

Territoires autochtones et mise en valeur des terres

par Marc-Éric GRUENAI

Le foncier est l'« ensemble des rapports entre les hommes impliqués par l'organisation de l'espace » (1). De cette acception large du « foncier » on peut induire que tout espace, dans la mesure où il fait l'objet d'une appropriation par un groupe, relève de l'analyse du « foncier ». Dans les communautés africaines, le développement d'un modèle exogène de l'organisation de l'espace, relayé principalement par l'administration coloniale puis l'appareil d'État des pays africains indépendants, amène des bouleversements de fond dans le rapport des sociétés africaines à leur espace.

Nous voudrions montrer ici que les changements ainsi introduits affectent notamment l'espace du territoire des communautés locales africaines et que, dans la confrontation d'une logique traditionnelle et d'une logique capitaliste de la relation des hommes à l'espace, le territoire du groupe local peut être considéré comme le lieu d'articulation, ou sans doute plutôt de non-articulation, entre ces deux logiques. Nous voudrions également aborder en cela un thème qui fut peu ou pas traité au cours du Colloque de Saint-Riquier. En effet, l'intitulé complet du Colloque (« Les pratiques foncières locales dans la production et la reproduction de l'espace en Afrique Noire ») suggérerait de s'attacher, entre autres, à la relation foncier/espace. Les communications présentées avaient trait principalement à la mise en place d'espaces urbains ou d'espaces d'aménagements agricoles sur des terres

(1) *Enjeux Fonciers en Afrique Noire*. Études réunies par E. Le Bris, E. Le Roy et F. Leimdorfer. Paris, ORSTOM-Karthala, 1983, 425 p.

régies par un « droit coutumier ». S'il fut largement question du « droit coutumier », en revanche le ou les espaces qui sont l'objet de ces droits n'ont guère été envisagés pour eux-mêmes. Néanmoins, comme nous le verrons par la suite, l'importance d'une telle question transparaît au regard de nombre de communications.

De l'espace au territoire

Au sujet de la région de M'Bagne en Mauritanie, B. Crousse (2) opérerait une distinction entre « la terre » et « les terres » : « *la terre* n'appartient pas à l'individu. Elle appartient à des groupes sociaux plus étendus, lignages ou collectivités. Au sein de ces groupes, *les terres* sont réparties entre les familles pour que celles-ci cultivent » (souligné par nous). Celui qui décide, en dernier ressort, de la répartition des terres est le doyen du groupement lignager qui préside également les réunions du lignage et représente la communauté vis-à-vis de l'extérieur.

D'une telle organisation — dont on trouve des exemples dans maintes régions de l'Afrique — on peut avancer l'existence d'une relation d'inclusion entre l'espace des terres cultivées ou, plus généralement, utilisées, et l'espace de la communauté locale. Nous désignons par « territoire » l'ensemble de l'espace d'une communauté locale au sein duquel se distribuent les terres utilisées ou appartenant à des membres de cette communauté.

La communauté a son représentant (aîné de lignage ou chef dans les sociétés paysannes africaines) qui est l'intermédiaire obligé pour tout individu désirant avoir accès aux terres circonscrites dans le territoire de la communauté (3). A sa fonction sont associés deux moments d'un même rôle : l'un est tourné vers l'intérieur, c'est-à-dire vers les membres de la communauté dont il est responsable, l'autre, vers l'extérieur, vers les autres communautés de nature équivalente et vers les étrangers. A ce dernier titre, il apparaît notamment comme le garant de l'intégrité du territoire de la communauté.

Dans la mesure où tout accès aux terres est soumis à son acceptation (qui peut être plus ou moins formelle), son intervention met-

(2) CROUSSE (B.), « Logique traditionnelle et logique de l'État. Conflits de pratiques et

tra par là-même en jeu l'espace de la communauté. Théoriquement (les conflits sont toujours possibles) il ne saurait y avoir utilisation de nouvelles terres sans son accord et, partant, sans que le territoire soit en cause. Les droits sur le territoire dont il a la charge, et qui commandent l'accès aux terres, apparaissent alors comme les droits premiers dans le paradigme du système juridique ayant trait à la répartition des terres. Pour reprendre la distinction de B. Crousse, l'instance suprême en matière de gestion « des terres » préside au devenir, non pas de la « terre », mais *d'une terre*.

C'est précisément l'espace du territoire des communautés locales qui semble être l'enjeu des modifications de la gestion des terres introduites par les pratiques foncières « modernes ». Par exemple, L. Bourgeois et A. Dubresson (4) ont montré comment l'État ivoirien, pour aménager des espaces industriels à Abidjan, s'est préoccupé d'indemniser les seuls Ebrié, premiers occupants des lieux. Ce dédommagement s'est fait au détriment des Attié, groupe utilisateur des terres concernées par le projet d'aménagement et qui avaient obtenu celles-ci en accord avec les Ebrié. Comme le soulignent les auteurs, l'État considérant par là qu'il s'était libéré vis-à-vis des communautés autochtones, estimait ne pas avoir de comptes à rendre aux autres communautés.

Les Ebrié, en tant que premiers occupants, ont un lien privilégié avec la portion d'espace qu'ils se sont appropriés. A ce titre, ils sont les médiateurs obligés pour l'accession à la terre en cet espace qu'ils ont fait leur. Conformément à ce que nous écrivions ci-dessus, un tel rôle peut être entendu comme l'actualisation de droits sur un territoire. Les Ebrié ont autorisé des étrangers, les Attié, à s'installer sur leur territoire et les Attié ont ainsi obtenu un droit d'utiliser des terres situées dans le périmètre du territoire des Ebrié. Les terres convoitées par l'État pour l'implantation d'une zone industrielle étaient donc à la fois l'objet de droits des Ebrié sur leur territoire et de droits

systèmes de gestion des terres. Quelle est alors, en premier lieu, la nature du lien qui unit une communauté africaine traditionnelle à la portion d'espace que nous appelons « territoire » ?

L'expérience immédiate donnée à l'observateur du monde rural est l'existence de groupements d'habitations et de zones de culture s'inscrivant dans un paysage : au sein d'un paysage donné, il n'y a pas nécessairement solution de continuité entre les espaces utilisés par les groupes locaux. Une telle constatation, aussi évidente soit-elle, ne laisse pas d'être présente à l'esprit de l'observateur de certaines zones rurales de l'Afrique soudanienne, caractérisées par un habitat dispersé dans un paysage peu différencié où il n'est pas toujours possible de juger de l'appartenance d'une concession à tel groupement d'habitations plutôt qu'à tel autre (5). Cependant, et parfois en dépit des apparences, les groupes locaux ne sont pas constitués d'une simple juxtaposition d'unités résidentielles et de champs : unités résidentielles et champs s'intègrent en des ensembles plus vastes (domaines lignagers, claniques, villages, chefferies, royaumes) qui correspondent à autant de portions d'espace différenciées par les groupes au sein d'un paysage.

Ce truisme n'avait d'autre but que de rappeler que les sociétés produisent leur espace indépendamment, dans une certaine mesure, des accidents (ou de l'absence d'accident) du paysage. Dans cette perspective, nous posons, pour les besoins de l'analyse, que l'espace doit être *a priori* envisagé comme indifférencié ; les groupes humains produisent leur espace en établissant des différenciations au sein d'un ensemble indifférencié ou, pour reprendre la distinction de R. Pourtier (6), en transformant une étendue en espace.

Une telle conception n'est d'ailleurs pas très éloignée des conceptions autochtones. Par exemple, les Mossi établissent une discrimination entre *viôngo*, l'étendue, l'espace non socialisé tel que le découvre le premier arrivant, *weogo* (« brousse ») et *tenga* (« terre »). Ces deux derniers termes font notamment référence à l'espace associé d'une part au groupe ayant un statut d'autochtone (*tenga*), d'autre part aux « conquérants » (*weogo*). Ainsi, le lexique *moore* (langue des Mossi) distingue entre ce que l'on pourrait appe-

(5) Par exemple, au sujet du pays mossi (Haute-Volta), Lahuec écrit : « La lecture de la carte ne permet pas toujours de préjuger de l'appartenance d'un enclos familial à tel ou tel quartier et l'on peut passer d'un village à l'autre sans qu'apparaisse de solution de continuité dans le paysage. Cette dilution de l'habitat rend très difficile la distinction d'entités géographiques villageoises bien définies ». LAHUEC (J.-P.), 1971, *Zaongho, Étude géographique d'un village de l'Est Mossi*. Ouagadougou, ORSTOM, p. 24.

(6) POURTIER (R.), « La dialectique du vide : densité de population et pratiques foncières en Afrique Centrale forestière », à paraître dans *Politique Africaine*, n° 21, 1986.

ler la « terre vierge » et l'espace qui a déjà fait l'objet d'une première différenciation en ce qu'une relation a été établie avec deux groupes particuliers. L'action de l'homme, des Mossi en l'occurrence, transforme l'« étendue », le paysage naturel (*viôngo*) en *tenga* et *weogo*. Cependant, bien que les Mossi pourront parler du *tenga* ou du *weogo* de telle ou telle autorité locale, *tenga* et *weogo*, dans une acception large, ne se réfèrent pas à l'espace particulier d'un groupe local. Ce sont des concepts qui se rapportent à des réalités indivisibles. Par définition, *weogo* (« brousse ») fait référence à un espace indifférencié ; et *tenga* est un élément indivisible.

Le caractère indivisible de l'espace « en général » n'est pas spécifique à la conception mossi de l'espace. Chez les Tiv du Nigeria, le terme *nya* « terre », se réfère à un élément immuable. La spatialisation des groupes humains, avec tout ce que cela implique en matière de répartition de l'espace (champs, unités résidentielles, localisation des segments de lignage), n'est pas conçue, par définition, comme une partition de *nya* mais en fonction d'un autre concept (*tar*) qui désigne une réalité territoriale et résidentielle venant se superposer à la « terre » (7). Chez les Tallensi du Ghana (8), *teng* la « terre », est un élément « singulier et universel ». Comme le disait G. Savonnet (9), la terre est semblable à l'air que l'on respire. C'est-à-dire, pas plus que l'air, la terre n'est susceptible d'être refusée ou divisée.

Ces espaces indivisés et indivisibles sont sollicités dans le cas de litiges fonciers. Pour reprendre l'exemple des Mossi, *tenga*, c'est la terre dans toute sa matérialité, c'est aussi la terre en tant que puissance dont il faut s'assurer la bienveillance pour avoir de bonnes récoltes : l'intercesseur entre *tenga* et la société paysanne est le maître de la terre. *Weogo* désigne la savane qui s'est ouverte devant les conquérants qui ont imposé leur domination et mis en place le système politique mossi : l'homme du *weogo* est le chef. Lors d'un conflit qui oppose deux agriculteurs au sujet des limites d'un champ, le chef interviendra en tant que représentant des conquérants qui se sont assurés la domination de la brousse ; il a la capacité de régler les problèmes des hommes installés sur *weogo*. Mais, un tel conflit pourra apparaître également comme un outrage fait à *tenga*, la « terre » ;

(7) BOHANNAN (P.), « Land, Tenure and Land Tenure » in Biehuyek (D.), éd. 1962, *Afri*

pour, à la fois réparer l'outrage et entériner la résolution du conflit, l'intervention du maître de la terre sera nécessaire.

Nous sommes ici confronté à un paradoxe apparent : les aînés de lignage, les chefs ou les maîtres de la terre ont une compétence limitée dans l'espace ; dès lors, à chaque autorité locale doit correspondre un territoire particulier. Comment peut-il exister, par exemple, plusieurs maîtres de la terre si la terre est indivisible ?

Les mythes ou récits d'origine, qui sont au fondement des revendications d'un groupe sur une portion d'espace, nous renseignent sur la manière dont est conçue la « ponction » opérée par les figures d'autorité locale sur l'espace indivisible. L'action du groupe premier occupant ou du premier chef révèle un processus de marquage de l'espace plutôt que de définition, de délimitation ou même d'appropriation. Par exemple, en pays mossi, le premier chef met souvent le feu à la brousse. Le feu se propage alors sur une très vaste étendue. L'aire d'extension du feu, dont les limites sont parfois données, dépasse le territoire qui sera effectivement dominé. Le fondateur opère ainsi une différenciation dans l'espace qui permettra la constitution d'un territoire. Marquant ainsi l'espace, le premier chef, maître de la terre ou aîné de lignage, s'instaure comme médiateur entre l'espace en général et les hommes qui utiliseront une partie de l'espace. Et l'action des successeurs sur une portion d'espace ne sera légitime que dans la mesure où leur ancêtre aura opéré ce marquage qui permet de différencier leur espace de tous les autres espaces. Ils interviendront alors en un lieu particulier comme représentant de l'espace indivisible.

La nature du lien qui unit une autorité locale à la portion d'espace qu'elle domine est exprimée par un type de concept, fort difficile à traduire, que l'on trouve dans nombre de langues africaines, et qui se réfère à la notion de « possession » (*ownership*). Chez les Nsaw, c'est le concept *ker* (posséder, avoir, détenir, occuper, gouverner) qui est utilisé pour rendre compte des diverses relations de personnes différentes avec la terre. Le terme diola *ata* contient toutes les nuances que l'on peut formuler sous les concepts : propriété, possession, usufruit, usage, gestion. Les Tiv utilisent le concept *tar* qui, dans sa signification première, se réfère à un territoire occupé par un segment de lignage. Chez les Nyanga, c'est au moyen du seul concept *mine* que l'on exprime tous les types de droit que différentes personnes exercent sur la terre : le terme *mine* est mis en rapport avec le verbe « être avec » qui désigne une association privilégiée très étroite entre une personne et un objet (10). Chez les Mossi, c'est le terme *so*,

(10) BIEBUYCK (D.), Introduction à BIEBUYCK (D.), éd. 1963, *African Agrarian Systems*, *op. cit.* p. 3-9.

« posséder », qui rendra compte d'un tel lien ; et l'espace dominé par un chef ou par un maître de la terre sera désigné comme étant son *solem*, sa « possession ».

L'ensemble de ces termes désigne la relation « organique » entre l'espace et une figure d'autorité d'un lieu. C'est le lien en lui-même qui est pertinent ; il se suffit à lui-même. La « possession » sert à désigner le rapport entre les deux termes du couple espace/autorité et c'est ce rapport qui permet au second terme de ce couple de dominer la portion d'espace que l'on nomme « territoire ». Mais il n'induit aucun droit particulier qui pourrait faire apparaître l'individu ou le groupe partie prenante de cette relation comme un « propriétaire ».

En effet, le lien d'une autorité locale à l'espace qu'elle domine ne semble pas pouvoir être conçu sur le mode de l'appartenance. Chez les Bemba, par exemple, le chef donne l'autorisation aux étrangers de s'installer sur son *icalo* (« territoire »), mais ces derniers choisiront eux-mêmes l'emplacement (11). Ici le seul rôle du chef est de permettre l'installation des étrangers mais il ne leur assigne pas une place ; le chef ne donne pas de terres, il n'a pas à disposer ou à répartir les terrains qui sont constitutifs de son territoire parce que « sa » terre ne lui appartient pas. Bien plus, le chef bemba ne peut s'approprier des terrains comme il veut sur son territoire. A. Richards (12) citait l'exemple d'un chef ayant eu à emprunter temporairement une terre à l'un de ses villageois. Les Lozi, pour leur part, se plaisent à souligner que le roi est un mendiant : si le roi veut acquérir une terre, pour lui-même ou pour l'un de ses suivants,

culacion de la relation groupe/espace. Nous serions alors tenté de proposer comme une des principales caractéristiques du « droit fon-

cier coutumier » le fait que l'accès des hommes à la terre utilisable n'est jamais une relation directe mais toujours une relation médiatisée par un autre homme (ou un autre groupe) détenteur des droits sur le territoire.

Tout accès à de nouvelles terres ou, d'une manière plus générale, toute modification dans la distribution des terres passe par la reconnaissance du lien privilégié entre l'autorité locale et la portion d'espace qu'elle domine et, partant, par la reconnaissance de l'autorité elle-même. Reconnaissance de l'autorité d'un groupe, ou de son représentant, et reconnaissance du territoire sont deux moments d'un même processus d'accès à la terre. Il s'ensuit notamment que la reproduction de l'autorité dépend du renouvellement périodique de la reconnaissance du lien autorité locale/espace qui s'opère, entre autres, à chaque fois que des étrangers accèdent à des terres. Les sociétés africaines ne s'y trompent d'ailleurs pas si l'on considère par exemple le proverbe mossi selon lequel une terre ne s'agrandit pas par le nombre des naissances mais par le nombre de ses étrangers.

Dans cette dialectique du lien à l'espace qui nous conduit au cœur du politique, ce qui est en jeu, c'est moins la terre elle-même que la relation des hommes à une autorité locale. Que, dans le système traditionnel, l'élément pertinent soit la relation politique établie entre l'étranger et l'« autochtone » pour que le premier puisse ensuite accéder à de la terre, fut bien mis en évidence par Y. Marguerat (14) au sujet de Lomé : « Certains terrains lotis dans les années 1948-1958 ont été attribués à l'origine en *location* si, du moins, on peut employer ce terme pour désigner une relation fondamentalement sociale entre un « étranger » arrivé dans la ville et un détenteur coutumier qui lui « donne » une parcelle contre des « cadeaux », de nature beaucoup plus symbolique que réelle. En milieu rural, il pouvait s'agir de prestation en travail ou des prémices des récoltes, destinées à rappeler régulièrement que le premier propriétaire garde sur ce sol un droit éminent (mais non récupérable) » Et Y. Marguerat de préciser que la relation entre l'étranger et le détenteur des droits coutumiers s'établissait sur le mode du contrat liant un client à son patron. Ici, il s'agit donc moins d'une transaction ayant la terre pour objet, que d'un « échange » dont les termes sont la reconnaissance d'une autorité sur une portion d'espace et l'accès aux terres.

En fait, pour le pouvoir, la terre en elle-même, l'étendue, n'a

(14) MARGUERAT (Y.), « Le capitalisme pervers ou cent ans de production de l'espace urbain à Lomé ». (Voir D.) A paraître dans « Cahiers de l'ORSTOM » (sciences humaines).

pas de sens. Le marquage opéré « à l'origine » est l'expression de l'établissement d'une relation privilégiée entre l'espace et une figure d'autorité sur une partie de l'espace. Cette relation prend sens dans la mesure où elle est reconnue. La terre ne devient pertinente pour le pouvoir que peuplée d'individus qui acceptent la relation, laquelle est alors un lieu d'exercice de l'autorité. C'est à partir de cette triple relation espace/autorité/groupe que se dessine le territoire.

Du territoire à la mise en valeur des terres

Toute remise en cause du territoire sera une remise en cause de la triple relation qui est au fondement de la logique traditionnelle de la production de l'espace : espace/autorité locale/groupe localisé. Et la logique occidentale, qui n'accorde de valeur à l'espace que transformé en moyen de production, en terres « mises en valeur », condamne la logique traditionnelle en supprimant notamment la clé de voûte du rapport de l'homme à l'espace qu'est l'autorité locale qui entretient une relation privilégiée avec une portion d'espace. Elle substitue à cette autorité concrète les références abstraites de l'État et du Travail.

L'analyse proposée par P. Mathieu (15) des effets de l'aménagement de la vallée du fleuve Sénégal montre dans quels termes se

ditionnelle qui, certes, n'élude pas la question du travail dans le rapport de l'homme à la terre, mais n'en fait pas une condition suffisante : l'accès à la terre dépend, comme nous l'avons montré, de la caution donnée à l'utilisateur du sol par l'instance qui a établi un lien privilégié avec une portion d'espace ; il dépend aussi du statut de l'individu dans le groupe : par exemple, un cadet, au sens sociologique, peut intervenir dans le groupe comme simple travailleur sans avoir pour autant le droit de disposer de son propre champ. La « mise en valeur », dans son acception conceptuelle, mais pas nécessairement dans la pratique, ignore ces dimensions politiques et sociales.

Par ailleurs, dans le sens que lui donne P. Mathieu, la « mise en valeur » est liée à une temporalité fort différente de celle impliquée par la dynamique de la logique paysanne africaine. On peut dire très grossièrement que, pour les exploitations familiales africaines, la production s'inscrit dans une périodicité qui ne dépasse pas une année ; chaque année s'ouvre un nouveau moment de la production (préparation et culture des champs, récolte). La « richesse » dépend alors de la capacité d'un aîné à mobiliser de la force de travail pendant le temps de culture. Une telle production, à échéance annuelle, n'est sans doute pas sans relation avec la mobilité des exploitations attestée dans maintes régions de l'Afrique ; pour schématiser à l'extrême, chaque année étant un perpétuel recommencement, il est toujours possible de recommencer ailleurs (16).

En revanche, lorsqu'il s'agit de « mettre en valeur » une terre, il y a lieu de procéder, comme le souligne P. Mathieu, à des aménagements « préalables ». Dans le cas de l'irrigation de la vallée du fleuve Sénégal, les conditions de la production requièrent des investissements importants. Mais la notion d'aménagement nécessaire est également présente lorsque, par exemple, la construction doit se faire sur des terrains lotis : avant de construire, en théorie au moins, il faut réaliser une étude relative à la future organisation de l'espace de la zone concernée (plan d'urbanisme, parcellaire, etc.) ; recourir au travail des géomètres et mettre en place une organisation pour l'acquisition de titres de propriété (17). A ce temps nécessaire pour établir les conditions de la « mise en valeur » des terres, correspond

(16) Il est bien évident qu'il ne s'agit que d'une caricature de ce qu'est la production dans les sociétés paysannes africaines qui ont notamment élaboré des systèmes de production dont les cycles ont une périodicité très supérieure à un an.

(17) Nous nous situons ici au niveau des implications que véhicule le concept de « mise en valeur ». Dans la pratique, et les communications du Colloque de Saint-Riquier l'ont bien montré, on est loin d'une telle succession des opérations, d'autant plus que les pratiques locales ont leur propre logique qui bouleverse souvent les plans des décideurs.

la volonté d'aboutir à des « objectifs » (accroître la production, s'enrichir, améliorer les conditions de vie, etc.).

La logique de la « mise en valeur » est une logique du processus dans lequel la jouissance des fruits du travail est toujours de l'ordre de la projection dans le temps. A la limite, tout se passe comme si le travail était constamment un travail préalable ; par exemple, le concept de « productivité », ou même celui de « production », relèvent d'une logique du « toujours plus » qui trouve sa justification dans l'objectif du « toujours mieux ».

Nous avons donc affaire ici à une pratique du temps très différente de celle des sociétés paysannes africaines. Le concept de « mise en valeur » implique (ou au moins est en relation avec) la nécessité d'utiliser une force et des moyens productifs hors de portée des aînés d'unités de production de la société traditionnelle (contrôler des dépendants ne suffit pas pour « mettre en valeur » une terre). Par ailleurs, le moyen ou le long terme induit par la « mise en valeur » modifie la relation de l'homme à l'espace en ce qu'il tend à fixer les terres utilisées, s'opposant par là à la mobilité des exploitations agricoles traditionnelles que nous évoquions plus haut.

Pour revenir au cas de l'aménagement de la vallée du fleuve Sénégal, quelle fut la réaction des autorités traditionnelles face à la décision de l'État d'affecter le sol à celui qui le met en valeur ? Les autorités locales ont opposé un discours dont l'argument majeur était l'impossibilité d'admettre que la « terre des ancêtres » appartienne à tout le monde. Une telle revendication, si elle n'est sans doute pas exempte d'une volonté de s'assurer une position avantageuse dans le nouveau système, nous semble révélatrice de la logique traditionnelle du rapport à l'espace. Dire que la terre des ancêtres ne peut appartenir à tout le monde, c'est notamment faire référence à cette histoire du groupe qui atteste le marquage sur une portion d'espace.

droits sur le territoire qui sont le lieu de l'opposition entre la notion occidentale de « mise en valeur » et la conception traditionnelle du rapport de l'homme à l'espace qui requiert préalablement l'existence d'un lien privilégié entre un groupe et une portion d'espace.

La logique occidentale de la « mise en valeur » qui compromet l'existence même du territoire et, partant, de la logique traditionnelle de la production de l'espace, a été relayée d'abord par l'administration coloniale puis par l'appareil d'État des nations africaines actuelles, mais aussi par les autorités locales ou les utilisateurs des terres.

Depuis les années 1830 jusqu'en 1955, le colonisateur français se servit de la notion de « terres vacantes et sans maître » pour légiférer en matière de droits fonciers applicables aux colonies et, notamment, pour s'approprier les terres caractérisées comme telles (18). En 1963, une loi voltaïque stipulait que les détenteurs de droits coutumiers sont tenus d'exploiter la terre sur laquelle ces droits sont reconnus, précisant que « au cas de défaut ou d'insuffisance d'exploitation, les titulaires de ces droits en seraient déçus... » (19). Une même conception du rapport de l'homme à l'espace a guidé les législateurs français et voltaïque : une terre ne fait l'objet de droits coutumiers reconnus que dans la mesure où elle est mise en valeur, exploitée. A des attitudes similaires correspond un effet identique : l'élimination ou le risque d'élimination de la domination d'un groupe sur un territoire.

En effet, il est aujourd'hui admis que la notion de « terres vacantes et sans maître » est sans fondement (20). Outre le fait que des terres en jachère (21) ont pu être versées dans le lot des terres vacantes et sans maître, il existait et existe encore, au sein du territoire associé aux groupes locaux, des espaces inexploités. Ces espaces ne font pas seulement figure de réserve de terres. Ainsi, ce que l'on a coutume d'appeler la « brousse » agit comme un élément actif dans la reproduction sociale d'un groupe : peuplée d'êtres surnaturels qui investissent des lieux spécifiques, elle est aussi l'objet de rituels par-

(18) A ce sujet, cf. notamment COQUERY-VIDROVITCH (C.), 1983, « Le régime foncier rural en Afrique Noire » in *Enjeux Fonciers*, op. cit., pp. 71-76.

(19) GNAMPA (N.), « Le statut foncier des paysans sans titre face à la revendication au monopole foncier de l'État et à l'exercice d'un droit de propriété privée fondée sur la concession et l'immatriculation » (voir D.).

(20) « La notion de terres vacantes était de toute façon absente dans la plupart des sociétés, bien qu'il existait des *no man's land* qui servaient de zones de protection et s'expansion éventuelles », BIEBUYCK (D.), op. cit. p. 15.

(21) Il n'était pas rare de trouver en Afrique des temps de jachère supérieurs à dix ans. Aujourd'hui, étant donné la pression démographique, les temps de jachère diminuent.

ticuliers (22). Un tel espace n'est pas vacant et encore moins sans maître ; il est un des espaces différenciés dans le territoire d'un groupe local. Et sa confiscation affecte nécessairement le groupe tout en réduisant l'espace de la communauté à son seul terroir, donc aux seules terres exploitées.

Or, ne concevoir le rapport de l'homme à l'espace qu'en fonction de la mise en valeur des terres signifie qu'un individu ne saurait avoir de droits sur des terres autres que celles qu'il exploite. Dès lors, toute revendication d'un individu sur des terres qu'il n'utilise pas — et quelle que soit la nature de la revendication — devient obsolète. Le droit de l'autorité locale à autoriser l'accès à des terres, non mises en valeur par cette autorité, tombe en désuétude ; et tel est bien l'objectif de la loi voltaïque évoquée ci-dessus.

s'écartant en cela du modèle habituel qui consiste à installer les groupes "étrangers" qui désirent utiliser des terres... en un lieu où ils peuvent par la suite se développer selon leurs propres besoins ».

Quels que soient les avantages immédiats que l'autorité locale, détentrice des droits sur le territoire, peut retirer dans le nouveau contexte de gestion de l'espace, il n'en reste pas moins qu'elle aliène (globalement, pour les Ebrié, progressivement, pour le chef de Kpâgalam) son droit sur le territoire. Dans le cas de Kpâgalam, les terrains lotis par le chef deviennent la propriété des acquéreurs (les terrains sont vendus) et dans toutes les transactions ultérieures concernant ces terrains mis en valeur, on peut penser que le chef ne sera pas consulté. Dès lors, pour ces terrains, seule jouera la relation de l'utilisateur du sol à la terre. L'espace entrera alors dans le paradigme d'une relation homme/terre qui est fondée sur la seule mise en valeur, et le troisième terme nécessaire de la logique traditionnelle, constitué par le chef/médiateur entre l'espace et les hommes, n'interviendra plus.

La disparition de l'un des éléments essentiels de la logique traditionnelle de la reproduction de l'espace ne se fait pas toujours, loin s'en faut, avec l'« aval », en quelque sorte, des autorités traditionnelles, tel que cela peut apparaître dans les cas des Ebrié et du chef de Kpâgalam. La résistance du modèle traditionnel peut provenir, bien évidemment, des autorités traditionnelles elles-mêmes (cf. l'exemple de l'aménagement de la vallée du fleuve Sénégal), mais

un territoire, ont dû avoir recours à l'autorité qui dominait cet espace. Un tel recours est une reconnaissance de l'unité territoriale et de l'autorité qui la domine. Les « migrants spontanés » ont donc, au regard du système traditionnel, toute légitimité à occuper des terres. Au travers de l'opposition entre « migrants spontanés » et « colons » se joue la confrontation entre deux logiques : les « migrants spontanés » ont respecté la « coutume » face aux « colons » venus s'installer pour « mettre en valeur » des terres à la suite d'une initiative de l'État.

La logique de la reproduction du territoire et du pouvoir est totalement étrangère à une logique fondée sur l'acquisition de droits reposant sur la seule valeur accordée aux terres. Or, trop vouloir respecter la première, en des temps où la seconde domine, peut amener la dissolution des droits et du territoire des autorités locales lorsque les utilisateurs du sol, qui pratiquent la « mise en valeur » des terres, sont accueillis comme des « étrangers » par les autorités locales. Tel pourrait être l'enseignement à retirer du développement de

besoin d'espace non seulement pour produire leurs biens matériels mais aussi pour assurer leur intégrité. La logique de la « mise en valeur », qui fonde la relation de l'homme à l'espace sur la terre elle-même et non plus sur la relation des hommes entre eux, remet en cause l'intégrité des groupes en supprimant un des aspects essentiels de la logique traditionnelle de la reproduction de l'espace : leur territoire.