



Cahiers d'études africaines

161 | 2001
Varia

À l'ombre du conflit violent

Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agropasteurs peul au Burkina Faso*

Sten Hagberg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/66>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.66](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.66)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 45-72

ISBN : 978-2-7132-1385-4

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Sten Hagberg, « À l'ombre du conflit violent », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 161 | 2001, mis en ligne le 06 décembre 2004, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/66> ; DOI : [10.4000/etudesafriaines.66](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.66)

Sten Hagberg

À l'ombre du conflit violent

Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs
karaboro et agro-pasteurs peul au Burkina Faso*

Cette étude analyse la problématique bien connue, celle de la coexistence entre agriculteurs et pasteurs. Dans les zones soudano-sahéliennes de l'Afrique de l'Ouest, la coexistence de ces deux catégories d'acteurs sociaux est reconnue comme étant à la fois conflictuelle et consensuelle. Sa nature varie aussi bien dans le temps (entre le présent et le passé) que dans l'espace (d'un village à l'autre) et d'un contexte à l'autre (entre les activités dites de développement et la vie quotidienne dans le village). Les rapports entre agriculteurs et pasteurs au Sahel ont même été caractérisés comme étant *The Economics of Cain and Abel* (Van den Brink *et al.* 1995) en faisant allusion aux rapports bibliques entre le cultivateur Caïn et le pasteur Abel dans le but d'identifier les droits de propriété agro-pastoraux afin de promouvoir les politiques de développement appropriées.

Cependant, mon objectif n'est pas ici d'identifier les politiques de développement qui pourront le mieux promouvoir les productions agro-pastorales, ni d'élaborer une réflexion plutôt globale quant aux rapports

* L'article se réfère à quelques points pertinents de ma thèse de doctorat (HAGBERG 1998). Les recherches de terrain pour cette étude ont principalement été effectuées au cours de deux périodes et dans des contextes précis. Tout d'abord, j'ai travaillé comme cadre associé anthropologue du programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) et affecté, au service forestier de Banfora (province de la Comoé au Burkina Faso), dans deux projets de gestion des ressources naturelles, entre octobre 1988 et janvier 1992. Ensuite, j'ai effectué des recherches de terrain au département de Sidéradougou pendant six mois en 1996 et deux mois en 1999. Les principales langues utilisées pendant les recherches de terrain ont été le français et le dyula. La plupart des gens en milieu rural parle — du moins se débrouille — en dyula. Tous les termes locaux utilisés sont en dyula si aucune autre indication n'est précisée. Je tiens à remercier l'Agence suédoise de coopération pour le développement international (ASDI) pour le soutien financier dans le cadre du projet de recherche *Local Conflict Resolution in Three African Settings*, ainsi que le Centre national de la recherche scientifique et technologique (CNRST) à Ouagadougou pour le soutien administratif et scientifique lors de mes séjours de terrain. Toutefois, la plus profonde gratitude est réservée au grand nombre d'informateurs, dans la province de la Comoé, avec qui j'ai travaillé depuis 1988.

entre agriculteurs et pasteurs, mais de décrire un cas ethnographique précis, qui portera sur les processus de règlement et de gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul dans la province de la Comoé au Burkina Faso¹. À partir de ce cas je tirerai des conclusions relatives aux différents processus sociaux impliqués dans les rapports entre agriculteurs et pasteurs. En effet, j'analyserai les mécanismes sociopolitiques et culturels qui empêchent que les diverses situations conflictuelles — allant de la simple dispute entre deux individus dans un champ de sorgho au conflit violent entre deux ethnies — se transforment en conflit général, voire même en guerre civile au Burkina Faso. Au lieu de mettre l'accent sur l'anthropologie du conflit et de la violence, je propose ici de considérer que la gestion des situations conflictuelles se situe dans un champ social entre « paix » et « justice », mais à l'ombre du conflit violent. Je m'intéresserai donc surtout aux processus de paix et de justice qui se manifestent à travers le conflit. J'utilise ici le mot « conflit » dans le sens large du terme. Le terme *kélé* peut vouloir dire aussi bien « bagarre » que « guerre ». Mais il y a toutefois une distinction conceptuelle à faire entre « situations conflictuelles » et « conflits d'intérêts »² : les situations conflictuelles sont des conflits ouverts dont l'existence est connue et reconnue par les acteurs sociaux. Il s'agit par exemple d'une dispute entre deux individus ou d'une bagarre entre deux villages. Alors que les conflits d'intérêt ne sont pas nécessairement articulés en situations conflictuelles comme en témoignent les tensions entre les modes de production pastorale et agricole pratiqués dans la province de la Comoé.

Contextes sociopolitique et culturel : gens de Banfora et étrangers

Depuis les trente dernières années, la province de la Comoé, dont le chef-lieu est Banfora, et d'autres régions au sud du Burkina Faso ont fait l'objet d'une immigration forte des populations venant du nord du pays. Deux groupes principaux dominant dans ces flux migratoires, les agriculteurs mossi³ et les agro-pasteurs peul. Ces populations ont quitté leurs régions

-
1. Les termes utilisés pour désigner les deux groupes sont ceux qui sont communément employés au Burkina Faso. Cependant, karaboro étant un terme dyula ces gens se nomment *kaye* en langue karaboro ; l'homme karaboro devient ainsi *kayena*. Mais ce terme est généralement ignoré par les non-karaboro. Il est bien connu que les Peul s'appellent eux-mêmes Fulbe (ing. *Pullo*) ; le terme peul (ou *fula* en dyula) est très répandu dans les pays dits francophones. C'est pour cette raison que j'ai choisi d'employer les termes karaboro et peul.
 2. Pour une discussion conceptuelle du terme « conflit », voir P. CAPLAN (1995), M. GLUCKMAN (1965) et J. A. SLUKA (1992).
 3. Pour simplifier, j'utilise ici le terme mossi qui est généralement employé au Burkina tout en reconnaissant que les termes moaga (sing.) et moose sont ceux qui sont utilisés en mooré.

d'origine du centre et du nord du Burkina pour vivre mieux au sud. Selon l'idée reçue ces flux migratoires vers le sud sont les conséquences directes de la dégradation des terres en général, et de la sécheresse en particulier⁴.

Aujourd'hui, de nombreux villages dans la région de Banfora ont un « campement peul » sur leurs terroirs. La plupart des Peul qui résident à la lisière d'un village pratiquent la transhumance du bétail bovin combinée avec l'agriculture céréalière de subsistance. Les Peul se différencient des agriculteurs aux identités ethniques diverses par leur rapport à l'économie, l'utilisation de l'espace et l'organisation sociopolitique. Même s'il y a des musulmans parmi les agriculteurs, le plus souvent ils ne prient pas ensemble, et bien que les Peul soient voisins et parfois amis, ils restent des « étrangers » (Hagberg 2000).

Cependant, la coexistence entre les groupes d'agriculteurs et les agropasteurs peul est devenue de plus en plus problématique depuis les années 1980. Les disputes, dues aux dégâts dans les champs, à l'accès aux points d'eau et aux passages des troupeaux, sont fréquentes, mais elles ne se limitent pas seulement à des causes matérielles ; les identités ethniques et les droits des citoyens burkinabè sont aussi des enjeux. Les disputes entre individus ou familles se sont transformées en conflit violent entre communautés villageoises et, pire, entre groupes ethniques. Dans ce cas, la distinction entre les « autochtones » et les « étrangers » s'accroît rapidement. En effet, les « gens de Banfora » (*banforakanw*) sont localement représentés comme des personnes partageant un héritage culturel commun, notamment en ce qui concerne la résistance historique contre toute tentative de centralisation de la part des envahisseurs dyula et des colons français, le culte aux ancêtres et à la terre et l'organisation sociopolitique décentralisée (Dacher 1987, 1997 ; Hagberg 1998 ; Lavaud 1991). Les « étrangers » sont perçus comme étant différents religieusement (beaucoup d'entre eux sont musulmans), politiquement (organisation politique plus centralisée) ou socialement. Il est fréquent d'entendre dire : « On ne peut pas être voisins des Peul » (*fulaw ti mogo siginyogo ye*).

Depuis les années 1980 la province de la Comoé a vécu plusieurs conflits violents dont certains émanaient de groupes d'agriculteurs prêts à tirer sur n'importe quel Peul ou bœuf qu'ils rencontraient. Il y eut deux affrontements particulièrement violents, en 1986 à Sidéradougou et en 1995 à Mangodara, où de nombreux « rebelles » de l'ethnie karaboro tuèrent plusieurs Peul, s'emparèrent de leurs biens et abattirent un grand nombre de leurs bêtes. Ces conflits sont liés l'un à l'autre, car certains acteurs ont activement participé aux deux (Hagberg 1998 ; Ouédraogo 1997).

4. Sans pour autant mettre en cause l'explication écologique, il convient néanmoins de souligner que la migration, ici comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, n'est guère un phénomène nouveau. Donc il y a lieu de se méfier des explications simplistes.

Ces éclats de violence entre agriculteurs et agro-pasteurs peul font aussi partie des enjeux politiques régionaux. Les ressources matérielles (finances, terres, bétail) et politiques (relations des acteurs « bien placés » au sein de l'État) sont souvent mobilisées par les acteurs lorsqu'un conflit violent éclate dans un village. Parfois ces enjeux politiques dépassent les frontières nationales, comme les conflits qui eurent lieu au nord de la Côte-d'Ivoire entre cultivateurs senoufo et agro-pasteurs peul, où certains, parmi ces derniers, ont fuit la région pour remonter au Burkina (Barry 1996 ; Bassett 1988 ; Diallo 1996).

Les interconnexions entre les différents lieux où les violences éclatèrent doivent être prises en compte dans l'étude des processus de règlement et de gestion des conflits. En effet, les relations entre les agriculteurs karaboro et les agro-pasteurs peul fournissent ici le cadre d'analyse permettant de comprendre la distinction entre « gens de Banfora » et « étrangers ». Mais il est nécessaire d'aller au-delà des propos locaux et de chercher à approcher les enjeux conceptuels de l'étude.

Enjeux conceptuels : agriculteurs, pasteurs, acteurs...

Malgré la distinction classique, en Afrique de l'Ouest, entre les modes d'usage et de production pastoraux qui dominent dans les zones des savanes, au nord, et les modes d'usage et de production agricoles prévalant dans les zones forestières, les facteurs écologiques sont importants mais insuffisants à eux seuls pour comprendre les rapports entre ces différents modes d'usage et de production. D'autres facteurs interviennent dans une telle analyse comme la religion, l'organisation sociopolitique et la parenté. En fait, les rapports entre agriculteurs et pasteurs devraient se situer « à la croisée des parcours »⁵ des facteurs écologiques, politiques, socioculturels et religieux qui séparent les milieux des savanes des milieux des forêts. La plupart des chercheurs contemporains suggèrent effectivement que l'analyse de ces rapports doit combiner les facteurs écologiques et les facteurs politiques (Bassett 1988 ; Diallo 1995 ; Hagberg 1998 ; Harshbarger 1995 ; Horowitz 1989 ; Ouédraogo 1997 ; Waters-Bayer 1994). À titre d'exemple, Thomas Bassett (1988 : 455) pose une question importante dans son analyse des rapports conflictuels entre cultivateurs senufo et agro-pasteurs peul au nord de la Côte-d'Ivoire : « Although it can be argued that the stress of crop damage alone is a sufficient condition for tensions between the two groups, it cannot by itself explain why the Senufo are driven to murder Fulani herders. » Les conditions écologiques doivent ainsi être intégrées aux

5. J'ai emprunté cette expression au titre d'un ouvrage sur les gens du bétail, leurs pratiques et leurs relations avec le monde rural en général (BLANC-PAMARD & BOUTRAIS 1994).

contextes politiques et socioculturels ; dans ces contextes les pratiques locales de l'État postcolonial sont mises en cause.

En parcourant la documentation anthropologique, géographique et historique en la matière, les rapports entre agriculteurs et pasteurs ont souvent été caractérisés, d'une part, comme « complémentaires », « coopératifs » et « symbiotiques », et d'autre part, comme « conflictuels », « compétitifs » et « incompatibles ». Earl Scott pense que c'est parce que la « coopération » et le « conflit » sont impossibles à éviter que les deux sociétés — celles des Hausa et des Fulani — demeurent séparées l'une de l'autre (Scott 1984 : 71).

Dans les stéréotypes qui sont employés respectivement par les cultivateurs et les pasteurs, pour représenter les uns et les autres, la coopération et le conflit semblent effectivement résumer les tensions perçues. Comme l'a proposé Edmond Bernus (1990 : 267), « les jugements de valeur sur les pasteurs nomades ont été portés depuis la nuit des temps par les citadins et les paysans, puis par les Occidentaux lorsque l'aventure coloniale les a mis en présence de ces éleveurs inconnus ». Les stéréotypes des pasteurs sont en effet communs dans les discours locaux et font partie des enjeux identitaires (Bierschenk & Le Meur 1997 ; De Bruijn & Van Dijk 1997). Les Peul, dans la province de la Comoé, sont souvent perçus comme les « migrants perpétuels » (*fulaw ti sigi yoro kelen ye*)⁶. Mais, au-delà de ces stéréotypes locaux, les activités agricoles et pastorales — ainsi que les gens qui s'y engagent — s'entremêlent davantage aujourd'hui qu'auparavant sur le plan pratique (Frantz 1990 : 299). M. De Bruijn & H. Van Dijk (1995 : 19) proposent que la distinction entre agriculteurs et pasteurs ne soit qu'une question de grade ; chaque groupe doit trouver un équilibre entre mobilité/sédentarité et pastoralisme/agriculture. Ainsi, les gens se définissent comme « paysans » ou « cultivateurs » d'un côté, et comme « éleveurs » ou « pasteurs » de l'autre ; la distinction entre les deux catégories est plus idéologique que pratique. R. Botte & J. Schmitz (1994 : 15) suggèrent, eux, que le processus de conversion ethnique des Peul s'effectue à travers trois changements : l'adoption de la langue peule, la conversion à l'islam, et la sédentarisation : « Or, [...] les deux sortes de Peuls que distinguent les théories dualistes ne remplissent pas complètement ces trois conditions. Pour cela il faut y ajouter un ou plusieurs groupes tiers — les esclaves, les païens, les non-Peuls. »

En effet, l'étude du règlement et de la gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul souligne l'importance que jouent « les non-Peul » dans ces processus sociaux. Bien que les Karaboro ne fassent

6. Malgré l'étroite association de stéréotypes, qui est employée dans les discours locaux en Afrique soudano-sahélienne, il est important d'éviter la confusion analytique entre le pasteur et le nomade. Tandis que le pastoralisme se réfère à un mode de production dans lequel l'existence matérielle et la reproduction sociale d'un groupe humain sont organisées autour de l'appropriation, l'exploitation et la circulation des troupeaux, le nomadisme est un mode de résidence et d'occupation de l'espace basé sur la mobilité (RAYNAUT & LAVIGNE DELVILLE 1997 : 113).

pas partie des anciens esclaves ou captifs des Peul — notamment les Maccube ou Rimaibe — pour les Peul, les Karaboro représentent les « esclaves ». L'appellation dyula pour esclave (*jon*) est souvent utilisée par les Peul pour désigner les Africains noirs non-Peul (*haabe* en fulfulde). Les Karaboro n'acceptent pas nécessairement cette appellation ; parfois, eux aussi appellent leurs voisins « hommes esclaves » (*joncew*). Cependant, si les deux groupes emploient mutuellement le mot « esclaves » pour se désigner, est-ce pour dire qu'ils ont adopté le modèle que Griaule a appelé « alliance cathartique » (Griaule 1948) ? Entre les Karaboro et les Peul il n'y a pas de liens historiques particuliers, et le recours au modèle de l'alliance cathartique représenterait un phénomène nouveau. Mais les interdictions traditionnelles associées à l'alliance cathartique, comme porter la main sur son partenaire cathartique (*sinankun*) ou, pire, commettre un homicide, ne figurent pas dans cette forme nouvelle d'alliance cathartique. Cela n'empêche pas que les rapports quotidiens entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul soient, dans les villages, souvent exprimés sous forme de plaisanterie.

Les relations entre les cultivateurs karaboro et les agro-pasteurs peul s'articulent sur différents niveaux et revêtent des significations différentes même au sein d'un seul village. Les rapports entre agriculteurs et pasteurs sont aussi largement influencés par les interventions nationales et internationales, notamment par le gouvernement et les agences de développement. La définition même du conflit — s'agit-il d'un conflit de terre, d'ethnie ou de domination politique ? — fait nettement partie du conflit et de la manière dont il est réglé. À titre d'exemple, ce qui est perçu, par certains acteurs externes, comme un problème de terre (« il faut que la réorganisation agraire et foncière soit appliquée ») l'est comme une lutte politique par les acteurs locaux (« les étrangers sont en train de devancer les autochtones »).

Dans la province de la Comoé, quatre catégories d'acteurs interviennent activement, mais sous des formes diverses et à partir de positions très différentes, dans les processus de règlement des conflits : les agriculteurs karaboro, les agro-pasteurs peul, les maîtres de la terre et les fonctionnaires locaux de l'État. Les deux parties en conflit jouent un rôle crucial dans l'analyse : pour l'administration de l'État, il s'agit officiellement de « cultivateurs » et d'« éleveurs ». Mais leurs noms diffèrent, et occasionnellement des appellations quasi ethniques sont employées, comme « peul » (*fula*) et « paysan » (*senekéla*) qui sont fréquentes dans le langage des fonctionnaires en dehors du cadre officiel. Il y a aussi d'autres appellations plus ou moins utilisées. Certains fonctionnaires de Sidéradougo ont parfois nommé les agro-pasteurs peul « les Palestiniens », c'est-à-dire « le peuple sans pays ».

D'autres catégories d'acteurs locaux interviennent également pour gérer ces conflits. Il s'agit, d'une part, des institutions traditionnelles comme les maîtres de la terre, et, d'autre part, des représentants de l'administration de l'État, notamment les fonctionnaires locaux. À Sidéradougo, les maîtres de la terre (*dugokolotigiw*) appartiennent à l'ethnie tiefo ; ce sont des descendants de la ligne agnatique des premiers occupants du site. Les maîtres

de la terre sont des « hôtes » (*jatigiw*) — au sens de ceux qui reçoivent autrui, et non pas de ceux qui sont reçus — responsables du culte de la terre⁷. Ils distribuent aux « étrangers » (*dunaw*) les parcelles de terre à défricher et à cultiver. Les étrangers sont localement définis comme ceux qui sont arrivés plus tard. Être le premier est très important et fait partie d'une culture politique dominante dans beaucoup de sociétés africaines (Kopytoff 1987). Jean-Loup Amselle (1990, 1993) a également démontré que les théories locales du pouvoir en Afrique de l'Ouest ne peuvent pas être réduites à la simple création du colonialisme, mais sont le résultat d'un accord entre gens du pouvoir et gens de la terre — un couple infiltré par l'islam et la théorie coloniale de la conquête. Selon ces « théories locales du pouvoir » la migration constitue une possibilité réelle de gestion de conflits ; la continuité sociopolitique était ainsi maintenue par le biais d'une rupture géographique : « A pragmatically effective resolution of a conflict within a group, then, lay in spatial withdrawal : this de-activated the relationship without taking any formal steps that might be interpreted as breaking it » (Kopytoff 1987 : 19). En somme, les débats récents sur les rapports entre musulmans-païens et dyula-bambara ont éclairé les processus politiques impliqués ainsi que la fluidité des identités ethniques. Ici, l'essentiel est de comprendre que malgré l'ambiguïté des identités ethniques, les maîtres de la terre occupent une position socioreligieuse reconnue aussi bien par les agriculteurs karaboro que par les agro-pasteurs peul.

Si les institutions traditionnelles de gestion des conflits sont d'une importance majeure, elles ne pourront pas elles-mêmes, bien entendu, éclairer les processus sociaux impliqués dans cette gestion. L'administration de l'État postcolonial du Burkina Faso constitue également un centre de confluence des acteurs, car les fonctionnaires locaux occupent une position intermédiaire entre « la population » et « l'État ». Ces fonctionnaires s'identifient à une « culture des fonctionnaires » qui, en grande partie, cherche à se distinguer de la culture locale (Hagberg 1998). Mais pour réussir, le fonctionnaire individuel est plus ou moins obligé d'établir des alliances avec certains membres représentés et organisés de la culture politique locale. Les fonctionnaires collaborent le plus souvent avec les « fils du village », c'est-à-dire une catégorie de courtiers et d'entrepreneurs sociopolitiques locaux. Les fonctionnaires locaux ont potentiellement une grande influence dans l'application locale de la loi et de la politique ou bien dans la mise en œuvre des projets de développement. C'est à travers cette influence qu'ils méritent d'être analysés comme une catégorie sociale spécifique. Il est toutefois opportun de rappeler que beaucoup d'autres acteurs sociaux interviennent dans les situations conflictuelles, mais quatre d'entre eux sont

7. La terre est effectivement perçue aussi bien comme une divinité en soi en plus des génies de la terre. Sur le plan symbolique elle a souvent des connotations féminines.

particulièrement importants : les agriculteurs karaboro, les agro-pasteurs peul, les maîtres de la terre et les fonctionnaires d'État locaux.

Il faut mettre en évidence les perspectives, les intérêts et les valeurs qui entrent en jeu pour les acteurs locaux dans ces processus de règlement et de gestion des conflits. Ces acteurs locaux n'agissent pas de façon isolée, mais sont en rapport permanent avec des acteurs qui sont à l'extérieur du milieu local. L'articulation des rapports entre les acteurs locaux et les acteurs externes est un champ d'investigation privilégié. Ici le terme d'« acteurs externes » est avant tout employé dans un sens descriptif plutôt qu'analytique, car la plupart d'entre eux sont plus ou moins impliqués dans la politique locale. Ils ne sont pas directement mêlés aux conflits et ne résident pas (du moins de façon permanente) dans le département de Sidéradougou. Ils peuvent être des « intellectuels » du village qui travaillent ailleurs, mais qui interviennent sous forme d'une association de ressortissants. Ils peuvent être aussi les représentants d'une organisation, comme le Syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina.

Enfin, pour comprendre les processus de règlement et de gestion des conflits il ne faut pas séparer un « conflit de terre » d'un conflit à caractère « ethnique » ou « politique ». En effet, le règlement à l'amiable des problèmes de dégâts des champs entre deux individus doit être analysé de la même façon que la gestion du conflit violent.

Processus de règlement et de gestion des conflits

Règlement des problèmes de dégâts

Les cas de dégâts et les disputes sont, la plupart du temps, résolus sans que l'administration burkinabè soit impliquée ou, parfois même, qu'elle en soit avisée. Ils ont souvent pour origine le fait que le bétail d'un agro-pasteur peul s'introduise dans un champ qui n'a pas encore été récolté et qui appartient à un cultivateur et que le berger peul (salariné ou non) n'a pas été capable d'empêcher ces dégâts. Le propriétaire du champ (c'est-à-dire l'agriculteur karaboro ou d'un autre groupe ethnique local), ses frères et/ou ses fils sont informés des dégâts par des témoins (voisins et/ou amis) s'il y en a. Si le coupable a pu être identifié, l'agriculteur en informe le propriétaire (agro-pasteur peul) du bétail. Dans le cas contraire, on suit les traces du troupeau jusqu'au domicile de l'agro-pasteur, mais si son propriétaire n'a pu être identifié, les chances d'être indemnisé sont faibles.

Les propriétaires du champ et des bœufs décident, le plus souvent, de régler le différend à l'amiable suivant une procédure tout à fait informelle dans laquelle le nombre des participants est très restreint — en général, les deux propriétaires, accompagnés d'un ou de deux frères —, l'essentiel étant d'éviter tout rassemblement, car trop de monde (*mogo cama kojugu*) et trop de paroles (*kuma cama kojugu*) nuisent à l'apaisement du conflit.

Lorsque les propriétaires s'entendent sur les faits — que les bœufs de l'un ont détruit les cultures de l'autre — la négociation sur la compensation financière peut commencer. Quand les dégâts ont été constatés, le lieu de la négociation est soit la bordure du champ, soit le domicile d'une des parties. Les deux parties estiment les dégâts. Le propriétaire du champ réclame une somme, en général rejetée par l'autre, lequel, à son tour, propose une autre somme beaucoup plus basse, et ceci jusqu'à ce que les parties soient d'accord et le « problème » résolu. C'est la procédure normale pour régler ce genre de situation. Dans les villages où j'ai mené la plus grande partie de mon enquête, les cultivateurs karaboro et les agro-pasteurs peuvent se féliciter de n'avoir jamais été obligés de soumettre un cas de dégâts au gouvernement (*fama*), c'est-à-dire à la préfecture de Sidéradougou. Ils essaient également de résoudre les « problèmes » entre voisins et amis.

Lorsque les plaintes sont présentées devant les autorités locales pour être appréciées et « jugées » par le préfet, c'est le plus souvent parce qu'un cultivateur s'est adressé à la préfecture. Il doit d'abord payer 200 FCFA (4 FF) de frais de dossier pour établir le procès-verbal du constat. Le préfet envoie alors une réquisition au service de l'agriculture afin qu'un agent soit désigné pour « faire le constat » (*ka konsta ké*). Un agent des forces de l'ordre (police ou gendarmerie) doit également être présent pour éviter que les tensions entre les parties dégénèrent en « coups et blessures volontaires ». Le constat est effectué en présence du propriétaire du champ et du propriétaire du bétail si ce dernier a été identifié et s'il a reconnu les faits. Tous les frais incombent à la partie plaignante jusqu'à ce que le montant de la compensation soit établi. Ensuite, les dépenses de transport, les dégâts et les taxes de divagation sont estimés par le préfet sur la base des données recueillies. Il fait part de sa décision aux parties qui l'acceptent, et la dispute est — du moins officiellement — réglée. On donne normalement au propriétaire du bétail un délai d'un mois pour payer. Il doit remettre l'argent au préfet qui le remettra au propriétaire du champ. Si la partie « jugée » fautive ne paie pas, le plaignant se sentira lésé.

Le règlement des dégâts devient toutefois beaucoup plus difficile si le propriétaire du champ a blessé, voire tué, un animal. Dans ce cas le « vétérinaire » (l'agent du service de l'élevage) doit participer à l'établissement du constat. Dans une telle situation, il n'est pas rare que le cultivateur, en fin de compte, soit contraint de verser une somme compensatoire au propriétaire de l'animal. La valeur d'une vache en âge de veler est souvent plus importante que le montant des cultures endommagées.

Dans cette procédure administrative, soumise à un jugement, c'est la négociation qui est privilégiée, ce qui peut poser problème, car la « négociation » est souvent perçue comme une corruption. De plus, il est à noter que le préfet ne possède pas de compétences juridiques. Il intervient sous forme d'adjudication mais doit obligatoirement tenir compte de la négociation pour maintenir la paix sociale dans le département. Lorsque la situation se gâte, le dossier est transmis au tribunal de Grande Instance à Bobo-Dioulasso.

Parfois le conflit peut aller jusqu'à de violents affrontements communautaires et même ethniques, car le règlement à l'amiable n'est qu'une option parmi d'autres.

Gestion des conflits violents

Il s'agit ici de faire l'ethnographie de la violence relative aux événements conflictuels et violents qui ont eu lieu à Sidéradougou entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul en décembre 1986. Au point de vue méthodologique, je me suis inspiré des méthodes appelées *extended case method* et *situational analysis*, développées depuis les années 1950 par l'école de Manchester sous la direction de Max Gluckman⁸. L'approche de base est que la situation plutôt que d'autres unités d'analyse (ethnies, classe) limite le champ d'investigation. Pour ce faire, il est essentiel d'identifier « le temps et l'espace » dans lesquels un événement a eu lieu. Cependant, je n'ai pas moi-même vécu les situations conflictuelles en « lieu et place », mais j'ai cherché à reconstruire les événements à travers diverses interprétations locales — souvent elles-mêmes contradictoires — des acteurs-clés. Il ne s'agit donc pas d'identifier la « vraie » version, mais de décrire ces interprétations locales et d'analyser comment elles sont employées dans les processus de règlement et de gestion des conflits en tenant compte du temps et de l'espace.

Le lieu d'origine du « conflit de Sidéradougou » est Noumousso, un petit village situé sur la route nationale 11 entre Dégué-Dégué, et Sidéradougou dont les maîtres de la terre sont de l'ethnie tiefo. La toponymie même du village révèle qu'il s'agit d'un village de forgerons (*numu* « forgeron » et *so* « maison », « domicile »). C'est le 3 décembre 1986 que l'événement eut lieu et qu'il conduisit, par la suite, à l'éclatement du « conflit de Sidéradougou ».

Trois femmes entrèrent dans la cour d'un agriculteur karaboro à Noumousso. Elles dirent au fils de l'agriculteur que des bœufs (de race zébu, c'est-à-dire les bœufs des Peul) avaient pénétré dans leur champ où les récoltes étaient plus ou moins terminées. Le jeune homme, âgé de 20 ans, prit l'arme de son père et partit au champ pour voir ce qui s'y passait. Il y trouva un jeune berger peul. Tous deux commencèrent à discuter puis se bagarrèrent. C'est à ce moment-là que le jeune Karaboro prit l'arme, tira sur le Peul, le blessa mortellement, puis repartit chez lui.

Il y a une divergence évidente dans les différentes versions que j'ai pu collecter : la récolte du champ était-elle déjà terminée ou non ? Car, selon les informateurs peul, il ne restait que quelques pieds, mais, peu surprenant, les informateurs karaboro affirment que la récolte n'était pas encore achevée. L'assassinat était-il intentionnel ou non ? Un informateur karaboro m'a

8. À propos de *Manchester School*, voir par exemple R. P. WERBNER (1984).

indiqué que le jeune Karaboro venait de quitter l'armée. Il avait entendu dire que son père avait des problèmes de dégâts causés par le bétail des Peul. C'est à cause de cela qu'il prit l'arme de son père et se rendit au champ afin d'empêcher les dégâts. Il y trouva les bœufs et, lorsqu'il voulut les chasser, le jeune berger peul chercha à le frapper avec un bâton. C'est en se défendant, déclara l'informateur karaboro, que le jeune homme tira sur le Peul. Cependant, beaucoup d'informateurs contestent cette explication car, pour eux, le jeune Karaboro partit avec l'arme chargée pour menacer le berger.

Le jeune Karaboro rentra chez lui en laissant le berger peul mourant. Il partit ensuite à la gendarmerie de Sidéradougou pour déclarer les faits. Le père — c'est-à-dire le propriétaire du champ — s'y était également rendu. Ils furent immédiatement emprisonnés. Selon une autre version, un vieux forgeron, résidant à Noumousso, aurait informé la gendarmerie que « ça chauffait » au village. Ce forgeron était un délégué de ce qu'on appelait les « structures populaires » de la Révolution, sous le gouvernement de Thomas Sankara (1983-1987).

Les gendarmes partirent ensuite fouiller le domicile de l'agriculteur karaboro pour récupérer l'arme. Entre-temps les agro-pasteurs peul des villages voisins commencèrent à se rassembler, après la mort de leur jeune « parent », pour veiller sur le corps. Certains informateurs disent même qu'un leader peul aurait tenu les propos suivants : « Les Peul devraient tuer l'agriculteur karaboro et sa famille, et détruire les biens "jusqu'aux poulets" (*foo sisse*). » Aussi, les gendarmes emprisonnèrent-ils l'agriculteur karaboro et son fils afin de les protéger des Peul. Les agents de la sécurité restèrent toute la nuit auprès de la famille karaboro.

Le lendemain, au moment où les Peul enterrèrent le corps du jeune berger, les gendarmes arrivèrent sur le lieu de l'assassinat avec un responsable du service de l'agriculture, suivi de l'agriculteur karaboro. Ils devaient constater les dégâts mais, malheureusement, cela mit le feu aux poudres. Selon les instructions du service de l'agriculture, le propriétaire du champ devait participer à l'établissement du constat pour s'assurer que celui-ci était bien fait. Cette procédure administrative fut donc, cette fois-ci, appliquée. L'échange prit une tournure violente, puis un cri se fit entendre. À ce moment-là, le groupe des Peul partit à la poursuite de l'agriculteur karaboro jusqu'en brousse, puis, selon mon informateur, disparut momentanément. Quelques instants plus tard, les gendarmes trouvèrent l'agriculteur karaboro baignant dans son sang et, bien qu'il fut immédiatement transporté à Sidéradougou, il décéda avant d'arriver au dispensaire.

Il fut transporté au domicile d'un vieux karaboro, qui apparaît comme le « chef » ou le « responsable » des Karaboro dans le département de Sidéradougou. L'enterrement devait avoir lieu à Noumousso, au domicile du défunt, mais le lendemain un grand nombre d'hommes karaboro des villages du département se rassemblèrent, ainsi que des membres d'autres ethnies locales. Arrivèrent également des militaires et des gendarmes de Banfora

et Bobo-Dioulasso. Le chef des gendarmes voulut aller présenter ses condoléances à la famille, mais un groupe de Karaboro le poursuivit. Un certain nombre de Karaboro étaient déjà rassemblés chez le vieux « chef » lorsque les gendarmes arrivèrent. Leurs armes leur furent retirées et déposées dans la cour d'une maisonnette située au bord de la route principale au sein de la « ville » de Sidéradougou. Un Peul passa devant la cour, les délégués de la sécurité lui dirent de s'en retourner, mais le Peul refusa.

Quand cet homme se mêla à la foule, les Karaboro commencèrent à crier. Ils forcèrent la porte de la maisonnette où leurs armes étaient déposées, les prirent, et arrivèrent en « ville » en tirant. C'était devenu comme une guerre entre Karaboro et Peul : *A kéra komo kéléba karaborow ani fulaw ce*. Au moins deux ou trois Peul furent tués dans les heures qui suivirent, mais l'homme en question réussit à fuir. Certains informateurs précisent qu'après l'éclatement du conflit violent, l'armée prit la ville en main : « Les gens de Bobo ont rempli tout le village. » La violence dura jusqu'au lendemain. Le samedi 6 décembre 1986 un grand nombre de Karaboro marchèrent en direction de la gendarmerie où se trouvaient de nombreux militaires et gendarmes, ainsi que des « réfugiés » peul. Une mitrailleuse avait auparavant été installée pour se défendre, et les militaires étaient prêts à tirer sur les Karaboro. Leur marche fut stoppée au niveau du marché, à une centaine de mètres seulement de la mitrailleuse, et l'affrontement fut ainsi évité. Le calme revint, mais les rapports entre ces deux communautés restèrent tendus pendant des années même après que certains Karaboro aient quitté le département pour éviter des problèmes. En 1990 j'ai pu rencontrer des Peul dans la province du KénéDougou (dont le chef-lieu est Orodara situé au nord-ouest de la Comoé) qui avaient fui Sidéradougou après ce conflit.

Au cours de cet affrontement sept personnes au moins — un Karaboro et six Peul — furent tuées et plusieurs bêtes furent abattues dans les petits villages et les troupeaux abandonnés en brousse lorsque les bergers peul prirent la fuite, ce qui aggrava la situation. À titre d'exemple, un agropasteur peul qui avait fui le village lors de « la guerre » y retourna quelques jours plus tard et constata qu'un animal avait disparu. Il retrouva son cadavre en brousse et il accusa ses voisins d'avoir tué l'animal.

À la suite de ce conflit violent, les maîtres de la terre firent des sacrifices pour rétablir la paix sociale et demander pardon (*sabari*) à la terre. Un maître de la terre de l'ethnie tiefo tint les propos suivants :

« D'ici la fin de l'année, avant qu'on ne prenne les *daba* [la houe utilisée pour cultiver], nous avons sacrifié un bœuf à cause de cela [le conflit violent] et aussi des poulets, des chèvres. Même le *dolo* [bière de sorgho] a été préparé. Nous avons fait nos sacrifices à ces endroits de la terre tiefo où les plus grands dégâts du conflit ont eu lieu. Nous n'avons pas demandé à quelqu'un [de participer] comme ils ont dit que la terre n'appartenait plus à quelqu'un. Sinon il y avait des sacrifices pour supplier la terre, la grande quantité de sang qui a été versée pour que cela ne se reproduise plus. Nous n'avons fait appel à aucun étranger, nous n'avons pas informé d'étranger. Chaque village a fait le travail pour supplier la brousse pour

que Dieu nous garde de ce genre de conflit. Mais rien n'a été pris chez les étrangers, ni chez les Fula [Peul], ni chez les Karaboro. On ne pouvait rien dire aux étrangers parce que cela allait montrer que la terre ne nous appartenait pas. [...] Nous n'avions pas pu les informer, parce qu'on savait que c'était une chose qui était venue nous mettre en désaccord, cette chose était la Révolution. Elle est venue retirer notre terre. [...] Maintenant il n'y a plus de Révolution, tout le travail [sacrifices] que l'on fait on informe les étrangers. La personne qui refuse de suivre la loi de nos traditions, nous pourrions trouver des moyens pour la faire quitter nos terres. »

Cette citation indique clairement que les sacrifices sont devenus politiquement significatifs. Si les maîtres de la terre tiefo avaient demandé à ce que les parties en conflit contribuent aux sacrifices ils auraient ainsi reconnu — à travers cette demande — que la terre ne leur appartenait plus. Donc il fallait que les « hôtes » (maîtres de la terre) s'en chargent, non seulement sur le plan rituel mais aussi matériellement à la place des « étrangers » (Peul et Karaboro).

Du côté de l'administration de l'État, des mesures furent prises suite au conflit violent. La plupart des fonctionnaires locaux furent, par exemple, affectés ailleurs. Ce fut, en effet, leur légitimité qui était mise en cause plutôt que celle de l'administration burkinabè dans son ensemble, ce qui se reflète clairement dans les propos tenus par beaucoup d'informateurs : « Les gens de Bobo sont venus arranger la situation », « l'armée a pris la ville en main », etc. Le fait que les « forces de l'ordre » soient venues calmer la situation est incontestable, mais c'est aussi la version du vainqueur selon laquelle la « solution au problème » fut réglée par les acteurs externes, mais une autre interprétation aurait montré le rôle capital joué par certains acteurs locaux plus ou moins en rapport avec les acteurs externes.

Ce conflit violent de Sidéradougou s'est déroulé sous le régime communément appelé « La révolution » de Thomas Sankara⁹. Il ne s'agit pas ici de conclure que ce conflit appartient au passé, mais au contraire que les règlements de conflit entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul se font à l'ombre du conflit violent, lequel reste un point de référence. Juridiquement, ce conflit n'appartient pas non plus au passé ; aucun jugement n'a été fait et les dossiers judiciaires restent toujours en suspens. Les acteurs locaux — sauf certains acteurs externes des Peul — ne veulent même pas qu'un jugement soit rendu ; le maintien de la paix sociale est considéré comme plus important qu'une quelconque justice.

Questions de terre : hôtes, étrangers et réorganisation agraire et foncière

Pour comprendre les processus de règlement et de gestion des conflits, il semble important de ne pas seulement adopter une perspective politico-légaliste. En effet les relations sociales constituent de véritables ressources ;

9. Pour cette période politique du Burkina, voir R. OTAYEK *et al.* (1996).

elles évitent que les disputes entre individus se dégradent, qu'elles se transforment en affrontements violents et que la violence se propage dans toute une région. Le maintien des relations sociales est publiquement privilégié sur le plan idéologique dans les villages où l'on souhaite vivre paisiblement entre amis et voisins. Celui qui cherche à revendiquer ses droits dépasse le cadre local du village à l'intérieur duquel les relations sont maintenues ; il recherche ce qu'il conçoit comme étant la justice, mais celle-ci n'est pas nécessairement celle de l'État burkinabè. La justice étatique représente plutôt une institution parmi tant d'autres. C'est ainsi que les différentes significations du terme « justice » sont au cœur des rapports entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul.

Contrairement à ce qui se passe dans les villages, les discours publics des acteurs externes s'appuient sur le droit. Ils interviennent ainsi d'une manière ou d'une autre dans les processus de règlement et de gestion des conflits. Par exemple une dispute spécifique ne se règle pas seulement au niveau local, mais fait aussi l'objet d'interprétations au-delà du milieu local. Une dispute particulière constitue un précédent fournissant des « preuves » pour les différents acteurs. Pour le syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina, elle pourra être utilisée pour démontrer que les agro-pasteurs sont « sans droits » de pâturage et de parcours¹⁰. Mais la même dispute peut être interprétée par les acteurs externes qui soutiennent les agriculteurs karaboro comme un exemple de négligence et d'arrogance de la part des agro-pasteurs peul, selon les différentes significations attribuées à ce qui s'est passé avant, pendant et après la dispute.

Pour illustrer l'importance des relations comme sources de gestion de conflits d'une part, et celle des droits comme sources possibles d'interprétations divergentes, donc conflictuelles, j'aborderai les questions relatives à la terre. Il s'agit de démontrer l'ambiguïté et la négociabilité des rapports maintenus et promus entre les individus et les groupes sociaux à travers le sacré et le foncier.

La relation hôte-étranger est généralement un facteur d'intégration dans les communautés rurales en savane ouest-africaine. Elle fournit un moyen d'intégrer les étrangers sur les plans social, politique et symbolique. Dans la province de la Comoé, l'hôte (*jatigi*) est non seulement le descendant du premier occupant du site, c'est-à-dire le maître de la terre (*dugukolotigi*), mais il peut aussi être l'étranger (*duna*) qui, de nos jours, reçoit à son tour ses propres étrangers. N'importe quel cultivateur mossi qui arrive dans un village passera le plus souvent auprès du premier Mossi installé au village

10. Dans une lettre adressée le 24 novembre 1998, au Premier ministre, le syndicat évoque « quelques tristes souvenirs qui sont restés impunis » et qui ont fait plusieurs morts : en 1986 le conflit de Sidéradougou, en 1987 le conflit dans le pays lobi, en 1994 celui de Samorogouan et Sikorola, en 1995 celui de Mangodara, et en 1997 le conflit de Gonkoro (lettre du secrétaire général du syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina du 24 novembre 1998).

avant de s'adresser au maître de la terre. L'hôte est normalement responsable de « son » étranger ; au cas où ce dernier aurait un problème quelconque au village, il devra agir « en son nom ».

La relation hôte-étranger change dans le temps et l'espace, et d'un contexte à un autre. Cette relation constitue le modèle d'une relation spécifique entre « autochtones » et « immigrants ». Dans le département de Sidéradougou les cultivateurs karaboro et les agro-pasteurs peul sont des étrangers, c'est-à-dire que les deux groupes dépendent sinon symboliquement au moins socialement des maîtres de la terre tiefo. Autrefois les villages dans lesquels Karaboro et Peul résidaient étaient plutôt considérés comme des hameaux de culture (*togoda*). En effet les Karaboro et les Peul eux-mêmes estiment qu'ils habitent « en brousse » (*kongo kono*). De nos jours ces hameaux de culture sont toutefois devenus des villages administrativement indépendants. Néanmoins, les liens rituels demeurent avec les maîtres de la terre, et les Tiefo sont toujours des hôtes pour les deux groupes.

Un processus de déconcentration du pouvoir existe chez les maîtres de la terre. Le maître de la terre suprême est responsable de l'ensemble d'un vaste territoire, mais chaque aîné d'un groupe de descendance agnatique est aussi un hôte (c'est-à-dire qu'il est maître de la terre du territoire de ses ancêtres). En effet, il s'agit là de deux phénomènes analysés par Jean-Louis Boutillier (1964 : 40) dans son étude sur les structures foncières en Haute-Volta : « D'une part, les superpositions de chefferies de terre sur le même espace géographique, d'autre part, les hiérarchies entre chefferies de terre de différents terroirs. »

Les maîtres de la terre tiefo résident dans un nombre limité de villages au sein du département de Sidéradougou ; les Tiefo sont les premiers occupants mais le pouvoir politique appartient aux Dyula¹¹. Cette situation est justifiée par les Tiefo lorsqu'ils font référence aux rapports historiques et culturels. Un maître de la terre a dit que « nous les Tiefo nous sommes des paysans en brousse. Nous cultivons et nous n'avons pas le temps d'administrer. C'est pour cela qu'il était préférable que les Dyula prennent la chefferie de village ». Ces propos nous rappellent la discussion sur les théories locales du pouvoir en savane ouest-africaine : « On est païen, premier occupant ou bambara par rapport à des musulmans ou à des conquérants malinké » (Amselle 1990 : 186). Ainsi les Karaboro et les Peul sont rituellement soumis à l'autorité terrienne des Tiefo mais résident dans les villages administrativement indépendants situés sur le territoire des hôtes tiefo. De nos jours, chaque village a son propre représentant administratif ou délégué (selon le titre employé pendant la période révolutionnaire des années 1980). Il y a

11. Dans cette région les Dyula représentaient une hégémonie politique avant et pendant les premières décennies de la colonisation française. Dans les années 1930 cette hégémonie s'est toutefois transformée en une domination plutôt culturelle, comme l'adoption de la langue dyula, l'habillement et l'islam (DACHER 1997 ; LAUNAY 1982, 1992 ; VASSALLUCCI 1988).

donc un représentant administratif (non rémunéré), qui est en réalité la fonction héritée de l'ancien chef de village de l'époque coloniale.

La relation hôte-étranger est ambiguë. En principe, les parties qui s'affrontent doivent s'adresser à leur hôte respectif ; le propriétaire du champ doit aller voir son hôte, lequel s'adresse au représentant administratif du village. Ce dernier devrait également informer le maître de la terre concerné. À travers cette procédure idéale les propriétaires du champ et du bétail pourraient ainsi se retrouver devant leur hôte commun. Ils seraient alors obligés de s'entendre ; la seule alternative serait que celui qui refuse quitte le territoire. Toutefois, malgré ce principe de soumission aux hôtes, les choses se passent, de nos jours, d'une manière totalement différente. Un politicien local a bien formulé cela : « Aujourd'hui on saute la base traditionnelle et le paysan se réfère directement à l'administration. » Si un problème de dégâts ne peut être réglé au niveau du village, les agriculteurs karaboro et les agro-pasteurs peuvent transmettre « le problème » directement à l'administration de l'État burkinabè. La relation hôte-étranger n'est plus alors un moyen efficace pour gérer un « problème » entre deux étrangers, car il revient à l'administration de l'État de s'en occuper.

Il y a bien entendu plusieurs raisons de préférer cette dernière solution, mais je concentrerai mon analyse sur la dégradation de la légitimité sociopolitique des maîtres de la terre, notamment liée à la révolution des années 1980. Un maître de la terre m'a clairement expliqué sa vision du problème :

« Quand la révolution a commencé ils ont fait appel à tous les maîtres de la terre pour les informer que la terre n'appartient plus à une quelconque personne. Tous les maîtres de la terre tiefo ont vu que c'était ainsi, alors ils ont refusé de faire les sacrifices à la terre, parce qu'ils avaient dit que la terre appartient à l'État. Donc à ce moment-là les gens venaient pour cultiver, certaines personnes s'aventuraient en brousse sans demander la terre. Cela a engendré des problèmes. Certaines personnes sont mortes en brousse parce qu'elles ont pénétré là où personne ne devait s'aventurer. [...] Ceci avait beaucoup chagriné les maîtres de la terre, jusque ça voulait même gêner la terre, parce que les maîtres de la terre ne faisaient plus les sacrifices à la terre. On leur avait retiré la terre donc ils ne faisaient plus les sacrifices. »

De nos jours la situation a changé et on prend de nouveau en considération la légitimité des maîtres de la terre. Selon ce même informateur, le gouvernement aurait dit que les maîtres de la terre n'avaient qu'à prendre leurs responsabilités et faire les sacrifices (*landa*) : « Donc la révolution est finie. Les terres sont restituées aux maîtres de la terre et tous font les sacrifices à leurs terres. »

La réorganisation agraire et foncière (RAF) est toujours une référence commune dans la politique locale du département de Sidéradougou. Elle constitue la base juridique pour le plan d'aménagement agro-pastoral de Sidéradougou, élaboré et mis en pratique par le ministère de l'Agriculture et des Ressources animales. Pour les acteurs locaux, la RAF est toujours

associée à la révolution, mais juridiquement son contenu a changé depuis le premier décret, en 1984. D'importantes modifications sont intervenues dans les textes mais ont peu d'intérêt ici. Ce n'est pas la loi elle-même, mais les interprétations locales de la RAF, les significations que les acteurs sociaux lui donnent qui attirent notre attention. Selon les propos tenus par la plupart des responsables locaux, la principale directive de la RAF est d'avoir précisé que « le Burkina appartient à tout le monde ». Cette phrase représente une idée générale plus qu'elle ne constitue un système spécifique de régulation. Les différents articles de la RAF ne sont pas nécessairement connus par les acteurs locaux — car peu de gens, y compris les fonctionnaires d'État en poste, ont en effet lu le texte — mais ils sont avant tout interprétés par les acteurs à partir des propos tenus par les fonctionnaires locaux. Cette fameuse phrase est utilisée par les fonctionnaires d'État pour souligner qu'il doit y avoir une place pour tous les citoyens burkinabè, même pour ceux qui viennent d'ailleurs (par exemple les Mossi et les Peul), mais elle est aussi contestée dans le département de Sidéradougou. Pour les « hôtes », l'expression défie le droit des premiers occupants. Peu d'informateurs semblent toutefois se demander si elle résume réellement les différents articles de la RAF. Cette loi a été conceptualisée et adoptée au niveau national, mais elle est interprétée très différemment au niveau local. À ce propos, une discussion eut lieu lors du conflit violent, en 1986, entre le chef des gendarmes et un groupe d'hommes karaboro. Le chef des gendarmes et certains responsables locaux auraient organisé des tournées dans les villages des départements de Sidéradougou et de Tiéfora, afin de « calmer les esprits » des cultivateurs karaboro. À Tiéfora ils eurent un entretien avec un groupe karaboro. Le chef des gendarmes précisa que « le Burkina est le Burkina » (*Burkina ye Burkina ye*) pour souligner que la législation nationale doit être appliquée même dans ce département. Un Karaboro répondit : « Le Burkina est le Burkina, mais Tiéfora est Tiéfora » (*Burkina ye Burkina ye, nga Tiéfora ye Tiéfora ye*). Cette réponse est chargée de signification. Les cultivateurs karaboro ne veulent pas reconnaître la RAF, ni d'autres lois imposées. D'ailleurs, cette réponse, faite devant un haut représentant de l'État (le chef des gendarmes), dénote la ferme intention de rejeter la loi imposée à Tiéfora par l'administration. À Tiéfora tout doit se passer selon la manière karaboro (*karaboroya*) et non pas comme en décide l'administration de l'État. Ces Karaboro ont alors communiqué ce qu'ils considèrent être leur droit, ce qu'ils veulent dans « leur pays » (*o ka jamana*). Au Karaborola, les Karaboro sont les « hôtes », c'est-à-dire les maîtres de la terre.

Toutefois, ces notions de droits sont différemment perçues par les cultivateurs karaboro dans les départements de Sidéradougou et de Mangodara. Les deux conflits violents entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs ne n'ont pas eu lieu au Karaborola, mais dans les « pays » tiefo et komono, c'est-à-dire sur les terres où les Karaboro ne sont pas les hôtes et où ils ne peuvent donc pas revendiquer les droits des premiers occupants. En effet,

l'absence d'un droit légitime des premiers occupants fait que les Karaboro qui résident « en brousse » — les hameaux de culture devenus des villages administrativement indépendants — cherchent à se fonder sur d'autres droits pour se défendre face aux dégâts causés dans leurs champs. Pourtant, au Karaborola, les cultivateurs karaboro revendiquent aussi leurs droits en tant que premiers occupants mais ceci à cause de l'héritage colonial (le canton Karaborola était dirigé à partir de Tiéfora). Pour eux le Burkina peut bien être le Burkina, mais Tiéfora est aussi Tiéfora.

Le changement de légitimité des maîtres de la terre est aussi exprimé par le rôle que jouent les fonctionnaires locaux dans la gestion des conflits. Depuis le conflit violent de 1986, le département de Sidéradougou s'est vu confronté à des menaces de violence que les fonctionnaires locaux ont pu empêcher. Il semblerait que la reconsidération des droits des maîtres de la terre, vers la fin des années 1990, ait donné à ces derniers de nouvelles capacités pour gérer les conflits.

« S'il y a le bruit d'une bagarre quelque part, on s'efforce de l'enterrer [c'est-à-dire de mettre fin à la bagarre]. [...] Comme [aujourd'hui] il y a un changement naissant, les Karaboro ainsi que les autres étrangers seront obligés d'écouter les propriétaires de terres. Je pense que tout ceci contribuera à faire disparaître les conflits. Sinon la situation des conflits est difficile. »

Comme je l'ai déjà mentionné, le département de Mangodara (département au sud de Sidéradougou) a vécu des affrontements entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul en février 1995 d'une violence comparable à ceux de Sidéradougou en 1986. Lors de ce conflit de Mangodara les acteurs locaux de Sidéradougou ont pu éviter que la violence ne se propage, grâce à l'intervention des maîtres de la terre et des fonctionnaires occupant des postes-clés. Les forces de l'ordre du département ont ainsi pris des dispositions nécessaires pour éviter que « les événements de Mangodara » aient également lieu à Sidéradougou. Les leaders locaux ont été impliqués, car « les Karaboro [...] ont reçu le mot d'ordre et ils voulaient déclencher l'affaire à Sidéradougou » risquant ainsi de propager la violence dans toute la région. La mobilisation efficace des relations sociales, associée à la menace de répression plus ou moins articulée, a contribué à ce que Sidéradougou reste calme durant les affrontements violents de Mangodara.

Les questions de terre demeurent critiques dans les processus de règlement et de gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul. À partir du modèle de la relation « hôte-étranger » nous pouvons chercher à comprendre la dynamique de cette relation. En effet, si l'expression « le Burkina appartient à tout le monde » veut exprimer la notion de citoyenneté au Burkina Faso, elle représente localement la volonté de l'État de ne pas reconnaître les droits des hôtes. Selon ces derniers, la RAF est souvent considérée comme un projet de colonisation des terres. Dans une telle perspective elle serait vécue comme une continuité historique de l'expansion des royaumes mossi basée sur les rapports entre gens de la terre et gens du pouvoir (Izard 1985 ; Zahan 1967).

Questions de l'État : chasseurs, éleveurs et politique

L'intervention de l'État pose ici un problème critique dans les conflits sociaux décrits ici. L'État est, en effet, présent dans tous les cas de règlement de conflits, même si aucun des agents n'est au courant d'un règlement à l'amiable en bordure d'un champ de mil. Il faut donc considérer l'État comme une instance sociopolitique parmi d'autres, car, selon Philip Burnham (1996 : 156) : « The state is as much a cultural phenomenon — constructed as it is of conceptual notions such as laws, legitimacy, citizenship and boundaries — as is ethnicity. » C'est pour cela que l'administration de l'État — souvent appelée « gouvernement » (*fama* en dyula) — reste un concept flou et ambigu. En effet, l'administration de l'État fait constamment l'objet d'une appropriation par les différents pouvoirs locaux. C'est pour cela que le fonctionnaire local individuel ne peut pas seulement agir selon ses propres intérêts, ni appliquer la politique de l'État à la lettre. Il faut aussi prendre en compte le maintien de la paix sociale ; un gendarme a par exemple clairement exprimé cela en disant que « nous sommes assis sur une poudrière ». Dans cette section je donnerai deux exemples d'acteurs externes qui interviennent dans les processus de règlement et de gestion des conflits sous forme d'organisation. Il s'agit d'une part de l'association des chasseurs de la Comoé, et d'autre part du syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina.

Depuis quelques années, on a pu noter l'expansion de l'association de chasseurs (*donsoton*) de la Comoé. Cette association est en elle-même une combinaison ambiguë de la tradition et de la modernité. Elle possède deux noms : *Kondoro* d'après le nom du « fétiche » (*jo*) au culte duquel elle est dédiée, et *Benkadi* (l'entente c'est bien), terme désignant l'association moderne s'appuyant sur un règlement intérieur. Cette dualité se traduit aussi dans l'adhésion à l'association, car pour devenir membre de *Kondoro* il faut être initié, tandis que pour adhérer à *Benkadi* il faut payer 1 000 FCFA (20 FF) et, bien entendu, accepter le règlement intérieur de l'association. Elle est dirigée par un chasseur traditionnel (*donso*) ; elle compte des représentants locaux dans chaque département de la province de la Comoé. Dans les départements de Tiéfoua et Sidéradougou l'association est en grande majorité composée de cultivateurs karaboro.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, cette association répond au besoin de combattre le banditisme et la délinquance en milieu rural. Son activité principale n'est donc pas la chasse, mais la surveillance des personnes et des biens en milieu rural. Selon un informateur critique à son égard, c'est une association pour « faire peur aux gens ». Il semble qu'elle se soit inspirée de la situation ivoirienne où les chasseurs luttent contre le vol (Bassett 1988, 1994 ; Diallo 1995). Les représentants de l'association traversent même les frontières maliennes et ivoiriennes pour collaborer avec leurs homologues. En général le vol de bétail est considéré comme le problème le plus grave. En effet, beaucoup de cultivateurs reconnaissent que le banditisme a diminué grâce aux activités de l'association. Cependant, elle

suscite en même temps de la crainte, particulièrement chez les agro-pasteurs peul, car elle leur est pratiquement fermée. Par contre elle est dominée par les groupes plus ou moins proches de la « grande famille senufo ». Un informateur peul a tenu les propos suivants :

« L'association des chasseurs qui est mise en place dans la région ici, il n'y a pas d'éleveurs qui en font partie, et tous les agriculteurs n'y figurent pas. Ils sont en train de tourner en bas [*o bi munu munu na duguma duguma*]. [...] Ils sont en train de comploter, car rien n'est clair. Ils ne veulent pas que certains sachent quelque chose. [...] C'est une catastrophe, parce que par exemple toi tu viens passer devant ma cour. Il se trouve que je ne t'aime pas, je te tue et dirai ensuite que tu étais un voleur. Est-ce que toi qui es mort tu pourras encore parler ? »

L'association des chasseurs pose un certain nombre de problèmes à l'administration de l'État de la province de la Comoé, car elle remplace en quelque sorte la police et la gendarmerie dans certaines zones. Un agent de police est d'un avis contraire, pour lui : « L'association des chasseurs est une bonne chose si leurs textes ne sont pas déviés. Mais ils ne sont pas habilités à juger quelqu'un. S'ils respectent les textes, il n'y a pas de problèmes. »

Cette vision optimiste n'est toutefois pas partagée par tout le monde, car l'association suscite la méfiance. La réunion de l'assemblée constitutive de *Benkadi* a eu lieu en avril 1996. Le règlement intérieur proposé a été rejeté par l'administration de l'État, parce que l'association s'est proposée d'assurer la « protection » de n'importe quel citoyen et pas seulement de ses membres. Plusieurs informateurs ont souligné le fait qu'elle ne doit pas remplacer la police. Les représentants de l'administration de l'État hésitent car personne ne veut être responsable de la reconnaissance d'une association qui pourrait se changer en milice. D'ailleurs, lors de mes recherches sur le terrain en mars-avril 1999, l'association n'avait toujours pas été officiellement reconnue. Le dossier transféré à Ouagadougou est resté sans suite.

En même temps c'est l'incapacité de l'administration de régler efficacement les problèmes du banditisme en milieu rural qui a contribué au développement de cette association et elle conteste donc l'autorité de l'État en l'accusant de ne pas faire son devoir, c'est-à-dire protéger les citoyens et leurs biens. Mais cette contestation n'est pas dirigée contre l'État lui-même, mais plutôt contre les représentants locaux de l'administration. Bien qu'elle emprunte une forme traditionnelle et qu'elle soit dirigée par un chasseur traditionnel (*donso*) qui ne maîtrise pas le français, l'association des chasseurs comprend des membres influents au sein de l'État comme par exemple un politicien de très haut niveau. En plus, lors des manifestations officielles — comme les cérémonies d'ouverture d'une école ou de lancement d'un projet de développement —, les chasseurs traditionnels sont présents et montrent leurs compétences. Cette association est donc devenue un acteur régional important. Malgré son apparence traditionnelle elle agit également d'une façon moderne en luttant contre le banditisme.

Les agro-pasteurs peul s'organisent également autour d'une structure importante, celle du syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina. Créé il y a bientôt trente ans (1971), le syndicat a repris de l'importance dans les années 1990. Depuis 1995 il a introduit une dimension nouvelle dans la politique peul et particulièrement dans les processus de règlement et de gestion des conflits. Le syndicat revendique les droits des éleveurs et défend les intérêts de ses membres plus qu'il ne cherche à régler les tensions. L'organisation est, comme son nom l'indique, basée sur le statut professionnel du membre et non pas sur l'ethnie. Tout éleveur peut être admis comme membre du syndicat, mais cela n'empêche pas que ce dernier soit perçu comme une « organisation des Peul ». Lors du congrès sur l'organisation s'est posée la question de savoir quelle langue utiliser dans les communications. Certains ont proposé que le fulfulde, le français et le dyula soient utilisés plutôt que le fulfulde uniquement. Un informateur peul a dit :

« Même au sommet, cette notion d'organisation des Peul a été ressentie. On s'est arrangé pour qu'il y ait d'autres ethnies dans le bureau régional. [...] Dans les textes il n'y a pas de discrimination [des non-Peul, mon commentaire], mais dans les faits elle existe. »

Le syndicat intervient en ce qui concerne la justice de Bobo-Dioulasso et des villages de la région. Les leaders du syndicat se rendent souvent dans les villages où les éleveurs se disputent avec des agriculteurs. Ils soutiennent bien entendu les intérêts de leurs membres. Mais le syndicat intervient, en général, sur le plan de la politique pastorale. Quand le président du Burkina Faso, Blaise Compaoré, s'est rendu à Banfora, le syndicat a fait un discours soulignant les conditions d'existence difficiles des éleveurs dans cette partie du Burkina :

« Monsieur le Président, force est de constater que la Comoé est incontestablement un foyer de conflits constants entre éleveurs et agriculteurs, nous savons pouvoir compter sur la magnanimité de votre Excellence pour une intervention légale adéquate dans cette zone en vue d'apaiser et assainir le climat social » (Secrétaire général du syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina, 15 avril 1995).

Le Syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina a profité de cette occasion pour demander que la justice suive son cours en ce qui concerne le conflit violent de Mangodara : « Que les initiateurs et auteurs de ce conflit soient jugés et punis conformément aux faits » (*ibid.*).

De nombreux acteurs locaux ont mal reçu ce discours. En général, le syndicat est fortement critiqué à Banfora, notamment par les acteurs externes qui soutiennent la cause des agriculteurs. Au lieu de chercher à « arranger une affaire » on accuse le syndicat de revendiquer des droits. Un politicien local a souligné que le syndicat « envenimait » la situation :

« Le syndicat doit éduquer les membres et ensuite il doit défendre les intérêts des éleveurs. Mais le syndicat est dirigé par les intellectuels. C'est ça qui est grave.

[...] Le syndicat veut faire comprendre que l'éleveur a le droit de faire paître les bœufs dans les champs. »

Les leaders du syndicat reflètent ces propos, car, selon eux, les éleveurs ne doivent pas être forcés de payer s'ils ne sont pas responsables. Pour eux, les membres de l'association des chasseurs se prennent pour des « justiciers » et obligent les éleveurs plus ou moins suspectés à payer les amendes. Donc le syndicat défend les intérêts de ses membres contre les « jugements » arbitraires de l'association des chasseurs.

Le fait que le syndicat soit ouvert à tout éleveur, sans tenir compte de l'ethnie, est une stratégie intéressante quant aux revendications de droits. Il s'est particulièrement penché sur les conditions d'existence des éleveurs plutôt que sur celles des Peul. Les avantages de cette stratégie sont multiples. Les problèmes des éleveurs sont, entre autres, ceux de la production (et sont par conséquent un problème national) plutôt que ceux des ethnies, ce qui, dans un sens, aurait obligé l'administration de contraindre le syndicat de prendre en compte le problème ethnique (il y a, cependant, des associations culturelles pour les Peul, par exemple l'organisation *Waldé Fulbé*).

Mais cette stratégie entraîne également des complications, car comme le disait un informateur peul de Mangodara à propos de l'attitude des agriculteurs karaboro et komono : « Ils ne veulent pas de nous, sinon ce n'est pas qu'ils n'aiment pas les animaux. Ce sont nous les Fula [Peul] qu'ils détestent. » Dans une telle situation les agro-pasteurs peul se voient privés de l'accès aux pâturages et à l'eau tandis que leurs voisins cultivateurs, ayant du bétail, y ont accès. Un leader syndical a reconnu qu'il y avait là un véritable problème mais que les questions ethniques ne pourraient pas être réduites à des questions syndicales : « Il faut prendre le risque d'englober plus de personnes que seulement les Peul. »

Le syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina a joué un rôle important dans les processus de règlement et de gestion des conflits. Comme pour l'association des chasseurs, l'adhésion est en quelque sorte double car les membres sont, d'une part, définis comme « éleveurs », et d'autre part — du moins la majorité — sont des « Peul ». Malgré son apparence moderne le syndicat agit également de façon traditionnelle.

L'association des chasseurs de la Comoé et le syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina sont des acteurs externes au milieu local et interviennent dans les processus de règlement et de gestion des conflits. Tous deux cherchent à définir les enjeux du conflit et à proposer des solutions. Mais ils soutiennent aussi leurs parties respectives (cultivateurs ou éleveurs) matériellement, politiquement et juridiquement. Ces deux structures organisationnelles bénéficient de légitimités sociopolitiques pour revendiquer publiquement les droits « au nom » de la partie en question. Mais dans la pratique ils entretiennent des relations étroites avec des hommes de pouvoir au sein de l'État burkinabè.

*

Les rapports entre cultivateurs karaboro et agro-pasteurs peuvent être multiples et variables en fonction des contextes. Ils sont souvent caractérisés comme étant particulièrement conflictuels. Cependant, les processus de règlement et de gestion des conflits décrits ci-dessus apparaissent comme relativement efficaces. Même si la violence éclate de temps à autre, ces conflits ont pu être calmés et « refroidis » (*sumana*) après quelques jours d'affrontements violents. Ainsi, quelque chose qui ressemble à « la paix » (*here*) a pu être instauré au niveau local. Trois points méritent d'être soulignés.

Il existe un continuum allant du règlement d'un problème à l'amiable entre deux individus au bord d'un champ de sorgho jusqu'au conflit violent entre deux communautés, voire même deux ethnies. Il semble pertinent de chercher à comprendre les processus de règlement et de gestion des conflits entre agriculteurs et pasteurs non seulement à partir des objectifs, des intérêts et des valeurs d'un des groupes, mais aussi en considérant ces processus comme un champ social privilégié d'analyse. Il s'agit, en effet, de mettre en lumière les stratégies distinctes, mais non pas exclusives, que les différents acteurs choisissent, c'est-à-dire avoir recours aux relations pour arriver à la paix et travailler pour la coexistence d'une part et revendiquer les droits pour obtenir la justice d'autre part. Mon but n'est pas de proposer des concepts théoriques nouveaux, mais des instruments d'analyse basés sur les notions locales. À cet effet, il convient d'appréhender le règlement et la gestion des conflits à travers les processus d'instauration de la paix et de la justice.

Les problèmes relatifs à la terre révèlent une dimension critique dans l'analyse de ces processus. Mais les dimensions symboliques et cognitives n'excluent pas celles de l'économie et de l'écologie. Il est par contre important que l'on tienne compte de toutes les dimensions des problèmes touchant la terre pour comprendre la façon dont sont réglés les conflits. Les rapports entre hôtes, étrangers et la RAF montrent clairement jusqu'à quel point une loi est interprétée, voire même appropriée, au niveau local. La RAF selon l'expression « le Burkina appartient à tout le monde » défie le droit du premier occupant avec pour conséquence la dégradation de la légitimité des maîtres de la terre dans les années 1980. Si ces derniers avaient demandé à ce que les Karaboro et les Peul participent aux sacrifices sur le plan économique, ils auraient reconnu que la terre n'était plus pour eux. Les rapports entre les hôtes, étrangers et la RAF sont toutefois dynamiques, car dans les années 1990 les maîtres de la terre ont regagné une certaine légitimité.

La question de l'État est également importante même lorsque ce dernier n'intervient pas dans le règlement d'une dispute. La raison est que l'administration de l'État demeure dans tous les cas un point de référence. L'association des chasseurs de la Comoé remet en question certaines activités de l'État — notamment celles liées au monopole de la violence — mais ce ne

sont pas pour autant des actions visant à contester l'État lui-même. L'association a des membres influents au sein de l'État et elle collabore avec les « forces de l'ordre ». Le Syndicat des éleveurs de l'Ouest Burkina défend les droits de ses membres comme une organisation dite moderne, mais se réfère également aux problèmes spécifiques des Peul. Cependant, si le syndicat était organisé sur une base ethnique, il n'est pas exclu que l'administration de l'État hésiterait beaucoup à le reconnaître. En effet, au Burkina Faso, aussi bien l'État que les institutions de la société civile — y compris les chefferies traditionnelles et le « public » — se fient à une définition des « problèmes » en termes « économiques » plutôt qu'« ethniques » et à un règlement des « disputes » entre « individus » plutôt qu'entre « communautés » et « ethnies ». Les stratégies employées par les acteurs ne tiennent pas seulement compte de l'intérêt de l'individu ou du groupe en question, mais aussi de ce qui est localement considéré comme un comportement « acceptable » pour ce qui concerne les interactions entre communautés et ethnies. Il s'agit d'une sorte de communauté morale qui englobe les différents acteurs au-delà des frontières ethniques et sociopolitiques. Elle se manifeste, entre autres, à travers les processus de règlement et de gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul. La plupart des acteurs impliqués semblent être conscients aussi bien dans leurs propos que dans leurs actions du fait que le pire pourrait arriver. Dans ce contexte le « pire » est en fait la guerre ethnique (*sia kélé*). C'est pourquoi les processus de règlement et de gestion des conflits sont à situer entre « paix » et « justice », mais à l'ombre du conflit violent.

Département d'anthropologie culturelle et d'ethnologie, Université d'Uppsala, Suède.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »).

1993 « Anthropology and Historicity », in V. Y. MUDIMBE & B. JEWSEWICKI, eds, *History Making in Africa*, Middletown, Wesleyan University.

BARRY, H.

1996 *Étude sur la gestion des conflits liés aux aménagements pastoraux : cas de la zone pastorale de Sidéradougou*, Ouagadougou, Projet régional d'appui au secteur de l'élevage transhumant.

BASSETT, T. J.

- 1988 « The Political Ecology of Peasant-Herder Conflicts in the Northern Ivory Coast », *Annals of the Association of American Geographers*, 78 : 453-472.
- 1994 « Hired Herders and Herd Management in Fulani Pastoralism (Northern Côte-d'Ivoire) », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 147-173.

BERNUS, E.

- 1990 « En guise de conclusion. Les pasteurs nomades africains, du mythe éternel aux réalités présentes », *Cahiers des Sciences humaines*, 26 : 267-280.

BIERSCHENK, T. & LE MEUR, P.-Y., eds

- 1997 *Trajectoires peules au Bénin. Six études anthropologiques*, Paris, Karthala.

BLANC-PAMARD, C. & BOUTRAIS, J., eds

- 1994 *À la croisée des parcours. Pasteurs, éleveurs, cultivateurs*, Paris, ORSTOM-Centre d'études africaines.

BOTTE, R. & SCHMITZ, J.

- 1994 « Paradoxes identitaires », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 7-22.

BOUTILLIER, J.-L.

- 1964 « Les structures foncières en Haute-Volta », *Études voltaïques*, 5 : 5-183.

BURNHAM, P.

- 1996 *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, London, Edinburgh University Press for the International African Institute.

CAPLAN, P., ed.

- 1995 *Understanding Disputes : The Politics of Argument*, Oxford-Providence, USA-Berg.

DACHER, M.

- 1987 « Société lignagère et État. Les Gouin du Burkina Faso », *Genève-Afrique*, XXV (1) : 43-58.
- 1997 *Histoire du pays gouin et de ses environs (Burkina Faso)*, Paris-Ouagadougou, SEPIA-ADDB.

DE BRUIJN, M. & VAN DIJK, H.

- 1995 *Arid Ways : Cultural Understandings of Insecurity in Fulbe Society, Central Mali*, Amsterdam, Thela Publishers.
- 1997 *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Leyden-Paris, Afrika-Studiecentrum/Karthala.

DIALLO, Y.

- 1995 « Les Peuls, les Sénoufo et l'État au nord de la Côte-d'Ivoire. Problèmes fonciers et gestion du pastoralisme », *APAD Bulletin*, 10 : 35-45.

1996 « Paysans sénoufo et pasteurs peul du nord de la Côte-d'Ivoire. Les questions de l'accès à la terre et de l'ethnicité », in T. BIERSCHEK, P.-Y. LE MEUR & M. VON OPPEN, eds, *Institutions and Technologies for Rural Development in West Africa*, Weikersheim (Germany), Margraf Verlag.

FRANTZ, C.

1990 « West African Pastoralism : Transformation and Resilience », in C. SALZMAN & J. G. GALATY, eds, *Nomads in a Changing World*, Napoli, Dipartimento di studi asiatici, Istituto universitario orientale.

GLUCKMAN, M.

1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell.

GRIAULE, M.

1948 « L'Alliance cathartique », *Africa*, 18 : 242-258.

HAGBERG, S.

1998 *Between Peace and Justice : Dispute Settlement between Karaboro Agriculturalists and Fulbe Agro-Pastoralists in Burkina Faso*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis (« Uppsala Studies in Cultural Anthropology » 25).

2000 « Strangers, Citizens, Friends : Fulbe Agro-Pastoralists in Western Burkina Faso », in S. HAGBERG & A. B. TENGAN, eds, *Bonds and Boundaries in Northern Ghana and Southern Burkina Faso*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis (« Uppsala Studies in Cultural Anthropology » 30).

HARSHBARGER, C. L.

1995 *Farmer-Herder Conflict and State Legitimacy in Cameroon*, PhD, University of Florida.

HOROWITZ, M.

1989 « Victims of Development », *Development Anthropology Network*, 7 : 1-8.

IZARD, M.

1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

KOPYTOFF, I.

1987 « The Internal African Frontier : The Making of African Political Culture », in I. KOPYTOFF, ed., *The African Frontier : The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.

LAUNAY, R.

1982 *Traders without Trade : Responses to Change in two Dyula Communities*, Cambridge, Cambridge University Press.

1992 *Beyond the Stream : Islam and Society in a West African Town*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press.

LAVAUD, J.-C.

1991 *Noms personnels et conflits dans une société segmentaire. Les Turka du Burkina Faso*, Thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

OTAYEK, R., SAWADOGO, F. M. & GUINGANÉ, J.-P., eds

1996 *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993). Ordre politique et changement social en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala.

OUÉDRAOGO, J.-B.

1997 *Violences et communautés en Afrique noire. La région Comoé entre règles de concurrence et logiques de destruction (Burkina Faso)*, Paris-Montréal, L'Harmattan.

RAYNAUT, C. & LAVIGNE DELVILLE, P.

1997 « A Shared Land : Complementary and Competing Uses », in C. RAYNAUT, ed., *Societies and Nature in the Sahel*, London-New York, Routledge.

SCOTT, E.

1984 « Life Before the Drought. A Human Ecological Perspective », in E. SCOTT, ed., *Life Before the Drought*, Boston, Allen & Unwin.

SLUKA, J. A.

1992 « The Anthropology of Conflict », in C. NORDSTROM & J. MARTIN, eds, *The Paths to Domination, Resistance, and Terror*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press.

VAN DEN BRINK, R., BROMLEY, D. W. & CHAVAS, J.-P.

1995 « The Economics of Cain and Abel : Agro-Pastoral Property Rights in the Sahel », *The Journal of Development Studies*, 31 : 373-399.

VASSALLUCCI, J.-L.

1988 *Gbafo Kù. Peuplement du site de Banfora (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat ès Sciences, Aix-en-Provence, Université de Provence.

WATERS-BAYER, A. B. W.

1994 « Coming to Terms : Interactions between Immigrant Fulani Cattle-Keepers and Indigenous Farmers in Nigeria's Subhumid Zone », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIV (1-3), 133-135 : 213-229.

WERBNER, R. P.

1984 « The Manchester School in South-Central Africa », *Annual Review of Anthropology*, 13 : 157-185.

ZAHAN, D.

1967 « The Mossi Kingdoms », in D. FORDE & P. M. KABERRY, eds, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, London, Oxford University Press.

RÉSUMÉ

Cet article porte sur la question de la coexistence entre agriculteurs et pasteurs. À travers le récit ethnographique de deux cas de règlement et de gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul dans la province de la Comoé au Burkina Faso, les mécanismes sociopolitiques et culturels, qui empêchent l'extension des conflits sur une grande échelle, sont démontrés. L'article décrit les enjeux conceptuels de ces conflits, influencés par les concepts locaux mais aussi par le gouvernement et les agences de développement. En effet, il analyse la manière dont la nature du conflit peut être perçue par les acteurs locaux en fonction de leur position, de leurs intérêts et de leurs valeurs. L'importance qu'il y a pour les acteurs de préférer parfois la paix sociale à la justice est démontrée à travers des exemples concrets : le fonctionnement de la relation traditionnelle hôte/étranger, les interprétations locales de la réforme foncière, les rôles de l'association des chasseurs et du syndicat des éleveurs.

ABSTRACT

Underneath Violent Conflict: Managing and Settling Conflicts between Karaboro Farmers and Fulani Farmer-Herders in Burkina Faso. — Two case studies of how conflicts between Karaboro farmers and Fulani farmer-herders were managed and settled in Comoé Province (Burkina Faso) shed light on the social, political and cultural factors that keep conflicts from becoming large-scale clashes. Local factors and, too, the government and development agencies influence the stakes in these conflicts. The ways local actors perceive a conflict as a function of their positions, interests and values are analyzed. The parties to a conflict may find it more important to prefer peace to justice, as shown through the following examples: the traditional guest/host relationship, local interpretations of land reform, and the roles of hunter and herder associations.

Mots-clés/Keywords : Burkina Faso, Banfora, Karaboro, Peul, Tiefo, administration de l'État, agriculture, conflit, pastoralisme, réforme foncière/*Burkina Faso, Banfora, Karaboro, Fulani, Tiefo, public administration, agriculture, conflict, pastoralism, land reform.*