

# La grammaire rituelle des hiérarchies: migrations et chefs de terre dans une société segmentaire (Burkina Faso)

*Richard Kuba\**

## Introduction

Les «chefs de terre», ou «*earth-priests*» comme on les appelle dans la partie anglophone de l'Afrique de l'Ouest, jouent encore aujourd'hui un rôle important dans de vastes zones du continent, et ce dans deux domaines: dans les discours sur le fait d'être autochtone et dans la question de l'accès aux ressources. Cela vaut particulièrement pour des sociétés telles que celles du sud-ouest du Burkina Faso qui, à l'époque précoloniale, ne disposaient pas d'institutions politiques centralisées. De manière large, en dehors de toute prise en compte des frontières linguistiques et culturelles, l'idée qu'on s'y fait des droits sur la terre est étroitement liée au concept de domaines d'autels (ou sanctuaires) de la terre qui se trouvent sous la protection de la divinité locale de la terre qui reçoit des sacrifices à cet autel. La fertilité et la prospérité de la communauté locale dépendent entre autres de ces actes de sacrifices. Le prêtre de ce sanctuaire, le chef de terre, est dans l'idéal un descendant du fondateur du lieu, le premier à avoir conclu un pacte avec la divinité locale.

Au contraire du Ghana voisin, les fonctions créées pendant l'ère coloniale dans le sud-ouest du Burkina Faso telles que celles de chef de canton et chef de village ne se sont pas transformées en positions de pouvoir local importantes après l'indépendance. Elles sont devenues pratiquement insignifiantes. En revanche, l'institution des chefs de terre, en dépit de toutes les modifications et des différentes interprétations successives, a survécu à la transformation du paysage politique pendant la période coloniale et postcoloniale. La prévision d'un fonctionnaire du pouvoir colonial au début du XX<sup>e</sup> siècle, selon laquelle les chefs de terre disparaîtraient sous peu, s'est avérée erronée, et les tentatives initiales de les englober dans la pratique administrative échouèrent lamentablement<sup>1</sup>. Hormis

---

\* Anthropologue, Institut d'Anthropologie et d'Études Africaines, Université Gutenberg de Mayence, Forum 6, D-55099, Mayence.

1. Le Lieutenant Quégniaux, qui fut, entre 1905 et 1912, commandant de la circonscription de Diébougou, écrivit au sujet de l'institution des chefs de terre: «...c'est une vieille coutume qui s'en va» [Archives Nationales de la Côte d'Ivoire: 5 EE 11 2/1, Rapport politique de la circonscription de Diébougou.

quelques rares exceptions, les chefs de terre refusaient de donner des ordres aux villageois, moyennant quoi les fonctionnaires du pouvoir colonial, dans leur recherche désespérée de candidats qualifiés pour les fonctions politiques qu'ils avaient nouvellement créées, se reportèrent finalement sur d'autres membres de leur famille. L'autorité de ces derniers candidats reposait cependant toujours sur la menace de mesures coercitives et manquait donc de toute légitimité<sup>2</sup>. L'indépendance et l'ère postcoloniale n'eurent pas non plus véritablement prise sur l'institution des chefs de terre. Au cours des années révolutionnaires sous la présidence de Thomas Sankara dans les années 1980, des tentatives de stigmatiser les chefs de terre et les autres autorités «traditionnelles» comme des vestiges hérités de structures féodales et de les remplacer par des «délégués» ou «responsables administratifs villageois» élus lors d'assemblées villageoises, ne purent pas ébranler durablement leur fonction.

Encore à présent, la plupart des conflits liés à la terre sont réglés en grande partie sur place, sans intervention d'autorités de l'État. Si l'une des parties impliquées dans le conflit contacte tout de même le préfet, fonctionnaire et chef administratif d'un département, ce dernier évite en général de se prononcer ouvertement pour un camp. Les préfets ne sont pas originaires de la région dans laquelle ils exercent leur fonction. Ils ne séjournent que pendant une période allant de deux à cinq ans en règle générale et sont bien conscients de la complexité des conflits liés à la terre et du potentiel explosif de beaucoup de disputes foncières. C'est pourquoi ils tentent d'intégrer des notables locaux, des chefs de famille, des responsables administratifs villageois, mais aussi et surtout les chefs de terre en espérant qu'ils trouvent une solution en harmonie avec les normes et pratiques locales. Des documents écrits – un procès verbal par exemple – ne sont en général pas établis. La résolution de conflits territoriaux est ainsi rapportée à l'histoire du peuplement et aux concepts locaux indiquant de quelle manière la terre et les ressources doivent être attribuées. Les chefs de terre restent jusqu'à nouvel ordre des personnages clés dans la question de l'accès au territoire dans les régions rurales du sud-ouest du Burkina Faso<sup>3</sup>.

## **Chefs de terre et hiérarchie villageoise**

Qui sont les représentants de cette fonction et comment légitiment-ils leur position? Tout d'abord, il est important de comprendre dans quelle mesure ils se distinguent des autorités politiques «traditionnelles» des sociétés plus hiérarchiques.

1. septembre 1909]. Il essaya tout de même de les intégrer dans la responsabilité politique, ce qui fut jugé avec réserve par l'un de ses successeurs: «Les tentatives faites par le Lt. Quégnaux dans la circonscription de Diébougou pour utiliser des personnages religieux dits "chefs de la terre" comme chefs politiques durent être abandonnées. Il ne trouva malheureusement que des vieillards indifférents et passifs, soucieux de ne pas s'engager dans des responsabilités» [Archives Nationales de la Côte d'Ivoire: 5EE 10 1/1, Labouret, Rapport de l'Administrateur du cercle du Lobi sur les commandements indigènes, 29.8.1918].

2. Labouret [*op. cit.*] remarqua à leur propos: «Ainsi leur autorité d'ailleurs toute relative s'établit, mais assez lentement. Une pareille hiérarchie, qui n'a pas son fondement dans une utilité sociale reconnue des indigènes, qui ne se base ni sur la conquête, ni sur l'histoire, ni sur la tradition est forcément précaire...».

3. Voir également Engberg-Pedersen [1995]; Lund [2001] et Jacob [2003].

Il n'y a généralement aucune concurrence entre les candidats à leur succession, pour la plupart des frères ou autres proches parents du patrilignage du chef de terre décédé. La fonction demande un grand sacrifice de temps et est perçue comme étant peu profitable et spirituellement très dangereuse. Les déclarations suivantes de chefs de terre dagara et phuo reflètent assez bien le discours sur la difficulté de la position du chef de terre :

Lorsqu'on choisit quelqu'un il peut se plaindre mais il doit accepter. On ne peut pas être content parce que c'est une charge. Il y a à bouffer [la viande des sacrifices] mais il y a aussi la mort.

La tâche du *tengansob* [chef de terre en dagara] est assez difficile. Quand la personne qui est choisie n'est pas âgée, elle tente de s'opposer.

On n'est pas content mais on connaît les interdits. Quand on marche dans une direction on sait que si l'on s'écarte de la voie une épine pourrait nous piquer.

Tu marches avec la mort, si tu égorges mal une poule, tu t'es donné la mort<sup>4</sup>.

S'il y a concurrence, elle a lieu, comme nous le verrons, entre différents groupes de parenté, patriclans ou patrilignages<sup>5</sup>, qui revendiquent la fonction de chef de terre.

Dans la plupart des sociétés qui fonctionnaient sans institutions politiques centralisées à l'époque précoloniale, la hiérarchie au sein de la communauté locale était et continue d'être instaurée selon l'ordre d'arrivée de chaque clan sur le lieu d'habitation. D'après cette idéologie du «premier arrivant», les premiers immigrants concluent un pacte avec la divinité locale de la terre considérée comme la plus importante de toutes les forces surnaturelles et la puissance indispensable à la fertilité du territoire. L'accès à cette divinité se poursuit par le biais du chef de terre, un descendant du fondateur du village. Ce chef de terre est le seul à pouvoir légitimement faire des sacrifices à la terre; le lignage des premiers arrivés possède ainsi le monopole de la ressource spirituelle la plus importante au niveau de la communauté localisée. Ce pouvoir spirituel se manifeste dans le sud-ouest du Burkina Faso dans une multitude de situations<sup>6</sup>. Pour notre questionnement, nous avons retenu deux situations qui mettent en relief le versant politique de ce pouvoir: d'une part lors du sacrifice à la terre avant les semences, qui représente le rite agricole annuel le plus important (*tengan daa* chez les Dagara<sup>7</sup>, *thepala* chez les Phuo), d'autre part à l'occasion d'un décès dont les circonstances sont considérées comme une atteinte à la «terre» (par

4. Entretiens à Ouorpon 08.12.98, Pouleba 21.01.98, Badiere 08.02.98 et Batiéni 07.12.98.

5. Sous le terme patriclan nous entendons un groupe de patrilignages ayant un nom et certains interdits communs; ce sont moins des groupes agnatiques que des groupements d'alliés politiques qui se présentent comme parents.

6. Pour d'amples informations sur les différentes fonctions du chef de la terre dans la sous-région voir par exemple l'étude comparative de Zwernemann 1968 ainsi que Bayili, 1998; Capron, 1973; Dacher, 1997; Dittmer, 1961; Goody, 1957; Liberski-Bagnoud, 2002.

7. Voir par exemple Tauxier [1912, p. 775] et Goody [1956, p. 92]. Labouret [1923, p. 53] voyait dans ces festivités religieuses saisonnières les seules occasions pour tous les lignages d'une même communauté locale, poursuivant le reste du temps leurs intérêts particuliers, de se réunir: «Les seules manifestations unissant les familles [...], présidées par le vieillard, le chef de terre...».

exemple une mort impure comme un suicide). Dans ce cas, le chef de terre doit procéder à des rites de purification pour le défunt qui, sans cela, ne peut être inhumé correctement. Le lignage des premiers arrivés, à travers le personnage du chef de terre, peut lier ce service à des conditions, en particulier au paiement par la famille du mort de lourdes amendes. Confrontés au corps en décomposition, les proches du défunt sont le plus souvent prêts à accepter ces paiements. De telles situations mettent en évidence la position subalterne de certains lignages, une position qui pourra entraîner des conséquences encore plus graves. Il arrive qu'un chef de terre refuse catégoriquement, pour certaines raisons, d'effectuer les rites de purification pour un défunt et qu'il empêche ainsi l'inhumation<sup>8</sup>. C'est le signe que le lignage concerné doit quitter le village.

### Hierarchie et accès à la terre chez les Phuo

L'accès à la terre des régions rurales du sud-ouest du Burkina Faso reste réglé par des autorités «traditionnelles», chefs de terre et aînés des lignages. La terre est toujours une ressource relativement abondante mais elle devient de plus en plus rapidement un enjeu et un facteur de plus en plus important dans les conflits au sein des communautés villageoises<sup>9</sup>. Ceci est lié à la croissance de la population tout comme à la migration si souvent décrite de paysans moose du plateau central et des provinces du nord en direction des régions aux conditions climatiques favorables situées dans le sud du Burkina Faso. L'expérience que la terre est limitée est un phénomène plutôt récent dans la plus grande partie du sud-ouest du Burkina. Historiquement la région était relativement peu peuplée, la population était extrêmement mobile et la terre n'était pas une denrée rare<sup>10</sup>. Cela s'appliquait particulièrement à la région habitée par les Phuo (Pougouli), un petit groupe d'environ dix mille membres qui se sont établis à la lisière des provinces de Ioba, de Tuy, et de Bougouriba. Décimés par des guerres et des épidémies à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, les clans des Phuo avaient un besoin en hommes presque inépuisable [Kuba, 2003]. Aujourd'hui encore, refuser son territoire à des étrangers bien intentionnés a toujours valeur de tabou. Ainsi, à cause de cette attitude hospitalière, les Phuo sont devenus, au

8. Ces cas, devenus rares de nos jours, étaient probablement plus fréquents il y a cent ans. Un rapport de l'administration coloniale datant de 1913 s'étonne qu'un tribunal indigène considère que le chef de terre agissant de cette manière l'ait fait dans la plénitude de ses droits: «Dans un but de vengeance le maître de la terre du village de Baforo refuse de laisser enterrer une femme qui vient de mourir. Le cadavre reste pendant sept jours dans une habitation risquant de propager une épidémie. Il est enfin enseveli par les soins de la résidence. Le chef de la terre est traduit devant le tribunal [indigène] de la subdivision qui estime qu'il a agi dans la plénitude de ses droits, toutefois pour ne pas donner tort au Résident [français] qui a traduit l'accusé devant le tribunal un juge propose un jour, un autre huit et finalement on s'arrête à quinze jours [d'arrêt]». [Archives du CNRST, Ouagadougou: Cercle de Gaoua, Sér. A IV, Circ. de Diébougou, Rapport annuel sur la question musulmane, 1913].

9. Voir par exemple Laurent *et alii*, 1994; Hagberg, 1998; Werthmann, 1999; Gray et Kevane, 2001.

10. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la densité de la population de la circonscription de Diébougou est estimée à environ 3 habitants/km<sup>2</sup> [Archives Nationales de la Côte d'Ivoire: 5 EE 11 (2/3) Annexe au rapport politique, mai 1912]. Vers 1960, la majeure partie de la région comptait entre 5 et 35 habitants par km<sup>2</sup> [Brasseur et Le Moal, 1963]. Au sujet de l'histoire précoloniale du peuplement et de la mobilité dans la région, voir Kuba et Lentz, 2002.

cours des dernières décennies, minoritaires dans presque tous leurs villages. Dans le cas le plus extrême, un village est peuplé entièrement de Dagara, de Moose et de Fulbe, à l'exception du chef de terre et de sa famille qui, eux, sont Phuo. Cependant, dans un contexte de pénurie de terre toujours plus grande et de menaces d'une perte d'identité, l'accès à la terre devient de plus en plus un moyen de définir des positions sociales et l'appartenance à un groupe et *vice versa*<sup>11</sup> – entre Phuo et non-Phuo, mais surtout entre les lignages phuo. La fonction de chef de terre se trouve au centre de ces discussions. Bien que le rôle du chef de terre n'ait jamais été celui d'un maître foncier avec le pouvoir de distribuer et de retirer des champs situés dans les zones d'exploitation gérées par les lignages, sa fonction est essentielle dans la question de savoir qui appartient au village et qui, à travers cette appartenance, jouit des droits d'accès à la terre. Le groupe de parenté qui peut revendiquer la chefferie de terre jouit d'une très forte position dans les conflits inter-villageois. Il peut menacer d'autres groupes d'expulsion du village et il a un grand poids dans la question de l'installation d'étrangers. L'installation des étrangers est un moyen puissant d'affirmer sa position dans le village [Jacob, 2003 et article dans ce numéro].

### Pluralisme institutionnel et légitimation du chef de terre

La définition du chef de terre comme représentant du lignage du fondateur semble fixer clairement le cadre dans lequel cette fonction revient à un clan. Mais l'on constate toujours des discordes au sujet des compétences de certains chefs de terre. Dans beaucoup de cas, ces disputes peuvent être rapportées à des litiges concernant des versions concurrentes de l'histoire du peuplement et à la question de savoir quel lignage est arrivé le premier. Mais souvent, les causes sont plus complexes: ainsi, par exemple, certaines compétences liées au culte de la terre furent-elles confiées à d'autres lignages par le passé ou leur furent même «vendues», terme dépréciateur qui est, comme nous le verrons, utilisé dans des situations de dispute. Ceci peut avoir pour cause l'inexistence de successeurs possibles à la fonction dans le lignage du chef de terre, la ruine de ce lignage, ou bien encore son déménagement temporaire ou de longue durée. Dans un contexte de forte mobilité des individus et des groupes de familles, le contrôle sur une ressource immobile telle que l'est la terre impose d'innombrables conditions pour sa transmission. Les conflits qui résultent de telles transmissions ou appropriations du culte de la terre sont souvent difficiles à comprendre pour les générations suivantes et pour des personnes étrangères au conflit, ce qui explique la discussion souvent semée de controverses sur les aires de compétences des chefs de terre et sur leurs positions hiérarchiques relatives.

Les Phuo ne disposent que d'une élite intellectuelle très restreinte et n'ont pratiquement pas de représentants dans la politique nationale. C'est pourquoi de tels conflits revêtent une dimension politique très faible par rapport à des situations

11. Berry [1989] et Shipton et Goheen [1992] avaient déjà constaté la relation étroite qui existe entre l'appartenance à certains groupes sociaux et l'accès aux ressources.

comparables dans d'autres régions. Le fait que les instances étatiques ne soient pratiquement jamais impliquées dans les conflits inter-villageois s'explique du point de vue des Phuo par leur manque de confiance vis-à-vis d'une administration dominée par les Dagara, le groupe ethnique majoritaire dans la région. De plus, les enjeux matériels sont relativement faibles, il n'existe pas dans le village de l'étude de cas présentée ici, de gros projets de développement et le coton, seule culture de rente de la région, n'a qu'un poids économique assez faible. Cependant, ce qui est ici en cause n'est rien moins que la place des lignages au sein de la hiérarchie des pouvoirs au village et sa prospérité spirituelle. Au cours des conflits, les acteurs se réfèrent à une pluralité de lignes d'argumentations et pratiquent une forme de «forum shopping»<sup>12</sup> interne à la communauté locale. En effet le pluralisme institutionnel chez les Phuo ne commence pas avec l'interaction entre droit «coutumier» et droit étatique mais est, comme nous le verrons, enraciné dans la sphère de la «coutume».

Les versions concurrentes de l'histoire du peuplement et des histoires de la transmission de compétences des chefs de terre sont liées à une autre forme de mémoire collective: chez les Phuo, les hiérarchies internes sont souvent inscrites dans une sorte de grammaire rituelle. Le chef de terre et les chefs des familles importantes procèdent ensemble et publiquement au sacrifice *thepala* annuel pour la prospérité du village. Des tâches spécifiques sont distribuées entre les participants et le sacrifice se transforme ainsi en un important forum au cours duquel certains droits et certaines positions sociales sont présentés devant le village. Grâce à ce sacrifice public, la position du chef de terre et par extension celle de son lignage, sanctionnées par des forces surnaturelles et renforcées par la répétition de cette manifestation au moins une fois par an, ne peuvent pas être mise en doute facilement. De cette manière, même s'il est vrai que tradition et rites sont des ressources pluralistes que les acteurs utilisent de façon sélective pour servir leurs propres intérêts, ces ressources ne se laissent tout de même pas manipuler à l'infini [Appadurai, 1981].

### Trois chefs de terre à Gnimi

L'exemple suivant esquisse un enchevêtrement complexe d'appropriations et de transmissions de compétences du chef de terre dans le village phuo de Gnimi (département de Dano, province du Ioba)<sup>13</sup> qui mena à un clivage double entre 1997 et 2001: trois chefs de terre se disputent au sujet d'un domaine d'autel de la terre – une situation qui est ressentie comme pesante et potentiellement dangereuse par la plupart des villageois. Selon la perception locale, la terre comme entité spirituelle ne se partage pas aisément et un culte de la terre scindé menace la paix sociale et la cohésion de la communauté locale.

12. Benda-Beckmann, 1981 et Benda-Beckmann, 1994.

13. Selon le dernier recensement de 1998 le village comptait une population d'un peu plus d'un millier d'habitants, composée d'environ 40 % de Phuo, 50 % de Dagara et 10 % de Fulbe et autres [Cahiers de recensement du Département de Dano].

Ils [les chefs de terre en concurrence] sont en train de gâter le village. Si le village était très grand on pouvait le diviser par consensus<sup>14</sup>.

Je me propose dans la suite de cet exposé de donner ma propre synthèse des événements qui ont mené au clivage et je tenterai de définir sur quoi reposent les revendications concurrentes de légitimité des différents chefs de terre<sup>15</sup>.

### L'organisation sociale phuo

Quelques informations préalables sur l'organisation sociale des Phuo aident à la compréhension du conflit à Gnimi. À première vue, l'institution de chef de terre chez les Phuo semble correspondre au modèle souvent décrit du chef de terre «classique»<sup>16</sup>. Ce qui distingue cependant les Phuo de tant d'autres groupes, est la légitimation de la personne instituée dans cette fonction. Certes, il doit être un descendant du fondateur du village, mais ce qui importe plus, c'est qu'il fasse partie d'un des clans qui se sont spécialisés dans ce type de culte. Le principe du premier arrivant est ici de second ordre. Le mot désignant le chef de terre en phuo, *therotie*, se traduit littéralement par «possesseur de la terre». Le chef de terre est en même temps *sirotie* («possesseur du couteau»), c'est-à-dire qu'il possède le couteau (de sacrifice) *thero siro* («couteau de la terre») pour le culte de la terre. Cette expression ne se réfère pas tant à un couteau concret qu'à l'incarnation de la fonction de chef de terre dont la manifestation la plus importante est l'acte du sacrifice. *Thero* se traduit par «terre», mais aussi par «village» et désigne le domaine de compétence du chef de terre: une poignée de grandes fermes éparpillées avec leurs champs respectifs et des étendues de brousse non cultivée.

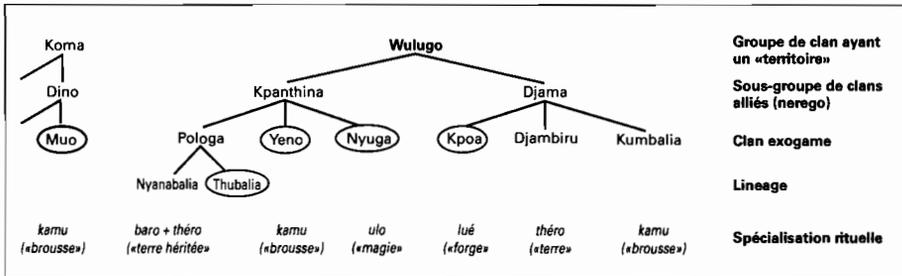
Les Phuo distinguent sept grands groupes de clans. Ces groupes sont composés de plusieurs clans exogames qui présentent différentes spécialisations rituelles, ce qui signifie qu'ils peuvent procéder aux sacrifices pour une certaine divinité au nom de la communauté locale. Dans l'idéal, un groupe de clans est composé de trois clans auxquels des domaines rituels différents sont attribués: la terre (*thero*), la brousse (*kamu*) et la forge (*lue*). Les trois clans ont des droits réciproques en ce qui concerne la distribution de la chair sacrifiée. Dans l'idéal, ils établissent un autel de la terre ensemble et assistent le chef de terre lors des sacrifices publics à la terre. Les compétences rituelles et avec elles également le culte de la terre sont hérités en patriligne, mais peuvent aussi être transmis d'un clan à un autre ou même être transmis à des groupes ethniques voisins par la ligne maternelle ou par des relations de parenté par alliance, voire par le biais de relations personnelles amicales. Ceci mène à deux catégories de cultes de la terre, le «véritable», inné car hérité du père, d'une part, et celui qui a été acquis

14. Entretien à Gnimi, 20.03.01.

15. Les informations se basent sur environ vingt-cinq interviews semi-structurées et sur un certain nombre d'entretiens informels effectués lors d'un séjour de trois mois à Gnimi au début de l'année 2001 et lors de plusieurs séjours à Gnimi et dans les villages voisins entre 1997 et 2001.

16. Voir par exemple Dittmer, 1961; Boutillier, 1964; Verdier, 1965; Zwernemann, 1968.

Fig. 1 – Clans et lignages à Gnimi



d'autre part. Seuls quatre des sept groupes de clans phuo disposent d'un clan de chef de terre «véritable»<sup>17</sup>.

Le village de Gnimi est situé sur le territoire du groupe de clans Wulugo. Ce groupe est relativement grand puisqu'il se compose de deux sous-groupes (Kpanthina et Djama, voir fig. 1). Ces derniers sont constitués chacun de trois clans qui, pour certains, se divisent en lignages distincts. Chez les Wulugo, les membres d'un seul lignage, les Pologa-Nyanabalia, sont considérés comme de «véritables» chefs de terre. Ils sont les seuls à posséder le *baro*, une faculté surnaturelle héritée du père leur permettant d'exercer le culte de la terre. Où que s'installe un membre d'un tel lignage, il peut exécuter ses sacrifices liés à la terre indépendamment et peut s'abstenir de s'adresser au chef de terre local. Il peut également procéder à tout moment à un sacrifice de la terre pour d'autres clans ou pour tout le village. À la différence de cette compétence héritée, les cultes de la terre que l'on trouve chez certains autres clans wulugo reposent sur des droits acquis. Ces clans ne sont autorisés à exécuter que de petits sacrifices de la terre pour leur propre famille. Les «véritables» chefs de terre se réservent les compétences les plus importantes, en particulier le sacrifice de purification après de graves atteintes à des interdits, comme par exemple dans le cas d'un suicide. Au fil du temps, cependant, la dépendance rituelle peut être mise de côté, et un représentant d'un clan n'ayant pas hérité du *baro* peut exécuter de fait tous les sacrifices dont un village peut avoir besoin. Alors que la compétence des «véritables» clans du chef de terre est incontestée, l'acquisition de compétences rituelles par des clans sans *baro* est en revanche souvent interprétée et évaluée de manière controversée.

### L'histoire du village de Gnimi

C'est le cas à Gnimi, l'un des villages les plus anciens des Phuo. Selon les récits historiques et les généalogies recueillis, les premiers Phuo se sont installés aux environs de Gnimi dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ils faisaient partie du sous-groupe des Djama. Les Pologa-Nyanabalia, les seuls «véritables»

17. Il s'agit des Nyona (Bana-Bara), Phekpoha (Barabalia/Dinkebalia), Phèna (Phèna-Bara), Wulugo (Pologa-Nyanabalia).

chefs de terre du groupe de clans des Wulugo, peuplant les terres avoisinantes, se seraient chargés à l'époque des tâches rituelles du chef de terre pour tous les clans des Wulugo, et donc aussi pour les Djama. Ces derniers se scindèrent au fil du temps en trois nouveaux clans qui se spécialisèrent aussi du point de vue rituel. L'un de ces clans obtint la compétence du culte de la terre dans des circonstances encore partiellement inconnues. Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, poussées par l'expansion de l'ethnie voisine au sud, les Dagara, la plupart des familles quittèrent la région et émigrèrent plus au nord [Kuba, 1998]. Seul un clan, celui des Kpoa, faisant partie des Djama, resta dans la région et fonda le village de Gnimi. Lors du départ des autres clans djama, les Kpoa, qui étaient en fait un clan de forgerons, reçurent le couteau de la terre des Djama afin qu'ils puissent procéder seuls à des sacrifices de la terre sans devoir s'en remettre aux chefs de terre djama installés vingt kilomètres plus loin.

Venus de l'ouest, des membres de trois autres clans s'installèrent bientôt à Gnimi. L'histoire locale est unanime pour dire que depuis que le village a été fondé, ce sont les Kpoa, fondateurs de la communauté, qui désignaient les chefs de terre dans leurs rangs. La position incontestée des Kpoa à cette époque se manifestait aussi dans le fait que, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ils avaient permis à un groupe de Dagara de s'installer aux environs de Gnimi. D'un point de vue rituel, ces Dagara dépendaient d'eux et les Kpoa procédaient aux grands sacrifices de la terre pour eux.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, une femme kpoa fut tuée par des Dagara hostiles d'un village voisin, après quoi la plus grande partie des Kpoa quitta Gnimi et s'installa plus au nord. Comme à Gnimi, ils exerçaient là aussi la fonction du chef de terre. La famille Kpoa restée à Gnimi fut vite ruinée et se réduisit rapidement à un petit nombre de personnes âgées. Ces derniers étant dans l'incapacité de fournir les ingrédients nécessaires aux cérémonies de funérailles très coûteuses, l'un des clans phuo qui étaient venus s'installer à Gnimi, celui des Yeno, arrangeait les cérémonies funéraires pour eux. Ce fut également le cas pour le dernier chef de terre kpoa qui, peu avant sa mort, avait offert le couteau de la terre à un Yeno, qui était son parent par alliance, pour compenser les frais des funérailles.

C'est ainsi que la fonction de chef de terre passa des Kpoa aux Yeno. Les Yeno fournirent successivement deux chefs de terre. Dans les années 1960, un Pologa-Nyanabalia leur fit suite, un représentant du clan qui disposait du *baro*, c'est-à-dire de la « véritable » compétence rituelle pour l'exercice du culte de la terre. Lors d'une famine, sa mère s'était réfugiée à Gnimi chez les Yeno. Le jeune garçon grandit dans une famille yeno, et on lui confia naturellement le culte de la terre lorsqu'il atteignit l'âge approprié à cette tâche. Cependant, lui-même n'avait pas de descendant et, avant sa mort, il légua son couteau de la terre de nouveau aux Yeno. Le chef de terre yeno actuel affirme donc posséder deux « couteaux »<sup>18</sup> : celui des Kpoa, que les Yeno avaient depuis les funérailles du dernier chef de terre Kpoa, et également celui des Pologa-Nyanabalia.

18. Cette expression ne renvoie pas à des couteaux matériels, mais à deux modes différents de légitimation de l'exécution du sacrifice à la terre.

Mais ceci ne changea rien au problème fondamental de la légitimation: les Yeno ne sont pas les premiers à s'être établis au village et ils ne disposent pas non plus de la compétence *baro* des chefs de terre transmise par héritage. Ainsi la légitimité des Yeno par rapport à la fonction de chef de terre fut-elle déjà mise en cause dans les années 1950 lorsque plusieurs Kpoa retournèrent à Gnimi, le village de leurs ancêtres, et exigèrent qu'on leur redonne leur couteau de la terre. Mais le chef de terre yeno refusa de transmettre le culte de la terre tant que les Kpoa n'auraient pas remboursé les dettes contractées à l'occasion des funérailles de leurs ancêtres. Les Kpoa, à leur tour, dénoncèrent cette logique comme une commercialisation inadmissible de la fonction du chef de terre, insistant sur la maxime souvent répétée parmi les Phuo, selon laquelle la terre voire le couteau de la terre ne seraient pas à vendre. Ainsi les Kpoa désobligeaient les Yeno, considérant que le couteau de la terre des Yeno n'était qu'acheté et qu'eux, les Kpoa, en fonction de leurs anciennes prérogatives auraient dès lors le droit d'exécuter les sacrifices de la terre nécessaires dans un cadre familial et indépendamment du chef de terre yeno. Malgré tout, les Kpoa participèrent aux sacrifices annuels à la terre, *thepala*, organisés par le chef de terre yeno pour tout le village. Mais à cause d'un conflit d'ordre personnel entre le chef de terre yeno actuel et le chef de famille des Kpoa, les relations se sont encore refroidies. Depuis plusieurs années, les Kpoa fêtent leur propre *thepala*. De plus, ils ont commencé à installer des familles dagara sur leurs terres et ils procèdent pour elles aux sacrifices de la terre nécessaires sans en informer le chef de terre yeno<sup>19</sup>.

Mais la légitimation des Yeno en tant que chefs de terre est aussi mise en doute par les «véritables» chefs de terre, les Pologa-Nyanabalia. Ces derniers ne sont certes pas établis à Gnimi, mais leur pouvoir s'était déjà manifesté dans les années 1960, lorsque des querelles avaient éclaté entre les Phuo et les Dagara aux environs de Gnimi. Des Dagara étaient établis là-bas depuis les années 1920 sur les terres des Phuo de Gnimi. D'un point de vue rituel, ils dépendaient d'abord des Kpoa, et ensuite des chefs de terre yeno. Suite aux querelles, les Dagara s'adressèrent sans hésitation aux Pologa-Nyanabalia, du village de Kukumomole, situé à près de vingt kilomètres au nord, en leur demandant le droit d'installer leur propre sanctuaire de la terre indépendant. Le chef de terre de ce clan possédant le *baro* leur concéda ce droit et depuis, les Dagara établis à seulement quelques kilomètres ne dépendent plus rituellement de Gnimi, ce qu'ils ont d'ailleurs démontré à la grande colère des habitants de Gnimi: il y a quelques années, il y eut un conflit autour de champs qui appartenaient à Gnimi,

19. L'installation d'étrangers se fait d'habitude à travers des relations d'amitié. Celui qui accueille un étranger l'installe en accord avec l'aîné de son clan sur la partie de terre villageoise appartenant à son clan. L'aîné du clan accueillant indique à l'étranger l'endroit pour construire sa maison et à partir duquel celui-ci pourra commencer à cultiver et étendre ses champs en s'éloignant du village. Pour être valide, cet accord entre deux familles ou deux individus doit être sanctionné par le chef de la terre du village. Celui-ci explique au nouveau venu les règles de conduite à tenir pour ne pas offenser la divinité terrienne. C'est au chef de la terre que revient ensuite l'exécution de toutes les tâches liées au culte de la terre pour le nouveau venu: sacrifice lors de la construction de la nouvelle demeure, rites purificateurs après des offenses à la terre (ex. un suicide), sacrifice pour pouvoir creuser une tombe, etc.

mais qui étaient mis en culture par les Dagara sans autorisation préalable. Le chef de terre de Gnimi planta alors plusieurs *kakapomie* sur ces champs – des branches d'un arbuste (*Gardenia ternifolia*) qui sont censées rendre impossible toute culture des champs. Le chef de terre Pologa-Nyanabalia de Kukumomole, appelé à l'aide par les Dagara, fit la preuve de son pouvoir en arrachant immédiatement les *kakapomie* tant redoutés.

Le même chef de terre agit de nouveau à Gnimi en l'an 2000. Une dispute avait éclaté entre le chef de terre yeno et le chef d'une famille résidant à Gnimi, les Pologa-Thubalia. Ces Pologa descendaient d'un lignage sans droit d'héritage sur le culte de la terre et, dans le passé, s'adressaient au chef de terre yeno. Ce dernier exigea soudain le remboursement d'anciennes dettes<sup>20</sup> et il refusa d'exécuter un sacrifice de la terre urgent pour un membre de la famille des Pologa-Thubalia. Ceux-ci considérant la demande de remboursement des dettes comme injustifiée, s'adressèrent dans leur détresse au chef de terre pologa-nyanabalia de Kukumomole. Ce dernier exécute depuis tous les sacrifices de la terre pour ses frères de clan situés à Gnimi.

La population du village était donc divisée en trois par rapport à l'exercice du culte de la terre. Les Kpoa procèdent à leurs propres sacrifices de la terre suivis de quelques familles dagara installées par eux, les Pologa-Thubalia s'adressent au chef de terre pologa-nyanabalia de Kukumomole, mais la majorité des villageois reconnaissait toujours le chef de terre yeno. Vers la fin de l'an 2000, la situation s'embrasa. Comme lors de la dispute avec les Pologa, le chef de terre yeno exigeait à présent des Muo, le groupe le plus aisé et le plus important en nombre à Gnimi, le remboursement de soi-disant dettes, une créance considérée comme entièrement non fondée par ces derniers. Après que le chef de terre yeno eut refusé d'exécuter des sacrifices pour les Muo, ceux-ci se tournèrent vers les Kpoa et participent depuis aux sacrifices à la terre de ces derniers. Actuellement, un nouveau désagrément menace le chef de terre yeno : un groupe assez important de Dagara cultive depuis longtemps des terres fertiles appartenant au clan des Muo. Les Muo menacent à présent de confisquer ces champs aux Dagara si ces derniers ne changent pas de camp pour se tourner comme eux vers les Kpoa pour leur culte de la terre. Dans ce cas, le chef de terre Yeno n'a non seulement aucun pouvoir discrétionnaire sur le sol, mais le sol peut même être utilisé comme moyen de pression contre lui. Au risque de voir ce sérieux danger se réaliser, le chef de terre yeno répond en annonçant que les Muo, n'appartenant pas au groupe de clans des Wulugo mais à un autre groupe clanique ayant son territoire plus à l'ouest, seraient dans ce cas expulsés du village – un acte qui, certes, n'entraînerait probablement pas le démantèlement effectif des Muo, mais qui, en raison des dangers spirituels potentiels, représente une menace sérieuse pour eux.

20. Ces dettes présumées ne sont pas liées, comme ce serait concevable dans la logique «coutumière», au non-paiement d'amendes pour la transgression d'un interdit en relation avec la terre. Il s'agit d'un différend entre deux personnes à propos d'un boeuf tué accidentellement par un coup de fusil.

Pourquoi le chef de terre yeno doit-il soudain exiger le remboursement de dettes et risquer ainsi de voir se détourner de lui des clans autrefois loyaux ? Le point de départ des conflits récents semble être l'établissement de plusieurs familles moose, des immigrés venus des régions surpeuplées du centre du Burkina Faso. Les rumeurs disent que le chef de terre yeno aurait accepté leur installation en 1999 contre le paiement de plusieurs moutons et d'autres présents. Cependant, ces présumés «cadeaux» ne furent ni donnés en offrande à la terre, ni partagés avec les autres clans, comme il est prévu par la coutume. Pour se défendre des accusations d'avoir «bouffé» les présents des Moose, le chef de terre Yeno passe à l'attaque et réclame leur dette à ceux qui le critiquent.

## Conclusion

Dans le cas relaté ici, on est frappé par le grand nombre des façons de transmettre et de légitimer la fonction de chef de terre. Le droit de premier arrivé est une base importante de la légitimation, mais c'est loin d'être la seule. Elle concourt avec le droit de certains clans qui disposent du *baro*, ce pouvoir spécial qui s'hérite en ligne paternelle et qui permet un accès direct à la divinité de la terre. Le principe du premier arrivé est également rompu par l'impondérabilité et la superposition des processus de migration et de peuplement, ce qui, d'un côté, favorise un système flexible lors de l'acquisition de compétences rituelles ancrées sur un territoire, mais, de l'autre, empêche les acteurs de répondre clairement à la question de savoir quel clan était où et quand le premier. En particulier dans les sociétés où il n'y avait traditionnellement pas de centre politique ayant un pouvoir d'interprétation dominant, il existe un grand nombre de versions différentes de l'histoire du peuplement. De plus, les interprétations varient sur la question de savoir quand l'installation d'un groupe doit être considérée comme réellement durable [Lentz, 2000b; Kuba, Lentz et Werthmann, 2001].

Tout ceci fait que la légitimation du chef de terre est tout aussi dépendante du contexte et négociable que l'étendue de ses compétences au sein de la communauté locale et au-delà. Malgré cette plasticité du registre de représentation de la fonction de chef de terre, il n'est pas si facile, comme le montre le cas de Gnimi, de chasser un chef de terre et de le remplacer par un autre. Le chef de terre yeno a exécuté pendant de longues années et avec succès les sacrifices communautaires de la terre et de manière générale les acteurs redoutent de commettre des erreurs concernant le culte de la terre, considérées comme entraînant des conséquences très dangereuses. Cela vaut pour le chef de terre lui-même comme pour tous les autres participants. La mort d'un des acteurs impliqués dans le conflit – le chef de terre Kpoa concurrent est mort en 2001 – est automatiquement mise en relation avec des infractions envers la terre [Jacob, 2003]. Dans cette mesure, la simple survie du chef de terre yeno d'un âge très avancé et le fait que les Yeno exercent cette fonction avec succès depuis longtemps comptent parmi leurs arguments les plus précieux. Ce qui parle en défaveur du chef de terre yeno, c'est le fait que, dans la question de l'établissement des paysans

moose, il ne se soit pas, aux yeux de nombreux villageois, comporté comme on aurait pu l'attendre d'un chef de terre. Cela n'aurait, cependant, pas engendré de conséquences aussi dramatiques que, par exemple, le boycott de son *thepala* par la moitié du village, si le chef de terre yeno n'avait pas abusé de sa fonction la plus importante, celle de rendre des services d'ordre rituel aux membres de la communauté locale, en l'utilisant comme moyen de pression inadmissible.

L'exemple des Phuo attire l'attention sur le rôle que peuvent jouer les chefs de terre encore aujourd'hui et surtout sur le fait que l'exécution de sacrifices communautaires et de services d'ordre rituel sont des actes de grande signification politique qui ont des répercussions majeures sur les rouages du pouvoir local mais aussi sur l'accès aux ressources dans une communauté locale. C'est précisément cette dimension spirituelle de l'ajustement des hiérarchies villageoises qui, souvent, n'est que très insuffisamment prise en compte par le pouvoir administratif.

#### BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI A. [1981], «The past as a scarce resource», *Man*, n° 16, p. 201-219.
- BAYILI B. [1998], *Religion, droit et pouvoir au Burkina Faso: les Lyèloé du Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan, 479 p.
- BENDA-BECKMANN F. von [1994], «Rechtspluralismus – Analytische Begriffsbildung oder politisch-ideologisches Programm?», *Zeitschrift für Ethnologie*, n° 119, p. 1-16.
- BENDA-BECKMANN K. von [1981], «Forum Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minangkabau Village in West Sumatra», *Journal of Legal Pluralism*, n° 19, p. 117-57.
- Berry S. [1989], «Social institutions and access to resources», *Africa*, vol. 59, n° 1, p. 41-55.
- BOUTILLIER J.-L. [1964], *Les structures foncières en Haute-Volta*, Ouagadougou, Études Voltaïques, Mémoire n° 5, 64 p.
- BRASSEUR G. et Le Moal G. [1963], *Carte ethno-démographique. Feuilles 3 et 4 Nord*, Dakar, IFAN, 30 p.
- CAPRON J. [1973], *Communautés villageoises Bwa (Mali-Haute-Volta)*, Paris, Institut d'Ethnologie, 371 p.
- DACHER M. [1997], *Histoire du pays gouin et ses environs (Burkina Faso)*, Paris, Sépia, 188 p.
- DITTMER K. [1961], *Die sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet, Westafrika*, Hamburg, Cram/de Gruyter, 176 p.
- ENGBERG-PEDERSEN L. [1995], *Démocratiser le vie politique locale de haut en bas: L'approche «gestion des terroirs» au Burkina Faso*, London, IIED, 34 p.
- GOODY J. [1956], *The Social Organisation of the LoWiili*, London, H.M. Stationery Office, 119 p.
- GOODY J. [1957], «Fields of Social Control among the LoDagaba», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n° 87, p. 75-104.
- GRAY L. et KEVANE M. [2001], «Evolving Tenure Rights and Agriculture Intensification in Southwestern Burkina Faso», *World Development*, vol. 29, n° 4, p. 573-587.
- HAGBERG S. [1998], *Between Peace and Justice. Dispute Settlement between Karaboro Agriculturalists and Fulbe Agro-Pastoralists in Burkina Faso*, Upsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 268 p.

- JACOB J.-P. [2003], «Imposer son tutorat foncier. Usages autochtones de l'immigration et tradition pluraliste dans le Gwendégué (centre-ouest Burkina)», in R. Kuba, C. Lentz et C.N. Somda (éd.), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala, p. 75-97.
- KUBA R. [1998], «Marking boundaries and identities: The pre-colonial expansion of segmentary societies in southwestern Burkina Faso», *Frankfurt, Berichte des Sonderforschungsbereichs 268*, n° 14, p. 415-426.
- KUBA R. [2003], «Comment devenir Pougouli? Stratégies d'inclusion au sud-ouest du Burkina Faso», in R. Kuba, C. Lentz et C.N. Somda (éd.), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala, p. 137-167.
- KUBA R. et LENTZ C. [2002], «Arrows and Earth Shrines: Towards a History of Dagara Expansion in Southern Burkina Faso», *Journal of African History*, n° 43, p. 377-406.
- KUBA R., LENTZ C. et WERTHMANN K. [2001], «Introduction», in R. Kuba, C. Lentz et K. Werthmann (éd.), *Les Dagara et leurs voisins. Histoire de peuplement et relations interethniques au sud-ouest du Burkina Faso*, Frankfurt, Berichte des Sonderforschungsbereichs 268, n° 15, p. 9-27.
- LABOURET H. [1923], *Monographie du cercle de Gaoua*, inédit, 71 p.
- LAURENT P.-J., MATHIEU P. et TOTTÉ M. [1994], *Migrations et accès à la terre au Burkina Faso*, Paris, Harmattan, Cahiers du CIDEP, n° 20, 136 p.
- LENTZ C. [1998], *Die Konstruktion von Ethnizität: Eine politische Geschichte Nordwest Ghanas, ca. 1870-1990*, Köln, Köppe, 690 p.
- LENTZ C. [2000a], «"Chieftaincy has come to stay": La chefferie dans les sociétés acéphales du Nord-ouest Ghana», *Cahiers d'Études Africaines*, n° 159, p. 593-613.
- LENTZ C. [2000b], «Siedlungsgeschichten: Die Konstruktion von Lokalität und Gemeinschaft. Eine Einleitung», *Zeitschrift für Ethnologie*, n° 125, p. 177-188.
- LIBERSKI-BAGNOUD D. [2002], *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions, 244 p.
- LUND C. [2001], «Les réformes foncières dans un contexte de pluralisme juridique et institutionnel: Burkina Faso et Niger», in G. Winter (coord.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique; Pluralité des normes et jeux d'acteurs*, Paris, Karthala-IRD, p. 195-207.
- SHIPTON P. et GOHEEN M. [1992], «Introduction. Understanding African Land-holding: Power, Wealth, and Meaning», *Africa*, vol. 62, n° 3, p. 307-25.
- TAUXIER L. [1912], *Le noir du Soudan: pays Mossi et Gourounsi*, Paris, Larousse, 800 p.
- VERDIER R. [1965], «Chef de terre et chef de lignage», in J. Poirer (éd.), *Études de droit Africain et de droit Malgache*, Paris, Études malgaches, n° 16, p. 333-359.
- WERTHMANN K. [1999], «"Ihr habt keine Erde hierhergebracht!" Landrechtskonflikte in einem Umsiedlungsprojekt im Südwesten Burkina Fasos», in H.P. Hahn et G. Spittler (éd.), *Afrika und die Globalisierung*, Hamburg, Lit, p. 503-512.
- ZWERNEMANN J. [1968], *Die Erde in Vorstellungswelt und Kulturpraktiken der sudanischen Völker*, Berlin, Reimer, 545 p.