

## Syst mes locaux de gestion des ressources naturelles et approches d veloppementalistes: le cas du Gwend gu (centre-ouest Burkina Faso)

*Jean-Pierre Jacob \**

Dans la plupart des approches développementalistes consacrées à la gestion des ressources naturelles ou à l'appui local, l'approche villageoise est de règle. Les villages bénéficiaires et les terroirs afférents sont conçus comme autant d'unités discrètes, gérées de manière autonome sur le plan administratif, rituel, foncier et politique. Les projets de développement locaux intervenant ou étant intervenus dans la zone du Gwendégué<sup>1</sup> ne font pas exception à cette démarche. Le présupposé selon lequel chaque village posséderait en propre et de manière exclusive les ressources du terroir sur lequel il travaille n'est guère remis en question. Il s'agit bien entendu d'un préjugé très commode puisqu'en liant de manière stricte deux univers restreints (un espace physique et une unité politique), l'intervenant se simplifie considérablement la tâche – et le processus de prise de décision –, du moins tant que les conflits ne viennent pas tout remettre en question. Dans ce cadre, et selon les opérations menées, le chef de terre, le maître de l'eau ou le maître de la brousse sont perçus comme exerçant un pouvoir de gestion des ressources – attribution de terres, règlement de conflits, exclusion des indésirables – tourné d'abord vers l'intérieur, c'est-à-dire vers les membres de la communauté ou vers les allochtones bénéficiaires d'un accès à la terre sur son territoire. Comme nous allons le voir grâce à l'exemple du Gwendégué, ne représente qu'une partie de leur rôle. Leur orientation vers l'extérieur est particulièrement importante dans trois types de situations où ils sont appelés à traiter de problèmes d'environnement « régionaux ». Ce sont respectivement :

– la gestion des « états » des ressources qui rend possible leur exploitation dans un cadre « juridique » adéquat (chose non appropriée, chose appropriable, bien);

---

\* Directeur de recherche, IRD, Ouagadougou, chargé de cours, Institut universitaire d'études du développement, Genève.

Nos remerciements à Jacky Bouju et Jean-Pierre Chauveau pour leur relecture d'une première version de l'article.

1 Le PDRI HKM: Programme de développement rural intégré Houët, Kossi, Mouhoun (actuellement PIDEL, coopération française); le SNV: Organisation néerlandaise de développement (coopération néerlandaise); le PDIZB: Programme de développement intégré de la zone de Boromo (actuellement Probamo, coopération autrichienne); le RPTEs: Programme régional pour le sous-secteur des énergies traditionnelles (Banque mondiale).

– la surveillance du respect des prescriptions visant à obtenir une reproduction de la ressource dans le cadre de la gestion de communaux, notamment pour un certain nombre de mares et de cours d'eau, sis sur le territoire d'un groupe donné mais pêchés régulièrement par un ensemble de communautés voisines, limitativement énumérées;

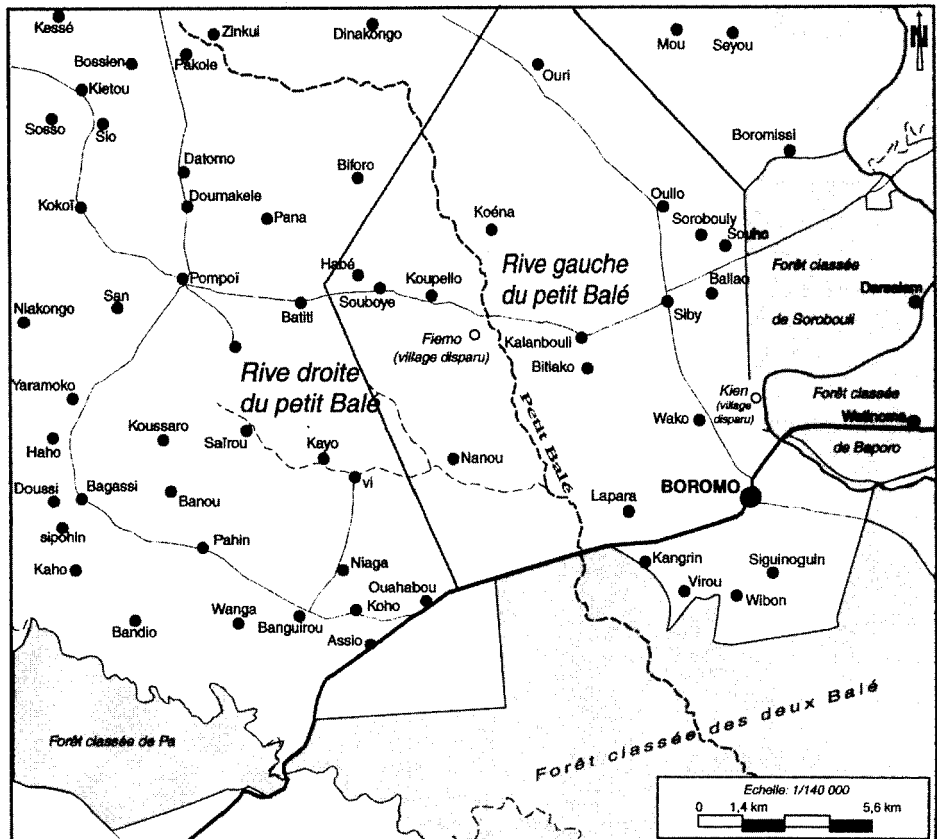
– le règlement des conflits entre deux villages autochtones voisins se disputant des limites de terres ou le tutorat sur un troisième village plus récent (composé de migrants ou d'autochtones).

Après une brève description de la zone, nous allons présenter en détail l'analyse de ces différents cas de figure.

### Présentation de la zone d'étude

Le Gwendégué comprend une série de communautés installées dans la partie sud-est de la Boucle du Mouhoun (ex-Volta noire). Son peuplement actuel n'est pas antérieur au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est constitué de groupes d'origine ethnique diverse (surtout des Gurunsi – Nuna, Sissala, Pougouli – mais aussi des

Figure 1 – Le Gwendégué



Dagara, des Bwa, des Marka, des Peuls...) qui se sont fondus progressivement dans un même moule linguistique et culturel : le winye. La région est constituée aujourd'hui d'un nombre relativement restreint de collectivités – dix-neuf –, formant une ethnie jeune, peu nombreuse (environ 30 000 personnes), unie par la langue et les références à quelques villages anciens (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.

L'histoire du peuplement de la zone diffère profondément selon que l'on s'intéresse aux établissements humains installés sur la rive gauche du Petit-Balé ou sur sa rive droite, ce cours d'eau constituant une frontière importante, à la fois physique et symbolique, entre deux sous-groupes, dont chacun pratique avant 1850, et en toute autonomie, sa politique économique, rituelle et de défense (*figure 1*).

Les habitants de la zone comprise entre la rive droite du Mouhoun et la rive gauche du Petit-Balé viennent dans leur grande majorité du pays nuna, sur la rive gauche du Mouhoun (ex-Volta noire, région de Zawara, Sili, Bouly, Pano). Ils traverseront le fleuve à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour fuir des guerres dont ils situent les causes dans les dissensions internes aux groupes auxquels ils appartiennent. Pour s'installer, ils contactent d'abord le village de Kien et y séjournent même parfois, ce village, installé à proximité de la rive droite du Mouhoun, étant universellement tenu comme le plus ancien de la zone (il disparaîtra dans les années 1910, à cause de la trypanosomiase). Aux dires des informateurs, le lignage fondateur de Kien (de patronyme Kien) est moins intéressé par l'agriculture que par la pêche sur le Mouhoun et il interviendra peu dans l'installation pratique des premiers migrants. Pourtant, il est reconnu comme tuteur par la majorité des communautés installées. 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 Kien que les différents groupes disent adopter progressivement la langue winye, langue réputée n'être parlée au départ que par les seuls habitants de ce premier village, le winye étant présenté localement comme le résultat des interactions langagières entre un mari pougouli et sa femme sissala.

Les premiers habitants de la rive droite du Petit-Balé sont d'origine ethnique plus 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), soit de groupes originellement installés sur la rive gauche du Petit-Balé, encouragés à s'installer sur sa rive droite par le village tuteur de Kwena. 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, Pompoï) ou marka (Datomo) à l'ouest est revendiqué par deux lignages winye, les Ganou installés à Kwena pour le nord, (villages winye de Koupelo et Souboye) et les Boudo installés à Nanou pour le sud (villages bwa de Vi, Pahin, Kayo, Saïrou et Banou).

En même temps que leur village, les premiers lignages qui séjournent tant sur la rive gauche que la rive droite du Petit-Balé installent un autel de la terre,

« esprit » de la fécondité qui est aussi un puissant agent de répression contre toutes les transgressions aux prescriptions coutumières – la « voie winye » (*winye landa*). Cependant, les « politiques » locales concernant ces prescriptions et leurs conséquences sur le peuplement se différencient très tôt. Les chefs de terre de la rive gauche du Petit-Balé veulent des villages peuplés et dynamiques. Ils « adoucissent » donc en conséquence – grâce à des sacrifices – leur terre, de manière à accueillir le maximum de personnes, sans risquer que celles-ci ne soient frappées par l'autel à la moindre erreur commise. De fait, c'est sur cette rive qu'on trouve les plus grands marchés (Oury, Boromo, Solobuly) et les communautés les plus importantes démographiquement (quinze villages à l'heure actuelle). Une route commerciale, reliant Djenné à Kumasi, traversait même la région début XIX<sup>e</sup> siècle (villages de Boromo, Kalembuly, Kwena, [Dupuis, 1824: CXXXI-CXXXII]). Par contre, les communautés de la rive droite du Petit-Balé, plus isolationnistes (quatre villages actuellement), conservent jusqu'à nos jours une terre « aigre » qui est réputée frapper avec force toute rupture d'interdit ou même la simple expression d'un mécontentement vis-à-vis des habitants d'une communauté de la zone. Elles utilisent bien entendu cette caractéristique pour dissuader les velléités d'installation allochtone. Du fait de cette différence de terres, les richesses ne circulent pas librement entre les deux rives : toutes les « choses » fécondées (femmes enceintes, œufs) sont assujetties à un rite particulier avant de traverser le Petit-Balé.

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 tout le XIX<sup>e</sup> siècle et la première partie du XX<sup>e</sup> siècle (guerres esclavagistes, attaques de sociétés secrètes, déprédations dues aux animaux sauvages, trypanosomiase le long du Mouhoun) et beaucoup ne survivront pas aux épreuves. Dans le contexte des guerres du XIX<sup>e</sup> siècle (razzias des Peuls de Barani et de Dokui, jihad de Mamadou Karantao en 1860, razzias des Zarma de Babato vers 1885) notamment, des villages entiers disparaissent corps et biens, des individus sont sommés de choisir entre la conversion à l'islam, 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 défont l'étanchéité de la configuration bipolaire du Gwendégué, puisqu'une fois les chefs de guerre de chacune de ces zones mis en difficulté (pendant la jihad de Karantao), de nombreux villages se portent mutuellement assistance (envoi de guerriers, recueil 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 notamment le basculement dans l'influence winye des villages de la rive droite du Petit-Balé – et la constitution de systèmes d'alliance entre les chefferies de terre des différents villages à envergure véritablement régionale et translanique.

Par ailleurs, entre ces grandes guerres, les Winye poursuivent de leur pleine initiative de plus petits conflits inter et intravillageois. Les conflits intervillageois 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 [Jacob, à paraître]). 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 nom clanique (donc d'appartenance), migrent vers d'autres villages (notamment chez leurs oncles maternels 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), ou l'histoire foncière qui relie différentes communautés entre elles, étant entendu que ces liens ne sont souvent pleinement élucidés que lorsqu'on tient compte du rôle de premier plan qu'ont souvent joué des communautés aujourd'hui disparues et que les informateurs évoquent de ce fait rarement spontanément. Nous revenons sur ce thème.

### **Chose et bien : la gestion de la convertibilité par le chef de terre**

En Afrique, comme le souligne judicieusement E. Le Roy [1996 : 63], beaucoup de richesses sont des choses et non des biens, les ressources n'étant pas susceptibles de libre aliénation ou ne pouvant être aliénées que sous certaines conditions. 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.

Trois remarques doivent être faites à ce propos.

La liste des catégories de ressources convertibles ou non convertibles n'est pas totalement figée, et le chef de terre possède une certaine marge de manœuvre lui permettant de « s'arranger » avec les pressions actuelles pour la marchandisation d'un nombre croissant de choses. Ainsi, le chef de terre de Boromo – centre urbain possédant un grand marché où résident de nombreux « étrangers » difficiles à contrôler – autorise, moyennant compensation, la vente des feuilles de baobab fraîches en début de saison des pluies, ce que les chefs de terre des petits villages environnants continuent d'interdire. Il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas d'arrangement possible permettant la vente de ressources plus importantes, notamment la terre de brousse, sanctionnée, selon la croyance partagée, par la mort de celui qui se risquerait à un tel commerce.

Le chef de terre joue son rôle de conservation ou de modification du statut des choses pour les ressources réservées aux membres de la communauté qu'il supervise (la première bière de mil vendue dans une cour, le beurre de karité, le sumbala...), comme pour celles qui intéressent un ensemble large d'usagers, choses publiques comme les feuilles de baobab, récoltées sur le territoire de n'importe quelle communauté par n'importe quelle femme, quel que soit son village d'ap-

Figure 2 – Convertibilité et non convertibilité de quelques ressources

Type de ressource	Statut de la ressource	Sanction en cas de changement de statut de la ressource sans contr le par le chef de terre
Terre de brousse	chose	en cas de vente illégale, mort du vendeur (a)
Terre du village – champ permanent ( <i>kātogo</i> )	chose convertible en bien – mise en gage possible (b) sous la responsabilité du chef de terre dans certains villages	
Feuilles fraîches de baobab, poudre de néré, fruits des nénuphars	choses choses convertibles en biens – moyennant don au chef de terre – à Boromo (c)	si ces produits sont vendus – ou si le don de contrepartie n'est pas fait dans le cas de Boromo –, levée de grands vents qui déracinent le mil avant récolte
Poisson des mares et cours d'eau sacrés	chose	en cas de vente, raréfaction du poisson
1 <sup>re</sup> bière de mil vendue dans une nouvelle cour	chose convertible en bien (moyennant sacrifice du chef de terre)	si le sacrifice n'est pas fait avant la vente, bagarre dans la cour
Objet, individu (d) ou animal domestique trouvés en brousse ou richesse tombée à terre – épis de mil, sac de sel (e)... – ou mil mis en contact avec la terre du marigot	bien convertible en chose – il devient la propriété du chef de terre qui l'utilisera dans les sacrifices et les dépenses cérémonielles	
Produit des chasses collectives ( <i>lao</i> )	chose, partagée entre les chasseurs des villages participants ayant tué du gibier	
Produit de la chasse individuelle	chose convertible en bien actuellement – mais le lion, l'oryctérope, <i>le nama nawe</i> , la hyène appartiennent au chef de terre	
Karité, <i>sumbala</i> , mil	chose non appropriée qui devient appropriable (consommable, vendable) à condition qu'un don ( <i>vigu</i> ) soit fait aux cultes villageois ou familiaux associés à la production agricole et à la fertilité (g)	si le don n'est pas fait, maladie du producteur

partenance ou choses communes comme le poisson des mares et cours d'eau sacrés, auquel les ressortissants de quelques villages connus ont un droit d'accès.

C'est de ce rôle de disjoncteur-conjoncteur entre chose et bien que le chef de terre (et son conseil des anciens) se nourrit. Dans le Gwendégué, le chef de terre ne tire pas sa subsistance (ou sa richesse) d'un quelconque droit de propriété sur des ressources physiques importantes (terre, eau, produits du sol et des arbres) qu'il valoriserait ou ferait valoriser. Il la tire de son statut de gardien des « états » juridiques des ressources qui se trouvent dans le territoire qu'il contrôle. Ce statut lui permet d'obtenir deux types de « revenus » (*figure 2*).

### Commentaires

a) Des enquêtes intensives sur les raisons de l'inaliénabilité des terres en pays winye font apparaître un grand nombre de variables, « culturelles » ou autres. J'aurais tendance à les résumer en soulignant que l'argument de fond est très proche d'un refus d'adopter le « paradoxe de la démocratie » tel qu'il a été défini par John Elster: « Chaque génération veut être libre d'imposer des contraintes aux générations suivantes, tout en refusant les contraintes imposées par les générations précédentes » [1986 : 169]. Les autochtones ne veulent pas vendre (ou prêter sans conditions) leurs terres parce qu'ils refusent de mettre en danger la base grâce à laquelle ils peuvent mener une vie de producteurs libres. Ils cherchent par ailleurs à conserver aux générations futures cette possibilité qu'ils ont eue, grâce à leurs ancêtres, de rester « maîtres de leur monde ». Ils ne sont donc guère sensibles aux appels à la « démocratisation » de l'accès au foncier par le marché ou par les recommandations de l'État ou des intervenants externes, parce qu'ils cherchent à reconduire ces liens entre identité et espace dans la durée.

b) Souvent utilisée comme forme d'accès au crédit depuis l'époque précoloniale. Celui qui met en gage sa terre conserve toujours le droit de la récupérer et le bénéficiaire du gage ne peut pas exiger le remboursement de la dette contractée (il continue d'exploiter la terre jusqu'au remboursement de cette dette, voir sur le sujet, M. Cubrilo et C. Goislard [1998 : 338]). On peut mettre en gage les *kātogo* car il s'agit de terre désacralisée, proche du village, sur laquelle des rapports sexuels peuvent avoir lieu (par opposition aux champs de brousse).

c) Chaque vendeuse installée courant juillet sur le marché de Boromo et vendant des feuilles fraîches de baobab – base de la sauce des gens pauvres en période de soudure – remet quelques feuilles ou de l'argent à un envoyé du chef de terre.

d) Il devenait, à l'époque précoloniale, l'esclave du chef de terre.

e) Appartiennent au chef de terre tous les biens tombés sur le sol. À l'époque précoloniale, les sociétés lobi, bwa et winye ont largement utilisé cet interdit de contact entre le bien et le sol pour dépouiller les commerçants jula, en creusant des tranchées destinées à faire tomber les ânes (et leur charge !) sur le territoire de la communauté.

g) On fait des dons à des cultes villageois (*nambinu*, *venu*, *nambwe...*) pour le karité et le néré ou à des cultes familiaux de type (*jomo*), pour le mil. Dans ce dernier cas, ce sont les chefs d'exploitation qui font les offrandes. Elles ont été cependant précédées de sacrifices du chef de terre pour « déposer la pluie » (*donum ā siu*) de manière à ce que les récoltes ne soient pas perturbées par les intempéries. Le produit de la vente du beurre de karité revient aux femmes. Le produit de la vente du *sumbala* revient aux chefs d'exploitation. Le *sumbala* et le mil ne sont jamais vendus directement par l'homme mais par des femmes (« mères adoptives », en général les femmes du logeur de la première épouse du chef d'exploitation).

En premier lieu, la société lui reconnaît la capacité exclusive d'opérer la translation bien/chose ou chose/bien pour certaines catégories de ressources. Il est en effet le destinataire unique des biens qui n'ont plus de propriétaires, des choses qui sont trop « puissantes » pour pouvoir être possédées par n'importe qui ou des choses rendues dangereuses par leur mise en contact avec une catégorie semblable ou opposée: épis de mil tombés des paniers lors de leur transport à la récolte, charges des commerçants touchant le sol au passage des villages, mil ayant touché la terre des marigots, gibier « amer » (hyène...), et, d'une manière générale, toute chose, personne, fétiche, ou animal domestique « sans propriétaire », trouvé en brousse. Danuta Liberski avance une hypothèse intéressante à propos des raisons qui font du chef de terre le seul récipiendaire des biens trouvés en brousse chez les Kasena:

« Ne pas avoir de propriétaire, c'est ne pas avoir d'ancêtres, ne pas s'inscrire dans une généalogie. Les animaux, les objets sans propriétaire reviennent au chef de terre parce qu'il est "hors généalogie", parce qu'il a un lien avec la terre d'avant la territorialisation [...]. Lui seul est en mesure de remettre ces animaux dans le monde de l'origine en les sacrifiant à la terre » [1991 : 291].

Le second type de revenu provient de son implication dans la plupart des demandes des hommes cherchant à tirer parti de leur environnement naturel, ou cherchant à reconformer la légitimité des accès des uns et des autres au dit environnement, en cas de conflit foncier notamment. C'est dire que le chef de terre intervient pour « préparer » les ressources – et les génies qui en sont les propriétaires originels – de manière à répondre aux vellétés d'extraction, d'exploitation ou de consommation des hommes ou pour réaffirmer leurs droits d'exploitation, dans le cas où il existerait un flou lié par exemple à un litige (conflit entre plusieurs acteurs pour le droit d'accès à telle ou telle richesse). Dans toutes ces situations, le chef de terre rend possible la modification d'état ou en reprecise la nature, permettant la mise en valeur du monde naturel qui entoure les hommes: transformation d'une chose non appropriée en chose « appropriable » (feuilles de baobab utilisables pour la sauce, terre devenant fonds cultivable, poisson devenant ressource alimentaire) ou la conversion d'une chose appropriée en bien (feuilles de baobab vendues)... En compensation pour son rôle, le chef de terre recevra, en partage avec les esprits, la viande des sacrifices et le produit des dons et offrandes qui accompagnent les demandes des hommes. Ces quelques éléments d'analyse sur le rôle du chef de terre permettent de comprendre deux occurrences:

– La maîtrise spatiale d'un lieu peut être une fonction subordonnée, découlant de l'appropriation rituelle de ce lieu. Le chef de terre traite en priorité la chronologie des événements qui surviennent dans l'espace sur lequel il possède une maîtrise. Ces événements sont exceptionnellement néfastes: ce sont les crimes sanglants, vols et viols qui demandent réparation car la terre « souillée » est impropre à nourrir les hommes. Ils sont la plupart du temps anodins, puisqu'ils sont liés aux vellétés cycliques de production des hommes, le chef de terre veillant à ce qu'ils puissent accomplir ces actes de production en toute quiétude.



– Le tutorat, cette convention sociale qui lie par des droits et devoirs réciproques un logeur et un logé (voir plus loin), est d'abord, en pays winye, une relation entre hommes habitant des communautés différentes et consistant en

Figure 3 – Les dimensions de « prépartage » dans le cadre des pêches collectives

Dimension temporelle	Réglementation des périodes de pêche réservée à la saison sèche; coup d'envoi donné par le chef de terre responsable de la zone après sacrifice sur les lieux. Réglementation des parties de pêche, limitées dans le temps, les pêcheurs ayant obligation d'entrer et de sortir de l'eau ensemble. 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 et des techniques de pêche – nasse ( <i>cigui</i> ) pour les femmes et filet individuel ( <i>gwāda</i> ) pour pour les hommes dans les mares, interdiction de la technique de pêche par barrage de l'eau pour les rivières, interdiction de se retourner et de revenir sur ses pas pour prendre du poisson qui se serait échappé...
Dimension informationnelle	Contrôle des informations concernant l'état de la ressource par les <i>sen fellama</i> , membres du conseil des anciens, « envoyés » du chef de terre qui inspectent les points d'eau et lui font leur compte rendu. Contrôle des informations concernant les jours de pêche en fonction de l'état de la ressource (a).
Dimension spécifique	La plupart des espèces cohabitant avec le poisson (crocodile, lamantin, tortue, hippopotame) considérées comme « sacrées » (envoyés des génies de l'eau) sont interdites de pêche.
Dimension d'appropriation	Le droit de pêche n'est autorisé qu'à un certain nombre de ressortissants de communautés voisines alliées, limitativement énumérées. Ce droit implique une certaine réciprocité, bien que chaque communauté soit libre d'ajouter ou de retrancher à la liste des villages qui pourra partager avec elle ses ressources halieutiques, en fonction de leur importance (b). La pêche individuelle sur les communaux reste autorisée si le pêcheur respecte certaines conditions (voir plus loin).
Dimension économique	La vente du poisson capturé est formellement interdite. Les pêcheurs doivent redistribuer leur surplus autour d'eux. Tendance des maîtres de la ressource à décider des calendriers de pêche en fonction des jours de marché des villages voisins (notamment Boromo) (c).

### Commentaires

a) En cas de sécheresse, on évite de faire diffuser l'annonce de la pêche de tel marigot en place publique, le jour du marché. On invite discrètement un ou deux villages très proches.

b) Voir *figure 4*.

c) Dans les représentations locales, l'interdit de vente du poisson est expliqué de la manière suivante. La possibilité de vendre est considérée comme un témoignage de surabondance de la ressource, puisqu'elle suppose que les pêcheurs ont pu en priorité satisfaire leurs besoins de subsistance. Cette attitude est contraire à celle que doit en toutes circonstances adopter l'homme, qu'il cherche à obtenir du grain, des protéines

animales ou tout autre bienfait. La norme veut en effet que l'individu se présente dans la vie comme un éternel mendiant, un affamé à la recherche constante de nourriture, parce que c'est seulement dans cette position d'humilité qu'il peut produire « l'attendrissement » des divinités nécessaire au déclenchement de leurs dons (bonne récolte, pêche abondante, nombreux enfants \*...). La sanction de la vente est donc l'épuisement de la ressource, c'est-à-dire la suppression des dons des esprits aux hommes qui ont prétendu pouvoir « se suffire ». Il est conseillé aux pêcheurs heureux d'éviter la commercialisation de leur capture et de chercher plutôt à redistribuer leur surplus autour d'eux. La tendance des maîtres de la ressource à décider des calendriers de pêche en fonction des jours de marché des villages voisins (notamment Boromo) vise bien entendu à éviter les tentations de vente les plus évidentes.

\* Dans un texte qui présente une approche néoplatonicienne du sacrifice, A. de Surgy avance l'idée que ce serait par pure bonté, par pur attendrissement de voir les hommes souffrir que Dieu viendrait se communiquer à eux et les couvrirait de bienfaits [1976].

---

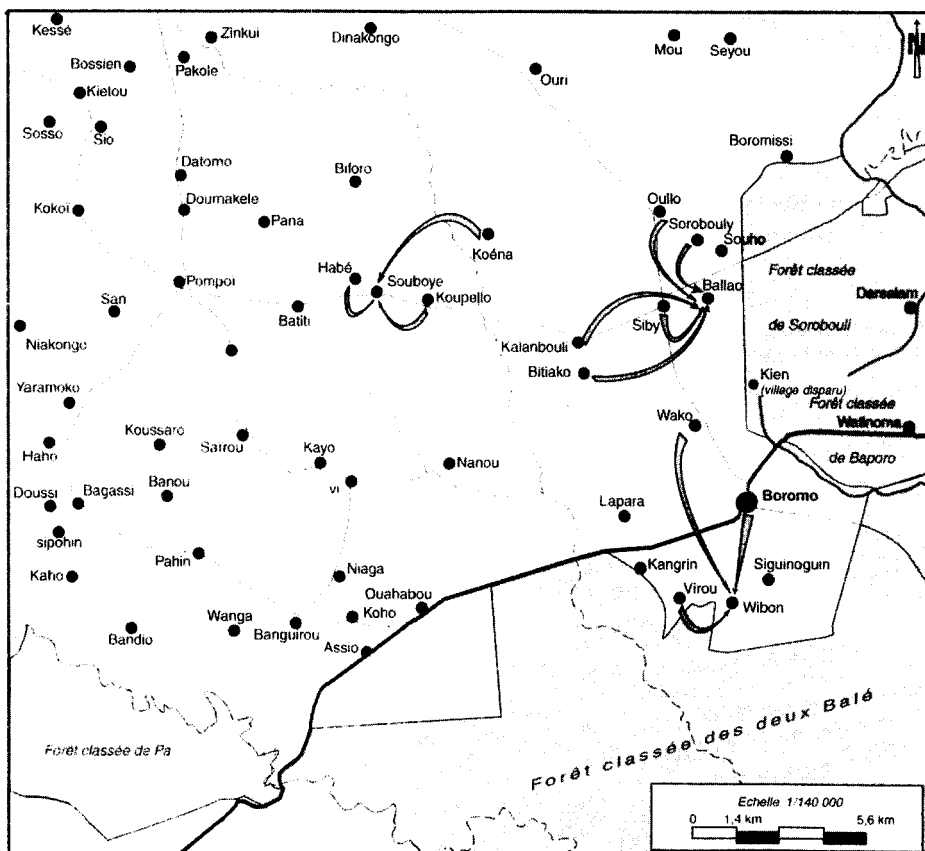
d'un pouvoir de contrôle et de gestion pour des ressources dont le statut juridique est, dans le vocabulaire emprunté à Le Roy [1996 : 64, 74-75], celui de la *maîtrise prioritaire externe*, qui concerne un avoir non susceptible d'être aliéné (le poisson) sur lequel quelques groupes connus – qui résident dans des villages différents – exercent un droit d'accès et d'extraction collectif.

Les pêches collectives sont assujetties à des procédures de « prépartage » [Chauveau, 1991], règles d'accès et d'exploitation très complètes, largement établies par la « coutume » et dont le but est visiblement d'éviter la surpêche et d'obtenir, ce faisant, une bonne conservation de la chose commune dans la durée.

L'étude des procédures de « prépartage », qui s'inspire des variables proposées par Chauveau [1991 : 110-112] permet de distinguer six règles définissant l'accès et l'exploitation de la ressource dans le cas des pêches collectives du Gwendégué.

Le contrôle des règles de prépartage est opéré par les chefs de terre et leurs conseils des anciens sur les territoires desquels se font, à tour de rôle, les différentes pêches. Lorsque ce contrôle se fait correctement – ce qui paraît être le cas actuellement pour les différents sites enquêtés (Wibō, Boromo, Balao, Souboye, *figure 4*) – on échappe à l'hypothèse de la « tragédie des communaux » de G. Hardin [1977]: le fait que la ressource soit un bien collectif n'entraîne pas de dissociation entre autorité et responsabilité et n'a pas pour effet d'inciter – comme dans le scénario prévu par l'auteur – chacun des usagers à épuiser la ressource avant qu'un autre ne le fasse à sa place. On notera enfin que la pêche individuelle sur les communaux reste autorisée pour n'importe qui à n'importe quel moment de l'année mais sous condition qu'elle soit faite uniquement « pour nourrir son ventre ». Le poisson capturé ne peut pas être emporté. Il doit être cuit et consommé sur place, les reliefs du repas rejetés à l'eau. La pêche individuelle est donc soumise à une sorte de quota informel, correspondant à la quantité de poisson qu'un ou quelques individus peuvent décentement consommer.

Figure 4 – Quelques exemples de pêches collectives dans le Gwendégou



### Modalités d'exercice du tutorat et gestion des conflits fonciers

Dans une grande partie de l'Afrique rurale, l'institution du « tutorat » règle de manière courante les relations entre un groupe autochtone installé sur un terroir donné et des nouveaux venus [Chauveau, 2000 : 106]. Caractéristique de l'« économie morale » [Scott, 1976] des sociétés paysannes, pour lesquelles il existe traditionnellement un devoir d'accueil et d'assistance vis-à-vis de celui qui erre à la recherche de quoi se nourrir, l'institution du tutorat prend généralement la forme suivante : tout nouvel arrivant s'adresse à un autochtone propriétaire de terres qui lui fait bénéficier, dans la mesure des ressources disponibles, d'un accès à

terres concédées (terres de brousse « inoccupées », terres de jachère...). Pour rendre compte de la pluralité de ces formes, il importe donc de développer l'observation de leur dynamique dans le temps et dans l'espace en tenant compte de facteurs tels que le statut social du tuteur (chef de terre, de lignage, de famille, simple exploitant), les structures des migrations, la nature des droits délégués (droits permanents ou droits temporaires à périodicité plus ou moins longue, importance de l'argent dans les transactions), les caractéristiques et l'évolution des systèmes de production, l'existence ou non d'un marché des facteurs de production et du crédit...

Dans certaines zones de l'ouest burkinabè où la pression foncière est forte, l'évolution économique et l'échec des autochtones à faire réévaluer les premiers arrangements conclus avec les emprunteurs de terre ont entraîné un éclatement de la notion de tutorat. Celui-ci a pris la forme d'une relation interindividuelle (n'importe quel autochtone ayant accès à la terre peut devenir tuteur) à forte composante rentière au bénéfice du tuteur (versement d'une redevance quel que soit l'arrangement adopté: prêt, location et même vente, voir par exemple sur le sujet Zongo et Mathieu [2000] ou Paré [2000]). Ces cas de figure n'existent pas dans le Gwendégué. Il convient cependant d'y signaler la présence de formes de tutorat interindividuels, liés à des « étrangers » qui se sont installés à proximité des villages autochtones, sur des terres de lignage qui leur ont été prêtées, sans contrepartie, la reprise s'effectuant le cas échéant après l'abandon des parcelles empruntées ou après requête du prêteur. Cependant, ni tous les villages, ni tous les propriétaires fonciers ne sont engagés dans ce type de relations. La zone ne connaît en fait qu'une faible marchandisation de la terre en milieu rural, ce dont témoigne (indirectement) le nombre infime de procès-verbaux de palabre répertoriés dans les préfectures de Boromo, Siby et Oury, les seuls cas constatés concernant des terrains lotis ou en voie de lotissement à proximité de communes urbaines.

La forme historique principale du tutorat que l'on retrouve dans le Gwendégué jusqu'à aujourd'hui est une forme collective qui implique des relations sociopolitiques particulières. Elle était également dominante plus à l'ouest, dans la région de Kouka, jusque dans les années soixante-dix [Paré, 2000]. Le tuteur est le représentant d'une structure sociale légitime, chef de terre ou maître de la brousse et l'individu sous tutelle est le chef d'un hameau composé de familles migrantes, se voyant concéder un droit de délégation de droits pour l'ensemble des producteurs sous son autorité. Oublié dans le cadre des relations de production quotidiennes, qui n'impliquent généralement que des relations foncières entre ressortissants d'un même village, ce tutorat ne s'actualise qu'à l'occasion de demandes de régulation très spécifiques, décrites ci-dessous. Dans ces occasions, les chefs de terre de quelques villages anciens dévoilent leur rôle particulier d'autorité régionale, pouvoir peu perceptible étant donné la rareté des événements qui les amènent à se manifester.

### *Le tutorat entre communautés autochtones*

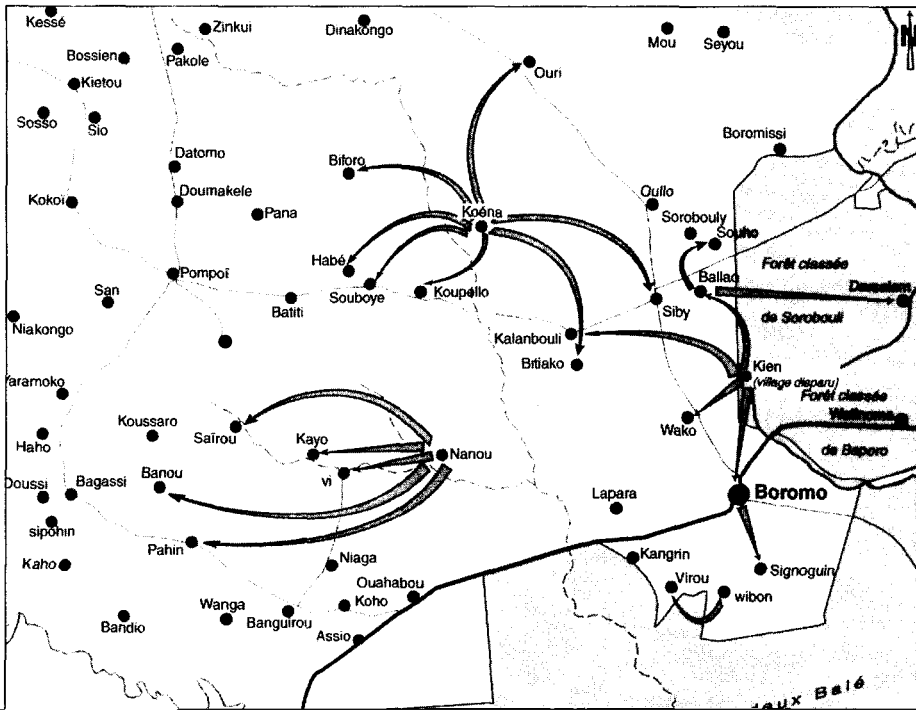
Comme nous l'avons indiqué en introduction, le tutorat est au fondement de l'existence de la société winye, puisque l'histoire de l'implantation des villages en est totalement tributaire. Les groupes qui traversent le Mouhoun et s'installent sur

la rive gauche du Petit-Balé sont d'abord en contact avec le village-mère de Kien et ses ressortissants sont considérés jusqu'à aujourd'hui comme ayant tutelle sur l'ensemble du domaine foncier situé entre la rive droite du Mouhoun et la rive gauche du Petit-Balé. Les chefs de terre de Kien interviendront d'ailleurs dans les procédures rituelles d'installation des différents groupes sur leur terroir propre en les aidant à constituer leur autel de la terre et leur autel de brousse.

Sur la rive droite du Petit-Balé, la situation est sensiblement similaire, les villages de Kwena et de Nanou accueillant puis installant sur les terres qu'ils contrôlent une série d'établissements humains (des villages marka et winye dans l'orbite d'influence de Kwena, des villages bwa dans celle de Nanou).

Ainsi se met en place une seconde génération de villages autochtones, au nombre desquels on peut citer les communautés actuelles de Balao, Wibō, Bouloumissi, Boromo, Kalembuly (village ancien de Sājenyebō), Habé... Une fois établis, certains de ces villages qui se sont vus concédés des domaines fonciers importants, jouent à leur tour le rôle de tuteur vis-à-vis des groupes qui se présentent ensuite, chaque village-centre installant à sa périphérie une ou plusieurs colonies de peuplement, dans une perspective défensive (augmenter son nombre

Figure 5 – Les tutorats régionaux dans le Gwendégué



pour résister aux guerres), d'occupation de l'espace ou de surveillance d'une ressource spécifique (marigot, réserve de brousse...). Ces colonies constitueront la troisième génération de villages autochtones (Oury, Oulo, Koupelo, Souboye, Souho, Solobuly, Virou...), qui s'autonomisera progressivement en se voyant accorder également le droit de sacrifier de manière indépendante à la terre et à la brousse (*figure 5*). Dans chaque cas, le processus est le même. Le chef de terre du village accueilli bénéficie au nom de la collectivité qu'il représente d'un droit de délégation des droits très complet: droit de culture, d'investissement, de cueillette (nééré, karité), de transmission. Une quatrième génération d'établissements humains s'installera dans le Gwendégué, à partir de 1960, mais ce sont cette fois des communautés mossi qui s'implanteront pour la plupart sur la terre de villages autochtones disparus. Les anciens logeurs de ces villages disparus se considéreront tout naturellement comme les tuteurs des nouvelles installations mossi, bien qu'ils aient parfois des difficultés, comme on le verra ci-dessous, à faire reconnaître leurs prétentions.

En fait, avec le passage du temps et les vicissitudes de l'histoire, l'ensemble des exploitants des villages autochtones accueillis se présentent, au vu des droits fonciers complets qui leur ont été octroyés, comme les véritables « propriétaires » des terres qu'ils cultivent. Les relations de tutorat originelles sont en quelque sorte occultées dans la vie courante et ne sont rappelées, le cas échéant, qu'en deux circonstances présentées plus longuement ci-dessous: lorsqu'il y a un conflit sur les limites de terres entre deux villages autochtones de seconde ou de troisième génération ou lorsqu'il y a débat entre deux communautés autochtones sur la question de savoir qui peut se prétendre légitimement tuteur d'un hameau de culture « étranger ».

### *Les conflits sur les limites de terres entre villages autochtones*

Les conflits sur les limites de terres entre deux villages autochtones de deuxième ou troisième génération n'entraînent une recherche de régulation par un chef de terre d'un village plus ancien, tuteur régional de la zone, que si les conditions suivantes sont réunies.

D'abord, il faut que les villages en désaccord expriment un besoin réel d'arbitrage et que les protagonistes soient véritablement résolus à trancher la vérité ou qu'ils menacent, par leur conduite, de troubler l'ordre social si cette vérité n'est pas connue.

Ensuite, il faut que cette demande d'arbitrage n'ait pas été satisfaite par l'administration locale, qui reste en général la première référence dans ce genre de situation. Vu l'attitude de désengagement qu'a toujours adoptée l'administration locale dès qu'il s'agit de problèmes de terres, cette condition est très souvent satisfaite. Le préfet renvoie en effet à la palabre entre villages la résolution des litiges fonciers ou des conflits sur l'appropriation des ressources naturelles tout en l'assortissant de menaces en cas de troubles de l'ordre public: gel des terres litigieuses ou don de celles-ci à une tierce partie.

Enfin, il faut que le lignage auquel il est fait appel possède la « bonne histoire », c'est-à-dire le récit structuré convaincant qui fait autorité et établit

définitivement sa compétence à trancher pour l'espace transvillageois en question. Bien entendu, cette « bonne histoire » doit obligatoirement se référer à la hiérarchie impliquée par l'histoire du peuplement et la chronique de l'occupation de l'espace, avec le rappel des repères visuels de limites établis par des ancêtres nommés. C'est-à-dire qu'en principe un conflit entre villages de deuxième ou de troisième génération entraîne le recours aux instances coutumières du village qui est leur tuteur commun ou des descendants de ces tuteurs quel que soit l'endroit où ils se sont installés depuis que ce village-tuteur a disparu. Cependant, étant donné les défaillances de la mémoire orale, l'inévitable plasticité des récits, la diffusion de versions divergentes sur l'ancienneté relative de tel ou tel village et la disparition d'un grand nombre de communautés (donc de garants pouvant corroborer les prétentions des uns ou des autres) et les intérêts contradictoires des acteurs impliqués, la détention, par ceux qui doivent trancher, d'un argumentaire soutenu permettant de faire la preuve d'un savoir supérieur, donc de forcer et d'imposer sa décision, est déterminante<sup>3</sup>. Le régime politico-foncier local est donc produit en grande partie par des performances, des pratiques ponctuelles essentiellement rhétoriques, parties intégrantes de celles dont P. Bourdieu dit que « leur structure temporelle, leur orientation et leur rythme sont constitutifs de leur sens » [1972 : 221-222]. Pour prévaloir, le tuteur doit servir aux parties en présence le récit péremptoire qui établit sa légitimité à trancher et laisse littéralement ses interlocuteurs « sans voix », les poussant à adopter la solution qu'il propose. C'est par exemple le cas dans la résolution du conflit présenté ci-dessous, impliquant quatre villages autochtones (Habé, Souboye, Koupelo, Kwena):

« Le chef de terre de Habé et celui de Koupelo réclament tous deux le tutorat sur le village de Souboye plus récent. Les gens de Habé disent que toutes les terres de Souboye leur appartiennent et ceux de Koupelo également. Les gens de Habé disent qu'ils se sont installés dans la zone avant ceux de Koupelo mais ceux de Koupelo disent que c'est faux. Il y a des années (1977), un conflit a opposé Habé et Souboye. C'est une Nogo de Souboye mariée à Habé qui a déclenché le conflit. Les Nogo de Souboye cultivaient un terrain depuis longtemps. Cette année-là, ils avaient même semé du mil. Leur sœur Nogo mariée à Habé est venue sur le même terrain semer de l'arachide, poussée par ses maris. Certains plants de mil ont même été arrachés. Donc le conflit était ouvert à tel point que la bagarre était imminente. Les gens sont partis trois fois devant l'administration de Boromo, sans succès. Le problème était si grave qu'on a fait appel au chef de terre d'un quatrième village, Gniepego Ganou de Kwena. Gniepego a envoyé son fils qui est venu dire que les terres des trois villages de Habé, Souboye et Koupelo lui appartiennent puisque c'est Kwena qui les a tous installés. *Ce jour-là, ni ceux de Koupelo, ni ceux de Habé n'ont su que dire. Ils n'ont pas pu contester cette*

3 Cette « bonne histoire » peut aussi être faite essentiellement d'une série de menaces occultes amenant à la mort des prétendants illégitimes ou d'un enchaînement de mouvements stratégiques extrêmement bien préparés. Un exemple subtil de ce dernier cas de figure est fourni par Zongo et Mathieu [2000 : 27-28] pour la province des Banwa.

Chez les Winye, l'importance de la « bonne histoire » dans l'établissement des droits ou l'autonomisation de ceux-ci est fondamentale (voir l'exemple du lépreux rapporté en note 2). Ces « bonnes histoires » sont probablement universelles (voir, pour un exemple népalais, A. Armbrrecht Forbes [1999: 121]). Elles doivent être interprétées à la manière de C. Lentz, comme liant « des événements historiques hétérogènes et diffus en épisodes facilement mémorisables et immédiatement compréhensibles pour les auditeurs, synthétisant des processus de longue durée sous la forme d'un événement unique » [2001 : 61].



*affirmation*<sup>4</sup>. C'est donc le chef de terre de Kwena qui a réglé le conflit et c'est sur son autel de brousse que se sont faits les sacrifices de réparation (un coq, un bélier, une jarre de bière de mil, 5 000 francs CFA). Un certain nombre de villages dont Kwena est le tuteur ont assisté au sacrifice (Koupelo, Habé, Souboye, Biforo, Kayo, Batiti). » [Informateurs : Mien Tiebele, chef de terre de Souboye et Sinu, Karfa, interview réalisée à Souboye, le 26 septembre 2000; Aka Siko, interview réalisée à Kwena le 25 mars 2000.]

On notera que les types de tutorat qui sont actualisés et remémorés en ces occasions ne visent pas un accaparement foncier. Pour le moment, il n'est pas question pour les chefs de terre impliqués dans la régulation d'un conflit de ce type de se faire reconnaître par ce moyen tel ou tel droit sur les ressources concrètes des terroirs des villages qui ont fait appel à eux. Du point de vue des tuteurs, le « jugement » est avant tout un acte politico-symbolique, la référence à l'espace permettant un rappel de la relation entre hommes, celle établie entre le groupe des demandeurs et celui des cédteurs de terres. Ils se bornent donc à vérifier qu'on ne leur conteste pas le monopole de gestion sur les « états » des ressources et qu'on leur reconnaît bien un rôle de « passage obligé » dans l'accès à leur exploitation paisible. Ils considèrent que ce rôle leur a été pleinement reconnu lorsqu'ils ont agi comme sacrificateurs à leur autel de la brousse et ont immolé les victimes que les plaideurs ont été condamnés à offrir pour régler définitivement le problème.

### *Le tutorat entre communautés autochtones et communautés mossi*

L'immigration provenant du Plateau mossi qui démarre pendant les premières années de l'indépendance pour s'accroître à partir de 1974-1975 fait usage de l'institution du tutorat, mais elle oblige surtout, comme nous le verrons, à une remémoration – parfois pénible – des relations de logeur à logé qu'entretiennent entre elles les communautés winye, sous le coup des nouveaux enjeux posés par l'arrivée des migrants.

Le Gwendégué n'est pas, au départ, une zone d'accueil particulièrement privilégiée par les Mossi. La culture cotonnière y démarre assez tard (années 1975) et cette zone charnière entre l'est et l'ouest du pays n'est pas prioritaire dans la « carte mentale » des candidats au départ. Cependant, une immigration y prend place, inégale selon les villages, et ce, dès la Première République (1960-1966), pour s'accroître pendant la sécheresse des années 1971-1974. Certains villages reçoivent beaucoup de migrants (Bitiako, Siby, Balao, Wako, Lapara...) pendant que d'autres n'en accueillent pratiquement pas (Oury, Wibō, Kwena...). Ces disparités s'expliquent par le rôle que jouent les élites autochtones – ressortissants, élus ou chefs de village –, affiliées au parti alors dominant (le RDA), dans la répartition des flux de populations. Ces élites s'efforcent en effet d'obéir aux consignes venues de plus haut, qui recommandent l'accueil « en douceur » des populations allochtones, mais elles ne peuvent le faire qu'en les orientant de préférence vers les terroirs dans lesquels elles possèdent des alliés politiques ou des parents – les deux catégories se confondent souvent. Or, la carte virtuelle des implantations

4 C'est nous qui soulignons.

possibles est d'une certaine manière déjà déterminée depuis de nombreuses années, depuis 1946 précisément, puisque c'est de cette époque – qui marque les « débuts de la politique » en milieu rural voltaïque – que datent les affrontements qui voient s'opposer pour la première fois villages acquis au RDA à ceux qui le sont à l'Union voltaïque puis au PRA, pour l'envoi d'élus à l'assemblée territoriale et à l'assemblée nationale constituante. Depuis cette époque, les appartenances ont donc eu le temps de se rigidifier et de prendre l'allure de factions sous-régionales irréconciliables.

La deuxième difficulté à laquelle se heurtent les élites locales est le choix de la zone d'implantation des migrants. Ceux-ci ont tendance, soit du fait des suggestions des chefs de terre autochtones soit par goût personnel, à s'installer discrètement sur des brousses inoccupées qui se trouvent être généralement situées sur le terroir de villages autochtones disparus, dans des espaces qui ont par ailleurs été souvent mis en défens (forêts classées et parcs nationaux) d'abord par l'administration coloniale, puis par l'État postcolonial. Les migrants s'installent – en dépit de la législation et de l'opposition ponctuelle des agents des Eaux et Forêts – sur les bords du Mouhoun ou dans les forêts classées de Solobuly et de Baporo, dont la végétation disparaît rapidement. Ces premières implantations ne sont donc pas forcément perçues d'un trop mauvais œil par tous les autochtones, et ce pour deux raisons :

- les terroirs des villages autochtones disparus ont été généralement marqués par une histoire troublée, et les Mossi qui y sont envoyés testent, aux yeux des Winye, les possibilités pour des êtres humains de réinvestir sans danger des lieux considérés comme « souillés » ;

- l'installation de migrants permet de maintenir l'espoir d'une possible revendication, par les autochtones, des terres pour lesquelles ils ne se sont jamais résolus à perdre leur emprise, quelle qu'ait été la sévérité des politiques domaniales menées à l'époque coloniale – les forêts classées de la zone l'ont été dès 1937 – et postcoloniale. Ce maintien des revendications passe cependant par une réaffirmation de l'institution du tutorat entre autochtones et migrants, selon des modalités que nous décrirons brièvement.

L'accueil des migrants ayant été imposé par les politiciens locaux et régionaux dans la précipitation et une grande improvisation, nombre de procédures d'installation n'ont en fait pas impliqué les villages les plus anciennement installés dans la zone, les seuls à posséder un patrimoine foncier important et à avoir donné de la terre à d'autres villages (disparus ou existants). On s'est adressé à des villages autochtones complaisants, participants des réseaux politiques déjà évoqués, communautés de troisième génération n'ayant donc pas, du point de vue coutumier, de légitimité à octroyer de terres, puisqu'elles-mêmes n'en possèdent pas à proprement parler (elles sont sur les terres qu'un village autochtone plus ancien, agissant comme tuteur, leur a concédées). Tout le problème a donc été pour ceux qui se considèrent comme les propriétaires légitimes des terres occupées par les migrants de réaffirmer leur maîtrise sur les zones investies, une fois les mouvements de colonisation calmés. Les conflits dans ce contexte ont donc moins concerné les rapports entre autochtones et allochtones que les autochtones entre eux, avec un lobbying intense auprès de l'administration locale et des ressortissants pour se voir concéder les signes élémentaires témoignant de l'identité de tuteur légitime, tout

en en dépouillant l'usurpateur<sup>5</sup>. Les demandes de révision des positions de tuteurs en faveur des chefs de terre pouvant prétendre au statut de propriétaire foncier « régional », et donc aptes de ce fait à engager légitimement des relations politiques avec d'autres groupes, ont pu aboutir grâce à la réunion de deux des conditions déjà identifiées à propos de la régulation des conflits de limites entre communautés autochtones : une administration territoriale peu interventionniste en matière foncière et un groupe de chefs de terre possédant une « histoire » probante établissant de manière incontestable leur qualité de tuteur. Cette performance est évidemment encore plus convaincante lorsqu'elle est accompagnée de la production de témoins, ressortissants d'un village de même génération familiaux de la zone objet du litige, comme dans l'exemple ci-dessous, opposant deux villages autochtones, Balao et Souho :

« La forêt classée l'a été à l'époque coloniale. Les gens de Souho ont installé les Mossi de Dar Salam dans la forêt classée en se cachant de Balao. En tant que chef de terre de Balao, j'aurais souhaité que les Mossi évacuent le coin, mais comme ça n'est pas possible, il fallait au moins qu'ils soient sous tutelle des gens de Balao et non pas sous la tutelle de Souho. Cela a été accepté par les Eaux et Forêts. Leur impôt est versé à Balao, leur coton est pesé à Balao. Nous pouvons décider qu'ils doivent quitter. Le jugement (pour obtenir le droit de tutelle) a duré trois ans. J'avais des témoins (de Kwena, Oury, Bouloumissi) ; Souho n'avait pas de témoins.

Les jugements fonciers entre nous 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 tuteur 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 Kien, les villages les plus anciens ayant le plus de droits fonciers sont Balao, Kwena, Habé, Wako pour notre zone ; Boromo, Nanou, Wibō pour la zone sud. Les gens de Souho par la voix de File (chef de village de Souho) ont voulu remettre en cause la légitimité de Balao en matière de tutorat. Ils ont essayé de nous faire du mal. Ils ont enterré des poulets<sup>6</sup> pour que le malheur nous frappe à Balao, moi et le conseil des anciens. Le mal qu'il voulait s'est retourné contre File. De retour de Boromo, il s'est cogné à un jeune en vélo ici même à Siby. Il a été transporté à Kalembouly pour des soins avec la convocation qui nous était destinée dans sa poche. Nous sommes allés à Boromo où le commandant nous a conseillé d'aller résoudre le litige en famille, sinon il allait venir faire des limites de 100 mètres de part et d'autre de la forêt classée pour les deux villages, et le reste serait distribué aux fonctionnaires qui veulent de la terre. Nous sommes repartis au

---

5 Les témoignages d'allégeance sont actuellement purement symboliques. L'accès à la terre est précédé du sacrifice d'un coq. Par ailleurs, les villages accueillis doivent voter dans le village-tuteur, s'y faire recenser, y peser leur coton et ils y payaient également leur impôt de capitation lorsque celui-ci existait (cf. l'exemple précédent).

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

village et les gens de Souho ont reconnu être sous notre couvert. Peu de temps après, File est mort ainsi que Tiessimon (chef de terre de Souho). Tous deux sont morts parce qu'ils avaient tort et voulaient tricher avec la brousse. » [Informateur: Ivo Wuobessa, chef de terre de Balao, interview réalisée à Siby le 29 avril 2000.]

\*

Dans un ouvrage consacré à l'analyse des interventions de développement, E. Ostrom, L. Schroeder et S. Wynn notent que « le niveau de comportement opportuniste dépend d'abord des normes et des institutions qui déterminent les relations dans une situation donnée... » [1993 : 57]. Toute action administrative, toute intervention de développement définissent des limites spatiales ou entraînent la reformulation de celles qui existent déjà. Elles possèdent donc un pouvoir structurant, une capacité à sanctionner ou à rendre légitime, ou au contraire à invalider, des processus sociaux visant la distinction, l'autonomie, l'identité. Ces interventions rencontrent de ce fait l'intérêt de groupes qui, pour des raisons historiques et sociologiques, cherchent à dépasser l'état de latence dans lequel ils ont l'impression d'être confinés et réclament leur reconnaissance officielle ; ils tentent d'obtenir la sanction publique de la liaison isomorphique qu'ils disent entretenir, en tant que corps sociaux, avec des espaces identifiés.

Comme il existe toujours plus de groupes latents que de possibilités institutionnelles de leur donner un cadre d'expression, et comme il existe également beaucoup de groupes pourvus de reconnaissances officielles et qui n'ont aucun intérêt à en voir émerger de nouveaux (qui pourraient entrer en compétition avec eux pour les ressources ou simplement rompre leurs dépendances), toute tentative de l'État et des intervenants touchant de près ou de loin aux limites spatiales et leur redéfinition est suivie avec passion, tant par ceux qui pourraient bénéficier d'une telle redistribution des cartes que par ceux qui pourraient se trouver lésés – ou contestés – à la suite d'une telle opération.

Dans le cas du Gwendégué, l'ensemble des stratégies d'intervention (foresterie, développement local, gestion des ressources renouvelables) a pour effet de renforcer l'idée du village comme pôle nécessaire et suffisant de gestion des ressources naturelles. La politisation de la question foncière dans la zone provient en grande partie de ce que les tuteurs régionaux rejettent cette idée<sup>7</sup>. Dans leur entendement, le Gwendégué est constitué de manière topocentrique, par un substrat de villages-mères (dont certains ont disparu physiquement de la carte sans en disparaître symboliquement) réunissant autour d'eux plusieurs générations de villages-satellites.

---

7 K. Sivaramakrishnan relève une « politisation » similaire des interventions pour ce qui concerne les projets de foresterie en Inde lorsqu'il dit : « *Governmental procedures that nominate one form of community as relevant to the government's vision of development promptly move villagers and political representatives to reveal the existence of numerous other forms of community. The denial of other forms of community, implicit in the imposition of one form, threatens certain interests and identities. These are then asserted in the ensuing contest to give particular shape to public order institutions* » [1999 : 448].

## BIBLIOGRAPHIE

- ARMBRECHT FORBES A. [1999], « Mapping Power: Disputing Claims to Kipat Lands in Northeastern Nepal », *American Ethnologist*, 26 (1): 114-138.
- BOUJU J. [1995], « Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des frontières (Dogon Karambé, Mali) », in J.-F. Vincent, D. Dory, R. Verdier (dir.), *La Construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan: 352-365.
- BOURDIEU P. [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, librairie Droz, 269 p.
- CHAUVEAU J.-P. [1991], « La pêche artisanale et les ressources naturelles renouvelables », in E. Le Bris, E. Le Roy, P. Mathieu (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
- CUBRILLO M., GOISLARD C. [1998], *Bibliographie et Lexique du foncier en Afrique noire*, Paris, Karthala, 415 p.
- DUPUIS J. [1824], *Journal of a Residence in Ashantee*, London, Printed for Henry Colburn, 263 p. + appendices.
- ELSTER, J. [1986], *Le Laboureur et ses Enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris, Minuit, 199 p.
- GRUÉNAIS M.-É. [1986], « Territoires autochtones et mise en valeur des terres », in B. Crousse, E. Le Bris, E. Le Roy (études réunies par), *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Karthala: 283-298.
- HARDIN G., BADEN J. (eds) [1977], *Managing the Commons*, San Francisco, Freeman, 294 p.
- JACOB J.-P. [à paraître], « L'immoralité fondatrice. Bien commun et expression de l'intérêt individuel chez les Winye (Burkina Faso) », *Cahiers d'études africaines*.
- LENTZ C. [2001], « Ouessa: débat sur l'histoire du peuplement », in R. Kuba, C. Lentz, K. Werthmann (dir.), *Les Dagara et leurs Voisins: histoire du peuplement et relations interethniques au sud-ouest du Burkina Faso*, Frankfurt am Main, Berichte des Sonderforschungsbereichs, 268: 29-62.
- LE ROY E. [1996], « La théorie des maîtrises foncières », in E. Le Roy, A. Karsenty, A. Bertrand, *La Sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources naturelles*, Paris, Karthala: 59-76.
- LIBERSKI D. [1991], *Les Dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*, Paris, École pratique des hautes études, V<sup>e</sup> section, 384 p.
- ORSTROM E., SCHROEDER L., WYNNE S. [1993], *Institutional Incentives and Sustainable Development. Infrastructure, Policies in Perspective*, Boulder, Westview Press, 266 p.
- PARÉ L. [2000], *Les Droits délégués dans l'aire cotonnière du Burkina Faso*, s.l.s.e, 46 p., multigr.
- SCOTT J. [1976], *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University, 246 p.
- SIVARAMAKRISHNAN K. [2000], « Crafting the Public Sphere in the Forests of West Bengal », *American Ethnologist*, 27 (2): 431-461.
- SURGY A. DE [1976], « Le sacrifice et son étude du point de vue néoplatonicien, systèmes de pensée en Afrique noire », *Le Sacrifice*, cahier n° 2: 205-230.
- 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.