNALDI DI BALME L., 2005 – *Migrations internes et reproduction politique au Burkina Faso. Le cas de trois villages moose dans la vallée du Mouhoun*. Mémoire de DEA, Genève, IUED, 123 p.

ARNALDI DI BALME L., 2006 – *La grandeur de la cité. Migrations et reproduction politique dans trois villages moose de la vallée du Mouhoun (Burkina Faso)*. Étude récit n° 9, Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés, 46 p.

ARNALDI DI BALME L., 2007 – *Migrations internes et construction d'un espace politique au Burkina Faso. Le cas des villages moose dans la vallée du Mouhoun*. Mémoire préliminaire de thèse, Genève, IUED, 35 p.

ARON R., 1961 – Thucydide et le récit des événements. *History and Theory*, 1 : 103-128.

AUGÉ M., 1977 – *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*. Paris, Flammarion, 216 p.

AUGÉ M., 1982 – *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard, 336 p.

AUROUET A., DEVINEAU J.-L., VIDAL M., 2005 – Les facteurs principaux de l'évolution des milieux riverains du Mouhoun près de Boromo (Burkina Faso) : changement climatique ou dégradation anthropique ? *Sécheresse*, 16 (3) : 199-207.

- BADOUIN R., 1985 – *Le développement agricole en Afrique tropicale*. Paris, Cujas, 320 p.
- BAGAYOGO N., 2003 – *La dynamique des droits délégués dans le département de Kouka*. Maîtrise de géographie, université de Ouagadougou, 130 p. + annexes.
- BAGAYOGO S., 1989 – Lieux et théories du pouvoir dans le monde mandé : passé et présent. *Cahiers des Sciences Humaines*, 25 (4) : 445-460.
- 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.
- BÂR T., 2001 – « "On a trouvé une forêt vierge" : légitimation des revendications foncières dans les traditions orales de Fafo ». In Kuba R., Lentz C., Werthmann K., dir. : *Les Dagara et leurs voisins : histoire du peuplement et relations inter-ethniques au sud-ouest du Burkina Faso*, Frankfurt am Main, Berichte des Sonderforschungsbereichs, 268 : 115-123.
- BARRAL H., 1968 – *Togo (Haute-Volta). Étude géographique d'un terroir léla*. Paris, Orstom/EPHE, 72 p.
- BATESON G., BIRDWHISTELL R., GOFFMAN E., HALL E. T., JACKSON D., SCHEFLEN A., SIGMAN S., WATSLAWICK P., 1981 – *La nouvelle communication*. Paris, Le Seuil, 150 p.
- BAUD J., 2001 – *Transactions et conflits fonciers dans l'ouest du Burkina Faso. Le cas des départements de Bama et Padéma*. Graphigéo, 13, 107 p.
- BAYILI E., 1983 – *Les populations nord-nuna (Haute Volta). Des origines à 1920*. Thèse de 3^e cycle, université de Paris-I, 415 p. +appendices.
- BAYILI B., 1998 – *Religion, droit et pouvoir au Burkina Faso. Les Lyelé du Burkina Faso*. Paris, L'Harmattan, 479 p.
- BENDA-BECKMAN K. (van), 1981 – Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra. *Journal of Legal Pluralism*, 19 : 117-153.
- BERGER P., LUCKMAN T., 2002 – *La construction sociale de la réalité*. Paris, Armand Colin, 288 p.
- BERTAUX D., 1997 – *Les récits de vie*. Paris, Nathan, 128 p.
- BIERSCHENK T., OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1998 – « ECRIS. Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques ». In Bierschenk T., Olivier de Sardan J.-P., éd. : *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala : 252-272.
- BLION R., BREDELOUP S., 1997 – « La Côte d'Ivoire dans les stratégies migratoires des Burkinabè et des Sénégalais ». In Contamin B., Memel-Foté H., éd. : *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala-Orstom : 707-737.

- BOBO S., 2005 – *Les conflits fonciers intrafamiliaux et intergénérationnels dans le centre-ouest de la Côte d'Ivoire. Cas de Bodiba dans la sous-préfecture d'Oumé (rapport de synthèse)*. Mimeo, CLAIMS, 5 p.
- BOLTANSKI L., THÉVENOT L. H., 1991 – *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 483 p.
- BOLTANSKI L., CHIAPPELLO E., 1999 – *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 843 p.
- BONNET-BONTEMPS C., 2003 – *Changements institutionnels et conflits fonciers. Une anthropologie des dynamiques foncières dans un contexte de forte migration*. Rapport d'évaluation pour l'épreuve de confirmation, Université catholique de Louvain, Département d'anthropologie, mimeo, 53 p.
- BOUJU J., 1984 – *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris, Société d'ethnographie, 254 p.
- BOURDIEU P., 1972 – *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Librairie Droz, 269 p.
- BOURDIEU P., 1997 – *Méditations pascaliennes*. Paris, Le Seuil, 391 p.
- BOURJOL M., 1989 – *Les biens communaux. Voyage au centre de la propriété collective*. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 452 p.
- BOUVERESSE J., 2003 – *Bourdieu, savant et politique*. Marseille, Agone, 189 p.
- BREUSERS M., 1998 – *On the Move. Mobility, Land use and Livelihood Practices on the Central Plateau in Burkina Faso*. Thesis, Landbouwniversiteit Wageningen, 349 p.
- BROMLEY D. W., 1989 – *Economic Interests and Institutions. The Conceptual Foundations of Public Policy*. London, Basil Blackwell, 274 p.
- Capron J.**, 1973 – *Communautés villageoises bwa. Mali-Haute-Volta*. Paris, Institut d'Ethnologie, 379 p.
- CHAMARD C., 2004 – *La distinction des biens publics et des biens privés. Contribution à la définition de la notion de biens publics*. Paris, Dalloz, 764 p.
- CHAUVEAU J.-P., 1991 – « La pêche artisanale et les ressources naturelles renouvelables ». In Le Bris E., Le Roy E., Mathieu P., dir. : *L'appropriation de la terre en Afrique noire*, Paris, Karthala : 109-115.
- CHAUVEAU J.-P., 2000 – Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire. Les enjeux silencieux d'un coup d'État. *Politique Africaine*, 78 : 94-125.
- CHAUVEAU J.-P., 2006 a – « Les transferts coutumiers de droits entre autochtones et "étrangers" ». In Chauveau J.-P., Colin J.-P., Jacob J.-P., Lavigne Delville P., Le Meur P.-Y. : *Modes d'accès à la terre, marchés, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest. Résultats du projet de recherche CLAIMS*, Londres, IIED :16-29.

CHAUVEAU J.-P., 2006 b – « How does an institution evolve? Land, politics, inter-generational relations and the institution of the *tutorat* between autochthons and migrant farmers in the Gban region (Côte d'Ivoire) ». In Kuba R., Lentz C., eds : *Landrights and the politics of belonging in West Africa*, Leiden, Brill Academic Publishers: 213-240.

CHAUVEAU J.-P., JACOB J.-P., LE MEUR P.-Y., 2004 – L'organisation de la mobilité dans les sociétés rurales. *Autrepart*, 30 : 3-23.

CLAM J., 1997 – Qu'est-ce qu'un bien public ? Une enquête sur le sens et l'ampleur de la socialisation de l'utilité dans les sociétés complexes. *Archives de philosophie du droit*, 41 : 215-266.

COASE R., 1960 – The Problem of Social Cost. *Journal of Law and Economics*, 3 : 1-44.

COLIN J.-P., 2004 – Droits fonciers, pratiques foncières et relations intra-familiales : les bases conceptuelles et méthodologiques d'une approche compréhensive. *Land Reform, Land Settlement and Cooperatives*, 2 : 55-67.

COLIN J.-P., AYOUB M., 2006 – The Development of a Land Market? Insights from Côte d'Ivoire. *Land Economics*, 82 (3) : 404-423.

COLIN J.-P., avec KOUAME G. et SORO D., 2004 – Lorsque le Far East n'était pas le Far West. La dynamique de l'appropriation foncière dans un ancien "no man's land" de basse Côte d'Ivoire. *Autrepart*, 30 : 45-62.

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

CONKLIN A. L., 1997 – *A Mission to civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1885-1930*. Stanford, Stanford University Press, 367 p.

COQUERY-VIDROVITCH C., 1982 – « Le régime foncier rural en Afrique noire ». In Le Bris E., Le Roy E., Leimdorfer F. (études réunies par) : *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, Orstom/Karthala : 65-84.

CUBRILLO M., GOISLARD C., 1998 – *Bibliographie et lexique du foncier en Afrique noire*. Paris, Karthala/Coopération française, 415 p.

DAMOUE S., 1983 – *Les Winiens-Winien ma. Étude des origines et de l'organisation sociale d'une société voltaïque*. Mémoire de maîtrise, École supérieure de lettres et de sciences humaines, université de Ouagadougou, 113 p.

DELAFOSSÉ M., 1925 – *Civilisations négro-africaines*. Paris, Stock, 142 p.

DELISLE Y., 1996 – Les éleveurs, l'État et les agriculteurs au Burkina Faso. L'exemple de la région du centre-ouest. Collection *Itinéraires, Études en Développement*, 8, Genève, IUED, 79 p.

DIALLO Y., 1997 – *Les Fulbe du Boobola. Genèse et évolution de l'État de Barani (Burkina Faso)*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 235 p.

DOUGLAS M., 1989 – *Ainsi pensent les institutions*. S.I, Editions Usher, 130 p.

DRABO I., 2000 – Migration agricole et insécurité foncière en pays bwa du Burkina Faso. *Espace, Populations, Sociétés*, 1 : 43-55.

DRABO I., ILBOUDO F., TALLET B., 2003 – *Dynamiques des populations, disponibilité en terres et adaptation des régimes fonciers : le Burkina Faso, une étude de cas*. Paris, FAO/Cicred, 114 p.

DUBET F., 2006 – Redoutable égalité des chances. *Libération*, n° 7676, 12 janvier 2006 : 32-33.

DUGAST S., 2002 – « Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu ». In Cormier-Salem M.-C., Juhé-Beaulaton D., Boutrais J., Roussel B., éd. : *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD Éditions : 31-78.

DUGAST S., 2004 – Une agglomération très rurale. Lien clanique et lien territorial dans la ville de Bassar (Nord Togo). *Journal des Africanistes*, 74 (1-2) : 203-248.

DUMONT L., 1966 – *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard, 449 p.

DUPUIS J., 1824 – *Journal of a Residence in Ashantee*. London, Printed for Henry Colburn, 263 p. + appendices.

EDJA H., 2000 – *Droits délégués d'accès à la terre et aux ressources naturelles dans le sud du Bénin*. Rapport provisoire, s.l., Gret/IIED, s.p.

EFFANTIN R., HUBERT B., 2004 a – *Traductions locales d'une politique de stabilisation de la frontière agraire et de conservation des ressources naturelles renouvelables. Le cas de la Réserve de Biosphère Maya, Petén (Guatemala)*, mimeo, 15 p.

EFFANTIN R., HUBERT B., 2004 b – Politique de stabilisation foncière et conservation de la biodiversité : le cas de la Réserve de Biosphère Maya, Petén (Guatemala). *Autrepart*, 31: 35-57.

ELSTER J., 1986 – *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*. Paris, Éditions de Minuit, 199 p.

FAY C., 1989 a – Sacrifices, prix du sang, « eau du maître » : fondation des territoires de pêche dans le delta central du Niger (Mali). *Cahiers des Sciences Humaines*, 25 (1-2) : 159-176.

FAY C., 1989 b – Systèmes halieutiques et espaces de pouvoirs : transformation des droits et des pratiques de pêche dans le delta central du Niger (Mali) : 1920-1980. *Cahiers des Sciences Humaines*, 25 (1-2) : 213-236.

FAY C., 1995 – La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâte. *Cahiers d'Études Africaines*, XXXV (1), 137 : 19-53.

FIRTH R., 1961 – *Elements of Social Organization*. London, Watts &Co, 260 p.

FOFANA M., 1985 – *La mise en place du peuplement dans le village de Wahabou*. Mémoire de maîtrise d'histoire, École supérieure des lettres et des sciences humaines, université de Ouagadougou, 190 p.

FRIEDBERG E., 1993 – *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée.* Paris, Le Seuil, 404 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.

GADO B., 1980 – *Le Zarmatarey. Contribution à l'histoire des populations d'entre Niger et Dallol Mawri.* Niamey, Institut de recherches en sciences humaines, 356 p.

GALEY M., 2006 – *La typologie des systèmes de propriété de CR Noyes : un instrument de contextualisation de l'évaluation comparée des régimes de propriété publique, privée et commune en vue de l'organisation d'une gestion foncière durable des ressources naturelles rares.* Communication à la Pondichery Conference on Land Law, Pondichery, mimeo, 30 p.

GEORGESCU-ROEGEN N., 1971 [1965] – *Energy and Economic Myths. Institutional and Analytical Economics Essays.* New York, Pergamon Press : 199-231.

GNAMOU B., 2003 – *Analyse de l'organisation sociale et de la situation foncière du village de Solobuly, pays winye (province des Balé).* Mémoire de maîtrise, UFR/SH, Département de sociologie, université de Ouagadougou, 86 p. + annexes.

GNAMOU D., 2002 – *Organisation foncière en pays winye. Cas de Solobuly dans le département de Siby, province des Balé.* Rapport de travail pour l'UR 095 « Régulations foncières, politiques publiques, logiques d'acteurs », 44 p.

GODELIER M., 2004 – *Métamorphoses de la parenté.* Paris, Fayard, 678 p.

GOODY J., WATT I., 1968 – « The Consequences of Literacy ». In Goody J., ed. : *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press : 27-68.

GOUZIEN P., 1907 – *La maladie du sommeil dans le Haut Sénégal et Niger.* Mimeo, 25 p.

GRAY L., 2003 – « Investing in Soil Quality. Farmers Responses to Land Scarcity in Southwestern Burkina Faso ». In Bassett T. J., Crummev D., eds : *African Savannas. Global Narratives & Local Knowledge of Environmental Change*, Oxford, James Currey, Portsmouth, Heinemann : 72-90.

GRAY L., KEVANE M., 2001 – Evolving Tenure Rights and Agricultural Intensification in Southwestern Burkina Faso. *World Development*, 29 (4) : 573-587.

GRUÉNAIS M.-E., 1986 – « Territoires autochtones et mise en valeur des terres ». In Crousse B. Le Bris E., Le Roy E., (études réunies par) : *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Paris, Karthala : 283-298.

GUDEMAN S., 1986 – *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood.* London, Routledge & Kegan Paul, 174 p.

GUDEMAN S., 2001 – *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture.* Oxford, Blackwell Publishers, 189 p.

HABER S., 1999 – Les voies de la démocratie radicale. *Magazine Littéraire*, 380 : 52-54.

HAGBERG S., 1998 – *Between Peace and Justice. Dispute settlement between Karaboro Agriculturalists and Fulbe Agro-pastoralists in Burkina Faso*. Uppsala, Uppsala Universitet, 268 p.

HAGBERG S., 2001 – À l'ombre du conflit violent. Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs et agro-pasteurs peul au Burkina Faso. *Cahiers d'Études Africaines*, 161, XLI-1 : 45-72.

HAHN H. P., 1997 a – « La culture en terrasses chez les Kassena du Burkina Faso ». In Renard G., Neef A., Becker K., von Oppen M., eds. : *Soil Fertility Management in West African Land Use Systems*, Weikersheim, Margraf Verlag : 475-480.

HAHN H. P., 1997 b – Agriculture ménageant les ressources en Afrique de l'Ouest : quelle ampleur doivent avoir les actions de vulgarisation ? Étude de cas réalisée chez les Kassena du Burkina Faso. *Agriculture + développement rural*, 1 : 60-62.

HÉRON J., 2002 – *Aménagements fonciers et enjeux sociaux. Étude d'un cas d'innovation institutionnelle locale en matière de gestion des ressources naturelles dans un village du sud-ouest du Burkina Faso*. Mémoire de DEA, Géographie des mondes tropicaux, université de Paris-I, 138 p.

HERTZFELD M., 1989 – *Anthropology through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 272 p.

HESSELING G., MATHIEU P., 1986 – « Stratégies de l'État et des populations par rapport à l'espace ». In Crousse B., Le Bris E., Le Roy E., (études réunies par) : *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Paris, Karthala : 309-326.

HESSELING G., OOMEN B., 2005 – « La redécouverte du droit. Le trajet parcouru ». In Hesselting G., Djiré M., Oomen B., éd : *Le droit en Afrique. Expériences locales et droit étatique au Mali*, Leyde/Paris, Afrika-Studiecentrum/Karthala : 5-28.

HILGERS M., 2007 – *Une ethnographie à l'échelle de la ville. Urbanité, histoire et reconnaissance à Koudougou (Burkina Faso)*. Louvain-La-Neuve, université catholique de Louvain, Faculté des sciences sociales, humaines et politiques, 473 p.

HOCHET P., 2005 – *La gestion décentralisée des ressources pastorales dans la commune de Kouri. Association agriculture/élevage, organisation paysanne et négociation dans le Minyankala (sud-est du Mali)*. Paris, Gret/Claims/IIED, 99 p.

HOLDEN J. J., 1965 – The Zabarima of North-West Ghana. Part 1. *Transactions of the Historical Society of Ghana*, vol. VIII : 60-86.

HORNBLOWER S., STEWART C., 2005 – No History Without Culture. *Anthropological Quarterly*, 78 (1) : 269-277.

ILBOUDO Jean de Dieu, 2000 – *Diagnostic participatif dans les villages riverains de la forêt classée de Solobuly. Région de la Boucle du Mouhoun*. Rapport définitif, ministère des Affaires étrangères du Danemark/ministère de l'Énergie et des Mines, RPTES, Ouagadougou, CEEF, 62 p.

IMBS F., 1982 – *Kumtaabo. Une collectivité rurale mossi et son rapport à l'espace*. Thèse de troisième cycle en géographie, Paris, université de Paris-X, 452 p.

IRAM, 2000 – *Étude de faisabilité pour une opération pilote de sécurisation foncière dans l'ouest du Burkina Faso*. Rapport provisoire, mimeo, 30 p. + annexes.

Ivo L., 2006 – *Étymologies populaires des noms propres chez les Winye (centre ouest du Burkina Faso). Cas des anthroponymes et des toponymes*. Mémoire de maîtrise, UFR/SH, Département de sociologie, université de Ouagadougou, 130 p + annexe.

IZARD M., 2003 – *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle*. Paris, Karthala, 394 p.

JACOB J.-P., 1987 – Interprétation de la maladie chez les Winye, Gurunsi du Burkina Faso. Critique d'une théorie de la contamination. *Genève-Afrique*, XXV, 1 : 59-88.

JACOB J.-P., 1988 – *Le sens des limites. Maladie, sorcellerie, religion et pouvoir chez les Winye, Gourounsi du Burkina Faso*. Thèse de doctorat, Faculté des lettres, université de Neuchâtel, 384 p.

JACOB J.-P., 1990 a – Trancher la justice chez les Winye, Gurunsi du Burkina Faso. *Droit et Cultures*, 19 : 233-244.

JACOB J.-P., 1990 b – « Fertility and Social Order among the Winye, Gurunsi of Burkina Faso ». In Jacobson-Widding A., van Beek W., eds : *The Creative Communion. African Folk models of Fertility and the Regeneration of Life*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology 15, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis : 75-92.

JACOB J.-P., 1995 – « Génies et jumeaux winye (centre-ouest Burkina Faso). Note anthropologique ». In Savary C., Gros C., éd. : *Des jumeaux et des autres*, Genève, Musée d'Ethnographie/Georg : 209-215.

JACOB J.-P., 1997 – « L'administration coloniale comme puissance antisorcellaire. Un crime rituel en pays winye (Haute Côte d'Ivoire) pendant la Seconde Guerre mondiale ». In Hainard J., Kaehr R., dir. : *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques. Textes offerts à P. Centlivres*, Lausanne, Éditions Payot : 291-308.

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

JACOB J.-P., 1998 b – « Institutions villageoises et gestion des affaires publiques ». In Fauré Y. A., Valette J., (coord.) : *Les nouvelles approches institutionnelles*, Atelier d'étude du grand programme privé-public de l'Orstom, UMR Regards, CNRS/Orstom, Papiers n° 13 : 38-39.

JACOB J.-P., 2000 – Connaissance et développement en Afrique. *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, 10, Paris/Genève, Presses Universitaires de France/IUED : 11-30.

JACOB J.-P., 2001 a – 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., 2001 b – « Introduction à la thématique des rapports entre corruption et sociétés anciennes. Les particularités du tiers inclus ». In Sanou A., Bouda P., Ki-Zerbo L., Jacob J.-P. (études réalisées par) : *Morale et corruption dans des sociétés anciennes du Burkina (Bobo, Moaga, San et Winye)*, Ouagadougou, REN-LAC : 6-24.

JACOB J.-P., 2001 c – L'immoralité fondatrice. Bien commun et expression de l'intérêt individuel chez les Winye (Burkina Faso). *Cahiers d'Études Africaines*, 162, XLI (2) : 315-332.

JACOB J.-P., 2002 a – Compte rendu du livre *Gérer le foncier rural en Afrique de l'Ouest. Dynamiques foncières et interventions publiques*/Lavigne Delville P., Toulmin C., Traoré S.(dir.), Paris, Karthala/Saint-Louis (Sénégal), URED, 2000, 357 p. *Cahiers d'Études Africaines*, 166, XLII-2 : 417-421.

JACOB J.-P., 2002 b – *La tradition du pluralisme institutionnel dans les conflits fonciers entre autochtones. Le cas du Gwendégué (centre ouest Burkina Faso)*. Document de travail de l'unité de recherche REFO, 3, 40 p.

JACOB J.-P., 2006 – *Un unanimisme politique presque parfait. Les élections municipales dans trois communes de la province des Balé (Burkina Faso)*. Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés, Étude n° 14, 36 p.

JACOB J.-P., à paraître – « "La brousse ne peut pas bouffer un fils de la terre !" ». Droits sur la terre et sociologie du développement dans le cadre d'une opération de sécurisation foncière (Ganzourgou, centre-est Burkina Faso) ». In Colin J.-P., Le Meur P.-Y., Léonard E., dir. : *Les politiques d'enregistrement des droits fonciers. Du cadre légal aux pratiques locales*, Paris, Karthala.

JACOB J.-P., MARGOT F., 1993 – *Administration locale et organisations paysannes au Burkina Faso : le rôle du gouvernement local dans le développement rural*. Programme national de recherche n° 28 du Fonds national suisse de la recherche scientifique, Genève, IUED/SEREC, 156 p.

JACOB J.-P., KIEFFER J., ROUAMBA L., avec HÉMA I., 2005 – « L'État n'est le père de personne ! ». *Étude longitudinale de la mise en œuvre d'un lotissement dans la commune de Boromo (province des Balé). 1^{re} partie (2002-2005)*. Étude n° 8, Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés, 60 p.

JAGLIN S., 1995 – *Gestion urbaine partagée à Ouagadougou. Pouvoirs et périphéries (1983-1991)*. Paris, Karthala/Orstom, 659 p.

JONAS H., 1995 – *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris, Flammarion, 470 p.

Kaboré R., à paraître – *Dynamiques foncières, opérations de gestion des ressources dans le centre-nord du Burkina Faso : le cas de la province du Bam*. Thèse de doctorat à l'IUED, mimeo, 178 p.

KAMBOU-FERRAND J., 1993 – *Peuples voltaïques et conquête coloniale 1885-1984*. ACCT/L'Harmattan, 478 p.

KIÉTHÉGA J.-B., 1983 – *L'or de la Volta Noire. Archéologie et histoire de l'exploitation traditionnelle (Région de Poura, Haute-Volta)*. Paris, Karthala/CRA, 247 p.

KINGDON J., 1984 – *Agendas, Alternatives and Public Policies*. Boston, Little, Brown and Co, 240 p.

KI ZERBO J., 1973 – *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain*. Paris, Hatier, 702 p.

KOHLER J.-M., 1972 – *Les migrations des Mossi de l'Ouest*. Paris, Orstom, coll. Travaux et Documents, 18, 106 p.

KOPYTOFF I., 1987 – « The Internal Frontier: The Making of African Political Culture ». In Kopytoff I., ed. : *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press : 3-84.

KOTÉ B., 1982 – *Les Marka et l'Islam dans la boucle de la Volta noire. du Jihad d'El Hadj Mahamoudou Karantao aux débuts de la colonisation française (1820-1915)*. Mémoire de maîtrise d'histoire, École supérieure des lettres et des sciences humaines, université de Ouagadougou, 146 p.

KOUASSIGAN G.-A., 1966 – *L'homme et la terre. Droits fonciers coutumiers et droits de propriété en Afrique occidentale*. Paris, Orstom, 283 p.

KOUROUMA A., 1968 – *Les soleils des indépendances*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

KUBA R., 2003 – « Comment devenir Phuo ? Stratégies d'inclusion au sud-ouest du Burkina Faso ». In Kuba R., Lentz C., Somda C. N., dir. : *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala : 135-165.

KUBA R., 2004 – Grammaires rituelles des hiérarchies. *Autrepart*, 30 : 63-76.

KUBA R., LENTZ C., 2002 – Arrows and Earth Shrines: Towards a History of Dagara Expansion in Southern Burkina Faso. *Journal of African History*, 43 : 377-406.

KYMLICKA W., 1999 – *Les théories de la justice. Une introduction*. Paris, La Découverte, 362 p.

LANGLADE D., JACOB J.-P., 2004 – *Les investissements des ruraux en milieu urbain. L'exemple des lotissements à Boromo et à Siby (province des deux Balé, centre ouest du Burkina Faso)*. Étude n° 2, Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés, 42 p.

LAURENT P.-J., 2003 – *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Paris, IRD/Karthala, 442 p.

LATOUR B., 2006 – *Changer de société. Refaire de la sociologie*. Paris, La Découverte, 400 p.

LAVIGNE DELVILLE P., 2006 a – « Politiques et interventions en matière de foncier et de gestion des ressources naturelles ». In Chauveau J.-P., Colin J.-P., Jacob J.-P., Lavigne Delville P., Le Meur P.-Y. : *Modes d'accès à la terre, marchés, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest. Résultats du projet de recherche CLAIMS*, Londres, IIED : 54-68.

LAVIGNE DELVILLE P., 2006 b – « Conclusions ». In Chauveau J.-P., Colin J.-P., Jacob J.-P., Lavigne Delville P., Le Meur P.-Y. : *Modes d'accès à la terre, marchés, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest. Résultats du projet de recherche CLAIMS*, Londres, IIED : 69-79.

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.

LAVIGNE DELVILLE P., TOULMIN C., COLIN J.-P., CHAUVEAU J.-P., 2001 – *L'accès à la terre par les procédures de délégation foncière (Afrique de l'Ouest rurale). Modalités, dynamiques et enjeux*. Paris, IIED/Gret/REFO, 207 p.

LAVIGNE DELVILLE P., HOCHET P., 2005 – *Construire une gestion négociée et durable des ressources naturelles renouvelables en Afrique de l'Ouest*. Rapport final AFD/UE, INCO-CLAIMS, 173 p.

LAZZERI C., 1998 – *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris, PUF, 400 p.

LENTZ C., 2001 – « Ouessa : débats sur l'histoire du peuplement ». In Kuba R., Lentz C., Werthmann K., 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.

LE MEUR P.-Y., 2002 – *Approche qualitative de la question foncière. Note méthodologique*. Document de travail de l'unité de recherche 095, n° 4, 19 p.

LE MEUR P.-Y., 2006 – « Gouvernance foncière : acteurs, arènes, gouvernementalité ». In Chauveau J.-P. et al. : *Modes d'accès à la terre, marchés, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest. Résultats du projet de recherche CLAIMS*, Londres, IIED : 42-53.

LE MOAL G., 1980 – *Les Bobo : nature et fonction des masques*. Paris, Orstom, 535 p.

LE ROY E., 1995 – « La sécurité foncière dans un contexte africain de marchandisation imparfaite de la terre ». In Blanc Pamard C., Cambrézy C., coord. : *Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières*, Paris, Orstom : 455-472.

LE ROY E., 1996 – « La théorie des maîtrises foncières ». In Le Roy E., Karsenty A., Bertrand A. : *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Paris, Karthala : 59-76.

LÉVI-STRAUSS C., 1984 – *Paroles données*. Paris, Plon, 277 p.

LEVTZION N., 1968 – *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the pre-colonial period*. Oxford, Clarendon Press, 228 p.

LIBERSKI D., 1991 – *Les Dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, V^e section, Paris, 384 p.

LIBERSKI-BAGNOUD D., 2002 – *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 244 p.

LUND C., 1999 – A Question of Honour. Property Disputes and Brokerage in Burkina Faso. *Africa*, 69 (4) : 575-594.

LUND C., 2000 – *Régimes fonciers en Afrique : Remise en cause des hypothèses de base*. Dossier n° 100, IIED, Programme Zones arides, 23 p.

LUND C., 2001 – « Les réformes foncières dans un contexte de pluralisme juridique et institutionnel : Burkina Faso et Niger ». In Winter G., coord. : *Inégalités et politiques publiques en Afrique : pluralité des normes et jeux d'acteurs*, Paris, Karthala/IRD : 195-207.

LUND C., 2002 – « Negotiating Property Institutions: On the Symbiosis of Property and Authority in Africa ». In Juul K, Lund C., ed. : *Negotiating Property in Africa*. Portsmouth, Heinemann : 11-43.

LUND C., 2005 – « Policy and Politics in situations of complexity and unpredictability. Some reflections on tenure policies and land politics in Niger, Burkina Faso and Northern Ghana ». In Reenber A., Marcussen H. S., eds : *Établir le lien entre la recherche et la politique*, Copenhagen, SEREIN, Occasional Paper n° 18 : 133-153.

LUND C., 2006 – Twilight Institutions. Public Authority and Local Politics in Africa. *Development and Change*, 37 (4) : 685-705.

LUND C., WARDELL A., 2004 – En marge de la loi et au cœur de la politique locale. Colonisation agraire des forêts classées au Nord-Ghana. *Autrepart*, 30 : 117-134.

MADJARIAN G., 1991 – *L'invention de la propriété : de la terre sacrée à la société marchande*. Paris, L'Harmattan, 313 p.

MANESSY G., 1969 – *Les langues gurunsi. Essai d'application de la méthode comparative à un groupe de langues voltaïques*. II, Selaï, Paris, Klincksieck, 102 p.

MANIN B., 1995 – *Principes du gouvernement représentatif*. Paris, Calmann-Lévy, 319 p.

MASSON A., 2001 a – *Économie du débat intergénérationnel. Point de vue normatif, comptable, politique*, [http : www.acfas.ca/congres/congres68/699.HTM](http://www.acfas.ca/congres/congres68/699.HTM), 22/9/04, 41 p.

MASSON A., 2001 b – *Économie des transferts entre générations. Altruisme, équité, réciprocité indirecte, ambivalence...* [http : www.acfas.ca/congres/congres68/699.HTM](http://www.acfas.ca/congres/congres68/699.HTM), 22/9/04, 16 p.

MATHIEU P., LAVIGNE DELVILLE P., PARÉ L., ZONGO M., OUEDRAOGO H. avec BAUD J., BOLOGO E., KONÉ N., TRIOLET K., 2003 – *Sécuriser les transactions foncières dans l'ouest du Burkina Faso*. Dossier n° 117, Programme Zones arides, Londres, IIED, 36 p.

- MEILLASSOUX C., 1982 – *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero, 250 p.
- MIEN O. N., 2007 – *La place et le rôle de la chefferie politique dans la société winye de la conquête coloniale à 1960*. Mémoire de maîtrise, Département d'histoire et d'archéologie, université de Ouagadougou, 72 p.
- Ministère de l'Agriculture et des Ressources animales, DEP, 1990 – *Plan régional du secteur agro-pastoral. Région du Centre-Nord. Tome 2 - Analyse de la situation actuelle*. Ouagadougou, 271 p. + annexes.
- MOORE S. F., 1991 – *Revoir le concept de loi foncière en milieu rural au Sahel*. Version provisoire, Club du Sahel, mimeo, 6 p.
- MOORE S. F., 2000 – *Law as Process. An Anthropological Approach*. Hamburg/Oxford, LIT Verlag/James Currey Publishers, 270 p.
- N**AMA G., 2004 – Sécurité foncière. État de la réflexion. *L'Événement*, n° 46, juin : VI.
- NEGRI A., HARDT M., 2000 – *Empires*. Paris, Exils/10/18, 571 p.
- NIANOGO-SERPANTIÉ I., 2000 – « Une approche juridique de la jachère. Exemples dans l'Ouest burkinabè ». In Floret C., Pontanier R., éd. : *La jachère en Afrique tropicale*. Paris, John Libbey Eurotext : 43-51.
- NOYES C. R., 1936 – *The Institution of Property: a Study of the Development, Substance and Arrangement of the System of Property in Modern Anglo-American Law*. New York, Longmans, Green, 645 p.
- O**LIVIER DE SARDAN J.-P., 1995 – *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, APAD/Karthala, 221 p.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1996 – La violence faite aux données. Autour de quelques figures de la sur-interprétation en anthropologie. *Enquêtes*, 3 : 31-59.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2000 – « Rendre compte des points de vue des acteurs : principes méthodologiques de l'enquête de terrain en sciences sociales ». In Lavigne Delville P., Sellamna N. E., Mathieu M., dir. : *Les enquêtes participatives en débat. Ambition, pratiques et enjeux*. Paris, Gret/Karthala/lcra : 419-449.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2005 – « Préface ». In Marie A. : *La coopération décentralisée et ses paradoxes*, Paris, Karthala : 7-10.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., A. EL HADJI DAGOBI, 2000 – La gestion communautaire sert-elle l'intérêt public ? Le cas de l'hydraulique villageoise au Niger. *Politique Africaine*, 80 : 153-168.
- OLSON M., 1987 – *Logique de l'action collective*. Paris, Presses Universitaires de France, 189 p.
- OST F., 1995 – *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve des faits*. Paris, La Découverte, 346 p.
- OST F., 1998 – *Un héritage sans testament. Patrimoine et générations futures*. Conférence à l'Unesco du 18/9. URL : http://www.fgf.be/heritage_sans_testament.doc (14/2/05), 7 p.

OUÉDRAOGO S., 2006 – *Accès à la terre et sécurisation des nouveaux acteurs autour du lac Bazèga (Burkina Faso)*. Dossier n° 138, Londres, IIED, 49 p.

PARÉ L., 2000 – *Les délégations de droits de culture dans l'aire cotonnière du Burkina Faso, modalités et dynamiques*. Paris, Gret/IIED, 60 p.

PARRY J., BLOCH M., 1989 – « Introduction: Money and the Morality of Exchange ». In Parry J., Bloch M., eds : *Money & the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press : 1-32.

PETERS P., 2004 – Inequality and Social Conflict Over Land in Africa. *Journal of Agrarian Change*, 4 (3) : 269-314.

POUILLON J., 1977 – "Plus c'est la même chose, plus ça change". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XV : 203-211.

PROST A., 1972 – *Enquête sommaire sur le Ko. Langue Gourounsi de Haute-Volta*. Dakar, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Dakar, 33 p.

QUÉRÉ L., 1982 – *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*. Paris, Aubier-Montaigne, 214 p.

ROCHLITZ R., 2002 – « Philosophie politique et sociologie chez Habermas ». In Rochlitz R., coord. : *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris, PUF : 161-197.

ROQUEPLO P., 1997 – *Entre savoir et décision, l'expertise scientifique*. Paris, Inra, 111 p.

ROSE C. M., 1994 – *Property and Persuasion: essays on the history, theory and rhetoric of ownership*. Boulder, Westview Press, 317 p.

ROUCH J., 1990 – Les cavaliers aux vautours. Les conquêtes zerma dans le Gurunsi (1856-1900). *Journal des Africanistes*, tome 60, fasc. 2 : 5-36.

RUSSELL B., 1995 – *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, Routledge, 842 p.

SAHLINS M., 1985 – *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press, 180 p.

SAHLINS M., 2004 – *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago, University of Chicago Press, 328 p.

SANOU S., 2000 – « L'association pastorale de Sourindou-Mihity (Nord-Yatenga, Burkina Faso) : gestion locale du foncier et des ressources pastorales ». In Lavigne Delville P., Toulmin C., Traoré S., dir. : *Gérer le foncier rural en Afrique de l'Ouest. Dynamiques foncières et interventions publiques*, Paris, Karthala/Ured : 249-270.

SAUL M., 1993 – « Land Custom in Bare: Agnatic Corporation and Rural Capitalism in Western Burkina ». In Bassett T., Crummey D., eds : *Land in African Agrarian Systems*, London, The University of Wisconsin Press : 75-100.

SAUL M., ROYER P., 2001 – *West African Challenge to Empire. Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War*. Oxford, James Currey, 404 p.

SAVONNET G., 1979 – « Structures sociales et organisation de l'espace (exemples empruntés à la Haute-Volta) ». In : *Actes du colloque de Ouagadougou « Maîtrise de l'espace agraire et développement en Afrique tropicale »*, Ouagadougou, Orstom/CVRS : 39-44.

SAVONNET G., 1986 – « Évolution des pratiques foncières dans le Bwamu méridional ». In Crousse B., Le Bris E., Le Roy E., éd. : *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Paris, Karthala : 265-280.

SAVONNET-GUYOT C., 1986 – *États et sociétés au Burkina. Essai sur le politique africain*. Paris, Karthala, 227 p.

SAWADOGO T., 2001 – *Aspects de la morphologie et de la phonologie du verbal en winie*. Rapport de DEA, Ouagadougou, UFR Lettres, Arts et Communication, Département de linguistique, université de Ouagadougou, 98 p.

SCHLAGER E., OSTROM E., 1992 – Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis. *Land Economics*, 68 (9) : 249-262.

SCHNAPPER D., avec BACHELIER C., 2000 – *Qu'est-ce que la citoyenneté?* Paris, Gallimard, 320 p.

SCHOTT R., 1990 – « La femme enceinte éventrée ». Variabilité et contexte socio-culturel d'un type de conte ouest-africain ». In Görög-Karady V., Chiche M., eds : *D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*. Paris, Éditions du CNRS : 327-338.

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.

SCHWARTZ A., 1996 – Pratiques paysannes et gestion de la fertilité sur les exploitations cotonnières dans l'ouest du Burkina Faso. *Cahiers des Sciences Humaines*, 32 (1) : 153-175.

SCOTT J., 1976 – *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 246 p.

SCOTT J., 1998 – *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Yale University Press, 445 p.

SEWANE D., 2002 – *La Nuit des Grands Morts. L'initiée et l'épouse chez les Tamberma du Togo*. Paris, Economica, 272 p.

SEWANE D., 2003 – *Le souffle du mort. Les Batāmmariba (Togo, Bénin)*. Paris, Plon, 663 p.

SIVARAMAKRISHNAN K., 2000 – Crafting the Public Sphere in the Forests of West Bengal. *American Ethnologist*, 27 (2) : 431-461.

SORO D. M., COLIN J.-P., 2005 – *Droits et gestion intra-familiale de la terre chez les migrants sénoufo en zone forestière de Côte d'Ivoire. Le cas de Kongodjan (sous-préfecture d'Adiaké)*. Mimeo, CLAIMS, 31 p.

STAMM V., SAWADOGO J.-P., OUÉDRAOGO S. R., OUÉDRAOGO D., 2003 – *Micro-politiques foncières dans trois villages de la province du Bam au Burkina Faso : stratégies locales d'échange de terres*. Dossier n° 124, Programme Zones arides, Londres, IIED, 26 p.

STAPPACHER R., 2003 – La petite différence et ses grandes conséquences : possession et propriété. Entretien avec M-D Perrot. *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, 14 : 181-190.

SURGY A. (de), 1983 – *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (nord Togo)*. 1- *Esquisse de leurs croyances religieuses*. Paris, L'Harmattan, 327 p.

TALLET B., 1984 – « Une société rurale en mutation : les exploitations agricoles familiales en Haute-Volta ». In Blanc-Pamard C., Bonnemaïson J., Boutrais J., Lassailly-Jacob V., éd. : *Le développement rural en questions. Paysages, espaces ruraux, systèmes agraires. Maghreb-Afrique noire-Mélanésie*, Paris, Orstom : 89-102

TALLET B. (dir.), 2001 – *Visages de l'ouest burkinabè. Dynamiques socio-spatiales d'un ancien front pionnier*. Graphigéo , 15, 112 p.

TAUXIER L., 1912 – *Le Noir du Soudan. Pays Mossi et Gurunsi*. Paris, Larose, 796 p.

TAUXIER L., 2003 – *Les États de Kong (Côte d'Ivoire)*. Paris, Karthala, 254 p.

TENGAN E., 1991 – *The Land as Being and Cosmos. The Institution of the Earth Cult among the Sisala of Northwestern Ghana*. Frankfurt, Peter Lang, 243 p.

THIEMOUNOU A., 1985 – *Monographie du village de Siby dans ses pratiques linguistiques*. Mémoire de maîtrise de l'École supérieure des lettres et sciences humaines, université de Ouagadougou, 100 p.

TODOROV T., 2002 – *Devoirs et délices. Une vie de passeur. Entretiens avec C. Poitevin*. Paris, Editions du Seuil, 395 p.

TOMÉ A., 1995 – *Oury : un centre de production artistique. La sculpture des masques et des statuettes*. Mémoire de maîtrise, Faculté des langues, des lettres, des arts, des sciences humaines et sociales, université de Ouagadougou, 171 p.

TRAORÉ A. B., DABOUROU J.-G., PARÉ I., 1999 – *Étude socio-économique pour l'aménagement du bas-fond de Oury*. Ministère de l'Agriculture, Secrétariat Général, PDRI HKM, 60 p.

Unité de recherche REFO (Régulations foncières, politiques publiques, logiques d'acteurs), 2004 – *Projet scientifique*. Mimeo, IRD, 32 p.

VANSINA J., 1985 – *Oral Tradition as History*. Oxford, James Currey, 258 p.

YAO I., 1988 – *Sociologie et étude des éléments de théâtralité dans le rite* [bu lolu] : « *accouchement de la chèvre* ». Mémoire de maîtrise, Institut supérieur des langues, lettres et arts, Département des lettres modernes, université de Ouagadougou, 133 p. + annexes.

ZEEUW F. (de), 1995 – *Sécurité foncière et gestion des ressources naturelles dans la Boucle du Mouhoun, Burkina Faso*. Documents sur la Gestion des Ressources Tropicales, 9, Wageningen, 45 p.

ZEITLYN D., CONNELL B., 2003 – Ethnogenesis and Fractal History on an African Frontier: Mambila-Njerep-Mandulu. *Journal of African History*, 44 : 117-138.

ZONGO M., 2001 – *Émergence de nouvelles modalités d'accès à la terre et dispositifs locaux d'administration foncière : la vieille zone de colonisation agricole au Burkina Faso*. Atelier sur les dispositifs locaux d'administration foncière, Paris, Gret/IRD REFO/LAJP, 12-14 déc., mimeo, 20 p.

ZONGO M., 2005 – *Les prélèvements en milieu rural. Les contreparties pour l'accès à la terre dans les zones de vieille colonisation et de nouveaux fronts pionniers (ouest et extrême-ouest Burkina Faso)*. Étude n° 7, Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés, 28 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., 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.

ZOUGOURI, S., MATHIEU P., 2001 – Nouvelles transactions et formalisation des transactions foncières dans l'ouest du Burkina Faso : le cas d'un village de la province du Houët. *Bulletin de l'APAD*, 22 : 95-116.

ZWERNEMANN J., 1964 – La querelle pour l'enfant pas encore né. Une légende historique des Gurunsi et ses parallèles. *Notes Africaines*, 101 : 26-27.

Filmographie

Quitté Marc Gaël, Cassan Robert, Jacob Jean-Pierre, 2004 – « Barrer la route à la nourriture ». Un conflit foncier et sa résolution en pays winye (Centre-Ouest Burkina Faso). Production Arrimages/Videolien, Fontenille, 32 min.

Cassan Robert, Hochet Peter, Jacob Jean-Pierre, 2006 – *Les droits de pêche en pays winye*. Ouagadougou, 40 min.

Lexique

[bari tōnō] – « courage/bénéfice », le bénéfice du courage, de l'effort (s'oppose à [*libe konə*]).

[bī] – brousse.

[bihien] – « brousse ancienne », vieille friche.

[bō] – le quartier, le village.

[bu] – marigot naturel.

[beñimu] – « l'aigreur du corps », la fatigue liée au travail.

[biru] – bière de mil mêlée de miel, offerte lors de la confection de l'autel de la terre et lors de l'intronisation du [*inu*].

[ciguī] – nasse utilisée par les femmes pour la pêche d'étiage en marigot.

[cincao] – litt. « arrêt solitaire », champ individuel.

[cunu] – interdits spécifiques aux membres d'un groupe de descendance se réclamant d'une même porte des ancêtres.

[die] – clairière, terre stérile.

[erī] – noblesse, désigne les fondateurs et chefs de terre d'une communauté.

[fiebe ma] – litt. « ceux qui se cachent » (péjoratif). Dans une communauté, sont appelés [*fiebe ma*] les habitants ressortissants d'un autre village qu'ils ont dû fuir suite à une guerre, une épidémie...

[folobiri] – litt. « Peuls noirs », razzieurs d'esclaves pendant la seconde partie du XVIII^e siècle. R. KUBA en fait des Jula de Kong (2003) ou des Jula

installés dans l'Ouest burkinabè (communication personnelle, 11/2/05). Sougué Karfo pense qu'il s'agit de Sénufo Jimini venant du nord de la Côte d'Ivoire, ayant entretenu des contacts avec Kong (Boromo, 18/2/05).

[forba], [fweba] – « chose commune », patrimoine foncier possédé par une lignée (dérivé du jula).

[forba pen] – partage à parts égales.

[gwāda] – filet à deux mains utilisé par les hommes pour la pêche en marigot.

[hahe] – litt. « la femme qui suit ». La plupart du temps, sœur utérine cadette d'une première femme, mariée au même mari (mais ce peut être aussi l'une de ses nièces patrilinéaire ou matrilinéaire).

[homi ñamba] – premier champ commun (dans l'ordre chronologique) cultivé par un groupe de descendance.

[inu] – désigne plus particulièrement le chef de terre intronisé et, par extension, tout chef de terre.

[jawu] – la cour, le groupe de descendance.

[jā jerbao] – « maison/aîné », le chef d'un groupe de descendance.

[ji febe] – « manger/petit », la frugalité.

[ji pem] – « manger/gros », la gourmandise.

[kātogo] – champ permanent de village ; du verbe [kāg], « délimiter », « surveiller de près », « traquer » et de [tug], verbe évoquant la répétition d'une action comme lors du tannage d'une peau.

[kien] – litt. « l'aile », c'est-à-dire la part rituelle que le sacrifiant se voit remettre après le sacrifice du poulet qu'il a offert.

[kien kātogo] – litt. « le champ permanent de l'aile », le champ obtenu à l'issue du premier partage d'une terre collective.

[lāda] – lois, normes respectées par un groupe se rattachant à un même autel de terre [jula].

[lao] – mobilisation inter-villageoise pour la chasse ou pour l'auto-défense sous l'autorité d'un culte puissant.

[libe kātogo] – le [kātogo] patrimonial.

[libe konə] – du verbe [libi], « choisir ». Les prérogatives (« choses ») qui découlent de l'ordre social tel qu'il s'est constitué. Part à laquelle un individu a droit du fait du statut de ses ascendants.

[libe pen] – partage sacrificiel à parts inégales, distribuées en accord avec les règles de préséance.

[lombo] – culte de chasse.

[luodumə] – levée de deuil, grandes funérailles.

[maō] – autel sacrificiel personnel.

[meke yo] – « guerre des Marka », guerre coloniale de 1915-1916.

[muō] – marque d'appropriation (marigot, terre...).

[muyele] – petit mil écrasé et mélangé à du sel et du beurre de karité, destiné à calmer la faim. Il permet « d'ouvrir » la bouche de la terre dans les rites consacrés à l'autel de la terre.

[nābirī] – frères utérins.

[ñamba] – grand champ, champ commun.

[nyimbī] – esprit ou culte de la brousse.

[pe] – houe.

[peh luo] – piquet enduit de substances urticantes destiné à faire déguerpir les mauvais génies de la brousse ou à protéger une cour d'habitation. Il est également utilisé pour prévenir le vol de terre.

[sab] – petite battue de chasse d'initiative privée.

[sere] – témoin (jula).

[sigi jomo] – culte de masque.

[sinama hime] – « âme de la terre », esprit de la terre.

[sinbom] – « trou de la terre », autel de terre.

[singuin] – préparation de petit mil cru écrasé et mélangé à du miel, offert en libation à la terre par le chef de terre lors de son intronisation. Le [singuin] permet d'ouvrir les « oreilles et les yeux » de la terre dans les rites à l'autel de la terre.

[sin kwe baguru] – « terre/poulet/hacher (maudire) », rite de malédiction destiné à sanctionner le coupable (d'un crime, d'un vol de terre).

[sin kwe maguru] – « terre/poulet/tester », rite divinatoire destiné à identifier le coupable d'un crime, d'un vol de terre, l'origine d'un problème.

[sin ñubo] – chef génie de la terre, génie noble.

[sinte kātogo] – litt. « le champ du milieu », c'est-à-dire le champ collectif de village, au milieu duquel tout le monde travaille.

[si tuere] – « déposer/problèmes », mise en garde d'un bien (terre, personne).

[soru] – barrage de pêche.

[sugoo] – la confiscation ; du verbe [*sugui*], « couvrir », « réserver », « protéger »... Le [*sugoo*] se manifeste dans les pratiques matrimoniales – le noble impose son statut à la femme esclave, la castée impose son statut à son mari noble – ou dans le pouvoir rituel que détient le chef de terre. C'est au nom du [*sugoo*] qu'il reçoit les animaux sans propriétaire, les épis de mil tombés à terre (voir chapitre 7), qu'il interdit l'inhumation des individus qui sont en faute vis-à-vis de la terre ou des femmes stériles, leurs familles devant s'acquitter d'une amende avant qu'il n'autorise leur enterrement. Pour d'autres exemples à propos des Phuo, voir R. KUBA (2004). Il existe également un [*sugoo*] inter-villageois (voir chapitre 2)

[tuntun vogo] – « devins du luth ». Prêtres spécialisés dans l'intercession auprès des génies de la brousse les plus dangereux. Ils sont actuellement présents dans deux villages winye – Nanou et Virou.

[venu] – culte dont la découverte est un signe d'une élection à la noblesse. À Kwena par exemple, ce culte fonctionne comme un véritable autel de terre pour le lignage Aka (voir chapitre 2). Il est composé de deux pôles, un pôle « aigre » (femelle) et un pôle « doux » (mâle), ce en quoi il fait écho à la symbolique de l'autel de terre winye (voir chapitre 8). Il existe des cultes de [*venu*] dans d'autres villages (à Siby, Balao, Souho, Wibō, Siembō...). Lorsque [*venu*] est installé dans un village, il a la réputation d'agir pour arrêter les tentatives de fuite de femmes mariées (en complément de l'autel des ancêtres, voir introduction). Les devins possèdent également un culte personnel à [*venu*].

[yombo] – marigot artificiel.

[yoru] – « jachère », domaine foncier cultivé par un groupe de descendance.

Chronologie succincte du pays winye

xvi^e siècle – Première mention de la région de Boromo dans la littérature historique. D'après J. Ki ZERBO (1972 : 250), le petit-fils d'Oubri (fondateur du royaume de Ouagadougou), Koumdoumyé, porte les armes en pays gurunsi et aurait atteint la région de Koudougou et Boromo. Il entoure le royaume de Ouagadougou d'une ceinture de principautés confiées à ses frères.

xviii^e siècle – D'après J.-B. KIETHEGA (1983 : 158), l'exploitation aurifère des sites environnant Poura est massive pendant toute cette période. Migrations de lignages nuna, dagara, phuo, bobo jula sur la rive droite du Mouhoun (ex-Volta noire).

Fin xviii^e siècle – [*siko yo*] (« guerre des gens nombreux ») ou [*folobiri yo*] (« guerre des Peul noirs »), razzieurs d'esclaves, probablement des Jula venus de l'Ouest burkinabè ou du nord de la Côte d'Ivoire (de Kong notamment, voir sur le sujet TAUXIER, 2003, KUBA, 2003 :142). Ils attaquent Kwena, Boromo...

1824 – J. DUPUIS (1824 : CXXXI-CXXXII) mentionne l'existence d'une route commerciale, reliant Djenné à Kumasi, qui traverse le pays winye (villages de Sombou, Boromo, Bitiako, Kalembouly, Kwena, cf. fig. 3).

1860 – *Jihad* de Mahamadou Karantao contre Boromo puis contre Nanou et Solobuly. Installation d'une chefferie politique yarga à Boromo et d'une chefferie politique jula à Nanou. La plupart des habitants de Solobuly sont mis en fuite et reviendront quelques années plus tard au village.

1878 – [*gansoba norom*] (« la famine du logeur »). Famine dans le Yatenga et fuite de Yarse et Mossi vers la région de Boromo. Mort de Mahamadou Karantao (cf. CAPRON, 1973 : 85).

1885 (?) – Bataille de Bouna unissant Marka, Winye et Nuna contre les troupes zarma de Gazari et celles de Karamogo Moktar Karantao. C'est de cette époque que date la fuite des habitants de Wibō vers la rive gauche du Mouhoun puis vers le nord du pays winye.

1888 – Passage du capitaine Binger à Wahabou (20 mai) et Boromo (26 mai).

1897 – Paix coloniale. Une résidence est installée à Boromo par le capitaine Caudrelier (le 13 mai), à la suite du traité passé entre Cazemajou et Karamogo Moktar Karantao à Wahabou (le 22 avril).

1902 – Retour à Wibō des premiers habitants, qui étaient jusque-là réfugiés à Solobuly et Oulo.

1907 – Paul Gouzien, médecin colonial, mentionne l'état sanitaire désastreux des villages situés le long du Mouhoun (Bouloumissi, Kienbō, Kago, Balao, Danduo, Yobwé) et du Petit-Balé (Kwena) atteints par la trypanosomiase. Certains habitants de Balao et de Kienbō se réfugient à Souho, Solobuly, Siby, Wako.

1909 – Politique des races. Institution des chefferies de canton et des chefferies de village.

1912 – Premiers départs au Ghana. Les habitants de Solobuly quittent le village en masse.

1914 – Fin du paiement de l'impôt en cauris.

1914-1915 – Complot des marabouts. M'Pa Karantao, chef de Wahabou, est condamné à vingt ans d'exil à Bougouni (Mali). La sanction est annulée l'année suivante, et M'Pa Karantao est rétabli dans ses droits.

1915-1916 – [*meke yo*] (guerre des Marka) ou [*bwena yo*] (guerre de Bouna) dans laquelle les villages du Nord (Oury, Oulo, Solobuly, Siby) sont impliqués. Les Winye du Sud (Nanou, Wibō, Boromo) ne prennent pas part à la guerre.

Avril 1916 – Labouret quitte Dédougou pour le pays lobi et passe vers Oury et Oulo. Dans ces villages, des combattants anti-coloniaux, portant la corde de fibres d'hibiscus autour de la tête, encouragés par les griots et sous la direction de leaders marka de Da, attaquent la compagnie mais ne réussissent pas à l'arrêter (SAUL et ROYER, 2001 : 193).

Mai 1916 – La colonne Molard écrase Vy – village bwa proche de Nanou – et donne ses réserves de vivres à Wahabou (SAUL et ROYER, 2001 : 202). Cette date correspond probablement à l'épisode suivant, rapporté par la tradition orale : « Un Peul du nom de Ali vivant à Vy combattait avec les Blancs dans l'armée coloniale. Les Bwaba ont tué toute sa famille. À son retour, il a exécuté 30 personnes à Vy et 30 personnes dans un autre village (Nanou ?). » (Barry Moussa, Bognou, 31/3/02).

Juin 1916 – Maguet se détache de la colonne Molard à Bagassi et après six jours de repos à Boromo marche vers le nord en direction de Siby et Oulo (SAUL et ROYER, 2001 : 208). Cette date correspond probablement à l'épisode suivant : « Siby était attaqué et la résistance a duré trois ou quatre jours avant que les colons ne viennent de Boromo : il a fallu envoyer le bras coupé d'un ennemi (de Mou) à Boromo pour prouver au commandant blanc que la guerre continuait. » (Ganou Séhi, Siby, 9/11/00). Suite à la guerre, le colonisateur entreprendra une destruction massive d'armes confisquées aux villageois.

1919 – Création de la colonie de Haute-Volta (Hesling).

1920 – Mise en place des Sociétés indigènes de prévoyance. Collectes obligatoires pour les greniers de réserve.

1920 – Danou Yao, chef de village de Wibō, est accusé de détourner l'impôt et mis en prison à Dédougou.

1924 – L'administration coloniale brûle les cauris pour faire de la chaux.

1925 – Des Nuna du village de Tchiarku (pays nuna du Nord), poursuivis par les sociétés secrètes d'hommes-lions, trouvent refuge à Wibō.

1924-1929 – Culture obligatoire du coton.

1926-1929 – Construction du premier pont sur la Volta noire.

1931-1932 – Plusieurs famines successives dans les villages winye du Nord. Les villages du Sud sont épargnés. Dévastation des cultures par les acridiens : « Les Winye du Nord venaient jusque dans notre brousse à la recherche de tubercules [*dã wolu*]. Danou (chef de village de l'époque) a été obligé de dire aux villageois de faire comme eux, cela éviterait au village d'être envahi et pillé. Cette même année, beaucoup de femmes sont venues se marier à Wibō pour fuir la faim. » (Yao Gasi, Wibō, 10/5/02).

1932 – Suppression de la colonie de Haute-Volta. Le cercle de Dédougou, dont le pays winye fait partie, est rattaché à la Haute Côte d'Ivoire.

1934 – [*nana vo*]. Mouvement religieux synchrétique anti-colonial. Souboye (nord-ouest du pays winye) est un des centres de la rébellion. Des agriculteurs de Balao, de Siby partent travailler comme colons à l'Office du Niger.

1934 – Démembrement du canton de Wahabou en trois cantons. Wibō est rattaché au canton de Boromo.

1936 – Le commandant de cercle Dariam veut mettre au travail agricole les colporteurs yarse, dagara jula et jula de Boromo et attribue pour ce faire des champs d'un hectare aux différentes familles, à l'ouest et au sud de la ville, sur des terres prises aux autochtones. Il autorise les Winye de Boromo, chassés par le *jihād*, à se réinstaller dans leur village d'origine.

1937 – Classement du Parc national des Deux-Balé.

1938 – Classement de la forêt de Solobuly.

1940 – Paul Leroy est commandant de cercle à Boromo. Les sociétés secrètes d'hommes-lions et d'hommes-hyènes font des ravages dans toute la région. Culture obligatoire du soja (jusqu'en 1946).

1942 – Les chefs de terre de Oury, appuyés par Bili Yaro, chef de canton, destituent le chef de terre de Solobuly (Tomé Gniemou), coupable de négligence rituelle, et donnent la chefferie de terre au lignage Sougué.

1944 – Début des migrations des Winye vers la Côte d'Ivoire. Les habitants de Solobuly partent en très grand nombre.

1946-1952 – Thiemounou Vinama, membre du RDA (Rassemblement démocratique africain), winye originaire du village de Bitiako, est conseiller général de la première assemblée territoriale de la Haute-Volta.

1947 – Rétablissement de la colonie de la Haute-Volta.

1950 – Installation dans beaucoup de villages du pays winye de fétiches anti-sorciers : *wuobié*, *tigari*. Cō, le dernier village situé dans le Parc national des Deux-Balé, disparaît.

1950 – Installation d'une mission catholique à Oury.

1952 – Inauguration de la ligne de chemin de fer Ouagadougou-Bobo Dioulasso.

1954 – Installation d'une mission protestante à Boromo.

1953-1955 – Fin des transactions en cauris.

1956 – Premier poste de gendarmerie installé à Boromo. Essor du marché de Siby, favorisé par l'installation de la gare ferroviaire. Déclin du marché de Solobuly. Troisième vague de migration mossi. Premier lotissement à Boromo.

1957-1959 – Damoué Pian Idrissa, membre du MPA (Mouvement populaire africain), winye originaire du village de Oury, est membre de la 3^e assemblée territoriale de la Haute-Volta et député de la Constitution voltaïque

1960 – Fin des sociétés secrètes d'hommes-hyènes et d'hommes-lions. La Première République favorise les migrations mossi vers l'Ouest. Thiémounou Vinama est ministre d'État, maire de Bobo Dioulasso et député du département de la Volta noire.

1961-1962 – Épidémie de peste bovine (qui démarre à Kwena).

1963 – Discours de Thiémounou Vinama à Saïro (pays bwa), dans lequel il déconseille aux autochtones de donner de la terre aux Mossi.

1970 – Début de la production cotonnière dans la zone. Mise en place dans l'ensemble des villages de la zone de [*buñunu*], un fétiche anti-sorcellaire venu du village nuna de Bugnunu (province du Ziro). Les femmes commencent à cultiver le mil.

1971 – Les exploitants de Wibō cultivant dans le Parc national des Deux-Balé en sont chassés par le service des Eaux et Forêts.

1972 – Les cultivateurs de Wibō produisent 11 tonnes de coton.

1974 – Première guerre Mali-Haute-Volta. La guerre favorise l'immigration depuis Djibo, Ouahigouya, Kaya dans l'ouest du pays.

1975 – Constitution des premiers Groupements villageois.

1980 – Installation de [*jina*] (culte anti-sorcellaire provenant du pays bobo) dans le village de Wibō.

1981 – Construction d'une école primaire à Wibō.

1983 – Révolution de Thomas Sankara.

1984 – Première version de la loi de Réorganisation agraire et foncière créant le domaine foncier national.

1985 – Fin de l'impôt de capitation (800 FCFA par tête).

1986 – Fin de la mise en culture des [*kātogo*] à Wibō. Tentative de retour à Boromo du lignage Yewana.

1988 – Installation de [*janju*] (culte anti-sorcellaire venu du pays nuna) dans plusieurs villages winye (Habé, Souboye, Kwena, Solobuly, Bitiako, Virou, Wibõ).

1990 – Achèvement de l'aménagement de la plaine rizicole du Sourou qui entraîne une modification du régime hydrologique du Mouhoun et de ses affluents en aval.

1992 – Deuxième lotissement à Boromo. Yao Wuobikri Marc, membre de la CNPP (Convention nationale des patriotes progressistes, parti d'opposition), winye originaire du village de Wibõ, est élu député de la province des Balé.

1995 – Les cultivateurs de Wibõ produisent 136 tonnes de coton.

1996 – Les femmes se lancent dans la production cotonnière. Dissolution des Groupements villageois et constitution de groupes de producteurs par quartier, les GPC (Groupements de producteurs cotonniers).

1997 – Yao Wuobikri Marc est élu député de la province des Balé sur une liste CDP (Congrès pour la démocratie et le progrès, parti présidentiel).

1999 – La gestion du Parc national des Deux-Balé (86 000 ha) est confiée à une ONG française.

2000 – Une délégation de Solobuly sacrifie au culte de l'eau de Bouli (leur village d'origine, rive gauche du Mouhoun) de manière à défaire le serment des ancêtres (qui auraient juré de ne jamais s'intégrer aux « affaires des Blancs »). C'est le constat de l'échec scolaire des quelques enfants qu'ils avaient envoyés à l'école qui ont poussé les villageois de Solobuly à accomplir cette démarche.

2000 – Boromo devient une commune de plein exercice. Un seul Winye – To Sidé, originaire de Oury – est élu conseiller municipal. Il est premier adjoint au maire.

2001 – Les producteurs de Wibõ produisent 280 tonnes de coton. Première « vente » de terre de brousse à Wibõ (à un éleveur-fonctionnaire).

2002 – Yao Wuobikri Marc est élu pour la seconde fois député CDP de la région de la Boucle du Mouhoun.

2004 – Les cultivateurs de Wibõ produisent 450 tonnes de coton.

2006 – Élections municipales dans le cadre de la communalisation intégrale. Damoué Jimissoro et Ganou Sumana – tous deux Winye – ressortissants respectivement de Oury et de Siby deviennent maires des communes rurales de Oury et de Siby.

Table des matières

<i>Introduction :</i>	
<i>Étude de la question foncière en pays winye</i>	7
Présentation de l'ouvrage	7
L'anthropologue sur le terrain	23
Partie 1	
Les Winye, leurs structures et les dynamiques foncières	29
Chapitre 1	
La société winye	31
Le pays et les hommes	31
Aperçu sur l'organisation sociale	37
Quelques éléments sur les institutions et représentations winye	40
Chapitre 2	
Deux conflits fonciers inter-villageois	45
Introduction	45
L'accueil des communautés	50
Présentation des conflits	51
<i>Souho versus Balao. Une querelle entre villages autochtones à propos du tutorat sur un hameau mossi</i>	51

54 *Habé versus Souboye. Deux sacrifices pour régler les conséquences
 d'un empiétement entre villages*

58 **Commentaires : le scénario des conflits examinés**

60 **Réseaux de noblesse et témoins**

63 **Les conflits comme épreuves de grandeur**

67 **La mise en œuvre de la « coutume administrative »**

67 *La tradition comme ressource pluraliste*

68 La possession d'une maîtrise territoriale

68 L'héritage d'un maître territorial disparu

69 L'appartenance à une même noblesse ([*er*])

69 L'héritage dans la matriligne

70 *Les arguments des adversaires de Souho*

71 **Synthèse : conflits d'honneur et affaires de réputation**

74 **Conclusion :
 réseaux nobiliaires et « villagisation »**

Chapitre 3

77 Structures foncières et structures de production

77 **Introduction**

77 **Les structures foncières**

77 *Les champs de village*

79 *La délimitation du finage villageois*

80 *Grands champs de brousse et « choses communes »*

82 *Les champs individuels*

82 **Les structures de la production**

85 **Les dynamiques juridico-économiques**

87 **La combinaison terre/travail
 dans le cadre des structures foncières identifiées**

90 **Droits et autorités à Solobuly et à Wibō**

96 **Conclusion :
 l'empilement des unités et des autorités foncières**

Chapitre 4

Les dynamique foncières locales 99

Introduction 99

Chronologie de la structuration foncière chez les Yao *Suunyebö* 100

Les limites du modèle 102

Les effets de la distribution de départ 104

*Les catégories sociales impliquées dans l'agriculture
à l'origine du village* 104

Les « nouveaux départs » dans les réserves foncières 108

L'accès à la terre dans le temps 113

La délégation de droits chez les Winye 115

*Les conséquences du maintien de la fluidité de l'accès
sur les unités foncières* 119

Les coups de force 123

Conclusion : les principes d'accès à la terre 124

Partie 2

Les droits dans quelques contextes spécifiques 127

Chapitre 5

**Boromo : la défense des droits
dans un contexte de pression foncière accrue** 129

Introduction 129

Les réinvestissements autochtones 131

La défense des droits: la théorie 133

L'histoire foncière du groupe de descendance de Sougué Numayo 136

Les autres stratégies 141

L'intensification du travail sur les champs possédés 141

Le refus de prêter la terre 142

Le recours aux pouvoirs occultes 142

La recherche offensive du conflit 143

Le refus de rendre la terre empruntée 144

La plantation d'arbres fruitiers en brousse 145

145 **La lutte pour la régulation sociale**147 **Conclusion :**
les contradictions des Winye de Boromo

Chapitre 6

151 **Les droits de pêche en plaine inondée**151 **Introduction**152 **Règles et interdits**154 **L'origine des droits**157 **Les différents types de pêche**158 *Le ramassage d'étiage sur les marigots sacrés et les pêches « libres »*160 *Le ramassage dans les marigots artificiels et la pêche
par barrage de l'eau*161 *Les [soru] et [yomba] à Solobuly*164 *Les [soru] et [yomba] à Wibō*165 *Les [soru] à Nanou*167 **Usages de la pêche et accès aux moyens de produire**167 *Usages de la pêche*170 *Accès aux moyens de produire*170 **Marigots de la colonie et marigots de l'aide**171 *Bwegedādara en forêt classée de Baporo*172 *Busin : querelle pour l'exploitation d'un plan d'eau à Virou*173 **Conclusion : une grille des droits sur la ressource halieutique**

Partie 3

177 **Droits sur la terre, organisation politique
et temporalité**

Chapitre 7

179 **Gouvernement de la nature et gouvernement des hommes**179 **Introduction**182 **La chronologie de fondation d'un village**182 *L'installation de l'autel de terre*

<i>L'installation de l'autel de brousse</i>	186
Symbolique de la terre de village et de la terre de brousse	188
Origine et fonctions des droits	192
Le contenu des enchaînements droits/obligations : un exemple	198
Conclusion : terres privées, terres communes	201

Chapitre 8

L'approche des changements	205
Introduction	205
Les communautés d'appartenance	206
Approche des questions de changement	213
« Plus c'est la même chose, plus ça change ! »	
<i>Les changements liés au renouvellement générationnel</i>	215
« Plus ça change, plus c'est la même chose ! »	
<i>Les changements liés à la succession des mondes</i>	218
<i>Les changements liés à la perte d'autonomie du groupe</i>	224
Les choix entre objectifs	226
La sécurité foncière comme bien commun et comme bien privé	228
Conclusion : les conflits fonciers comme faits de structure	231

<i>Conclusion</i>	233
Foncier, citoyenneté formelle et citoyenneté locale	236
Foncier et connaissance :	
l'étude de la résilience et du changement des sociétés locales	240
Foncier et connaissance : l'exemple ivoirien	245
Une politique étatique au futur antérieur	247
<i>Bibliographie</i>	249
<i>Lexique</i>	267
<i>Chronologie succincte du pays winye</i>	271
<i>Table des matières</i>	277

 <p>louisjean IMPRIMEUR</p>	<p>59, Av. Émile Didier 05003 Gap Cedex Tél. 04 92 53 17 00 Dépôt légal : 493 Septembre 2007 Imprimé en France</p>
---	--



Mots clés

Winye

Burkina Faso

Droits fonciers

Construction politique

Bien commun

Citoyenneté locale



Jean-Pierre JACOB est anthropologue, professeur à l'Institut universitaire d'études du développement (Genève) et coordonnateur de la recherche au laboratoire Citoyennetés (Ouagadougou). Ses travaux portent sur les liens entre structuration foncière et organisation politique et sur les citoyennetés.

Il est chercheur associé à l'équipe IRD « Régulations foncières, politiques publiques et logiques d'acteurs ».

Au Burkina Faso, comme dans la plupart des pays africains, la question foncière occupe une position centrale dans la construction politique et le développement économique. Pour les gouvernements, la résilience des systèmes coutumiers, euphémisée dans les discours mais bien réelle dans les pratiques, représente un obstacle majeur à la constitution d'une citoyenneté formelle.

Dans cet ouvrage, l'auteur présente le régime foncier actuel des Winye du Burkina Faso et l'analyse comme un ensemble de choix moraux inhérents à toute organisation sociale : mise en valeur des ressources ou conservation de réserves patrimoniales, accroissement politique par accueil d'étrangers ou préservation des prérogatives autochtones, stimulation des intérêts individuels ou respect de l'intérêt collectif. Ainsi, c'est au travers des formes sociales d'accès à la nature que se met en place un ordre politique, une citoyenneté locale : le gouvernement de la nature fonde le gouvernement des hommes.

En élargissant la recherche anthropologique et en menant celle-ci en référence à d'autres études réalisées dans la sous-région, l'ouvrage propose une approche critique du traitement des questions foncières dans la recherche africaniste. Il remet en question l'idée d'une évolution inéluctable vers l'individualisation et la marchandisation de la terre et, d'une manière plus générale, apporte des éléments de réflexion au débat sur la construction de l'État en Afrique.

à travers champs

IRD

213, rue La Fayette
75480 Paris cedex 10
editions@paris.ird.fr
www.editions.ird.fr

Diffusion

IRD, 32, av. Henri-Varagnat
93143 Bondy cedex
fax : 01 48 02 79 09
diffusion@bondy.ird.fr



institut universitaire
graduate institute
d'études du développement
of development studies

ISBN 978-2-7099-1625-7
ISSN 0998-4658

36 €