

Salle 45

8 DEC. 1966

Version multiple

En cours de classement

## LE RÉGIME FONCIER DANS LA RÉGION DES TIMBI (FOJTA-DIALON)

par Hubert FRÉCHOU

Chargé de Recherches à l'O.R.S.T.O.M.

### SOMMAIRE

CHAPITRE PREMIER. — INTRODUCTION.....	409
CHAPITRE II. — DÉTERMINATION DE L'UNITÉ DE PROPRIÉTÉ DU SOL .....	417
§ 1. — <i>La transmission de la propriété du sol d'une génération à l'autre</i> .....	417
§ 2. — <i>L'organisation de l'exploitation agricole</i> .....	428
CHAPITRE III. — LES RELATIONS ENTRE PROPRIÉTAIRES, ET ENTRE PROPRIÉ- TAIRES ET NON-PROPRIÉTAIRES .....	440
§ 1. — <i>Les prêts de terrains</i> .....	440
§ 2. — <i>Les ventes de terrains</i> .....	450
§ 3. — <i>La situation des anciens captifs</i> .....	460
CHAPITRE IV. — LES FONDEMENTS DE L'APPROPRIATION DU SOL ET LE TERRI- TOIRE VILLAGEOIS .....	468
§ 1. — <i>Les fondements de l'appropriation</i> .....	469
§ 2. — <i>Les territoires villageois</i> .....	478
CHAPITRE V. — CONCLUSION .....	490
ANNEXES .....	500

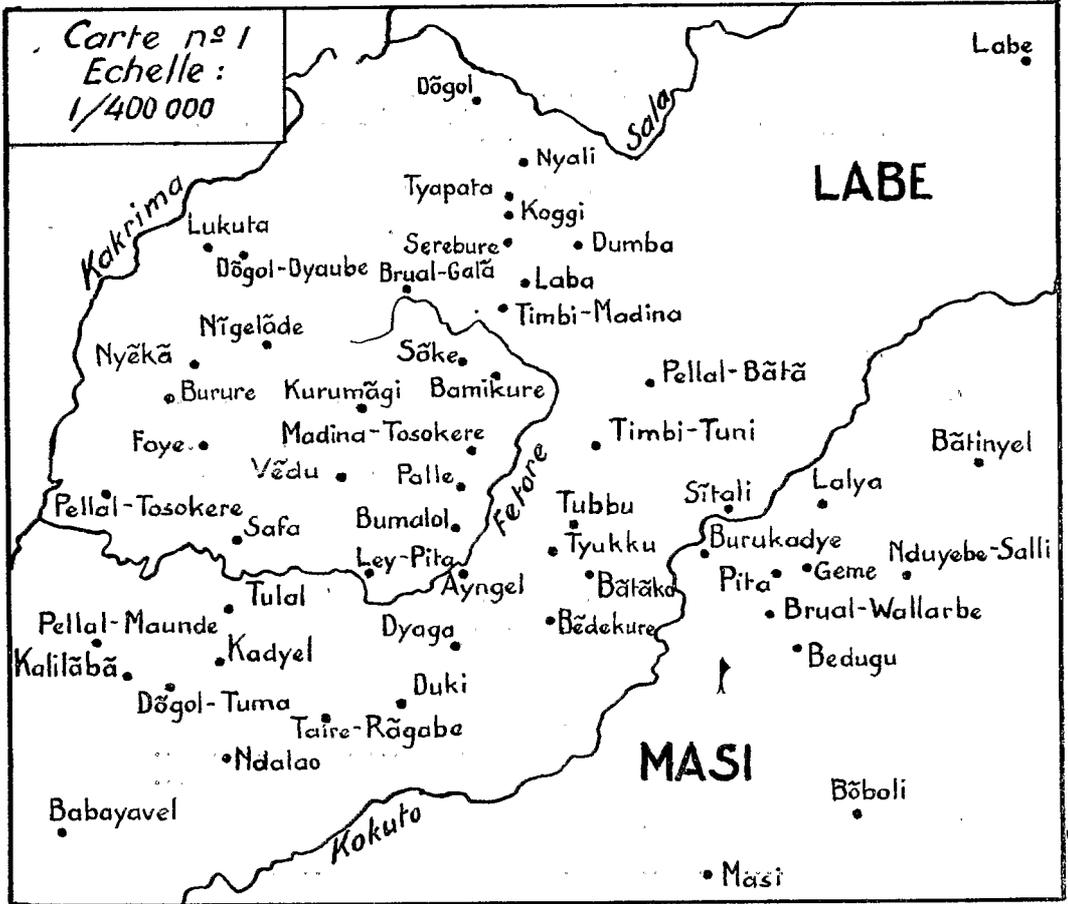


O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 22396 ex 1

Cote : B

Extr. "Études de droit africain et de droit malgache". Agas, 1965



## CHAPITRE PREMIER

### INTRODUCTION

#### I. — *La région des Timbi*

Grâce aux recherches, notamment, de Vieillard et de Richard-Molard, le Fouta-Dialon est aujourd'hui une des régions les mieux connues d'Afrique occidentale<sup>1</sup>. Rappelons simplement qu'il y a deux siècles, le Fouta-Dialon a été conquis par les Peuls musulmans et partagé en fiefs (diwe, sing. diwal) attribués aux principaux chefs de la Guerre Sainte. Timbi-Tuni et Timbi-Madina sont deux de ces diwe, créés dans le Sud et le Sud-Ouest de l'ensemble de plateaux qui forment le centre du Fouta-Dialon. A partir de là, les chefs des deux diwe ont étendu leurs possessions vers l'Ouest et le Sud-Ouest, « jusqu'à la mer » ; mais nous ne parlerons ici, sous le nom de « région des Timbi » que des plateaux (carte n° 1).

Cette région, comme tout le centre du Fouta-Dialon, est fortement peuplée : plus de 50 habitants au km<sup>2</sup><sup>2</sup>. Les villages et hameaux sont proches les uns des autres ; leur aspect donne une impression de stabilité et d'ancienneté.

Les habitants sont répartis en classes et castes : Peuls proprement dits, « captifs » et artisans. Depuis la conquête, tous étaient soumis à une organisation politique de type féodal qui s'est maintenue au xx<sup>e</sup> siècle en s'adaptant aux besoins de l'administration française<sup>3</sup> : la chefferie était réservée à certaines familles ; les chefs des miside (villages) relevaient des chefs de diwe, descendants des principaux chefs de la Guerre Sainte, qui dépendaient eux-mêmes, sans toujours lui obéir effectivement, de l'almami de Timbo. Le rôle important que jouait l'Islam dans la société du Fouta-Dialon a été étudié par Marty<sup>4</sup>.

Quand ils ont envahi le Fouta-Dialon, les Peuls étaient des bergers nomades. Des denrées agricoles leur étaient fournies par les populations déjà installées, puis par leurs captifs. Puis beaucoup de Peuls ont émigré avec leurs troupeaux vers l'Ouest et le Sud-Ouest. Dans le centre du

1. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes des Peuls au Fouta-Dialon*. Publications du Comité des Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F. Série A, n° II (Librairie Larose, Paris 1939).

VIEILLARD : *Notes sur les Peuls du Fouta-Dialon*. *Bulletin de l'I.F.A.N.*, 1940, p. 85-210.

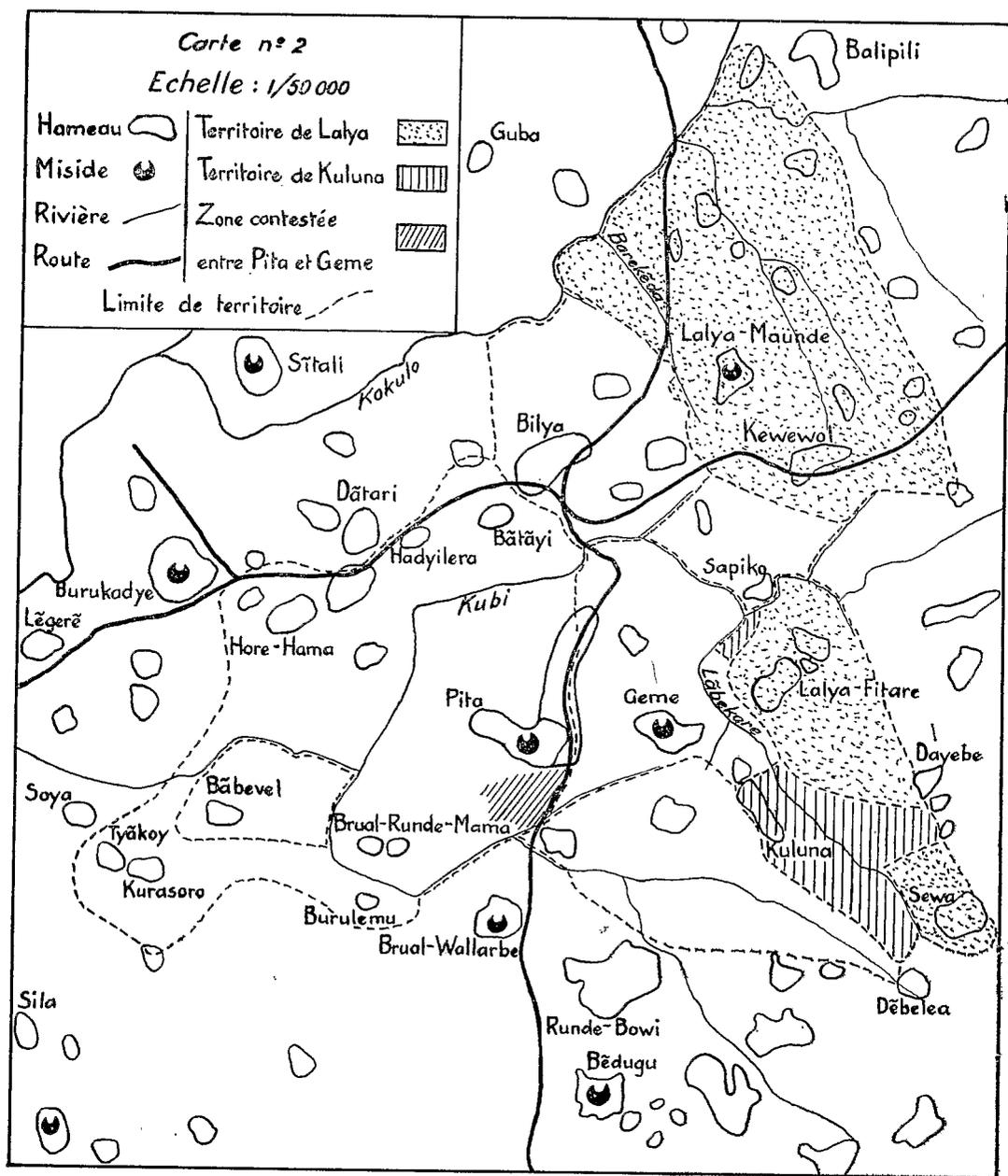
RICHARD-MOLARD : *Problèmes humains en Afrique Occidentale* (Présence Africaine, Paris 1958).

Ce livre est un recueil d'articles publiés auparavant dans diverses revues. Le plus important de ces articles, intitulé « Essai sur la vie paysanne au Fouta-Dialon », avait été publié dans la *Revue de Géographie Alpine* (1944, p. 135-239).

2. RICHARD-MOLARD : *Problèmes...* p. 121-152 et 169-174.

3. VIEILLARD : « Notes sur les Peuls... » p. 86-87, 120, 125 et 127-134.

4. MARTY : *L'Islam en Guinée* (Fouta-Dialon). (Editions Ernest Leroux, Paris 1921). Cf. notamment p. 364-461.



Fouta-Dialon, l'agriculture est devenue l'activité principale, et la plupart des hommes libres, ne possédant que quelques bœufs et peu ou pas de captifs, sont devenus eux-mêmes cultivateurs.

Il est certain que l'augmentation de la pression démographique, l'émigration des bergers-guerriers, l'importation des captifs, la reconversion des hommes libres à l'agriculture, la sédentarisation et l'organisation d'une véritable féodalité ont marché de pair, en interaction étroite.

L'agriculture est pratiquée suivant deux techniques<sup>1</sup> : culture permanente, intensive, dans les jardins enclos qui entourent les maisons ; culture extensive sur la plus grande partie des terres cultivables. Le riz ne couvre que de faibles étendues, dans les bas-fonds ou sur quelques parcelles dont le sol est temporairement fertilisé par la pratique de l'écobuage. Dans les champs temporaires, la culture principale, et de loin, est celle du fonio qui donne d'assez maigres rendements, mais pousse sur des sols épuisés ; la période de culture est relativement longue, souvent aussi longue que la période de jachère (par exemple 5 ans- 5 ans). Ce fait, dû à la pression démographique, a pour résultat l'épuisement du sol, sur lequel la végétation arbustive ne se reconstitue pas ; de là ces paysages nus si caractéristiques des Timbi et du Labé.

## II. — *Etudes déjà parues sur le régime foncier dans le Fouta-Dialon*

Arcin a consacré un chapitre de *La Guinée française*<sup>2</sup> à l'étude du droit coutumier. Mais il a essayé de dégager des traits généraux, qui seraient valables pour l'ensemble de la Guinée ; seuls quelques détails concernent spécialement le Fouta-Dialon.

Selon Marty<sup>3</sup> :

— la brousse qui n'a jamais été cultivée n'est pas appropriée. Elle est « domaine public » ;

— les vrais propriétaires des terres cultivées sont, collectivement, les descendants des Pulli ou Peuls païens qui vivaient dans le Fouta avant la conquête musulmane. [Mais :]

— ces mêmes terres sont partagées entre les familles. La propriété privée existe, sous sa double forme, familiale ou individuelle. Elle peut, très normalement, être partagée à l'occasion d'une succession. Ces partages successoraux sont fréquents surtout dans les parties les plus peuplées du Fouta-Dialon ;

— la propriété d'une parcelle enclose et bâtie peut changer de mains, par usucapion.

D'après le *Coutumier indigène de la Guinée française*<sup>4</sup>, le droit de pro-

1. RICHARD-MOLARD : p. 333-347.

2. ARCIN, *La Guinée française*, p. 325 et p. 358-363.

3. MARTY, p. 392-403.

4. *Coutumier indigène de la Guinée française*. Document des services administratifs, (1932-1933) (ronéo).

priété du sol est réservé au souverain du pays, c'est-à-dire, actuellement, à l'Etat français. Les habitants sont seulement usufruitiers !

Dans les archives du Cercle de Labe, on pouvait trouver en 1957 les débris de deux coutumiers, écrits en 1932 et 1936<sup>1</sup>.

Le premier était une simple copie de l'ouvrage de Marty ; mais le rédacteur avait supprimé le paragraphe concernant les droits des descendants des Pulli. Peut-être avait-il mené une enquête, qui confirmait les dires de Marty, sauf sur ce point ?

D'après le coutumier écrit en 1936 :

— le sol a été partagé entre les clans. Les membres de chaque clan gèrent collectivement la terre dont ils sont propriétaires ;

— une parcelle peut parfois changer de propriétaire par cession ou usucapion.

Robequain<sup>2</sup> signale la désagrégation de la propriété collective : les champs temporaires eux-mêmes sont souvent répartis une fois pour toutes entre les familles du village.

D'après Guebbard<sup>3</sup>, le sol est partagé en quelque sorte à deux degrés ; entre les familles globales de régime patriarcal, et, à l'intérieur, entre les ménages.

Mais les familles globales sont, collectivement, propriétaires, et les parts des ménages ne sont que des divisions usufruitières (parfois, mais rarement, la propriété elle-même est partagée entre les ménages).

Tauxier<sup>4</sup> reprend le point de vue de Guebbard, mais son interprétation du partage à deux degrés est un peu différente. La propriété, dit-il, appartient en principe à la famille globale, mais est déléguée en réalité aux ménages.

Donc, pour Guebbard, coexistence de deux droits (de propriété et d'usage), pour Tauxier, opposition entre un principe théorique et la réalité.

Il est difficile de résumer le point de vue de Vieillard. Ce qu'il a écrit dans ses deux ouvrages, au sujet du régime foncier, n'est pas toujours très clair, et, d'un paragraphe à l'autre, paraît contradictoire sur certains points. Les idées suivantes se dégagent<sup>5</sup> :

— le fondement du droit foncier est l'alliance entre le défricheur et les génies du sol (convergence de l'animisme soudanais et de l'Islam) ;

— le souverain a, dans une certaine mesure, un droit de propriété éminent sur le sol comme sur les hommes ;

1. Il existait peut-être aussi une étude sur le régime foncier, faite vers 1952 par l'administrateur de Labé, mais je ne l'ai pas trouvée. Quant aux archives du Cercle de Pita, elles étaient détruites ou dispersées.

2. ROBEQUAIN : A travers le Fouta-Dialon (*Revue de Géographie Alpine*, 1937, p. 545-581) p. 573.

3. GUEBBARD : *Au Fouta-Dialon*, p. 99-107.

4. TAUXIER : *Mœurs et histoire des Peuls* (Payot, Paris, 1937) p. 376-377.

5. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 79-88. *Notes sur les Peuls...*, p. 169-172.

— le sol est partagé entre les villages ; à l'intérieur des villages, entre les clans ; à l'intérieur des clans, entre les parentages. Mais la division fondamentale correspond au clan ;

— dans l'ancien régime féodal, il existait une tendance au maintien des droits éminents des collectivités les plus larges ;

— actuellement, il existe une tendance à la division des domaines claniques, à l'établissement de la propriété individuelle ;

— le sol, propriété collective, est inaliénable. Mais le droit foncier tend à devenir aliénable en même temps qu'individuel.

En définitive, Vieillard décrit, de façon nuancée, une réalité mouvante.

*Richard-Molard*<sup>1</sup> a schématisé la description de Vieillard en principes stricts :

— le sol est propriété collective du lignage qui constitue chaque paroisse (village) ;

— le régime foncier est un mélange des coutumes animistes et du droit coranique ;

— le caractère collectif de la propriété du sol est aussi la conséquence directe de la technique agricole (culture itinérante) ;

— le droit de propriété est inaliénable.

Richard-Molard note cependant que la notion de propriété foncière tend à se rapprocher de la notion occidentale en ce qui concerne les terrains enclos<sup>2</sup>.

\* \* \*

Les descriptions du régime foncier données par les auteurs cités sont donc très différentes, voire opposées. Les désaccords ne portent pas seulement sur les fondements socio-historiques des droits actuels (droits des Pulli, des conquérants musulmans, des chefs féodaux, des défricheurs ; importance des croyances religieuses), mais même sur les faits qui paraissent directement observables : quel degré atteint le partage du sol à l'intérieur des communautés villageoises ? Distingue-t-on des droits de propriété et des droits d'usage ? La propriété est-elle divisible ? Est-elle aliénable ?

Ces faits ne sont donc pas si faciles à saisir qu'on pourrait le croire *a priori*. Comment aborder le problème ?

### III. — *Indications données par certains traits du paysage rural*

C'est surtout au début de la saison des pluies que les vastes étendues sans arbres des Timbi revêtent un aspect très différent du paysage rural auquel on est habitué en Afrique Noire. On voit alors des surfaces labourées de 50, 100, 200 hectares, découpées en innombrables parcelles contiguës aux formes géométriques simples.

1. RICHARD-MOLARD, p. 309-313.

2. RICHARD-MOLARD, p. 362-363.

Très apparentes, les limites de ces petits champs sont presque toujours marquées par un bourrelet plus ou moins dissymétrique<sup>1</sup>. Quand elles sont à peu près parallèles aux courbes de niveau, ces limites ont l'aspect de seuils de 10 à 30 centimètres de haut, qui découpent en petites terrasses les terrains à pente faible. De telles limites persistent pendant les années de jachère et peuvent facilement être repérées, ensuite, quand le terrain est remis en culture.

Ces dénivellations ne sont pas construites volontairement, mais semblent être un résultat des pratiques culturales. Lorsqu'il laboure son champ, chaque cultivateur laisse intacte, à la périphérie, une bande d'herbe. Les eaux de ruissellement, dans la partie haute de chaque parcelle, érodent l'horizon superficiel du sol labouré; mais elles n'agissent pas, ou peu, sur la bande restée couverte d'herbe, ni sur la partie du champ située juste au-dessus de cette bande. Celle-ci reste donc en saillie au-dessus de la partie amont de la parcelle suivante. Le bourrelet ainsi formé peut, de plus, être renforcé par les touffes de mauvaises herbes que les cultivateurs arrachent dans le champ et jettent sur les bords. Une partie des matériaux arrachés par les eaux dans la partie haute de chaque parcelle peut aussi être déposée dans la partie inférieure et la bande d'herbe.

Mais pour que ce processus ait lieu et aboutisse à la création de petites terrasses le long des pentes, deux conditions paraissent nécessaires. Il faut d'une part que la pente du terrain soit assez faible. Il faut aussi, et c'est ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, que les limites des champs cultivés restent exactement au même endroit pendant de longues années. Il y a ici une interaction certaine entre la permanence des limites et leur allure topographique.

Richard-Molard a bien perçu ce trait du paysage agraire, la permanence des limites qu'il implique : « l'assiette du terrain, écrit-il, est en voie de fixation »<sup>2</sup>. Mais il faut sans doute aller plus loin, à cause de l'exiguïté des parcelles : chacune ne semble pouvoir correspondre qu'aux besoins d'un très petit groupe. Nous verrons qu'en effet l'unité d'exploitation agricole est la famille conjugale. Mais alors :

— ces parcelles correspondent-elles seulement à des unités d'exploitation, découpées à l'intérieur de domaines appartenant collectivement, par exemple, à des clans ? S'il en est ainsi, il est surprenant que les limites ne changent pas fréquemment de place, car le nombre et l'importance des unités d'exploitation (familles conjugales) sont susceptibles de varier souvent à l'intérieur d'un clan ou d'une famille étendue, et ces changements devraient provoquer de nouveaux découpages du domaine approprié collectivement par le clan.

— faut-il donc admettre, pour expliquer la permanence des limites, que le sol est partagé, de façon durable, en lopins nombreux et peu étendus ne pouvant appartenir qu'à de petits groupes, les familles conjugales, qui sont les unités d'exploitation agricole ?

L'observation du paysage agraire nous conduit donc à considérer favorablement l'hypothèse de la propriété individuelle, dont l'existence

1. Fait signalé par RICHARD-MOLARD, p. 335. Le mot Kerol (pl. Keri) signifie limite.

2. RICHARD-MOLARD, p. 335.

est affirmée par Marty. Evidemment, cela ne suffit pas à résoudre le problème; c'est un élément dont il faut tenir compte.

#### IV. — *Indications données par l'étude du vocabulaire*

La recherche de la définition et de l'emploi d'un certain nombre de mots montre l'existence, chez les Peuls du Fouta-Dialon, de certaines notions claires et distinctes concernant la propriété, et plus particulièrement la propriété du sol.

Une première distinction, très générale et très importante, est faite nettement entre les verbes *dyeyde* et *dyogade*, et entre les substantifs correspondants *dyeyal* et *dyogagol*.

*Dyeyde* signifie : être propriétaire de ... Un objet que j'ai reçu en don, ou par héritage, ou que j'ai créé ou acheté, est mon *dyeyal*. Je peux l'utiliser, le donner, le détruire sans avoir à en rendre compte à quiconque, le prêter et le reprendre sans qu'il cesse d'être mon *dyeyal*. Nul ne peut le prendre, l'utiliser sans mon consentement, si ce n'est par la force.

*Dyogade* signifie : avoir en mains (au sens propre et au sens figuré), sans que cela implique pleine propriété. En vertu d'un emprunt, je puis disposer d'un objet, qui est mon *dyogagol* tout en restant le *dyeyal* du prêteur. Je peux l'utiliser dans les limites fixées par le propriétaire, mais je ne peux pas le prêter à un tiers, le donner, le vendre, le détruire, le transmettre à mes héritiers, si ce n'est par la force.

Donc, ainsi que l'a souligné Vieillard<sup>1</sup>, les Peuls distinguent nettement la possession (*dyogagol*) qui est un simple état de fait, de la propriété (*dyeyal*) qui est un droit.

*Dyõ* est un autre mot très important. Selon Labouret<sup>2</sup>, *dyõ* est un préfixe exprimant la possession (et non la propriété); le sens de ce mot est à rattacher à celui de *dyogagol*.

Il me semble au contraire que ce terme est employé lorsque la personne à laquelle il s'applique est pleinement propriétaire de l'objet considéré. Par exemple : au marché, un Peul voit passer un homme qui porte des boubous neufs, pliés sur son épaule; voulant acheter un boubou (en peul : *dolokke*) il appelle ainsi le passant : « *Dyõ dolokke!* ».

De même le préfixe *dyõ* a le sens de propriétaire dans les expressions *dyõ leydi* et *dyõ ngesa*.

*Dyõ leydi et dyõ ngesa.*

*Leydi* signifie : sol, terrain, territoire. S'il est cultivable, le sol est tantôt *fakkere* (jachère), tantôt *ngesa* (champ temporaire, portant une culture annuelle).

Un homme laboure et ensemence une parcelle; il crée ainsi un *ngesa*, qui existera jusqu'à l'enlèvement de la récolte. Cet homme a la pleine

1. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 77.

2. LABOURET : *La langue des Peuls ou Foulbe*, p. 252. — *Lexique français-peul* — 1933 (Mémoires de l'I.F.A.N.).

propriété des plantes qu'il a semées ; lui seul pourra disposer de la récolte. Qu'il soit ou non propriétaire du terrain, il est, depuis le débroussage jusqu'à la récolte, *nyõ ngesa*.

Le *dyõ leydi* est celui qui a des droits exclusifs sur le sol lui-même, quel que soit son aspect présent, champ ou jachère. Le *dyõ leydi* peut être en même temps *dyõ ngesa*, s'il cultive lui-même une parcelle de sol qui lui appartient. Il ne cesse pas d'être *dyõ leydi*, s'il permet à un autre homme de cultiver temporairement cette parcelle, c'est-à-dire d'être, sur cette parcelle, *dyõ ngesa*.

La distinction entre *dyõ leydi* et *dyõ ngesa*, et la distinction *dyeyal* et *dyogagol* ont été indiquées nettement et sans équivoque possible par presque tous les informateurs. Les deux distinctions peuvent être rapprochées ainsi : lorsque A, *dyõ leydi*, prête un terrain à B, qui le cultive :

- le terrain (*leydi*) est la propriété (*dyeyal*) de A ;
- le terrain (*leydi*) est en possession (*dyogagol*) de B ;
- ce que porte le terrain (*ngesa*) est propriété (*dyeyal*) de B.

Les droits du *dyõ leydi* sont bien ceux d'un propriétaire. Il peut faire tout ce qu'il veut du terrain : le cultiver, y planter des arbres, l'enclorre, y construire une case, le prêter, le partager entre ses fils, le vendre, empêcher tout autre de l'utiliser. Le titre de *dyõ leydi* contient une idée de légitimité : il n'appartient qu'à celui qui a hérité d'un terrain ou qui l'a acheté ; celui qui détient un terrain « par la force » n'est pas le véritable *dyõ leydi*.

Mais qui donc est *dyõ leydi* ? Les informateurs appliquent ce titre :

- au chef : « les terres et les hommes lui appartiennent ;
- à un groupe défini géographiquement : de tel à tel point, le territoire appartient aux gens de tel village ;
- à un particulier : A est propriétaire de telle parcelle.

Ces trois réponses ne sont pas exclusives l'une de l'autre ; bien au contraire, elles sont souvent données ensemble.

Laissons de côté le premier emploi du mot *dyõ leydi*<sup>1</sup>. En donnant les deux autres réponses, les informateurs considèrent que, tous ensemble, les gens d'un village sont propriétaires d'un certain territoire, mais que ce territoire est partagé entre eux. C'est un *dyõ leydi* particulier qui dispose à son gré de chaque parcelle. De même, lorsqu'on oppose *dyõ leydi* à *dyõ ngesa*, c'est bien de deux particuliers qu'il s'agit.

#### IV. — Conclusion

L'observation du paysage et l'étude du vocabulaire font apparaître comme raisonnable l'hypothèse du partage de la propriété du sol entre de petites unités sociales (familles conjugales).

Nous allons maintenant aborder la description des rapports fonciers. Il s'agit, ce faisant, de rechercher si la propriété du sol est réellement

1. Cf. p. 125-126.

divisée entre les familles, ou si les droits des chefs de familles sont étroitement limités par ceux des communautés villageoises dont ils font partie, et qui seraient seules véritables propriétaires.

Nous décrirons successivement :

— ce qui se passe à l'intérieur d'une unité de propriété du sol (chapitre 2)  
 — les rapports fonciers entre unités sociales de même échelle : régime des prêts de terres, formes de l'aliénation, situation des anciens captifs (chapitre 3);

Enfin, après avoir ainsi décrit les faits actuellement observables, nous en rechercherons :  
 les fondements historiques (chapitre 4).

## CHAPITRE II

### DÉTERMINATION DE L'UNITÉ DE PROPRIÉTÉ DU SOL

Vieillard a écrit l'organisation de la famille dans le Fouta-Dialon<sup>1</sup>. Il suffit ici de rappeler l'indépendance des familles conjugales, dont témoigne le plan de l'habitat. Chaque village ou hameau est un groupe d'enclos contigus. A l'intérieur de chaque enclos (hoggo) se trouvent des cases, généralement au nombre de deux à cinq, entourées par un jardin. Tout ce qui est dans un enclos, en tant que groupe social, est un galle. Généralement, chaque homme marié vit, avec ses femmes et ses enfants (son bégure) dans son enclos; dyõ galle et dyõ bégure se confondent. Les divers bégure d'une famille étendue (musidal, bolõda) sont ainsi très dispersés.

Nous voulons connaître le degré d'indépendance réelle, du point de vue foncier, de chaque famille. Un homme, reconnu comme propriétaire d'un certain domaine, est-il dyõ leydi en tant que chef d'un groupe social étendu (famille étendue, clan) ou en tant que simple chef de bégure ?

Nous allons essayer de répondre à cette question en étudiant le régime de la transmission de la propriété du sol d'une génération à l'autre (§ 1); nous définirons ainsi l'échelle de l'unité de propriété du sol. La description de l'organisation de l'exploitation agricole (§ 2) permettra de mesurer l'indépendance des propriétés ainsi définies.

#### § 1. — La transmission de la propriété du sol d'une génération à la suivante

##### I. — Héritage de la propriété

Quand un propriétaire foncier meurt, à qui reviennent son titre de dyõ leydi et les droits qui y sont attachés ?

1. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 7-8.

### *Indivision.*

Dans certaines familles, aucun partage des terres n'a lieu entre les héritiers, frères, fils<sup>1</sup> et neveux paternels du défunt. Aucun d'entre eux ne peut disposer à son gré, vis-à-vis d'une personne étrangère au musidal, d'une partie du domaine, qui est propriété commune du musidal. Cette situation est illustrée par l'exemple suivant :

Un homme possédait à Ndyarêda, près de Bumalol, un vaste terrain qui, à sa mort, ne fut pas partagé. L'un des héritiers autorisa un étranger à occuper une parcelle de ce terrain ; l'étranger y construisit une case et un enclos. Vingt ans plus tard, cet héritier étant mort, l'étranger prétendit être reconnu comme dyõ leydi, disant que le terrain lui avait été, non pas prêté, mais vendu. Le Tribunal coutumier de Pita lui donna tort, déclarant que « de toute façon, un membre du musidal ne peut pas vendre une partie du bien collectif du musidal ».

L'aîné des héritiers, tout comme auparavant le défunt, est souvent désigné comme le dyõ leydi ; en réalité, il ne l'est qu'en qualité de représentant de la collectivité familiale. Il veille à ce que les parcelles du domaine soient convenablement réparties entre les membres du musidal. Il représente normalement le musidal en cas, par exemple, de prêt d'une parcelle à un étranger ; mais doit tenir compte, généralement, de l'avis de ses frères, fils et fils de ses frères (ceci varie, bien entendu, d'une famille à l'autre, selon l'âge, le caractère et l'autorité de chacun des membres).

### *Partage des terres<sup>2</sup>.*

Dans d'autres familles, quand un dyõ leydi meurt, ses terres sont partagées entre ses fils. Chaque fils est désormais dyõ leydi indépendant, sur sa part. Il en dispose, seul, à son gré ; il a sur elle exactement, les droits d'utilisation, de gestion, de cession que son père, lorsqu'il vivait, avait sur la propriété non encore partagée.

Ce partage est définitif : la part de chaque héritier sera de nouveau divisée entre ses fils, et eux seuls, quel que soit leur nombre et le nombre des fils des autres héritiers. Ce n'est que lorsqu'un homme meurt sans avoir de fils que ses terres sont redistribuées entre ses frères et à défaut ses cousins parallèles du côté paternel.

*Qui fait le partage ?* — Parfois, de son vivant, un dyõ leydi procède lui-même au partage de ses terres, en présence ou non de témoins. Beaucoup pensent que cette procédure est la meilleure, car les fils n'ont ensuite qu'à s'incliner ; celui qui remettrait en question le partage prévu par son père serait considéré comme un mauvais fils ; ou même « sa réclamation serait irrecevable ». En fait, l'existence d'un testament ne suffit pas toujours à écarter un conflit entre les héritiers. Parfois même, le partage est refait ; mais je ne sais pas si cela se produit seulement en cas de contes-

1. J'emploie le mot fils dans son sens étroit, et le mot frère dans le sens de fils du même père (quelle que soit la mère).

2. CÉLÉRIER a décrit ce mode d'héritage dans son « Enquête sur le régime foncier coutumier dans le cercle de Télimélé ». (*Archives de Télimélé*. Dactylo.).

tation sur ce qu'avait voulu le défunt, ou bien aussi quand sa volonté est bien connue, mais jugée non équitable par certains.

En l'absence de testament valable, les frères peuvent procéder au partage entre eux, à l'amiable. Parfois, l'aîné seul décide. Le plus souvent, les héritiers font appel « aux vieillards, aux hommes instruits, aux marabouts » du village qui viennent, « le Koran à la main », faire la répartition des terres du défunt, en même temps que celle de ses biens meubles. Les conflits entre frères sont ainsi prévenus, ou réglés, notamment les conflits entre l'aîné et ses cadets : « On fait venir les marabouts, si l'aîné est trop cupide ». De toute façon, la détermination des parts est souvent délicate.

*Détermination des parts.* — En général, on estime que tous les fils du défunt ont les mêmes droits, que leurs parts doivent être égales, quelle que soit l'importance des besoins et des moyens de chacun (notamment le nombre de ses fils). L'aîné peut seulement, une fois les parts définies, choisir.

Eventuellement, la part d'un héritier absent (même s'il est parti pour longtemps) est égale aux autres, et réservée. Il en est de même de la part d'un fils encore mineur ; en attendant sa majorité, elle est gardée et peut être utilisée par sa mère ou par ses frères plus âgés. Et même, d'après un informateur « si une femme du défunt est enceinte, on attend la naissance de l'enfant ; si c'est un garçon, il aura lui aussi sa part ». Le fait que l'on sauvegarde le droit des mineurs montre bien qu'il s'agit d'un partage des droits de propriété, non d'une simple répartition de droits d'usage.

L'aîné, cependant, est souvent avantagé. Parfois, on lui accorde volontairement, systématiquement, plus qu'à ses frères : « l'aîné reçoit plus que le second, qui reçoit plus que le troisième... » ou : « l'aîné reçoit plus que les autres, dont les parts sont égales entre elles ». Quelques-uns de ceux qui prônent ou acceptent ce droit d'aînesse estiment agir conformément aux règles coraniques. Mais, plus souvent, ils perçoivent un désaccord entre ces règles et « ce que l'on fait »<sup>1</sup>. Certains informateurs disent : « On donne une part plus grande à l'aîné, qui a plus de charges, à condition que ses frères soient d'accord ».

D'autre part, même fondé sur le principe de l'égalité, le partage des terres favorise souvent l'aîné, parce qu'il est matériellement difficile de faire des parts rigoureusement égales.

Le découpage des terres non encloses est généralement facile. C'est là que l'on observe le morcellement le plus systématique. Par exemple, si la propriété du défunt se compose de deux parcelles de terre à fonio, situées chacune dans un des secteurs mis alternativement en culture et en jachère<sup>2</sup> et d'une parcelle de terre à riz, chacune des trois parcelles est divisée en autant de parts qu'il y a de fils. Dans les jardins enclos, on compte les plates-bandes et on évalue leur surface. Mais, le plus souvent, on se contente d'un partage très approximatif. Par exemple, lorsqu'il y a deux

1. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 96-98.

2. Cf. p. 43.

enclos et trois fils, le plus petit enclos peut être donné à un fils, le plus grand partagé entre les deux autres. D'ailleurs, dans la répartition des plates-bandes, on doit tenir compte de l'emplacement des cases, dont l'attribution se fait selon des règles ou habitudes spéciales : la case qui était habitée par le défunt lui-même revient à son fils aîné ; la case de chaque épouse, au dernier de ses fils. Dans la pratique, ces règles entraînent des complications et souffrent des exceptions (cas où une femme n'a pas de fils ; cas où une femme n'a qu'un fils, qui est en même temps l'aîné de tous ses frères nés d'autres femmes, et a par conséquent droit à deux cases ; cas où la veuve se remarie...).

Il faut aussi tenir compte de l'existence des arbres fruitiers, qui sont des biens masculins<sup>1</sup> appropriés individuellement : chacun appartient à l'homme qui l'a planté ou au nom de qui il a été planté. Cependant, on dit parfois que les manguiers appartiennent « à tous », sans doute parce qu'en fait ils poussent souvent spontanément, et parce qu'ils sont trop nombreux et leurs fruits trop abondants pour qu'on éprouve le besoin d'en préciser l'appartenance. Mais on essaie de partager également les orangers, les citronniers et éventuellement les caféiers entre les fils du propriétaire défunt ; l'irrégularité de la répartition des arbres dans un enclos rend donc le découpage plus difficile<sup>2</sup>, d'autant plus que la dissociation entre la propriété du sol et celle des arbres n'est jamais nette<sup>3</sup>.

Le résultat, c'est que les parts sont souvent inégales ; la plus grande revient à l'aîné. Les cadets acceptent souvent de lui laisser ce qui manifestement ne peut être divisé : par exemple l'unique enclos, quand les frères sont nombreux.

#### *Déshérence.*

Quel que soit le mode de transmission de la propriété du sol adopté (indivision ou partage entre les fils ou à défaut entre les frères), il faut, pour qu'un domaine tombe en déshérence, que toute la lignée masculine (gorol) issue d'un ancêtre s'éteigne. Que se passe-t-il alors ?

D'après un informateur, qui présidait en 1958 le tribunal coutumier de Pita, la propriété en déshérence revient au chef de village. Mais d'après tous les autres informateurs, cette question ne se pose pas : on a toujours des parents, plus ou moins éloignés ; il ne peut y avoir déshérence<sup>4</sup>.

D'après Richard-Molard : Quand un fils se marie il obtient une concession... que lui attribue le conseil des anciens. Il y a toujours quelque galle en déshérence »<sup>5</sup>. Cela ne m'a pas paru vrai dans les Timbi : les enclos en ruines sont nombreux, mais ils ont toujours un propriétaire. D'ailleurs, ce n'est pas le « conseil des anciens » qui s'occupe de l'installation des jeunes mariés, comme nous le verrons plus loin<sup>6</sup>.

1. Cf. p. 34. A propos des « biens masculins » et « biens féminins », cf. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 78-79.

2. Le partage des arbres eux-mêmes est souvent difficile. Leur nombre n'est pas toujours un multiple de celui des fils. Parfois un oranger « appartient à toute la famille, parce qu'il ne peut pas être partagé entre plusieurs ».

3. Nous reviendrons là-dessus à propos de l'usucapion (cf. p. 58-63).

4. Cf. p. 71, note 1.

5. RICHARD-MOLARD, p. 353.

6. Cf. p. 30.

En résumé, nous observons l'existence de deux modes de transmission de la propriété, qui correspondent à deux modes d'appropriation du sol :

— ou bien chaque propriété passe, indivise, d'une génération à l'autre, à l'intérieur du groupe formé par tous les descendants, en lignée masculine, d'un ancêtre : la propriété du sol est collective.

— ou bien, à la mort de chaque homme, ses terres, s'il a plusieurs fils, sont partagées entre eux ; il y a une certaine discontinuité dans la transmission de la propriété, qui passe d'un homme à d'autres (ou à un autre s'il n'y a qu'un fils) : la propriété est individuelle.

La coexistence de deux modes de transmission de la propriété du sol a été signalée par Marty<sup>4</sup>. Elle était parfaitement reconnue par la plupart des informateurs. Dans la majorité des familles, les terres sont systématiquement partagées. Très nettement, aux yeux de beaucoup d'informateurs, c'est la façon de faire « normale ». Le régime de la propriété individuelle, dans les Timbi, domine.

Mais peut-on dire qu'il existe deux régimes de transmission de la propriété du sol, bien définis juridiquement, de même qu'il existe plusieurs régimes de l'héritage des biens mobiliers<sup>5</sup> ? En fait, quand on considère des cas concrets, il est souvent impossible de parler d'indivision réelle, ou de partage, net, bien réglé.

#### *Procédures intermédiaires.*

Souvent, un informateur, parlant de sa famille, dit d'abord « On ne partage pas » ; mais la netteté de cette première affirmation est ensuite corrigée par le détail des explications qu'il donne sur la façon dont les terres du défunt sont utilisées par ses héritiers. Vieillard a déjà noté ce décalage entre des façons de parler « collectivistes » et une réalité qui l'est beaucoup moins<sup>3</sup>. On peut ainsi définir des procédures intermédiaires, allant de l'indivision au partage tel qu'il a été décrit plus haut :

— *l'indivision réelle*, incluant la possibilité et la réalité de redistributions périodiques des parcelles à exploiter entre les membres du musidal, ne paraît être réalisée que rarement dans les Timbi ;

— *indivision théorique : en fait, partage progressif* : quand le dyö leydi meurt, l'ensemble de ses terres est considéré comme propriété collective de ses fils. Mais, au cours de la campagne agricole qui suit, chaque fils cultive une ou plusieurs parcelles, qu'il occupera ensuite jusqu'à sa mort, et que ses fils, et eux seuls, occuperont à leur tour. Le début d'un partage des terres cultivées cette année-là s'accomplit donc, en fait, sans que les héritiers le veuillent ou même en aient conscience. Au cours des années suivantes, quand les autres parcelles qui appartenaient au père sont, après jachère, remises en culture, les mêmes faits se reproduisent, engageant de même l'avenir ;

4. MARTY, p. 394-395.

5. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes*, p. 96-98.

3. « Il ne faut pas exagérer la nature collective des biens. Dans le troupeau, dont les possesseurs disent : « nos vaches », chaque animal a une propriété particulière... C'est l'atmosphère de solidarité habituelle qui fait employer le pluriel : chez nous, nos champs, nos bêtes... » (*Notes sur les Peuls...*, p. 170).

— *partage progressif, réalisé consciemment* : les héritiers se comportent de la même façon que précédemment, mais ils savent qu'en occupant chaque parcelle, ils font acte d'appropriation. Ils ont conscience d'être en train de partager la propriété de leur père et se considèrent comme propriétaires indépendants ; mais le partage est fait petit à petit, en fonction des besoins, et sans référence à des règles ;

— *partage fait officiellement*, d'un seul coup, de même que le partage des biens meubles. C'est alors que sont invoqués des principes (égalité), suivies des règles.

En fait, très grande est la variété des solutions, répondant à la multiplicité des situations particulières :

— *que la grandeur relative des parts* ne soit pas fixe n'a rien d'étonnant, quand la propriété du sol est partagée petit à petit et inconsciemment : la part que prend chacun est proportionnelle à ses besoins du moment. Mais nous avons vu qu'il peut en être de même quand le partage est fait officiellement ; la part de l'aîné est plus grande soit parce qu'au moment du partage il est encore le seul homme en mesure de travailler, soit parce que tous ses frères jugent normal de réserver une part plus grande à celui qui reste le membre le plus représentatif de la famille, qui reçoit les visiteurs, aidera au besoin ses frères... L'âge relatif des frères, la cordialité de leurs relations, le prestige dont chacun jouit dans la famille ou à l'extérieur, jouent dans chaque cas ;

— *la qualité et la situation des terres* à répartir sont aussi des éléments à considérer. Il peut arriver que l'on partage les parcelles proches du village, et non les plus éloignées (que l'on prête) ;

— *l'indépendance des nouveaux dyõ leydi*, même après un partage définitif, n'est pas toujours considérée comme complète. Des informateurs (peu nombreux) estiment que les nouveaux dyõ leydi ne peuvent pas vendre une parcelle sans en référer à leurs frères « parce que ces derniers sont des héritiers possibles, en l'absence de fils ».

Cette persistance, après partage des terres, de la solidarité familiale, pourrait nous conduire à douter de la valeur réelle du titre de dyõ leydi appliqué à un individu. Elle montre plutôt, ce qui ressort d'ailleurs de la variabilité générale des modes de partage, qu'il ne faut pas voir dans le partage, même réglementé, un régime conçu à partir de principes théoriques posés *a priori*.

Pourquoi donc, dans la plupart des familles, les terres sont-elles partagées ?

#### *Mobiles du partage des terres.*

D'après Marty, l'existence du régime du partage des terres vient du fait que les Peuls sont musulmans : « Mais — et c'est ici que pour la première fois on saisit vraiment l'influence, au moins partielle, du droit musulman — la propriété familiale se disloque souvent, à la mort du *paterfamilias* »<sup>1</sup>.

1. MARTY, p. 394-395.

Dans quelle mesure le *facteur religieux* a-t-il agi ? L'islam a-t-il pu servir de véhicule à un principe juridique lié à une certaine conception de la propriété du sol, et l'imposer de l'extérieur à une population qui, sans sa conversion à l'islam, n'aurait pas conçu ni appliqué ce principe ? Marty lui-même n'affirme qu'une influence partielle du droit musulman. Les informateurs que j'ai consultés invoquaient souvent les « règles du Koran » pour justifier l'égalité ou l'inégalité des parts de l'aîné et des autres fils. Mais à propos du fait même du partage, un seul d'entre eux en a parlé : « Le partage est recommandé depuis que la religion existe. Le Prophète a recommandé que l'on partage, et que l'on partage vite ». Et ce même informateur ajoutait : « Si on ne partage pas, il y a ensuite des conflits entre les frères ».

Presque tous les informateurs indiquent en effet, comme raison du partage des terres, le *désir d'éviter des conflits*. Aussi, ils estiment qu'il faut partager surtout quand les fils du défunt ont des mères différentes ; quand ils ont la même mère, ils s'entendent mieux. Parfois, les conflits sont peu probables à cause de la forte personnalité de l'aîné : « on ne partage pas, parce qu'on respecte l'aîné, parce qu'il est juste, parce qu'on lui obéit ».

Le partage de la propriété des terres apparaît ainsi comme un acte ambigu. En partageant le domaine familial, on tend à rendre plus indépendantes les familles conjugales, donc à diviser la famille étendue ; tel est le résultat objectif d'un acte dicté par le désir d'éviter des conflits à l'intérieur de la famille étendue. Pour maintenir la bonne entente à l'intérieur de la famille étendue, on sacrifie une des bases de sa cohésion.

Pourquoi donc, en ne partageant pas, risque-t-on d'aller au-devant de conflits ? C'est souvent le *besoin d'argent* qui provoque des conflits. « Si l'un des frères a absolument besoin d'argent et veut vendre des terres, il faut bien que la propriété soit partagée entre lui et ses frères ». Effectivement, c'est parfois à cette occasion que l'on partage un domaine jusqu'alors indivis ; et l'on cite des cas de conflits éclos à la suite de la vente par un homme d'une parcelle qui ne lui appartenait pas personnellement<sup>1</sup>.

Mais c'est surtout la pression démographique, assez forte dans les Timbi pour que la surface des terres à cultiver soit insuffisante, qui s'impose comme facteur déterminant. Marty l'a noté : « Cette propriété individuelle... s'est développée dans les régions particulièrement cultivées et peuplées, où il n'y a plus de terrains disponibles... Dans les districts moins peuplés... le cultivateur n'a que l'embarras du choix pour varier ses lougans. Les partages sont rares et la propriété demeure surtout familiale »<sup>2</sup>. De même, dans son étude sur la subdivision de Telimele, Céliérér insiste sur le fait que, dans les parties de cette région où la population est plus dense, les droits individuels sont plus précis, la propriété morcelée par partage.

Deux informateurs m'ont parlé spontanément de l'influence de la pres-

1. Un exemple de conflit de ce type a été cité plus haut (cf. p. 18).

2. MARTY, p. 395.

sion démographique. Selon un habitant des environs de Pita, qui avait vécu plusieurs années dans la région du Moyen-Konkoure : « Les gens du Konkoure trouvent bizarre que la propriété du sol soit si nettement fixée dans les Timbi... Ici, le pays est très peuplé, c'est pourquoi nous connaissons la valeur de la terre ». En général, les informateurs n'indiquent pas explicitement l'influence de la pression démographique. Mais leurs propos montrent que le manque de terre est un puissant générateur de conflits, aussi bien entre frères qu'entre étrangers ; chacun essaie de prendre des garanties pour l'avenir : « Si on ne partageait pas, le plus fort prendrait tout », ou : « le plus travailleur prendrait la plus grande part ».

Le manque de terres est plus ou moins ressenti selon les familles. Un habitant de Madina-Tosokere expliquait ainsi pourquoi la propriété de son père n'avait pas été partagée entre son frère et lui-même : « Mon frère et moi avons, en commun, beaucoup de terres. Nous pouvons en cultiver autant que nous voulons, et il en reste encore à prêter à d'autres. Mais il faudra bien qu'un jour nous partagions entre nous deux, car nous avons l'un et l'autre beaucoup d'enfants ». D'après quelques informateurs, l'indivision existe « dans les familles nobles, (ou : chez les grands propriétaires, chez les chefs), et uniquement là ». Qu'il en soit ainsi parce que, dans ces familles, la cohésion (autour de l'aîné, de ceux qui jouent un rôle politique) est plus forte que dans les autres, c'est possible (ce n'est pas certain, car les grandes familles sont souvent divisées par des rivalités politiques). Ce qui n'est pas douteux, c'est que leurs membres risquent peu de manquer de terres.

Ainsi, la pression démographique, définie comme rapport entre le nombre des hommes et la superficie cultivable, se manifeste en quelque sorte à l'intérieur de chaque domaine familial, les partages étant plus systématiques dans les familles qui ont peu de terres et beaucoup d'enfants ; mais ceci n'a évidemment de sens que si les membres d'une famille craignent de ne pouvoir trouver des parcelles par ailleurs, donc si le manque de terres affecte l'ensemble de la population de la région.

La propriété individuelle, qui domine dans les Timbi, apparaît donc comme un produit empirique d'une certaine situation matérielle qui pousse les gens au partage des terres héritées. Des principes juridiques (principe d'égalité, droit musulman), n'interviennent qu'en deuxième ligne ; ils ne se manifestent pas dans les régions peu peuplées. Dans ces conditions, l'indivision et le partage ne sont pas deux régimes juridiques bien définis, entre lesquels on choisit, mais seulement les deux points extrêmes d'une série de solutions possibles.

#### *Evolution vers la propriété individuelle ?*

Pouvons-nous, en pensant à la décadence, aujourd'hui générale en Afrique Noire, du clan et de la famille étendue, et à la libération de la famille conjugale, considérer ces solutions particulières comme des stades d'une *évolution* qui mènerait de la propriété collective du sol à la propriété individuelle, évolution qui serait en voie d'achèvement<sup>1</sup> ?

1. « Aujourd'hui, où les groupes se désagrègent, la propriété foncière individuelle s'établit peu à peu » (VIEILLARD, *Notes sur les coutumes...*, p. 84).

D'après la plupart des informateurs, il n'y a pas eu de changement : « Tout se passe aujourd'hui comme autrefois ; dans certaines familles, on partage ; dans d'autres, on ne partage pas ». Deux<sup>1</sup>, cependant, ont affirmé avoir assisté à une évolution vers la propriété individuelle, évolution expliquée par l'un d'eux en ces termes : « Autrefois, on partageait rarement les propriétés ; actuellement, on partage dans la plupart des familles, parce que le nombre des cultivateurs a augmenté ».

Cette explication paraît très vraisemblable, puisque le manque de terres apparaît comme la raison essentielle qui pousse au partage. La population était déjà dense dans le centre du Fouta au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et le régime du partage y existe sans doute depuis longtemps ; ce n'est pas une nouveauté, d'après les vieillards actuels. Mais, au XX<sup>e</sup> siècle, le manque de terres a dû se faire sentir plus fortement parce qu'à l'augmentation de la population se sont alors ajoutés d'autres faits qui tendaient à élever la moyenne des surfaces cultivées par habitant : besoins d'argent (notamment pour payer l'impôt), introduction de la charrue à partir de 1920<sup>3</sup>, dégradation des sols. Il est probable aussi que la libération des captifs les a amenés à cultiver davantage pour eux-mêmes, en même temps qu'elle obligeait leurs anciens maîtres à se mettre aussi au travail. « Autrefois, les uns partaient à la guerre, les autres cultivaient le sol ; aujourd'hui tout le monde veut cultiver »<sup>4</sup>. L'expression « augmentation du nombre des cultivateurs » employée par un informateur pour expliquer l'évolution vers le régime de la propriété individuelle, paraît donc tout à fait adéquate.

Enfin, pendant certaines périodes de crise, au XX<sup>e</sup> siècle, le nombre des ventes de terrains a été très grand<sup>5</sup> ; il est probable qu'à cette occasion la coutume de l'indivision a été ébranlée dans bien des familles. Mais nous verrons que le fait même de la vente des terres est lié à la pression démographique.

Il est donc probable que le régime de la propriété individuelle existe dans les Timbi depuis longtemps, mais qu'il tend, depuis un demi-siècle ou peut-être plus, à devenir la règle, parce que le manque de terres se fait sentir de plus en plus. L'évolution vers la propriété individuelle n'est donc pas seulement un aspect du relâchement général des liens classiques et familiaux qui s'est produit à la suite de la pénétration européenne en Afrique Noire au XX<sup>e</sup> siècle : car elle a sans doute commencé avant la conquête du Fouta-Dialon par les Français, elle a ses causes propres, et elle est limitée à certaines régions, qui n'ont pas été touchées par les transformations économiques et sociales plus que les autres parties du Fouta-Dialon.

1. Sur une vingtaine d'informateurs interrogés à ce sujet. Ces chiffres n'ont bien sûr aucune valeur statistique.

2. RICHARD-MOLARD, p. 127.

3. Beaucoup de captifs semblent avoir été importés au XIX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, on dit souvent : « Nous achetions beaucoup de captifs à l'almani Samory ».

4. L'introduction de la charrue a provoqué à cette époque d'autant plus de perturbations que ceux qui l'utilisaient ont été autorisés par l'administration à occuper toutes les terres qu'ils voulaient. D'où d'innombrables conflits, dont certains n'étaient pas encore réglés en 1957.

5. Les occupations « normales » des Peuls libres sont en effet : la guerre sainte, la prière, la politique.

6. Cf. p. 65-76.

Les solutions intermédiaires entre l'indivision et le partage réglementé, définies plus haut, apparaissent alors comme des stades de cette évolution. Elles ont d'ailleurs, en elles-mêmes, quelque chose d'instable ; il semble que, à partir du moment où l'indivision n'est plus stricte, c'est-à-dire ne comporte plus la redistribution périodique des parcelles entre ceux qui sont collectivement propriétaires d'un domaine, un processus dialectique, probablement irréversible, se déroule.

Quand les co-propriétaires d'un domaine ont pris l'habitude d'utiliser certaines parcelles, le fait de l'occupation régulière suscite, chez eux et leurs fils, l'idée d'un droit de priorité pour l'utilisation de ces parcelles (ceci même pour les terrains laissés en jachère pendant plusieurs années). Cette idée d'un droit de priorité d'usage, qui s'affirme au besoin contre le co-héritiers, se renforce et se transforme en idée d'un droit de propriété exclusif. Le partage de fait tend à devenir un partage de droit.

Le partage des terres, une fois reconnu comme partage de la propriété, ne peut plus se faire de façon empirique. Quand on se rend compte qu'il ne s'agit plus de répartir des parcelles à exploiter dans l'immédiat, dont il est logique que l'étendue relative soit proportionnelle aux besoins et aux moyens momentanés de chaque exploitant, mais de faire un partage définitif, qui engage l'avenir de chaque héritier et celui de ses enfants, la nécessité s'impose d'établir des règles justes, destinées à défendre les jeunes, les faibles, les absents ; d'où le principe d'égalité des parts. Si ceci est vrai, l'inégalité que l'on peut parfois observer dans le régime du partage n'est qu'une survivance du stade où les partages étaient conçus comme une simple répartition temporaire de parcelles à cultiver, survivance liée au fait que l'aîné joue encore souvent, parmi ses frères, un rôle prépondérant.

En résumé, la prise de conscience du fait du partage conduit à l'élaboration d'un droit ; en même temps, elle suscite des comportements nouveaux, des faits qui poussent plus avant le processus.

Mais tout ceci se produit sous la pression de faits extérieurs aux rapports familiaux : en particulier, la poussée démographique se traduit en manque de terres cultivables et provoque des conflits. La nécessité de résoudre et de prévenir ces conflits amène les membres d'une société qui par ailleurs est fortement organisée, à rendre officielles des règles. Ainsi, des problèmes qui se posent entre individus, se généralisant, suscitent inalement une révolution sociale : la création d'un véritable régime juridique de la propriété individuelle du sol, consacrant le fait, développé empiriquement, du partage des terres héritées.

Un tel processus paraît probable, logiquement. Mais ce qui est sûr, directement observable, c'est la prédominance actuelle de la propriété individuelle dans les Timbi.

Il faut maintenant dire quelques mots d'un aspect particulier de la transmission de la propriété du sol entre générations : la situation créée par le mariage du fils d'un dyõ leydi encore vivant, situation telle que, dans le régime de la propriété individuelle, le partage semble commencer avant même la mort du dyõ leydi.

## II. — *Mariage du fils d'un propriétaire*

Quand un fils se marie avant la mort de son père, ce dernier l'aide à se procurer ou à créer un enclos. La possession d'un enclos et d'une case est à la fois la base matérielle, le garant et le symbole de l'existence du nouveau ménage, de son indépendance et de sa cohésion interne : « Si le jeune homme ne possède pas d'enclos, souvent sa jeune épouse doit repartir chez ses parents ». C'est pourquoi, quand il ne possède lui-même qu'un seul enclos, un père commence à en construire un autre bien avant le mariage de son fils ou bien, au moment du mariage, il aide son fils à en acheter un<sup>1</sup>. Le jeune marié reçoit aussi de son père, autant que possible, une ou des parcelles de culture temporaire, dont les limites sont nettement définies.

Cette cession de terres est considérée soit comme un prêt (le fils ne deviendra dyõ leydi qu'à la mort du père, et il demande chaque année une parcelle de culture temporaire), soit comme un don (le fils est désormais seul dyõ leydi, le père cesse de l'être). La différence est nettement indiquée par beaucoup d'informateurs : « Les uns donnent, les autres prêtent des terres à leurs fils ». Mais, quand des parcelles sont « données », quand le fils en est le « dyõ leydi », quels sont ses droits effectifs ? Cela n'est pas très clair.

Le fils utilise ces terres à sa guise, pour lui-même et sa femme et ses enfants : il les cultive, y plante et construit librement. Là-dessus, tous les informateurs sont d'accord. Leurs avis sont partagés quand on leur demande si le fils à qui une parcelle a été donnée par son père peut la prêter à un tiers sans l'autorisation du père. Et quand on leur demande si le fils peut vendre cette parcelle, les réponses négatives l'emportent : l'autorisation du père est généralement considérée comme nécessaire, au point que, d'après certains informateurs, une telle vente faite sans l'autorisation du père « serait un vol » et « ne serait pas valable » ; même des réponses positives comportent des restrictions : « il peut vendre, s'il est mauvais fils ». Le titre de dyõ leydi donné au fils est-il donc illusoire ?

Cependant, si, à la mort d'un propriétaire, un de ses fils, étant marié, a déjà reçu des parcelles, tandis que les autres, célibataires, n'ont encore rien reçu, que se passe-t-il ? D'après presque tous les informateurs, les terres reçues par le fils marié n'entrent pas en compte dans l'héritage ; le reste est partagé, et le fils déjà marié reçoit une part égale à celles des autres, qu'il ajoute à ce qu'il possédait depuis son mariage.

Les éléments de la situation du fils marié considéré comme dyõ leydi sont donc contradictoires : il ne peut pas, généralement, prêter ni surtout vendre les parcelles qui lui ont été « données », mais il les utilise librement et, vis-à-vis de ses frères, elles sont, pour lui, un bien acquis définitivement. Comment expliquer cela ?

Il faut d'abord remarquer que, d'une façon générale, les droits de propriété du père et du fils ne sont pas très strictement délimités chez les

1. On ne m'a jamais dit que le « conseil des anciens » intervienne pour procurer un enclos au jeune marié, comme l'affirme RICHARD-MOLARD (Cf. p. 22). Tout au plus, le père peut demander à ses proches de l'aider ; mais c'est son affaire (du moins dans les Timbi).

Peuls du Fouta-Dialon. Les formules « Tout ce qu'un fils possède appartient à son père » sont valables non seulement pour le sol, mais pour les autres objets, pourtant considérés comme appropriés individuellement ; par exemple, d'après certains informateurs, un homme ne doit pas vendre un bœuf qui lui appartient personnellement, sans l'autorisation de son père ; le père, en cas de besoin, peut prendre un animal qui appartient à son fils et le vendre<sup>1</sup>.

En ce qui concerne la propriété du sol, les contradictions signalées paraissent résulter du fait que le régime de la propriété individuelle s'est développé empiriquement à partir de partages de fait : la reconnaissance officielle du partage, qui est aujourd'hui un principe acquis, est postérieure à l'usage de concéder à un jeune marié les terres dont il a besoin : actuellement, son titre de *dyõ leydi* est valable vis-à-vis de ses frères, il anticipe sur ce qui se passera à la mort du père. Que le fils déjà marié cumule alors sa part et ce qu'il avait déjà reçu, est simplement un avantage qu'il obtient en profitant de sa situation d'aîné, avantage que certains observateurs estiment injustifié, et que nous pouvons sans doute considérer comme une survivance, comme une imperfection dans un système juridique encore mal consolidé. La situation du fils marié contribue donc à montrer que le régime de la propriété individuelle, dans les Timbi, n'est pas le résultat de l'application de principes simples, posés *a priori*, mais le produit de rapports humains complexes peu à peu transformés.

## § 2. — L'organisation de l'exploitation agricole

La description de l'organisation de l'exploitation agricole doit permettre de mesurer le degré d'indépendance réelle, de souveraineté, des *dyõ leydi*, tels qu'ils ont pu être définis d'après l'étude des modes de transmission de la propriété du sol. Il s'agit de saisir les rapports entre l'unité de propriété et l'unité d'exploitation, donc d'abord, de définir l'unité d'exploitation, l'entreprise agricole.

A première vue, d'après la disposition de l'habitat, et d'après les réponses données par les informateurs à des questions générales, la famille conjugale, monogamique ou polygamique<sup>2</sup>, est l'unité économique de base : elle a son enclos dans lequel se trouvent les maisons du mari et celles des femmes, elle a ses champs, son bétail, qui chaque soir est groupé dans un coin de l'enclos, elle met en réserve et consomme ses récoltes. Cependant, certains faits inciteraient à définir l'unité d'exploitation agricole comme plus restreinte (fractions de chaque famille conjugale correspondant au mari et à chaque épouse avec ses enfants), ou au contraire comme plus large (famille étendue). Nous devons examiner ces faits, qui

1. Même quand le fils est marié ; « mais en fait, quand le fils est marié, il dit à son père : tu ne peux prendre cet animal ; il ne m'appartient pas, il est à ma femme ».

2. Rappelons que les Peuls, musulmans, peuvent avoir quatre épouses légitimes (sonnabe). De plus, jusqu'à une date récente, ils prenaient souvent des captives comme concubines (*dyaryabe*). Actuellement, les anciens captifs n'acceptent plus de donner leurs filles dans ces conditions.

Cf. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 29-58 et MARTY, p. 377-384.

concernent le découpage des champs, l'utilisation des récoltes, l'organisation des travaux agricoles.

*I. — Les rapports économiques  
à l'intérieur de la famille conjugale*

*Parcelles du mari et des épouses.*

Les champs de fonio d'une famille conjugale appartiennent parfois, collectivement, à tous les membres du ménage. Mais, le plus souvent, ils sont découpés en parcelles individuelles qui « appartiennent » au mari et à chaque épouse. Parfois égales, les parcelles attribuées par le mari à ses épouses sont en général plus ou moins grandes, « selon le nombre d'enfants de chacune » ou « selon le courage de chacune ». La parcelle du mari est tantôt la plus grande, tantôt la plus petite ; parfois même elle n'existe pas. L'étendue des parcelles peut varier d'une année à l'autre, en même temps que les moyens ou les besoins de leurs titulaires.

L'organisation des champs de riz peut être la même. Mais très fréquemment (probablement dans la majorité des cas), le champ ne comprend qu'une parcelle qui appartient au mari. Il en est généralement de même, quand des arachides sont cultivées dans un champ temporaire.

Dans les jardins enclos, les plates-bandes sont réparties entre les épouses. Le mari n'a que rarement une parcelle, mais c'est à lui qu'appartiennent les arbres fruitiers, qui, nous l'avons vu, sont des biens masculins.

Les femmes ne possèdent pas d'arbres fruitiers par suite de la situation instable qui est la leur dans un régime patrilocal. On peut admettre qu'elles n'en reçoivent pas en héritage, dans l'enclos de leurs parents, parce qu'elles sont destinées à habiter chez leur mari. Et, chez leur mari, elles n'en plantent pas « parce qu'elles savent qu'elles n'y resteront pas toute leur vie », « parce qu'en cas de divorce elles ne pourraient les emporter » ou tout simplement « parce qu'elles sont égoïstes ». Cependant, d'après un informateur sérieux, il peut exister un cas d'exception : un homme pauvre, ne pouvant donner du bétail comme cadeau de mariage à la femme qu'il épouse, lui donne un oranger qui, si la femme meurt la première, sera « partagé » entre le mari et les parents de l'épouse (le mari pouvant racheter la part de ces parents). Mais aucun cas concret de ce genre ne m'a été signalé. Donc : les arbres fruitiers réellement plantés (orangers, caféiers) n'appartiennent qu'au mari, chef de la famille conjugale, et parfois à ses fils. Il en est de même des bananiers, qu'ils soient dans un jardin ou que, chose exceptionnelle dans les Timbi, ils forment une plantation dans un bas-fond. Au total, les parcelles (dans les champs et les jardins) de chaque épouse, et les parcelles et les arbres du mari sont nettement distincts, sur le terrain et dans les esprits. Cela signifie-t-il que chacun a son exploitation agricole indépendante ? Remarquons d'abord que les cultures du mari (riz, fonio, parfois arachides, fruits) ne sont pas exactement les mêmes que celles des femmes (fonio, arachides, maïs, manioc, légumes). Le mari ne peut pas vivre sur ses seules ressources ; les femmes pourraient à la rigueur le faire.

La complémentarité des ressources du mari et de celles de ses femmes apparaît surtout au niveau de la répartition de et l'utilisation des récoltes, et de l'organisation du travail.

*Répartition et utilisation des récoltes.*

En principe, chacun est propriétaire de ce qui est récolté sur ses parcelles personnelles, sur ses arbres personnels. Mais, en réalité, le mari et sa ou ses épouses sont liés par des habitudes et des obligations réciproques telles que l'appropriation personnelle des récoltes est en grande partie une apparence.

*Récoltes levées sur les parcelles des femmes (champs et jardins).* — Chaque épouse garde dans sa case personnelle ce qui a été récolté sur ses parcelles, après avoir cependant donné au mari la dîme<sup>1</sup> du fonio et éventuellement du riz. Avec les réserves ainsi constituées, elle fait sa cuisine personnelle, pour ses enfants et pour elle-même. Mais les épouses doivent aussi nourrir leur mari, à tour de rôle. Une femme peut aussi vendre une partie de ses récoltes, et les recettes qu'elle en tire lui appartiennent personnellement ; c'est ainsi qu'elle fait face à quelques menues dépenses (sel, savon, ustensiles de cuisine, condiments, parfois vêtements, pour elle et ses enfants). Mais le mari estime souvent qu'elle risque de vendre une trop grande partie de ses réserves alimentaires et de dépenser son argent en futilités ; pour éviter ce « gaspillage » qui compromettrait la soudure avec la récolte suivante, il surveille plus ou moins étroitement les ventes et les achats de chaque épouse, et les interdit au besoin.

*Récoltes levées sur les parcelles du mari.* — Comme les épouses, le mari garde ses récoltes dans sa case personnelle. Mais, s'il subvient ainsi à ses propres besoins, il utilise aussi une grande partie de ses ressources au profit ou pour le compte de l'ensemble de la famille conjugale. C'est sur ses récoltes personnelles que le mari met de côté les semences dont l'ensemble du ménage aura besoin l'année suivante. Il donne la dîme du fonio et du riz aux pauvres (et leur reverse la dîme des récoltes de ses femmes). Il fait des cadeaux en nature à des marabouts, à des parents. Il fournit à ses femmes ce qui est nécessaire pour nourrir les visiteurs, préparer les repas de fête. Souvent, il distribue une partie de son fonio ou de son riz aux femmes, pour la cuisine quotidienne ; cette distribution est faite petit à petit ; les parts des épouses sont tantôt égales, tantôt proportionnelles au nombre des enfants de chacune. Enfin, le mari vend parfois une partie de ses récoltes ; il dépense l'argent ainsi gagné pour lui-même (vêtement, bétail, etc.) mais aussi pour tous les membres du ménage : impôts, vêtements, ustensiles de cuisine, bijoux<sup>2</sup>...

*Fruits.* — Les fruits, comme les arbres qui les donnent, appartiennent au mari. Mais la consommation quotidienne, sur place, des oranges et des mangues, est libre ; n'importe quel membre du ménage peut, chaque fois

1. Cf. p. 54-57.

2. Le produit de la vente du bétail est utilisé de même.

qu'il le désire, en manger ou en offrir à un visiteur. La distribution des bananes est plus organisée, du fait qu'il faut couper tout un régime à la fois ; c'est le mari qui s'en charge et qui répartit ensuite les fruits. Les fruits sont souvent vendus au détail par les femmes ou parfois même par les enfants, et au profit du vendeur. Cela ne peut pas, du moins en principe, être fait sans l'autorisation du mari. Parfois, la vente au détail est faite par une épouse, mais à l'initiative et au profit du mari qui « ne veut pas s'abaisser à aller lui-même vendre au marché ».

La vente en quantités relativement importantes, notamment la vente de sacs d'oranges ou de régimes entiers de bananes à des commerçants qui emportent ces fruits vers Conakry ou vers le Sénégal, ne peut être faite que par le mari et à son profit, de même que la vente du café et de l'essence d'orange<sup>1</sup>. Mais nous savons déjà que l'argent du mari est en réalité utilisé au profit de toute la famille conjugale.

Tous ces faits d'utilisation des récoltes, d'organisation des budgets personnels et familiaux, varient fortement d'une famille à l'autre, selon l'autoritarisme du mari, la combativité des femmes, et aussi selon le nombre des cases<sup>2</sup>, l'emplacement des dispositifs de stockage. Certains maris ne laissent aucune liberté à leurs épouses. Par contre, il arrive que des femmes vendent des produits sans l'autorisation de leur mari. Parfois, elles se rendent très indépendantes : « Des femmes qui n'ont pas d'enfants, et n'ont donc pas à se soucier de leur entretien, n'aident pas leur mari. Celui-ci ne peut pas toujours les battre pour les faire obéir. Il faut bien se résigner ; sinon, on n'en finirait plus ». Ou même : « Parfois le mari doit confier son propre riz à un voisin, de peur que ses femmes, peu disciplinées, ne le gaspillent ». Malgré ces différences, il existe, dans l'utilisation des récoltes, une solidarité organique entre le mari et les femmes. C'est pour les femmes une règle de nourrir le mari. Réciproquement, les récoltes du mari sont, en grande partie, utilisées comme un bien commun.

#### *L'organisation des travaux agricoles.*

Dans ce domaine aussi, la cohésion de la famille conjugale se manifeste : nul ne travaille seul sur « ses » parcelles ; hommes et femmes s'entraident et se répartissent les tâches. Le mari, aidé par ses fils quand ils sont assez grands, se charge de tous les travaux pénibles : défrichage, labour à la charrue, et, dans les jardins, construction et entretien des clôtures, buttage du manioc et parfois des patates. Les autres travaux (semences, désherbage...) reviennent surtout aux femmes. Pendant la récolte du fonio, les hommes coupent à la faucille et les femmes lient les gerbes.

Dans les champs, le partage en parcelles individuelles n'est, souvent, fait qu'après le labour, parfois même seulement au moment de la récolte. Jusqu'alors, tous les membres du ménage travaillent ensemble. Une fois

1. Aux époques où l'essence d'orange se vend bien, certains hommes, anciens captifs le plus souvent, ne se contentent pas de la production de leurs propres orangers, et vont gratter les orangers d'autres propriétaires. Dans ce cas, le propriétaire garde deux tiers du produit ; le reste appartient au travailleur.

2. Autant que possible, il y a dans le hoggo familial une case pour le mari et une case pour chaque épouse. Mais cela n'est pas toujours réalisé.

le partage fait, le mari va aider ses femmes sur leurs parcelles et réciproquement. Mais les co-épouses, en l'absence du mari, travaillent plutôt isolément, chacune avec ses enfants et parfois avec un membre de sa famille, ou avec un travailleur recruté par son père. Dans les jardins, de même, chaque femme s'occupe de ses plates-bandes.

*En résumé :*

Le fait que chaque personne mariée possède « ses » parcelles ne signifie pas qu'il existe dans chaque famille conjugale plusieurs exploitations agricoles indépendantes, celle du mari, celles des épouses. Les co-épouses sont indépendantes les unes par rapport aux autres : elles s'entraident peu, sauf quand elles travaillent avec le mari ; chacune possède ses réserves alimentaires, fait sa cuisine, gère son petit budget. Ce cloisonnement évite bien des occasions de querelles. Très différentes sont les relations entre le mari et chaque épouse. Leur solidarité, ou même plutôt leur complémentarité, se manifeste dans la répartition des tâches, dans l'échange et l'emploi en commun des ressources (repas, fruits, argent, cadeaux), et dans le contrôle exercé par le mari sur le budget des femmes.

Par rapport aux individus qui la composent, la famille conjugale est donc l'unité économique de base, capable de se suffire à elle-même, pourvue d'une structure cohérente, organisée autour du mari. « L'homme considère que tout lui appartient : cases, femmes, récoltes ». Mais la famille conjugale est-elle indépendante par rapport aux groupes dont elle fait partie (famille étendue, village) ?

## II. — *Rapports entre familles conjugales*

L'organisation des travaux agricoles dépasse souvent le cadre de la famille conjugale.

### 1° *Travail salarié.*

Parfois, un chef de famille recrute un journalier, pour lui faire faire les travaux pénibles qui normalement reviennent au mari : défrichage, labour à la charrue, construction et entretien des clôtures. Ce journalier est souvent un ancien captif. Les journées de labour, quand le travailleur vient avec sa charrue et son attelage, sont rémunérées selon un tarif quasi-officiel (200 à 250 francs CFA en 1958). Quand il s'agit d'autres travaux, faits à la main, le salaire est faible ; souvent même le journalier est seulement nourri et reçoit les bénédictions de son employeur ; beaucoup d'anciens captifs n'osent pas demander plus, surtout quand par ailleurs ils empruntent une parcelle de terre à leur ancien maître<sup>1</sup>.

Le travail à la journée, plus ou moins rémunéré, paraît être un fait très récent ; il remplace en partie le travail gratuit fourni auparavant par les captifs<sup>2</sup>.

1. Cf. p. 54-57 (Prêts) et p. 81-82 (Captifs).

2. Cf. p. 78.

2° *Le Kile*, au contraire, est une institution traditionnelle. Souvent, un chef de famille organise, dans le but d'être aidé personnellement ou de faire aider ses épouses, un Kile : à sa demande, des volontaires forment une équipe, qui accomplit en un jour un travail important<sup>1</sup>. Les travailleurs viennent avec leurs outils ; ce sont souvent d'anciens captifs, mais aussi des hommes libres, parents ou amis de l'organisateur du Kile. Ce dernier remercie les travailleurs en leur offrant à midi un repas copieux. On considère que les travailleurs sont ainsi remboursés de leur peine. L'organisateur n'est donc pas tenu de participer à son tour aux Kile de ceux qui ont répondu à son invitation. D'ailleurs, comme il faut, pour convoquer un Kile, être « riche », c'est-à-dire être capable d'offrir un repas copieux fait si possible avec les aliments les plus appréciés (riz, viande), seuls certains hommes peuvent bénéficier de Kile importants.

Par conséquent, s'il est vrai que, souvent, celui qui convoque un Kile participe à son tour aux Kile des autres, le Kile n'est pas nécessairement une forme d'entraide réciproque. Dans quelques cas, il permet même à des hommes d'entretenir leur relative « richesse » sans travailler<sup>2</sup> ; on peut alors voir dans le Kile une forme d'exploitation des pauvres et des anciens captifs.

Ni le travail à la journée, ni le Kile ne portent atteinte à l'indépendance de l'exploitant agricole qui joue le rôle d'employeur ; aucun doute n'est permis à ce sujet. Dans les deux cas, les gens viennent travailler pour le propriétaire du champ cultivé (*dyõ ngesa*) ; ils peuvent venir dans les mêmes conditions ou dans des conditions analogues (*kile*, salariat, travail à la tâche) pour participer par exemple à la construction d'une case individuelle.

Mais nous devons examiner de plus près les relations établies à l'occasion de l'exploitation du sol à l'intérieur d'une famille étendue, entre frères mariés et entre père et fils mariés.

### 3° *Relations entre un père et son fils marié.*

Nous avons vu dans le paragraphe précédent que les droits d'un homme sur les terres qu'il a reçues de son père à l'occasion de son mariage ne sont pas très nettement définis. Mais il est certain que le jeune marié et sa femme forment tout de suite une exploitation agricole indépendante, nettement détachée de celle du père. Certes, des liens subsistent : de temps à autre, le fils va aider son père. Souvent, au moment des récoltes, il lui verse la dîme au lieu de la donner directement aux pauvres ; parfois, le père lui demande, de plus, un « cadeau »<sup>3</sup>. Mais ces liens sont établis

1. Travail agricole ou non. Il existe aussi des Kile destinés à des travaux d'intérêt collectif : réparation ou construction d'une mosquée, d'un pont...

2. Les personnages importants, marabouts, membres des « familles de chefs » ne travaillent pas même à leurs propres kile : ils viennent seulement regarder les travailleurs « pour leur donner du courage ». C'est aussi de cette façon qu'ils « aident » leurs épouses.

3. Cela se produit, que les champs du fils se trouvent sur les terres que lui a cédées le père, ou sur d'autres, empruntées ou achetées ensuite par le fils. Par conséquent, cela ne nous donne aucun renseignement nouveau au sujet des droits du fils sur les terres cédées par le père. A propos de la dîme, cf. p. 54-57.

entre le père et le fils, ce dernier considéré personnellement. Le père ne peut rien demander à sa bru. Cette dernière, au besoin, s'efforce de protéger le jeune ménage, et par conséquent son mari, contre les exigences de son beau-père : « Souvent, le père hésite à demander quelque chose à son fils, parce que l'épouse de ce dernier dirait alors : Ton père veut-il me chasser ? ».

Ainsi, les liens entre père et fils marié ne se manifestent que de façon occasionnelle, alors que le jeune ménage est, dès ses débuts, une organisation structurée.

#### 4° *L'aide entre frères à l'intérieur de la famille étendue.*

Quand les frères, chefs de familles conjugales, ont, après la mort de leur père, partagé son domaine, devenant propriétaires, indépendants, ils ne s'entraident pas de façon systématique. Peut-être même l'entraide pratiquée uniquement par des frères, organisée à l'intérieur d'une famille étendue, est-elle assez peu pratiquée, sauf pour les débroussages<sup>1</sup>.

Même quand la propriété paternelle reste indivise, l'aîné attribue des parcelles à exploiter à ses frères<sup>2</sup>. Comme nous l'avons vu plus haut, la durée effective de validité du partage est plus ou moins longue<sup>3</sup>. Dans certaines familles, l'aîné peut remanier le partage quand le nombre des familles conjugales et leur importance relative (nombre de femmes et d'enfants) changent ; dans ce cas, les ménages qui ont beaucoup d'enfants, puis ces enfants eux-mêmes, ne sont pas désavantagés. Mais souvent, le rôle de distributeur de l'aîné est purement théorique, chaque famille conjugale utilisant toujours les mêmes parcelles, sans qu'il soit question d'en modifier la répartition ; il en est toujours ainsi dans les jardins, le plus souvent aussi dans les champs. De toute façon, à partir du moment où les parcelles sont réparties, pour une année ou définitivement, entre les chefs de familles conjugales, chacun de ceux-ci organise leur mise en culture comme il l'entend ; du point de vue de l'exploitation, chacun agit pendant l'année agricole comme s'il était propriétaire indépendant. Il n'existe que rarement des champs exploités en commun par deux ou plusieurs frères<sup>4</sup> ; je n'ai eu l'occasion d'observer qu'un seul cas concret de champ collectif ; encore s'agissait-il d'un cas un peu spécial : près de Pita, deux frères, mariés, avaient en commun un champ ; mais l'un d'eux était maçon et ne pouvait qu'aider son frère, un peu, à la fin de sa journée de travail.

En était-il de même autrefois ? Il est probable que les gens d'une même

1. « Des frères peuvent ainsi s'entendre (souligné par moi, H.F.) pour travailler les uns chez les autres » (VIEILLARD. *Notes sur les coutumes...*, p. 86).

2. C'est ce régime qui est décrit par VIEILLARD (*id.*, p. 86). Peut-être est-ce le régime le plus courant, si l'on considère l'ensemble du Fouta-Dialon.

3. Cf. p. 23.

4. « Il n'y a pas de champs collectifs... A chacun son champ et sa récolte » (VIEILLARD, *Notes sur les coutumes...*, p. 86).

CÉLERIER écrit de même à propos de la subdivision de Telimele : « La famille étendue (musidal) ne fait pas de champs collectifs. Il existe une entraide pour la culture, la confection des cases, la réfection des toits, mais, même dans le cas d'aide de culture, les champs restent individuels ».

famille étendue s'entraidaient davantage. A côté de l'aide réciproque, le travail au profit de l'aîné (frère, père, oncle paternel) était peut-être chose courante. Les témoignages des informateurs sont hésitants à ce sujet. Il semble que, de toute façon, les fils et frères cadets mariés, avaient leurs champs, qu'ils n'étaient pas intégrés à une exploitation agricole dirigée par l'aîné.

Cependant d'après un informateur « l'aîné entretenait ses cadets, qui travaillaient ensemble, sous sa direction ». Si cet entretien était total, si les cadets ne travaillaient pas par ailleurs pour eux-mêmes, l'unité d'exploitation agricole était donc la famille étendue. C'est ce que semblait penser cet informateur. On peut douter qu'il en ait été ainsi, car il est vraisemblable que l'agriculture, d'abord activité secondaire des Peuls en voie de sédentarisation, n'était pratiquée que par leurs femmes, individuellement. Mais, d'après le même informateur : « Quand j'étais jeune, les vieux disaient qu'il y a très longtemps la récolte du champ de la famille étendue était confiée à la femme du chef de la famille étendue. Cela provoquait des conflits : si ce chef mourait, sa femme voulait tout garder. C'est pourquoi, ensuite, le chef de famille étendue à lui-même tout gardé ».

Si cette évolution de l'exploitation agricole, du cadre de la famille étendue à celui de la famille conjugale, a réellement eu lieu, ne peut-elle pas avoir déterminé l'évolution dans le même sens du régime de la propriété ? C'est ainsi que le même informateur décrivait ce qui s'était passé depuis son enfance : « Quand j'étais petit, on ne partageait pas les propriétés. Tous les frères travaillaient ensemble. Actuellement, chacun travaille pour soi. Les cadets disent à l'aîné : Ce n'est pas toi qui nous entretiens, donne-nous notre part ».

En fait, l'intervention du facteur pression démographique apparaît indispensable. Dans d'autres régions du Fouta (régime décrit par Vieillard)<sup>1</sup>, l'exploitation agricole est à l'échelle de la famille conjugale, et fonctionne régulièrement dans le régime de la propriété familiale indivise. Ce n'est que lorsque se manifeste le manque de terre que les chefs d'exploitation sont amenés, pour assurer leur avenir, à affirmer leurs droits contre leurs concurrents possibles, c'est-à-dire, dans le domaine familial, contre leurs cohéritiers ; l'unité d'exploitation est alors en quelque sorte le moule auquel le régime de la propriété du sol doit s'ajuster.

### III. — *L'organisation de l'espace et les contraintes collectives*

Lorsqu'ils sont venus dans le Fouta-Dialon, les Peuls étaient exclusivement des éleveurs de bœufs. Après la conquête, par suite de l'accroissement de la densité démographique, du métissage entre les hommes libres et leurs captifs, peut-être aussi à cause de l'insuffisance numérique des captifs<sup>2</sup>, les Peuls, en même temps qu'ils se sédentarisèrent complè-

1. Ou chez les Soussous du Moyen-Konkoure.

2. Les Peuls du Fouta-Dialon se procuraient de nouveaux captifs dans les régions périphériques, par la guerre ou en les achetant. Mais un certain nombre de captifs étaient affranchis ; et surtout les fils des captives prises comme concubines par les Peuls étaient des hommes libres. Actuellement, on estime que le nombre des anciens captifs est égal au tiers de la population totale du Fouta-Dialon.

tement, sont devenus, de plus en plus, des paysans, surtout dans les régions centrales du Fouta. Actuellement, dans les Timbi, la plupart des hommes libres travaillent la terre, d'assez mauvais gré. Les grands troupeaux ont presque totalement disparu ; chaque famille possède quelques bœufs ; les propriétaires de plus de 10 têtes sont une faible minorité.

La coexistence sur un même territoire de l'agriculture et de l'élevage du gros bétail pose toujours des problèmes, qui, en Afrique Noire, sont souvent mal résolus. Dans les Timbi, diverses circonstances liées à la pression démographique tendent à rendre ces problèmes particulièrement difficiles : grande extension des surfaces cultivées par rapport à la surface totale, effectif total des bœufs très élevé, disparition des blocs forestiers qui pourraient constituer des obstacles naturels. D'autre part, la transhumance est difficile à organiser à partir des Timbi pour diverses raisons<sup>1</sup>. Pourtant, le problème de la coexistence de l'agriculture et de l'élevage a reçu ici une solution satisfaisante.

Généralement, en Afrique Noire, ce problème met en présence une population paysanne et une population d'éleveurs ; chaque groupe défend ses propres intérêts, d'où des oppositions, parfois violentes. Mais<sup>2</sup>, dans le Fouta-Dialon, les deux activités sont souvent pratiquées par les mêmes hommes, en tout cas à l'intérieur d'une seule organisation sociale ; chaque communauté villageoise, ou même chaque famille, désire à la fois protéger ses cultures et nourrir ses bœufs ; l'activité agricole a pris une place, chez les Peuls, compte tenu de l'existence de l'élevage, qu'il n'était pas question de sacrifier. Dans ces conditions, le problème de la coexistence de l'agriculture et de l'élevage ressort simplement de la technique de l'aménagement de l'espace. Deux solutions ont été adoptées.

D'une part, les jardins, dans lesquels certaines cultures sont en place toute l'année, sont entourés de haies vives solides et soigneusement entretenues, qui donnent aux villages du Fouta-Dialon leur aspect verdoyant et leur caractère intime.

L'autre solution concerne les terres non encloses, consacrées presque entièrement à la culture du fonio. Bien qu'elles soient divisées en nombreuses petites parcelles appropriées individuellement, leur exploitation est soumise à des contraintes collectives. Le territoire est partagé en grands secteurs, dont chacun est cultivé pendant 4, 5 ou 6 années consécutives, puis laissé en jachère pendant une durée égale. Cette alternance dans le temps se traduit, dans l'espace, par la juxtaposition d'étendues couvertes d'herbe et de petits buissons (jachères et terres incultivables),

1. Il faudrait éloigner les troupeaux des Timbi pendant la saison des cultures. Or :  
1° les petits propriétaires de bétail devraient s'associer, organiser des troupeaux collectifs ;

2° les troupeaux pourraient aller vers les régions moins peuplées de l'Ouest et du Sud-Ouest ; mais, là aussi, il y a des agriculteurs ;

3° l'entretien du bétail lui-même demanderait plutôt un mouvement inverse (descente vers les dépressions de l'Ouest et du Sud-Ouest pendant la saison sèche) ; c'est pourquoi, sans doute, les quelques grands troupeaux appartenant à des habitants des Timbi passent toute l'année dans ces régions.

2. Tel est le cas dans la région du Moyen Konkouré, où sont mélangés des Soussous, paysans, et des Peuls éleveurs.

et d'étendues cultivées, sur lesquelles les petits champs ne laissent entre eux que d'étroites bandes herbeuses. Ainsi, le gros bétail, qui, pendant la saison sèche, peut errer partout en dehors des jardins enclos, a encore à sa disposition, pendant la saison des cultures, de vastes secteurs. Sa surveillance est beaucoup plus facile que si les champs étaient dispersés au milieu de terrains non cultivés, au gré des fantaisies individuelles.

Nous pouvons donc définir des « terroirs d'exploitation » dont chacun est divisé en deux secteurs ; leur étendue varie autour de 1, 2, 3 km<sup>2</sup>, selon les conditions naturelles et l'éloignement des lieux habités les uns par rapport aux autres.

Très souvent, ce « terroir d'exploitation » correspond aux terres possédées et utilisées par les membres d'une communauté villageoise<sup>1</sup>. Dans ce cas, le plus simple, la décision de changer de secteur est prise par tous les chefs de famille de la communauté villageoise, réunis un vendredi à la mosquée.

Souvent, on considère qu'il existe une durée normale d'utilisation d'un secteur, par exemple quatre ans (c'est le chiffre le plus souvent indiqué), et qu'il n'est guère besoin de discuter à ce sujet : « Quand vient le moment de changer de secteur, c'est comme quand arrive l'heure du repas, tout le monde est d'accord sans discuter ». Cependant, en fait, la question est posée, car aucune durée n'a été fixée une fois pour toutes ; si la quatrième récolte a été très faible, on change de secteur ; sinon on le cultive encore une cinquième, puis éventuellement une sixième fois. Bien entendu, il peut arriver que tous les intéressés ne soient pas du même avis, car toutes les parcelles ne sont pas épuisées au même moment ; de plus, chacun pense à la distance à laquelle sont situées ses parcelles dans chaque secteur. Dans ce cas « on discute jusqu'à ce que tout le monde soit d'accord ». On ne vote pas, mais « l'opinion de la majorité finit par être admise » ou bien « l'opinion des hommes les plus respectés emporte la décision ».

Une fois la décision prise, chacun s'y soumet. Une clôture provisoire en branchages épineux est dressée pour protéger les champs aux endroits où les bœufs pourraient passer. Si un bœuf va dans le secteur cultivé, son propriétaire est responsable des dégâts qu'il commet. Par contre, dans les secteurs en jachère, les bœufs vont librement. Si quelqu'un est « assez têtu » pour vouloir cultiver une parcelle située dans un secteur en jachère, nul ne l'en empêche, mais il devra veiller sur ses cultures, et, si elles sont saccagées, n'aura aucun recours. En fait, sauf en quelques points faciles à surveiller, personne ne se risque à le faire.

Après avoir décidé de l'organisation de son terroir, chaque communauté avertit ses voisins. Par exemple, les gens de A disent aux gens de B : « Nous cultiverons le secteur situé vers chez vous ». S'il n'y a pas d'obstacle naturel en certains points, il appartient aux gens de A de construire une clôture pour protéger leurs propres champs ; mais, en cas de dégâts

1. Nous reviendrons plus loin sur la définition du « village » : ensemble de familles dont les chefs appartiennent à une lignée masculine, ou à plusieurs lignées associées, et qui cohabitent dans des lieux habités dont certains (fulaso et runde) dépendent du plus important (miside).

commis par un bœuf de B, son propriétaire sera responsable, sans pouvoir invoquer l'insuffisance de la clôture.

Le système est donc, en principe, simple. Mais très fréquemment, un terroir d'exploitation s'étend sur des terres appartenant à deux ou trois communautés villageoises, qui s'entendent pour en réglementer ensemble l'utilisation<sup>1</sup>. Cela peut se produire quand la limite des terres appartenant à deux communautés villageoises traverse une étendue cultivable sans s'appuyer sur un obstacle naturel. A plus forte raison, une entente est nécessaire, quand les parcelles appartenant à deux communautés voisines sont enchevêtrées. C'est ainsi que, près de Pita, les gens de Kuluna s'entendent avec ceux de Sewa, de Lalya-Fitare, et, pour un « ndire » (petit espace cultivable entouré de bowe) situé sur le Fello Kolidi<sup>2</sup>de, avec ceux de Dayebe<sup>3</sup>.

La décision de remettre en culture ou de laisser en jachère de tels secteurs est souvent prise au cours de réunions communes à deux villages. Parfois, la mise en culture d'un tel secteur n'intéresse en fait qu'une fraction de chacune des deux communautés, donc deux groupes de propriétaires, qui décident, seuls. Dans certains cas, les membres d'une communauté qui n'ont que quelques parcelles dans un secteur sont simplement prévenus et non consultés.

En résumé, l'organisation de l'exploitation agro-pastorale repose sur un principe simple. Mais le découpage du pays en secteurs n'est pas fait systématiquement dans le cadre social de chaque communauté villageoise. Il tient compte de conditions géographiques multiples ; comme il s'agit d'abord d'une organisation techno-économique de l'espace, la contrainte sociale est adaptée aux besoins de cette organisation.

Que signifie, du point de vue de la répartition des droits fonciers, cette organisation du territoire par les communautés villageoises ? Signifie-t-elle que les dyõ leydi particuliers ne sont pas de vrais propriétaires, seuls libres de disposer de leurs terres ?

D'après Richard-Molard, le rôle de la communauté villageoise ne se borne pas à définir le secteur à cultiver : « Le conseil des chefs de famille, les notables, a pour tâche essentielle de répartir à chacun chaque année des terres arables. Peu importe qu'il y ait coïncidence ou pas, dans le cadre de la missidé bien entendu, entre les droits de propriété du parentage et le droit de travailler une terre particulière. « Il est nécessaire de discuter cette affirmation, selon laquelle la communauté villageoise disposerait à son gré des terres appropriées par les familles ; les droits de propriété des familles n'auraient alors aucun contenu réel »<sup>3</sup>.

Chaque fois que j'ai demandé à mes informateurs s'il en était ainsi, la réponse a été un « Non » catégorique. Des explications qui suivaient, il

1. C'est pourquoi il me paraît nécessaire d'employer l'expression : « terroir d'exploitation ».

2. Cf. carte n° 2.

3. RICHARD-MOLARD, p. 311.

résultait sans équivoque possible que, lorsqu'a été prise la décision de cultiver tel secteur, tout homme qui manque de terres dans ce secteur en emprunte ; c'est lui qui prend l'initiative de cet emprunt, qui est conclu d'homme à homme<sup>1</sup> ; chaque dyō leydi cultive ou prête ses terres, à son gré ; le « conseil des chefs de famille » n'est pas qualifié pour intervenir dans la répartition des parcelles à cultiver.

Si la collectivité villageoise avait dans la répartition des terres à cultiver les droits que lui attribue Richard-Molard, le régime de la division des parcelles entre héritiers, dont on peut observer l'existence, n'aurait pas eu l'occasion d'apparaître, chaque famille ne disposant pas effectivement des terres dont elle est « propriétaire ».

D'autre part, les décisions collectives ont le même effet, qu'elles soient prises dans le cadre d'une communauté villageoise, ou par accord entre deux groupes d'hommes appartenant à deux communautés voisines (donc ne constituant pas une unité sociale organisée et ayant, entre autres, des droits fonciers précis sur un territoire communal). Le fait qu'un homme reste libre de cultiver à ses risques et périls une parcelle située dans le secteur en jachère indique, lui aussi, prééminence des droits de propriété des particuliers.

Ces faits, et surtout le premier (caractère privé des prêts de terres) montrent que l'organisation collective de l'exploitation des terroirs ne manifeste pas l'existence de droits de propriété revenant à la communauté villageoise. Il s'agit d'un règlement de police, qui laisse entiers les droits de propriété et de libre disposition que chacun exerce sur ses parcelles.

#### IV. — Conclusion

1° *L'unité d'exploitation agricole est la famille conjugale.* Il existe diverses formes d'entraide, mais le chef de la famille conjugale organise son activité économique et celle de ses épouses, en restant indépendant, pour l'essentiel, de son père, de ses frères, et de l'ensemble de la communauté villageoise. D'autre part, la répartition des parcelles entre le mari et ses femmes ne détruit nullement l'unité économique de la famille conjugale : les rôles du mari et des épouses sont complémentaires.

2° *Ceci confirme la réalité de la propriété individuelle,* résultant du partage des terres entre héritiers mâles, qui sont ou seront chefs de familles conjugales. A l'intérieur de chaque famille conjugale, il n'existe aucune division de la propriété du sol ; les épouses ne font qu'utiliser des parcelles. Vis-à-vis de l'extérieur, le chef de la famille conjugale est vraiment un propriétaire indépendant, seul maître de ses terres.

Nous aurons encore des occasions de critiquer la réalité de la propriété individuelle, qui, d'après ce que nous avons vu dans ce chapitre, domine dans les Timbi, en décrivant les rapports entre propriétaires, et entre propriétaires et non-propriétaires : prêts, ventes de parcelles, situation des anciens captifs vis-à-vis de leurs anciens maîtres.

1. Cf. p. 51-53.

## CHAPITRE III

LES RELATIONS ENTRE PROPRIÉTAIRES  
ET ENTRE PROPRIÉTAIRES ET NON-PROPRIÉTAIRES

## § 1. — Les prêts de terrains

Les mots lubugol (prêt) et lubal (emprunt) sont fréquemment employés, dans les Timbi, à propos des terrains. En décrivant les opérations foncières ainsi désignées, nous devons nous demander s'il s'agit réellement de prêts, c'est-à-dire d'actes qui mettent en présence deux parties : l'une agissant en tant que propriétaire (dyō leydi), l'autre demandant l'autorisation d'utiliser le sol.

Nous devons chercher :

- quelles sont les parties, individus ou groupes, en présence ;
- quelle est la procédure de ce qui constitue l'acte de prêt ;
- quelles sont les conséquences possibles de cet acte ; notamment, quels conflits peuvent en résulter.

I. — *Les parties en présence**Qui demande à emprunter ?*

Le candidat peut faire partie de la même communauté villageoise que le propriétaire auquel il s'adresse. Il existe des grands et des petits propriétaires<sup>1</sup> et il arrive fréquemment qu'un homme, de façon permanente ou certaines années, manque des terres dont il a besoin : certaines familles ayant beaucoup grandi d'une génération à l'autre, leur patrimoine a été morcelé. Parfois un homme a très peu de terres dans un des secteurs du terroir d'exploitation ; il doit emprunter chaque fois qu'on cultive ce secteur (éventuellement, il prête quand on cultive l'autre). Beaucoup n'ont pas de terres aptes à la culture du riz ; il est vrai qu'ils trouvent difficilement à en emprunter. Parmi les emprunteurs quasi-permanents, se trouvent la plupart des anciens captifs, dont la situation sera étudiée spécialement.

Manquant de terres pour les mêmes raisons, des hommes en empruntent souvent aux habitants des villages limitrophes.

Quand un étranger vient s'installer dans un village, les habitants, heureux de voir grandir leur communauté, se font un devoir de lui fournir des moyens de subsistance, donc de lui prêter des terres. Il est vrai qu'actuellement les villages des Timbi ont rarement l'occasion d'accueillir des immigrants ; la région est surpeuplée, et les migrations se font vers

1. Il aurait fallu établir le plan parcellaire de quelques villages, pour étudier avec précision la répartition des terres entre grands et petits propriétaires. Je n'ai pas eu le temps de le faire.

l'extérieur. Autrefois, des mouvements en tous sens se produisaient dans le Fouta-Dialon, beaucoup de gens fuyant devant l'arbitraire des puissants.

De toute façon, celui qui emprunte est un chef de famille conjugale, qui veut pourvoir aux besoins de l'exploitation agricole qu'il dirige. Parfois, un jeune marié fait présenter la demande par son père ; un immigrant encore peu connu, par un ami ; mais l'emprunt reste le fait d'un exploitant agricole particulier.

Qui est qualifié pour prêter ?

Nous avons déjà eu l'occasion de noter qu'il n'appartient pas à la communauté villageoise, représentée par ses dirigeants, de répartir les terres situées dans le secteur à cultiver, quand celui-ci vient d'être défini.

A plus forte raison, un particulier ne peut pas, ni en théorie ni en fait, disposer librement d'un terrain qu'il trouve inemployé et dont il n'est pas propriétaire. Certains habitants des Timbi, qui ont passé une ou plusieurs années dans les régions moins peuplées situées à l'Ouest et au Sud-Ouest du Fouta-Dialon, perçoivent très nettement que les conditions dans lesquelles on peut utiliser une parcelle y sont différentes : « J'ai vécu vingt ans vers le Konkouré. Là-bas, on arrive, on choisit un terrain dans la brousse ; on coupe un arbre à telle hauteur, on fend le tronc, et dans les fentes on met deux bâtons croisés. Où se trouve ce signe, personne d'autre ne viendra débrousser et cultiver. Les terres sont appropriées ; mais comme les gens en ont beaucoup, ils laissent faire les étrangers. Ici, on ne pourrait pas agir ainsi »<sup>1</sup>.

Le chef de village joue souvent un rôle, quand des terres sont prêtées à un étranger, mais ce n'est pas un rôle d'autorité. L'immigrant se présente à lui ; c'est une affaire d'état-civil. En même temps, souvent, il lui demande des terres à cultiver. Mais le chef de village ne peut prêter à l'immigrant qu'un terrain lui appartenant personnellement, ou servir d'intermédiaire entre l'immigrant et un autre propriétaire. Le chef de village ne peut ni imposer ni empêcher un prêt, ni même disposer de parcelles dont le propriétaire est absent, sauf si le propriétaire, en partant, lui a accordé ce droit en lui confiant son bien. D'ailleurs, rien n'oblige l'immigrant à passer par le chef de village pour emprunter des terres ; il peut s'adresser à un propriétaire quelconque, et ce dernier accorde ou refuse le prêt sans être obligé de prendre l'avis du chef.

C'est donc toujours un propriétaire privé qui prête librement, souverainement.

Quand plusieurs frères sont propriétaires en commun (régime de l'indivision) aucun d'eux, pas même l'aîné, ne peut prêter une parcelle du domaine sans l'accord des autres. Quand un domaine a été partagé, chacun des frères, s'il prête une parcelle de ce qui lui appartient personnellement, en parle à ses frères, parfois même à ses oncles ou à ses cousins. Mais, ce faisant, il ne sollicite pas leur autorisation ; il demande tout au plus leur avis ; surtout il leur donne une information, il les met au courant,

1. En fait, il n'est plus possible actuellement de s'installer ainsi dans la région du Moyen-Konkouré, sauf peut-être sur des terres à l'appartenance mal définie, situées à l'écart des villages soussous et occupées par des groupes de Peuls.

ainsi que l'on fait, entre proches parents, à propos de bien d'autres affaires importantes. Même l'aîné ne peut pas empêcher ou imposer le prêt d'une parcelle appartenant à un de ses jeunes frères. C'est dans le même esprit que celui qui prête avertit ses propres fils.

## II. — *La procédure et les conditions du prêt*

En présentant sa demande, l'emprunteur désigne ou non une parcelle précise ; il dit toujours comment il compte l'utiliser (champ temporaire ou enclos). Quand le propriétaire répond favorablement, des hommes sont pris comme témoins : parents, amis, hommes influents et pieux. Parfois, le propriétaire et l'emprunteur vont voir la parcelle. Ces actes n'ont rien d'officiel, de réglementé. La promenade sur le terrain a pour but d'éviter toute confusion ; elle est nécessaire quand l'emprunteur est un étranger. Souvent, il n'y a pas de témoin nommément désigné ; les deux parties déclarent publiquement être d'accord sur le prêt d'une parcelle. L'essentiel est que beaucoup de gens sachent qu'il s'agit d'un prêt, non d'une vente. Le propriétaire veut, dans l'éventualité de son décès, que tous ses parents soient au courant.

La durée de validité du prêt est plus ou moins nettement indiquée. Souvent, une parcelle est implicitement prêtée pour toute la série d'années pendant lesquelles on cultivera le secteur dont elle fait partie. Parfois, l'emprunteur doit renouveler sa demande chaque année ; mais cela se fait très discrètement sans témoin.

### *Charges de l'emprunteur.*

Le propriétaire reçoit parfois, au moment où il accorde le prêt, un cadeau, qui peut être désigné par plusieurs mots : ndyenari, tyoggu lubal (prix de l'emprunt), goro lubal (cola de l'emprunt) ou Kasidi. La forme et le montant de ce cadeau sont très variables : somme d'argent (50... 500 francs CFA en 1958), un mouton, du riz, du sel, des nattes, de la cola... Quand un terrain est prêté pendant plusieurs années consécutives, ce cadeau n'est pas renouvelé chaque année ; il n'est même pas toujours reversé quand un propriétaire prête successivement deux parcelles à un même emprunteur (par exemple à l'occasion de changement de secteur cultivé).

Parfois, au lieu d'offrir un cadeau, l'emprunteur aide le propriétaire dans ses travaux agricoles ; ou bien, si l'emprunteur possède une charrue et un attelage, il laboure les champs du propriétaire.

La dîme (farila) a un caractère plus officiel, plus réglementé : au moment de la récolte du riz ou du fonio, l'emprunteur met de côté une gerbe sur dix, qu'il donne au propriétaire. La dîme n'est pas prélevée sur les autres récoltes, sauf parfois sur celle du maïs.

Ces diverses charges ne sont pas toujours imposées à l'emprunteur. Généralement, le propriétaire ne reçoit que la dîme. Parfois il reçoit, voire demande, en plus, un cadeau ou l'aide de l'emprunteur. Parfois il ne reçoit rien.

Cela dépend d'abord du caractère du propriétaire, de ce qu'il estime être ses droits et ses devoirs. Certains estiment que le versement de la dîme au propriétaire est une règle absolue : « Celui qui ne la verse pas va en enfer ». D'autres pensent au contraire qu'il est peu honorable de demander même la dîme : « Celui qui demande la dîme est un homme de rien » ; mais c'est surtout le cadeau de prêt que beaucoup « auraient honte d'accepter » car « seuls les nécessiteux le demandent ». Des propriétaires font état d'une autre raison de ne pas accepter un cadeau, surtout un cadeau important : l'emprunteur pourrait ensuite prétendre avoir acheté le terrain. Des divergences semblables concernent l'aide gratuite au prêteur : certains en font une condition du prêt ; d'autres ne veulent qu'accepter une aide spontanée, que l'emprunteur « apporte comme une surprise ».

La situation personnelle de l'emprunteur vis-à-vis du propriétaire intervient aussi. L'aide gratuite est plus souvent exigée d'un ancien captif. Au contraire, les redevances ne sont pas versées (même la dîme) et les formalités sont simplifiées (jusqu'à l'absence complète de témoins) quand l'emprunteur est un homme important ou respecté, ou quand il existe entre le propriétaire et l'emprunteur des liens de parenté, d'alliance, d'amitié. A la limite, entre frères, il s'agit parfois à peine d'un prêt. Quand un propriétaire émigre, ses terres sont utilisées par ses frères sans aucune formalité, par entente tacite. Cela ne signifie nullement que la propriété n'est pas réellement partagée : les limites de la part de l'absent sont connues, il récupérera ses terres à son retour ; d'autre part, un propriétaire peut toujours refuser de prêter à ses frères.

#### *Que signifient les charges que supporte l'emprunteur ?*

Font-elles de ce que nous avons appelé prêt, en réalité, une location ?

Ce que Marty écrit à ce sujet paraît assez confus. D'après lui : la dîme est le résultat de la fusion de trois redevances, toutes trois égales au dixième de la récolte : la dîme versée autrefois aux chefs ou dzaka, l'aumône légale versée aux pauvres ou sadaka, et l'impôt payé par les Poulli païens aux conquérants musulmans, comme « contre-partie du droit souverain reconnu aux Poulli sur les terres »<sup>1</sup>. D'autre part : « la concession immobilière faite par le Poulli à un Foula est une véritable location, encore que le prix n'en soit pas déterminé, et souvent pas payé ». Et : « Il y a en outre des contrats de location ou d'association agricole qui rappellent le khammessat arabe. Le propriétaire du terrain... donne simplement le lougan et reçoit une rémunération du dixième de la récolte ». Enfin « les riches propriétaires fonciers prêtent généralement, à titre gratuit, une partie de leurs lougans incultes aux miséreux qui viennent les leur demander »<sup>2</sup>.

Il me semble que, quelle que soit l'origine de la dîme, ce que nous pouvons observer actuellement est un prêt, généralement gratuit. En effet ;

— On n'emploie pas, pour désigner ces opérations le mot luugol, qui

1. MARTY, p. 305-307 et p. 394.

2. MARTY, p. 398.

est un mot « mi-français, mi-peul » formé à partir du mot français louer, et qui est employé aujourd'hui pour désigner les locations de maisons dans les centres urbains.

— D'autre part, le cadeau-de-prêt (ou l'aide gratuite qui paraît en tenir lieu) est présenté comme un geste symbolique et facultatif, une gentillesse ou une politesse.

— Quant à la dîme, elle ne représente qu'une fraction très faible de la récolte : un dixième. S'il s'agissait d'une forme du métayage ou du « khammessat arabe » ce serait une forme anormalement modérée. Fait plus important en ce qui concerne la signification de la dîme : un homme peut la recevoir de ses fils mariés, même sur des récoltes provenant de champs achetés par les fils ; et, dans le régime de l'indivision, l'aîné reçoit souvent la dîme des récoltes de ses frères cadets. En réalité, la dîme est finalement destinée aux pauvres et doit être prélevée sur toutes les récoltes de céréales, y compris celles qu'un homme obtient sur des terres dont il est propriétaire : « Il est interdit de consommer la dîme soi-même ; si on le faisait, on tomberait malade »<sup>1</sup>. Ainsi, celui qui reçoit la dîme d'emprunteurs, de fils ou de frères cadets n'en est pas le bénéficiaire, mais le gérant : normalement, il la reverse aux pauvres, avec la dîme de ses propres récoltes et de celles de ses femmes. La dîme est donc simplement confiée à ceux qui, de par leur situation sociale, sont les plus qualifiés pour la distribuer à bon escient.

Cependant, certains faits montrent que les charges de l'emprunteur sont aussi, ou peut-être tendent à devenir, le témoignage d'un prêt ou même le prix d'une location :

— il apparaît très nettement, qu'en exigeant le versement de la dîme, le prêteur affirme son droit de propriété. Si l'emprunteur ne la verse pas, cela peut signifier qu'il se considère lui-même comme propriétaire ; d'où des conflits ;

— certains estiment que le propriétaire doit toujours donner aux pauvres la dîme de ses propres récoltes, mais peut consommer ce qui lui est versé à ce titre par l'emprunteur ;

— d'après quelques informateurs, le montant du cadeau de prêt peut varier selon l'étendue du terrain et la qualité du sol ;

— au moment où il accorde un prêt de terrain, le propriétaire fixe parfois avec précision le nombre de jours de labour à la charrue que l'emprunteur devra lui consacrer, ou l'étendue à labourer.

Malgré ces derniers faits, il me semble, d'après la façon dont, en général, les informateurs en parlent, que le prêt d'un terrain reste un acte amical, non une opération foncière dont le propriétaire cherche à tirer profit. L'idée que le prêt d'un terrain est, ou tend à devenir, une location, n'apparaît dans leurs propos qu'épisodiquement, souvent de façon hésitante. Voici par exemple en quels termes un propriétaire de Madina-Tosokere

1. Accessoirement, elle peut-être donnée aux marabouts et aux visiteurs ; ce dernier emploi est plus ou moins orthodoxe : « les visiteurs ne le savent pas ».

m'a parlé de l'aide que lui fournissait un homme à qui il prêtait souvent des parcelles. Première déclaration : « Je prête des terres à Un-tel, qui a des bœufs et une charrue ; il vient labourer pour moi, gratuitement ; cela tient lieu de cadeau ». Deuxième déclaration, quelques jours plus tard : « Je fais venir Un-tel, qui a des bœufs et une charrue. Quand il a fini de labourer, le champ est partagé ; moi, propriétaire du terrain, j'ensemence et récolte sur une part ; Un-tel prend l'autre part ». Ainsi le même acte est présenté une fois comme un cadeau, une autre fois comme la compensation, évaluée, d'un prêt.

### III. — *Conséquences des prêts de terrains.* *Possibilités de conflits*

A l'occasion des prêts de terrains, des problèmes se posent, qui ne sont pas tous résolus conformément à des principes théoriques stricts.

#### *Possibilités de conflits dans la famille du prêteur.*

Rappelons-nous l'incertitude des informateurs à qui on demande si un fils marié peut prêter, de lui-même, une parcelle que lui a concédée son père<sup>1</sup>. Il est vrai qu'en pratique le cas ne doit guère se produire, le fils marié ayant seulement de quoi faire face à ses besoins personnels.

Quand la propriété reste indivise dans une famille, des conflits peuvent surgir du fait que l'aîné prête à des tiers en négligeant de consulter ses cadets.

Quand une propriété a été partagée, nous savons déjà<sup>2</sup> que, en l'absence de l'un des frères, les autres peuvent cultiver ses parcelles. Ils peuvent aussi, à condition d'agir de concert, les prêter à un tiers, sans même devoir avertir l'émigré ; éventuellement, ils reçoivent la dîme. Ils peuvent même prêter l'enclos de l'émigré « qui, ainsi, est entretenu ». Mais l'émigré, à son retour, a le droit de faire déguerpir l'occupant, ou de se retourner contre ses frères, qui doivent lui donner un terrain équivalent à celui qu'ils ont prêté.

#### *Possibilités de conflits entre un propriétaire et un occupant provisoire, qui se reconnaît comme tel.*

Il ne peut guère arriver, dans les Timbi, qu'un homme défriche et ensemence un terrain sans autorisation, à l'insu du propriétaire. Le pays est trop ouvert, les champs trop groupés ; le propriétaire serait très vite prévenu, avant que l'intrus ait pu avancer beaucoup les travaux de préparation du sol. Cependant le cas est prévu (il peut sans doute se produire dans les régions moins peuplées) : si l'occupant sème, il garde la jouissance du terrain jusqu'à la récolte ; le propriétaire peut l'expulser ensuite. La même période d'attente est imposée au propriétaire dont une parcelle, pendant son absence, a été prêtée par ses frères.

1. Cf. p. 427.

2. Cf. p. 443.

Si un homme s'installe sans aucune autorisation dans un enclos vide, il n'acquiert jamais aucun droit en améliorant l'enclos par des plantations ou des constructions et peut toujours être expulsé (il a alors le droit de détruire ce qu'il a construit).

Quand un homme a prêté une parcelle de culture temporaire, on estime généralement qu'il ne peut pas la reprendre tant que le secteur dont elle fait partie n'a pas été remis en jachère, même si ses besoins personnels augmentent (par exemple s'il prend une nouvelle épouse, ou si un de ses fils se marie). Cependant un tel cas n'est pas considéré, généralement, d'un point de vue purement juridique ; selon des informateurs, le propriétaire placé dans une telle situation « peut refuser de prolonger le prêt, mais ce serait incorrect »<sup>1</sup>.

*Conflit entre deux hommes qui se disent propriétaires de la même parcelle.*

C'est le type de conflit le plus courant. Les deux adversaires sont l'homme qui occupe la parcelle et celui qui, bien que non-occupant, dit être le véritable propriétaire. L'enjeu de tels conflits peut être soit une parcelle consacrée aux cultures temporaires, soit un enclos ; le second cas est plus fréquent et plus grave. Souvent, l'occupant est membre d'une famille installée dans le village depuis moins longtemps que la famille de son adversaire.

Ces conflits peuvent couvrir pendant très longtemps. Ils éclatent de diverses façons :

— l'homme qui occupe un champ refuse de verser la dîme à celui qui affirme être le vrai propriétaire ;

— le non-occupant veut récupérer un terrain qu'il dit avoir prêté à celui qui l'occupe ;

— l'occupant d'un terrain ouvert veut l'enclorre ; le non-occupant veut l'en empêcher ;

— l'occupant veut prêter ou vendre le terrain à un tiers ; le non-occupant lui en dénie le droit.

Au non-occupant qui dit avoir prêté le terrain contesté à l'occupant, ce dernier peut répondre :

— « Ce terrain nous a été vendu » (il appelle alors prix de vente ce que le non-occupant appelle cadeau de prêt (tyoggu lubal, Kasidi...))  
« J'ai toujours vu mon père travailler sur ce terrain » (sous-entendu : cela prouve que ma famille est propriétaire, sans contestation possible).

— « J'ai (ou ma famille a) planté et construit sur ce terrain ». Cet argument est ambigu ; il peut signifier : Puisque j'ai pu construire et planter, j'étais déjà propriétaire. Ou bien : En plantant et en construisant, je suis devenu propriétaire.

Quand un conflit de ce genre est porté devant le chef et les hommes

1. Selon VERDIER (Enquête économique sur le cercle de Labe, dactylo. Archives du cercle de Labe) : un propriétaire ne peut retirer un champ au locataire après une récolte d'arachide, car ce serait le priver de la plus-value que son travail a apporté au sol.

les plus respectés du village, ou devant le Tribunal coutumier, le principe du règlement est simple : il s'agit de trouver des témoins qui affirment : « Ce terrain appartient à la famille du non-occupant, qui l'a prêté à celle de l'occupant actuel. » Ou au contraire : « Ce terrain a toujours appartenu à la famille de l'occupant » ; ou : « Ce terrain a été vendu par la famille du non-occupant à celle de l'occupant ». Peut-être les autorités devant lesquelles est portée l'affaire ont-elles un préjugé en faveur des familles les plus anciennement installées dans le village, c'est-à-dire, en général, en faveur de la famille du non-occupant : il semble que c'est à l'occupant que l'on demande de donner des preuves (c'est-à-dire des témoignages) de la légitimité de ses prétentions.

Si le jugement donne raison au non-occupant, l'expulsion de l'occupant ne pose aucun problème quand il s'agit d'un terrain de culture temporaire : on se contente d'attendre, éventuellement, qu'il ait enlevé ses récoltes. L'expulsion hors d'un enclos occupé depuis peu et non amélioré par l'occupant ne présente pas plus de difficultés sur le plan juridique ; celui qui est reconnu comme vrai propriétaire peut seulement hésiter à jeter une famille à la rue : est-ce convenable ?

Mais le problème est souvent difficile à résoudre, même sur le plan juridique, lorsque l'occupation est ancienne, surtout quand l'objet du litige est un terrain enclos. D'abord parce que, en l'absence de document écrit, il est d'autant plus difficile de trouver des témoignages sûrs de la nature d'un acte, prêt ou vente, que cet acte est éloigné dans le temps. D'autre part, quand il s'agit d'un enclos, on ne peut pas se baser sur le fait que l'occupant a ou n'a pas, autrefois, autrefois, versé la dîme à la famille de son adversaire ; car si la dîme du maïs (seule céréale cultivée dans les enclos) est prévue, elle n'est en fait presque jamais prélevée.

Mais, surtout, certains points de droit ne sont pas l'objet de règles bien fixées.

Quand un homme ou une famille occupe pendant longtemps et sans verser aucune redevance un terrain qui appartenait à une autre famille, qui est propriétaire ? Y a-t-il prescription en faveur de l'occupant et du seul fait d'une longue occupation ?

Oui, dans certains cas, d'après Marty : « Sous l'influence des Karamoko, les règles de la prescription islamique, d'ailleurs très diffuses, tendent à se répandre. Une sorte de prescription, spéciale aux immeubles urbains, existe dans certains villages foula. La possession effective et ininterrompue d'un lot de galle pendant vingt ans emporte prescription acquisitive du terrain au bénéfice de l'occupant »<sup>1</sup>. D'après les informateurs que j'ai consultés dans les Timbi, il n'en est pas ainsi : quelle que soit l'ancienneté de l'occupation, l'occupant ne devient pas propriétaire. Mais il peut exister sur ce point des différences régionales ou même locales.

La situation résultant d'une longue occupation est presque toujours compliquée par le fait que l'occupant a amélioré l'enclos en plantant

1. MARTY, p. 403.

des arbres ou en construisant de nouvelles cases ; parfois même c'est lui qui a enclos un terrain nu. Quels droits a-t-il acquis ?

D'après certains informateurs, l'ancien propriétaire, lorsqu'il a permis à l'occupant de construire, planter ou enclore, a implicitement reconnu que l'occupant était devenu propriétaire (le terrain est en quelque sorte donné, implicitement, à cette occasion). La durée de l'occupation peut alors intervenir, en consacrant la « vivification » du terrain : « Si quelqu'un construit, enclôt, plante sur un terrain prêté, et y reste pendant 30 ou 40 ans, il est propriétaire ». Ces informateurs reconnaissent donc la validité de l'usucapion. D'autres informateurs estiment que la vivification du terrain ne donne pas à l'occupant la propriété du sol : celui qui lui a prêté le terrain reste seul propriétaire légitime. Mais presque tous ces informateurs ajoutent aussitôt : « L'occupant ne peut pas être expulsé »<sup>1</sup>.

Dans les cas où il est reconnu que l'occupant a vivifié un terrain qui ne lui appartient pas, l'une des solutions suivantes peut être choisie :

— l'occupant reste en place et doit verser à l'ancien propriétaire le montant de la valeur du terrain tel qu'il était au moment du prêt ;

— l'occupant est expulsé, mais peut, en partant, détruire ce qu'il a fait : abattre les arbres, démonter le toit des cases ; à moins que le propriétaire ne verse à l'expulsé le montant de la valeur des améliorations<sup>2</sup> ;

— à Labe, d'après le président du Tribunal coutumier : si le propriétaire ne peut pas verser ce dédommagement, le terrain peut être partagé, l'occupant devient propriétaire légitime d'une part<sup>3</sup> ;

— enfin (surtout quand l'occupant a créé l'enclos de toutes pièces), l'arbitrage peut décider que l'occupant restera en place, sans avoir rien à donner ; lui seul pourra utiliser le sol et tout ce qui est dans l'enclos, mais il ne pourra ni prêter ni vendre le terrain. Le prêteur est reconnu comme seul propriétaire légitime ; mais il ne pourra disposer effectivement du terrain que si l'occupant s'en va, ou meurt sans héritier. Ce type d'arbitrage ne modifie pas la situation qui existait avant l'éclatement du conflit (situation qui d'ailleurs existe souvent sans provoquer de conflit) ; mais il consacre cette situation et, en définitive, transforme ce qui n'était qu'une autorisation d'occupation donnée par le propriétaire, en un droit d'occupation indépendant de la volonté du propriétaire ; le

1. C'est probablement ainsi que doit être comprise une phrase de VIEILLARD : « La prescription acquisitive paraît être admise dans le cas de vivification d'un terrain par la construction de cases durables et la plantation d'arbres fruitiers, même sur un terrain planté : le planteur ne peut être expulsé ».

2. Par exemple, en 1958, de 5 à 10.000 F pour une case, de 300 à 500 F pour un oranger.

3. Une coutume curieuse fondée sur le principe du partage, existe à Dalaba. D'après le président du tribunal coutumier de cette ville :

« Quand un homme débrousse et plante des arbres et construit une case sur un terrain prêté, avec l'accord du propriétaire, il devient lui-même, 40 ans plus tard, propriétaire du terrain qu'il a vivifié. Si une discorde éclate, avant l'écoulement de ces 40 années, entre le prêteur et l'occupant, voici comment le conflit est résolu :

« Je vais sur le terrain contesté. A partir d'une extrémité du terrain, un jeune homme de 20 ans lance à la fronde une pierre, de toutes ses forces, vers l'autre extrémité. Le terrain qui s'étend entre le point de départ et le point de chute de la pierre revient au vivificateur ; le reste à l'ancien propriétaire. Le plus souvent, ce dernier n'a plus rien ».

droit de propriété et le droit d'usage sont alors dissociés, juxtaposés, entre les mains de deux titulaires différents.

L'embarras des arbitres, dans ce type de conflit, provient du heurt de deux principes : principe selon lequel un homme reste propriétaire d'un terrain qu'il prête, quelle que soit la durée de l'occupation par l'emprunteur ; d'autre part, principe selon lequel chacun est propriétaire du fruit de son travail (ici : clôtures, arbres, cases). Une solution claire pourrait être donnée sur le principe de la dissociation de la propriété des arbres et de la propriété du sol : le planteur aurait les fruits de ses arbres ; le propriétaire du terrain pourrait le cultiver, planter d'autres arbres, construire d'autres cases. Mais la possibilité de cette distinction paraît ne pas être ou être à peine soupçonnée : un seul informateur, grand lecteur de textes musulmans, l'a énoncée ; les autres, y compris quatre présidents de Tribunaux coutumiers, n'en ont fait aucune mention. En fait, à ma connaissance, il n'arrive pas que l'on décide : l'occupant restera propriétaire de ce qu'il a créé, le sol sera effectivement repris et utilisé par celui qui l'a prêté.

En définitive, l'usucapion, qui n'est théoriquement reconnue que par quelques informateurs, peut se trouver ainsi partiellement réalisée : l'occupant dispose du terrain (qu'il ne peut cependant pas aliéner) ; le propriétaire légitime ne jouit d'aucun droit effectif.

Les conflits entre occupants et anciens propriétaires sont très nombreux. C'est pourquoi, actuellement, beaucoup de propriétaires, en l'absence des règles qui garantiraient leurs droits, prennent des précautions contre « ceux qui, ne craignant pas Dieu, essaient de devenir propriétaires » :

— souvent, celui qui prête une parcelle refuse le cadeau de prêt, qui pourrait plus tard passer pour le prix d'achat ;

— le propriétaire refuse parfois de prêter la même parcelle pendant une longue période ; il prête chaque année une parcelle différente ;

— dès que l'emprunteur omet de lui verser la dîme, le propriétaire refuse de renouveler le prêt, craignant que l'emprunteur ne se sente encouragé à se dire propriétaire d'un terrain qu'il utilise sans verser aucune redevance ;

— très peu acceptent de prêter un enclos, encore moins de permettre la création d'un enclos sur un terrain prêté. Quand un homme accueille un étranger, il l'installe généralement dans son propre enclos, en attendant que l'étranger puisse acheter un terrain.

D'une façon générale, le propriétaire s'efforce de ne pas laisser l'emprunteur acquérir une situation stable, sur laquelle il fonderait ses prétentions.

L'attitude actuelle des propriétaires ne signifie pas qu'ils reconnaissent que l'occupant deviendrait propriétaire légitime en restant longtemps au même endroit ; elle est seulement une réponse préventive au fait que, si l'occupant restait longtemps, on ne pourrait plus le faire partir<sup>1</sup>.

1. Attitude semblable à celle de beaucoup de propriétaires d'immeubles qui, en France, refusent de louer des logements vides.

Il est possible que cette attitude entrave l'activité d'hommes qui possèdent peu de terres (ou pas du tout) et qui voudraient cependant construire ou créer des jardins ou des plantations.

#### IV. — Conclusion

La description du régime des prêts confirme le caractère individuel de la propriété du sol dans les Timbi. Les prêts sont conclus entre personnes privées, et les conflits qui en résultent opposent des personnes privées.

Il peut arriver qu'un conflit s'étende, oppose deux villages, quand des membres d'une communauté villageoise ont emprunté pendant longtemps des terres aux membres d'une autre communauté. En 1957, une querelle qui couvait depuis longtemps éclata, très violente, entre les villages de N'igelâde et Kurumâgi; chaque village fut soutenu par ses alliés, de sorte que presque tout le canton de Timbi-Madina fut coupé en deux camps. Mais, au départ, le conflit n'intéressait que les personnes privées, soutenues ensuite par leurs villages; des propriétaires de N'igelâde, qui manquaient de terres, voulaient expulser quatre familles originaires de Kurumâgi, qui, une à une, s'étaient installées sur leurs terres vers 1916<sup>1</sup>.

De même, quand apparaît une dissociation entre droit de propriété et droit d'usage du sol, ces deux droits appartiennent chacun à un homme ou à une famille. Cette dissociation n'apparaît pas comme un fondement du régime foncier, mais comme l'issue, mal définie juridiquement, de certaines situations de fait. Il ne s'agit pas de l'opposition entre les droits de propriété sur le « fonds », appartenant à une collectivité, et les droits d'usage de la « superficie », appartenant à ses membres.

#### § 2. — La vente de terrains

L'inaliénabilité de la propriété du sol a souvent été indiquée comme un des traits généraux caractéristiques des régimes fonciers en Afrique Noire.

Ce trait se retrouve au Fouta-Dialon, d'après Richard-Molard : « Nul ne peut aliéner son droit de propriété... Le lien de l'homme à la terre est indestructible, irréalisable même »<sup>2</sup>. Vieillard exprime le même point de vue, tout en percevant la possibilité d'une évolution qui, écrit-il, se produit déjà autour des postes administratifs<sup>3</sup>; il parle d'autre part de saisies de terrains. Marty fait une simple allusion à l'aliénation : « ... propriétés foulas qui ont été acquises à titre définitif par achat, donation... ». Il écrit d'autre part que l'usucapion est possible<sup>4</sup>. Par contre, le coutumier

1. Le conflit a été amplifié à cause d'une division ancienne du canton (diwal) de Timbi-Madina entre trois ancêtres; entre Kurumâgi et le N'igelâde passe une vieille limite conventionnelle séparant les territoires qui relevaient de deux de ces ancêtres. Cf. *supra*.

2. RICHARD-MOLARD, p. 310.

3. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 84 et p. 87.

4. MARTY, p. 394.

des archives de Labé de 1936 dit qu'une parcelle peut changer de propriétaire par cession ou par usucapion ; et Céliér écrit que, dans la subdivision de Téliélé, « il peut être parlé d'un droit de propriété... aliénable (aliénation temporaire par le prêt et définitif par la vente) ».

Actuellement, dans les Timbi, on entend couramment parler de ventes de terrains<sup>1</sup>. Nous avons vu dans le paragraphe précédent que beaucoup de conflits fonciers tournent autour de la question : Tel terrain a-t-il été prêté ou vendu par X à Y ?

### I. — *Les formes d'aliénation*

#### *Description des ventes de terrains.*

Les terrains « vendus » peuvent être des terrains de culture temporaire, ou (plus souvent semble-t-il) des enclos (généralement des enclos inocupés). Les terrains non enclos sont vendus en dehors des périodes de culture ; on ne vend pas un champ avec sa récolte, ni la récolte elle-même. A ma connaissance, il n'arrive pas non plus que l'on vende un arbre fruitier en gardant ses droits sur le sol. Cela se produit, d'après Vieillard : « On commence à considérer comme valeurs aliénables les arbres fruitiers et les constructions ; les parcelles cultivables auront le même sort. Mais la morale commune réprouve encore les ventes d'enclos »<sup>2</sup>. Mais les informateurs interrogés sur ce point ont nettement répondu que lorsqu'on vendait un arbre, on vendait automatiquement le terrain qui le portait.

On ne parle pas de ventes de terres seulement aux environs immédiats des postes administratifs, où l'afflux de fonctionnaires, commerçants, artisans, salariés, pose le problème du logement et provoque la vente de cases et de terrains à bâtir, mais aussi dans les villages situés à l'écart, qui n'ont aucun caractère urbain et ne reçoivent pas d'immigrants.

*S'agit-il réellement de ventes ?* — Le mot employé pour désigner cette opération<sup>3</sup> est le même que lorsqu'il s'agit d'un objet meuble quelconque : bœuf, étoffe, riz, etc. Mais ce qui montre que le mot vente convient parfaitement, c'est la façon dont se déroule l'opération, et ses résultats.

A, propriétaire d'une parcelle (dyō leydi), accepte de la céder à B. A et B se mettent d'accord sur ce que B devra verser en échange. Des témoins garantissent l'acte de façon plus systématique que lorsqu'il s'agit d'un prêt ; le chef de village et l'imam sont au moins mis au courant, et le plus souvent figurent au premier rang des témoins. Parfois, ces der-

1. Peu après mon arrivée dans les Timbi, dans un village où je séjournais depuis deux jours, je rencontrais des vieillards qui discutaient avec animation. Ils étaient indignés parce qu'un jeune homme avait voulu vendre une parcelle qui appartenait à son oncle maternel : « La vente n'était pas valable, puisque le terrain était pris sur la part de son oncle et non sur celle de son père (décédé) ». Ainsi j'apprenais d'un coup que l'on pouvait vendre des parcelles, et que les propriétés foncières pouvaient être partagées entre des frères. Quand on arrive en Afrique, pénétré de l'idée que la propriété du sol y est collective et inaliénable, de telles informations donnent un choc.

2. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 84-85.

3. SODDE : désigne à la fois les deux aspects, vente et achat, de l'opération.

niers participent aux débats qui précèdent la fixation du prix : « Il y a quelques années, des terrains ont été vendus ici. Les vieillards se réunissaient ; le vendeur et l'acheteur discutaient ; les vieillards disaient à l'un et l'autre : Tu dois augmenter ton prix, ou : Tu dois diminuer ».

Une fois que le montant convenu a été versé, le vendeur a perdu tous les droits dont il jouissait sur le terrain ; c'est l'acheteur qui peut désormais, et qui peut seul, le cultiver, l'enclorre, y construire des cases, y planter des arbres, le prêter, le transmettre à ses fils, le revendre ; il est de nouveau dyõ leydi, il a l'entière propriété (dyeyal) de ce terrain. Il en est ainsi, que l'acheteur soit un frère de l'ancien propriétaire, ou un homme quelconque du même village, ou un immigrant.

Depuis 1954, chaque vente de terrain doit faire l'objet d'un acte écrit qui est établi par le chef de village. On indique sur l'acte la date, les noms du vendeur, de l'acheteur et de deux témoins, la localisation du terrain, sa superficie, et le prix de vente. Le nouveau propriétaire garde l'acte écrit. En rendant obligatoire cette procédure nouvelle, les autorités administratives ont voulu éviter le renouvellement des conflits dans lesquels les juges peuvent difficilement savoir si une parcelle a été vendue ou prêtée.

*Ancienneté des ventes.* — Il est donc incontestable que, actuellement, des terrains sont vendus dans les Timbi. Depuis quand cela se produit-il ?

D'après tous les informateurs que j'ai consultés, les ventes de terres sont un fait ancien. Beaucoup s'accordent pour dire qu'elles ont été particulièrement nombreuses pendant la période 1930-1935. De nombreux exemples précis de ventes faites à cette époque, ou avant, m'ont été donnés. La date indiquée approximativement par les témoins peut être contrôlée par le montant du prix indiqué, par une référence au montant de l'impôt à la même date, par une référence à un évènement précis de la vie de l'acheteur ou du vendeur<sup>2</sup>.

Parmi les exemples qui me paraissent dignes de foi, le plus ancien date de 1908 : cette année là, Sori Bani acheta à Modi Guraysu un enclos situé à Pita ; il donna en paiement une génisse. La réalité de cette vente m'a été attestée par deux fils de Sori Bani, dont l'un habite dans l'enclos ; je n'ai pas pu trouver de descendant de Modi Guraysu, mais deux vieillards de Pita, consultés séparément, se souvenaient parfaitement de cette vente, dont l'un d'eux m'avait d'ailleurs parlé avant les fils de Sori Bani. Le même Sori Bani acheta ensuite, à Pita et dans les environs, plusieurs autres terrains ; en 1933, il donna à chacun de ses fils un exemplaire d'un document qu'il avait écrit pour que ses fils sachent quels terrains leur appartiendraient après sa mort. Le mot acheter, figure sur ce document (« Moi, S.B. j'ai acheté... »)<sup>2</sup>.

1. Exemples : « j'ai acheté l'enclos dans lequel j'habite en deux fois : j'ai payé la première moitié, il y a longtemps, une génisse plus 35 F ; la deuxième moitié, depuis la guerre, 7.500 F ». « J'ai payé cet enclos 6 F. Le vendeur a pu ainsi payer l'impôt, dont le montant était alors de 3 F. (pour lui et une personne à charge) » (vers 1910).

« J'ai envoyé de l'argent pour que mon père achète ce terrain en 1934, quand j'étais soldat ».

2. Cf. annexe n° 1.

Plusieurs informateurs m'ont affirmé que des ventes de terrains avaient lieu avant l'arrivée des Français; mais d'autres informateurs l'ont nié.

*Formes de paiement.* — Le prix du terrain peut être fixé en argent, en têtes de bétail; divers objets peuvent servir de complément: étoffes, sel, nattes, céréales...<sup>1</sup>. On utilisait aussi, paraît-il, « quand il n'y avait pas de monnaie », des lambiri, perles d'origine anglaise « dont chacune valait un bœuf » et des pièces d'argent dont on faisait des boucles d'oreilles; perles et pièces d'argent « venaient de Boffa, où étaient installés des commerçants anglais ».

Actuellement, le paiement en argent tend à l'emporter. De toute façon, l'acheteur et le vendeur pensent à la valeur en argent du terrain, des animaux et des objets divers. Les Peuls ont depuis des générations l'habitude de mesurer la valeur des objets par rapport à un système de monnaie de compte comprenant une unité de base et plusieurs multiples, et dans lequel des équivalences sont établies entre les objets les plus couramment échangés; un bœuf vaut tant de grands paniers de riz ou tant de coudées d'étoffe, etc.<sup>2</sup>.

*Autres formes d'aliénation.*

La propriété d'une parcelle peut changer de mains de plusieurs façons, autres que la vente de gré à gré.

*Usucapion.* — Nous avons vu au chapitre précédent que la légitimité de l'usucapion est controversée. Nous reviendrons là-dessus en étudiant la situation des anciens captifs.

*Don.* — Le don d'une parcelle est possible; mais je n'ai trouvé aucun exemple contemporain. Souvent, c'est par un don que l'on explique l'existence d'une enclave possédée par un ou des habitants d'un village dans le territoire d'un autre village. Par exemple, Mama Wuri Tôdè a donné autrefois (d'après son petit-fils Tyerno Abdul, vieillard de Pita) un champ à un homme de Burukadye qui avait été son maître coranique.

*Echange.* — Trois exemples d'échanges de parcelles m'ont été donnés; le plus ancien se serait produit vers 1875: échange d'un enclos situé à Pita, contre un autre situé à Tyākoy.

*Saisie et vente forcée.* — Le tribunal coutumier peut obliger un débiteur insolvable à vendre ses biens; s'il n'a pas assez de biens mobiliers pour couvrir le montant de ses dettes, le débiteur vend aussi une partie ou la totalité de ses terres, ou les donne au créancier<sup>3</sup>. A certaines périodes,

1. Un exemple m'a été donné d'échange d'un enclos contre un captif; cet échange daterait de 1894 (renseignement donné par un seul informateur).

2. VIEILLARD: *Notes sur les coutumes...*, p. 111-113. Ce système sert encore un peu aujourd'hui.

3. « Tous les manants sont exposés à la saisie, ou à la vente à vil prix de leurs biens meubles, et à l'expulsion loin de leurs enclos et de leurs champs » (VIEILLARD, *Notes sur les Peuls*, p. 171).

les ventes forcées ont été nombreuses, à l'occasion de la perception de l'impôt, sans intervention du tribunal coutumier. Les hommes qui n'avaient pas l'argent nécessaire étaient menacés ou maltraités par les hommes de main du chef de village jusqu'à ce qu'ils vendent une parcelle : « Modi Amadu- Siddi, que la vieillesse et la maladie empêchaient de gagner sa vie, dut vendre, de 1913 à 1917, presque toutes ses terres : deux enclos situés à Tyoppoy, 3 enclos situés à Bugu, 3 champs et la moitié d'un enclos à Hore Tyägel. Comme il ne restait plus que l'autre moitié de cet enclos, il demanda à Dieu : Si tu m'aimes encore, fais-moi mourir. Et il mourut dans le courant de l'année ».

Le prix des terres vendues dans ces conditions était souvent dérisoire. Souvent l'acquéreur n'était autre que le chef de village lui-même ; certains chefs passent pour avoir acquis ainsi, à bon compte, de nombreuses parcelles.

Des saisies frappent parfois un homme qui ne peut pas payer une amende, ou un voleur qui ne peut pas restituer ce qu'il a pris. C'est peut-être la forme la plus ancienne de saisie ; d'après un vieillard de Pita<sup>1</sup>, cela se faisait bien avant l'arrivée des Français. Par exemple, une parcelle appartenant au condamné lui était confisquée ; une moitié était donnée à la victime, pour la dédommager, l'autre moitié revenait au chef de village, comme « amende »<sup>2</sup>.

*Mise en gage.* — La mise en gage de biens mobiliers d'un homme qui emprunte de l'argent est d'usage courant au Fouta-Dialon. Quand l'emprunteur n'a rien d'autre, ou si la somme empruntée est importante, ou s'il a beaucoup de terres, il peut mettre en gage une parcelle dont il est propriétaire. Une convention est alors conclue devant des témoins. Le créancier utilise le terrain tant que la dette n'est pas remboursée ; mais il n'a que le dyogagol de ce terrain, sur lequel il peut donc seulement cultiver des plantes annuelles. Si, à l'expiration d'un délai fixé au moment du prêt, l'emprunteur ne peut pas rembourser sa dette, le terrain devient le dyeyal du créancier. L'acte de cession définitive a lieu devant témoins. La valeur du terrain est estimée ; si elle est supérieure à la somme prêtée, le créancier verse au débiteur la différence, ou ne devient propriétaire que d'une partie du terrain mis en gage.

De même que dans le cas de saisie, le transfert de propriété est définitif : l'ancien débiteur ne peut pas, plus tard, en remboursant son ancien créancier, récupérer la parcelle.

*Kumabite.* — Les chefs touchaient autrefois une part des héritages<sup>3</sup>.

1. TYERNO ABDUL BA, informateur particulièrement intéressant.

2. Ce genre d'« amende » prélevée sur le voleur, mais aussi, souvent, sur la victime, qui devait ainsi « remercier » le chef, existait encore à une date récente ; un exemple m'a été donné en 1957.

3. Beaucoup d'informateurs estiment que cet impôt sur les successions n'avait rien de légitime : les chefs « prenaient de force une partie des biens des orphelins. « De même, la saisie des biens d'un homme qui ne pouvait pas payer ses impôts, ou l'héritage par un chef des biens d'un homme qui (disait ce chef) n'avait aucun parent connu, étaient présentés par les chefs comme conformes à « la coutume » ; mais ces pratiques étaient mal supportées ; aujourd'hui, les marabouts disent qu'elles étaient le fait de mauvais

Ils recevaient ainsi, le plus souvent, des têtes de bétail, mais parfois aussi des terres.

Ces formes d'aliénation sont nettement perçues comme différentes par les habitants des Timbi. Il n'en existe pas moins des formes intermédiaires, mal définies. Beaucoup de ventes, faites avant l'échéance d'une dette contractée par le propriétaire ou à la saison des impôts, sont des ventes à demi-forcées. De nombreux cas ne peuvent être étiquetés avec précision : vente, don, échange, vente forcée. Par exemple : « X ne pouvait pas payer l'impôt. Y a payé à sa place et X a donné à Y une parcelle ». Souvent, surtout à propos d'opérations déjà anciennes, le nouveau propriétaire (ou ses descendants) dit avoir acheté le terrain ; l'ancien propriétaire (ou ses descendants) dit l'avoir donné. Parfois l'opération est présentée ainsi : « Mon grand-père a donné ce terrain à X ; en signe de gratitude, X a donné à mon grand-père un mouton et deux hoes ».

## II. — Conditions socio-juridiques de l'aliénation

Le droit de vendre étant, comme le droit de prêter, un critère du droit de propriété, nous devons chercher à savoir qui peut vendre un terrain.

Nous savons déjà que lorsqu'un homme, en se mariant, a reçu de son père des terrains, il ne peut pas, d'après la plupart des informateurs, les vendre<sup>1</sup> ; c'est pourquoi nous ne pouvons le considérer comme pleinement propriétaire de ces terrains. Par contre, le fils est libre de revendre une parcelle qu'il a achetée de ses propres deniers.

Nous savons aussi<sup>2</sup> que, lorsqu'un domaine est resté indivis, aucune de ses parties ne peut être vendue sans l'accord de tous les co-propriétaires. Une vente faite par un seul d'entre eux peut être déclarée non valable, ou entraîner le partage du domaine, la parcelle illégalement vendue devenant la part du vendeur.

Par contre, quand des terres ont été partagées entre des frères, chacun d'eux peut vendre ou donner sa part. Cependant, il peut se voir opposer des résistances, de la part de ses fils qui sont ses héritiers normaux, ou de ses frères, qui, s'il n'a pas de fils, peuvent aussi être ses héritiers. Ces résistances témoignent-elles de la persistance de la notion de propriété collective, ou expriment-elles seulement l'intérêt des héritiers, futurs propriétaires (ce qui peut se produire en France, dans le même cas) ? D'après le ton des propos tenus par les informateurs à ce sujet, la deuxième interprétation paraît devoir être préférée, mais la première ne peut être écartée.

Ce qui surprend, quand on part du principe que la propriété du sol est, en Afrique Noire, inaliénable, c'est que dans les Timbi les ventes de

musulmans. D'après un informateur : « Il n'est pas étonnant que de tels vols aient été commis par des hommes qui étaient capables de se tuer, entre frères, pour avoir la chefferie ».

1. Cf. p. 19.

2. Cf. p. 10.

terres ne paraissent pas être considérées, en soi, comme contraires à la coutume. Les vieillards, les marabouts, les chefs des grandes familles, tous les gardiens des traditions reconnaissent que les ventes de terres existent, et n'élèvent contre ce fait aucune objection de principe.

Seulement, le vendeur est souvent (mais pas toujours) jugé avec sévérité : celui qui vend les terres de son père est « un homme de rien ». Quand un homme va être obligé de vendre un terrain, il arrive fréquemment que ses frères ou cousins, pour éviter cette honte, fassent un gros effort pour l'aider à rembourser ses dettes ; ou bien ils achètent eux-mêmes ce terrain, afin que rien n'aille dans les mains d'étrangers<sup>1</sup>. De toute façon, celui qui veut vendre s'adresse d'abord à ses proches : « Quand un homme ne pouvait pas payer l'impôt, un de ses parents payait et prenait une partie de ses terres ». À plus forte raison, on n'aime pas vendre des terres à un homme qui habite dans un autre village ; ce serait « scandaleux » et, d'après les habitants de Burukadye, la vente pourrait être annulée.

### III. — *Comment expliquer le fait de l'aliénabilité des terres ?*

Ce fait ne peut pas être seulement une des conséquences de la colonisation. En effet :

— dans les Timbi, les terrains vendus ne sont pas situés seulement dans les centres urbains (qui sont d'ailleurs minuscules), mais tout autant, et ceci depuis, au moins, le début du xx<sup>e</sup> siècle, dans les villages situés loin des centres et des routes. A propos de l'exemple cité plus haut (p. 452) comme le plus ancien parmi les exemples qui paraissent sûrs, il faut remarquer qu'en 1908, lorsque Sori Bani acheta un enclos à Pita, ce village n'était devenu poste administratif que depuis deux ans ; d'autre part, cet enclos est à l'écart du quartier administratif, du quartier commercial et de la route, dans une partie de Pita qui ne porte pas, même actuellement, la marque de la transformation du village en petite ville. Par conséquent, cette vente n'était pas en 1908 un fait urbain, et la pénétration européenne était alors un fait trop récent pour avoir pu transformer la conception de la propriété du sol jusque dans les campagnes ;

— d'autre part, actuellement encore, on ne vend pas de terres dans des régions (le Moyen Konkoure par exemple) qui ont été conquises par les Français avant le centre du Fouta-Dialon, et où la vie rurale a connu quelques transformations grâce au développement de quelques ressources commercialisables (arachides, huile de palme) alors qu'elle est restée stagnante dans les Timbi.

Quels sont les motifs qui amènent des habitants des Timbi à vendre ou à acheter des terres ?

Presque toujours, un propriétaire ne vend une parcelle qu'en cas de nécessité absolue, après avoir vendu ou épuisé ses biens mobiliers (bétail,

1. Le fait qu'un homme peut vendre des terres à l'un de ses frères montre bien que le partage du domaine de leur père était réellement un partage du droit de propriété. Ainsi, la réalité de la propriété individuelle se manifeste à l'occasion d'un acte de solidarité.

récoltes). « On ne vend des terres... (ou : on ne met des terres en gage...) que lorsqu'on n'a rien d'autre, même pas de quoi manger ». Les besoins d'argent qui obligent un homme à vendre ses terres peuvent être d'origines diverses ; mais, le plus souvent, il est réduit à cette extrémité par l'impossibilité de se procurer par d'autres moyens le montant de l'impôt. Quand on demande la raison des ventes de terres en général, ou dans tel exemple particulier, la réponse « Pour payer l'impôt », revient comme un refrain<sup>1</sup>.

Les époques où les ventes de terres ont été les plus nombreuses (années 1930 à 1935, puis période de l'effort de guerre et de l'immédiat après-guerre) étaient des époques de crise, pendant lesquelles il était difficile de « gagner l'argent de l'impôt »<sup>2</sup>. Depuis quelques années, le nombre des ventes de terres a diminué « parce qu'à présent on peut travailler comme manœuvre, ou fabriquer de l'essence d'orange, ou vendre des bananes à destination du Sénégal ».

Les ventes de terres sont donc le plus souvent des ventes à demi-forcées. D'après les exemples qui m'ont été donnés, on ne vend jamais des terres pour constituer un capital commercial, rarement pour acheter du bétail. Plus souvent, le propriétaire veut seulement « rendre service » à l'acheteur ; une vente faite pour ce motif ne déconsidère pas le vendeur ; mais cela signifie que des hommes peuvent avoir besoin d'acheter.

C'est là sans doute le point essentiel. En effet, les mêmes besoins d'argent affectent les propriétaires de terrains, vendeurs possibles, dans les régions périphériques du Fouta-Dialon où les ventes de terres sont inconnues. Le fait crucial, c'est que dans les Timbi des hommes acceptent d'offrir de l'argent pour obtenir des terres ; s'ils agissent ainsi, c'est évidemment parce qu'ils ne peuvent pas avoir gratuitement les terres dont ils ont besoin. La possibilité de l'existence d'acheteurs est une conséquence directe du manque général de terres cultivables, c'est-à-dire de la pression démographique : ceux qui n'ont pas ou qui ont peu de terres ne sont pas sûrs de pouvoir toujours en emprunter ; ils sont obligés d'en acheter pour assurer l'avenir de leur exploitation agricole. Quant à ceux qui en possèdent suffisamment, ils craignent d'en manquer eux-mêmes un jour (eux ou leurs enfants) ; cela renforce leur tendance à sauvegarder l'intégrité du patrimoine, à prendre des précautions quand ils prêtent une parcelle (car ils risquent de ne plus pouvoir la récupérer), à refuser de prêter un enclos, à ne céder définitivement un terrain que quand ils ne peuvent faire autrement et contre compensation. De plus, la pression démographique est pour l'ensemble de la population un facteur de pauvreté ; pauvreté qui, surtout pendant les périodes de crise, amène des petits propriétaires à vendre leur dernier lopin.

Enfin, nous savons que la pression démographique pousse au partage entre co-héritiers. Or la vente des terres n'est facile que dans le régime

1. Autres réponses : échéance d'une dette (assez fréquemment), versement d'une dot, achat d'un linceul, épuisement des réserves de nourriture, contribution à fournir à la construction d'une mosquée.

2. Pendant l'effort de guerre, d'autres charges s'ajoutaient à l'impôt proprement dit : la cueillette du caoutchouc étant insuffisante, il fallait acheter du caoutchouc à des « dyula », puis le donner à l'administration qui le payait beaucoup moins cher.

de la propriété individuelle ; souvent, c'est parce qu'un des co-héritiers veut vendre une parcelle qu'un domaine familial, d'abord maintenu indivis, est partagé. Parfois, les terres d'un émigré sont vendues par ses frères qui peuvent ainsi payer ses impôts ; cela implique une définition préalable de la part de l'émigré. Ainsi, manque général de terres, propriété individuelle du sol et ventes de parcelles sont des faits étroitement liés<sup>1</sup>.

Effectivement, on vend des terres dans d'autres régions, fortement peuplées, du Fouta-Dialon : Dalaba, Bâtinyel, Labe, Yamberë ; on n'en vend pas dans les régions périphériques, faiblement peuplées, où l'on peut trouver facilement à emprunter des terres, même pour construire, enclore, planter des arbres. D'après un informateur peul du Monoma (au Sud-Ouest du Fouta-Dialon) : « Ici, nous ne vendons pas et n'achetons pas des terres, comme dans le Fouta, parce que la population n'est pas nombreuse ; celui qui veut cultiver peut trouver une parcelle facilement, sans gêner personne ».

Nous pouvons donc affirmer que la pression démographique est le facteur déterminant de l'existence de l'aliénation des terres, du moins des formes les plus courantes de l'aliénation : vente de gré à gré, vente forcée, mise en gage.

Il est indéniable que certains changements économiques et sociaux apportés par la colonisation ont ajouté leurs effets à ceux de la pression démographique : besoins nouveaux d'argent ; possibilités nouvelles de gagner de l'argent. Le déclin du grand élevage a été tel que, même aux yeux de Peuls de bonne souche, le bétail tend à ne plus être considéré comme la forme essentielle de la richesse : « Les bœufs peuvent mourir de maladie, ou être volés ou réquisitionnés ; la terre reste ». La terre apparaît comme un bien durable, en même temps que désiré parce que rare. De plus, comme nous l'avons vu en décrivant le régime de l'héritage<sup>2</sup>, les effets de la pression démographique ont été amplifiés depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, par l'introduction de la charrue et la libération des captifs, « l'augmentation du nombre des cultivateurs ». Mais ces faits récents n'ont pu agir que comme auxiliaires de la pression démographique proprement dite.

L'explication de l'aliénabilité de la propriété du sol par l'existence d'une forte pression démographique n'a cependant qu'une valeur limitée ; elle ne peut concerner que les formes de l'aliénation dans lesquelles la propriété du sol est échangée contre d'autres biens dont la valeur est jugée égale : vente de gré à gré, vente forcée, mise en gage. La pression démographique peut seulement imposer ces formes d'aliénation, obliger propriétaires et candidats-propriétaires à y recourir ; elle ne peut pas rendre compte :

— du fait que l'aliénation est licite, ne se heurte pas à un interdit

1. Voici un aspect probablement peu courant de cette liaison : un informateur m'a raconté qu'il avait acheté deux enclos à son père pour être sûr de les avoir à sa mort, au lieu de les partager avec ses 4 frères.

2. Cf. p. 424-425.

juridique ou religieux (le seul obstacle ressort de la morale familiale : c'est mal de dilapider le patrimoine) ;

— du fait que des terres ont pu, depuis très longtemps semble-t-il, être échangées ou données. Le don de terres ne peut être considéré comme un produit de la pression démographique, bien au contraire.

Deux points de vue semblent pouvoir être soutenus :

— ou bien la propriété du sol était d'abord inaliénable. Mais la crainte de manquer de terres, et peut-être le désir d'en accaparer, ont provoqué, en fait, des confiscations, des saisies, des mises en gage. Les habitants des Timbi ont pris conscience de ces faits et les ont acceptés : l'aliénation est entrée de force dans la coutume. Une fois la possibilité de l'aliénation reconnue, le don et la vente de gré à gré sont devenus possibles. Ceci n'est concevable que si la pression démographique est un fait très ancien, que si la propriété du sol est devenue aliénable depuis assez longtemps pour que le principe de l'inaliénabilité soit oublié aujourd'hui ;

— ou bien le principe de l'inaliénabilité n'a jamais existé ici. C'est possible, car, lorsque les Peuls se sont installés dans le Fouta-Dialon, ils étaient avant tout des propriétaires de troupeaux nomades ; d'autre part, quand ils se sont fixés, ils étaient musulmans, et l'Islam autorise l'aliénation des terres.

Selon ce point de vue, le don serait probablement la forme la plus ancienne de l'aliénation des terres ; il semble en effet en être ainsi, puisqu'on parle de dons très anciens<sup>1</sup>. Les autres formes seraient venues plus tard, par suite de l'augmentation de la pression démographique qui, aidée de facteurs secondaires, aurait fait naître la notion de la « valeur » du sol. Nous avons déjà signalé ce type de contestation portant sur des transferts anciens de propriété (datant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) : ce qui, d'après un informateur, était le prix d'un terrain acheté, était seulement, d'après son contradicteur, un cadeau symbolique, offert en signe de remerciement après le don de ce terrain. On peut en effet admettre que ce qui était d'abord un cadeau symbolique s'est ensuite transformé en prix d'achat, quand la rareté de la terre a fait naître la notion de sa « valeur ».

Ce second point de vue, selon lequel la propriété du sol n'a jamais été inaliénable dans les Timbi, paraît préférable au premier ; mais on ne peut conclure de façon catégorique, en l'absence de renseignements certains concernant les périodes antérieures aux dernières années du XX<sup>e</sup> siècle.

#### IV. — Conclusion

— L'aliénabilité des terres n'est pas un résultat de la pénétration européenne. Le facteur déterminant du fait que les terres se vendent est la pression démographique.

— L'aliénation ne soulève aucune objection de principe, et n'en a probablement jamais soulevé.

1. Cf. p. 453 et p. 487-488.

— Les conditions dans lesquelles se font les ventes de parcelles montrent la réalité des droits des propriétaires individuels. Le fait de l'aliénation, sa fréquence, sont liés à l'existence de la propriété individuelle.

### § 3. — La situation des anciens captifs

#### I. — *La situation personnelle des anciens captifs*

Dans l'ancienne société peule du Fouta-Dialon, on distinguait trois grandes catégories sociales :

— les hommes libres ou rimbe ; c'étaient les seuls véritables Peuls ou Fulbe ; ils considéraient tous les autres comme des Noirs (Ballebe). Les hommes libres vivaient dans les chefs-lieux de village (miside) et dans des hameaux appelés fulaso ;

— les castes d'artisans libres : cordonniers d'origine malinké (garãkebe), sculpteurs sur bois tendre (laobe), et forgerons-potiers (waylube) d'origine inconnue. Ces hommes habitaient dans les sare ;

— la classe des hommes non-libres, qui appartenaient aux rimbe et parfois aussi aux garãkebe ou aux waylube. Ils étaient désignés par plusieurs mots peuls : habe pour les hommes — horbe pour les femmes —, matyube. On distinguait parmi eux une catégorie inférieure, les sodabe c'est-à-dire les achetés, ceux que l'on possède depuis peu et que l'on peut revendre sans difficulté ; et la catégorie des Ndimabe, qui étaient des descendants de sodabe, mais étaient restés avec le maître chez qui ils étaient nés, et que l'on considérait comme attachés solidement à la famille de leur maître. En français, on peut appeler ces hommes non-libres esclaves ou serfs, mais on emploie généralement le mot captif. Les captifs vivaient dans des hameaux appelés rundé<sup>1</sup>.

Quelle était l'origine de ces captifs ? Beaucoup ont été achetés par les Peuls, à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, à des trafiquants d'esclaves soudanais (« à l'almami Samori ») ; on trouve encore quelques vieillards qui, enfants, furent vendus et amenés dans le Fouta-Dialon. Les Peuls eux-mêmes en enlevaient dans les régions qu'ils allaient piller « du Fouta jusqu'à la mer ». Il y avait aussi parmi les captifs des descendants des populations installées dans le Fouta avant les Peuls et vaincues par eux au xviii<sup>e</sup> siècle, mais ils étaient probablement peu nombreux, car les traditions orales se rapportant à la conquête du Fouta parlent plus du massacre et de la fuite de ces populations que de leur réduction à l'état de captivité ; d'autre part, les descendants de ceux qui devinrent alors captifs ont eu, depuis, le temps de s'assimiler aux hommes libres, soit par affranchissement, soit par mariage, puisque les Peuls prenaient volontiers des captives comme concubines, et que les enfants qui en résultaient étaient automatiquement des affranchis (rîdinabe).

1. MARTY, p. 442-451.

VEILLARD : *Notes sur les Peuls...*, p. 137, 141, et 153-157.

RICHARD-MOLARD, p. 333-335 et 364.

Les captifs n'étaient réellement propriétaires de rien. Cela découlait de leur nature juridique : eux-mêmes étaient la propriété de leurs maîtres. Même quand ils parvenaient à acquérir quelques biens mobiliers (outils, vêtements, récoltes, petit bétail), ces biens, à leur mort, revenaient à leur maître et non à leurs enfants<sup>1</sup>.

En particulier, les captifs n'avaient absolument aucun droit sur le sol, ni même sur les aménagements (constructions, plantations) qui étaient le fruit de leur travail : quand un captif était vendu, il quittait son enclos pour aller chez son nouveau maître, même s'il avait lui-même construit et aménagé cet enclos. Il est vrai que l'on vendait rarement un captif marié et installé dans un enclos construit par lui : c'était un ndimadyo (sing de ndimabe).

Les obligations des captifs étaient définies avec précision. Ils devaient travailler pour leur maître cinq jours par semaine. Ils étaient libres le jeudi et le vendredi ; ces jours-là, et, les cinq autres jours, au début de la matinée et à la fin de l'après-midi, ils travaillaient pour eux-mêmes dans leur enclos ou dans un petit champ concédé par leur maître ; certains d'entre eux avaient de plus une activité artisanale : tissage, vannerie, forge, menuiserie. Telle était en général la situation des captifs. Quelques-uns vivaient constamment avec leur maître, qui les entretenait ; c'étaient des domestiques. D'autres gardaient les troupeaux de leur maître, en permanence, et bénéficiaient d'une partie du lait et du croît.

#### *L'émancipation des captifs au XX<sup>e</sup> siècle.*

La libération des captifs, proclamée dès l'installation de l'administration française, est devenue effective peu à peu. Assez vite, semble-t-il, le prix des captifs diminua et on cessa de les vendre, puis de les partager dans les héritages. Mais, tout en devenant moins fréquent et surtout moins régulier, le travail gratuit se maintint jusqu'en 1950-1955, de même que l'habitude d'envoyer les enfants chez les maîtres, comme petits domestiques ; c'est à partir des mêmes dates que les captifs refusèrent de laisser prendre leurs filles comme concubines.

Ce retard est dû à différentes causes. D'abord au manque de combativité de beaucoup de captifs. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, juste après la proclamation de leur libération, certains (sans doute ceux qui avaient été achetés peu d'années auparavant) partirent. Ceux qui restaient sur place ne luttaient guère pour faire respecter leurs droits, parce qu'ils étaient moins nombreux que les hommes libres et répartis en petits groupes, mais aussi parce qu'ils ne se sentaient généralement pas maltraités. « Ils disaient que du mal leur avait été fait, non par leurs maîtres, mais par ceux qui les avaient enlevés à leurs parents et vendus ». Ils craignaient aussi de se trouver isolés : « Plus de maître, plus de père ».

De leur côté, les maîtres savaient agir et parler adroitement, faire vibrer la corde sentimentale : « Je suis vieux et faible. Refuseras-tu de m'aider ? Ne formons-nous pas une même famille » ? Au besoin,

1. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 91-92.

ils invoquaient la religion : « Tu dois être soumis, si tu ne veux pas aller en enfer ».

L'action de l'administration française, à cet égard, a manqué de continuité. Dès le début du *xx<sup>e</sup>* siècle, alors que certains gouverneurs et administrateurs combattaient avec énergie toutes les formes de l'esclavage, d'autres, dont le point de vue a été soutenu par Marty<sup>1</sup> et surtout par Arcin craignaient de perturber l'ordre établi : « Une abolition brutale (de l'esclavage) amènerait une révolte générale »<sup>2</sup>. Plus tard, les administrateurs furent accaparés par la perception de l'impôt, la construction des routes et le travail de bureau, et, privés de tout contact avec la masse de leurs administrés, durent se reposer entièrement sur les chefs traditionnels.

Or, ces derniers profitaient de l'existence du travail obligatoire organisé par l'administration : ils détournaient à leur profit quelques-uns des recrutés, ou bien faisaient ainsi pression sur les anciens captifs : « Si tu ne veux pas travailler pour moi, dans mes champs, je t'enverrai travailler sur la route ». C'est pourquoi une étape décisive de la libération des captifs a été la loi d'abrogation du travail forcé, en 1946 : « Nous avons été libérés en 1946, grâce au député Yasmine Dyalo ». Au cours des années suivantes, le Parti Socialiste et le RDA ont fait dans les villages une propagande active en faveur de l'émancipation effective des captifs, en informant ces derniers et en les exhortant à prendre conscience de leurs droits.

Parmi les facteurs qui ont retardé la libération des captifs, il en est un qui nous intéresse particulièrement ici : le fait que les captifs n'étaient pas propriétaires du sol. Souvent, leurs maîtres ne leur prêtaient des terres qu'à condition qu'ils acceptent de venir travailler gratuitement, de continuer à jouer leur rôle de captifs. Le refus de travailler gratuitement pouvait entraîner l'éviction du captif hors de l'enclos qu'il occupait. Cependant, on ne peut pas savoir si beaucoup de captifs ont été chassés pour cette raison : on n'a pas de statistiques sur les migrations, et beaucoup d'hommes libres et de captifs partaient pour d'autres raisons ; pendant la période de « l'effort de guerre » surtout, beaucoup d'hommes des Timbi partaient vers les régions de l'Ouest et du Sud-Ouest, où ils échappaient plus facilement au travail obligatoire. D'ailleurs, beaucoup de maîtres hésitaient à rompre définitivement avec leurs captifs en voie d'émancipation, à refuser brutalement de leur prêter des terres et à plus forte raison à les chasser de leurs enclos. Les maîtres se sentaient responsables, devant Dieu et devant l'opinion publique, de ceux qu'ils continuaient à considérer comme leurs captifs.

Actuellement, les hommes libres ont dû reconnaître l'émancipation des captifs. Beaucoup avouent qu'ils ne l'ont fait que contraints et forcés ; au fond d'eux mêmes, ils pensent que les captifs sont toujours captifs « devant Dieu ». Mais, en fait, le travail gratuit a presque entièrement disparu.

Comment, désormais, les captifs trouvent-ils des terres à cultiver ?

1. MARTY, p. 121.

2. ARCIN, p. 540-545.

Quand ils empruntent ou achètent à un propriétaire quelconque, tout se passe comme entre hommes libres. Mais quand un ancien captif s'adresse à son ancien maître, les conditions ne sont plus exactement les mêmes.

## II. — *Droits fonciers des anciens captifs*

### *Prêts consentis aux anciens captifs.*

Quand un ancien captif emprunte une parcelle qui appartient à son ancien maître, la procédure du prêt est simplifiée, voire inexistante, surtout s'il s'agit d'une parcelle que, autrefois, les captifs cultivaient pour eux-mêmes pendant leurs moments de liberté. Généralement, on ne fait venir aucun témoin, car « c'est inutile, entre parents », et ces prêts sont reconduits d'année en année, tacitement.

L'attitude de l'ancien maître et celle de l'ancien captif sont souvent ambiguës. Des rimbé disent : « Nous leur prêtons des parcelles sans témoins, puisque ce sont nos captifs » tout en reconnaissant que ces « captifs » ne travaillent plus pour eux. De leur côté, des anciens captifs, si leur maître les questionne au sujet de parcelles qu'ils ont mises en culture sans son autorisation expresse, répondent volontiers : « Nous sommes à toi ; que veux-tu de plus ? ». Ainsi, l'ancien captif réussit à agir librement sur les terres de son ancien maître, simplement en laissant entendre qu'il continue à dépendre de lui. Bien que cette « dépendance » ne se traduise par rien d'autre, l'ancien maître ne peut qu'accepter cette marque de fidélité, qui renforce chez lui l'idée qu'il est toujours le maître.

Dans ces conditions, très logiquement, l'ancien captif ne donne presque jamais un cadeau de prêt à son ancien maître. Par contre, il lui verse presque toujours la dîme ; cela semble signifier surtout qu'il se reconnaît comme un « petit » et que l'homme plus « puissant » qui lui concède des terres est mieux qualifié pour distribuer la dîme à bon escient ; cependant, comme la dîme n'était pas prélevée, dans l'ancien régime, sur les récoltes que le captif obtenait sur son petit lopin personnel, on peut aussi considérer que, actuellement, le versement de la dîme à l'ancien maître remplace en partie le travail gratuit, ou souligne le fait que l'ancien maître est seul propriétaire du sol.

L'aide au propriétaire-prêteur est demandée beaucoup plus souvent à l'ancien captif du propriétaire qu'à un homme libre qui emprunterait la même parcelle. Là, il s'agit visiblement d'une survivance de l'ancien état du captif : beaucoup d'anciens maîtres ne se contentent pas d'attendre une aide apportée « comme une surprise », mais considèrent encore qu'il est normal de faire travailler les anciens captifs quand on en a l'occasion. Assez couramment, l'ancien maître présente donc la fourniture de plusieurs journées de travail comme une condition nécessaire du prêt ; ou tout au moins il donne à entendre que si son ancien captif ne vient pas l'aider « spontanément », le prêt cessera d'être reconduit.

Parfois, l'ancien captif ne fournit aucun travail gratuit et ne verse pas la dîme, mais donne, à la récolte, un cadeau en nature que l'on appelle souvent le fulla, comme les cadeaux en argent que les captifs émigrés

envoient (aujourd'hui rarement) à leur maître. Ce cadeau prend parfois une autre forme : l'ancien captif réserve à l'avance une partie du champ qu'il cultive ; ce qui sera récolté là reviendra à son ancien maître. Il s'agit nettement, ici, d'un ersatz de travail gratuit ; autrefois, les captifs qui étaient installés par leurs maîtres dans la région du Konkouré lui envoyaient après la récolte des paniers de riz et de fonio, ou bien « vendaient du riz et envoyaient un bœuf à leur maître ».

Il subsiste donc, dans le régime des prêts consentis aux anciens captifs, des restes de leur servitude. Mais, de plus en plus, les anciens captifs essaient de les faire disparaître. D'après un informateur, certains refusent à leur ancien maître l'aide bénévole qu'ils accorderaient volontiers à un propriétaire quelconque, afin de souligner leur qualité d'homme libre.

Mais, à partir de ce moment où toute équivoque disparaît, où l'ancien captif proclame ouvertement son émancipation, il est amené, en quelque sorte, à passer à l'offensive sur le plan foncier ; un nouveau problème est alors posé : l'ancien captif a-t-il des droits sur les parcelles, encloses ou non, utilisées depuis longtemps et régulièrement par lui et par ses ascendants ?

*Usucapion des terres occupées depuis longtemps par les anciens captifs.*

Ce problème existe toujours, à l'état latent, puisque les anciens captifs continuent à habiter dans les enclos de leurs pères. Il éclate soit lorsque l'ancien maître veut expulser l'ancien captif (pour utiliser lui-même ou vendre le terrain), soit lorsque l'ancien captif s'affirme publiquement propriétaire du terrain, ou veut le prêter ou le vendre. Le problème est donc semblable à celui qui oppose un ancien propriétaire à un occupant homme libre qui estime avoir acquis des droits sur un terrain qu'il a emprunté. Mais la position des anciens captifs est probablement plus solide.

En effet, plus souvent que lorsque l'occupant est un homme libre, les informateurs estiment que l'ancien captif ne peut pas être expulsé de son enclos, ou même que l'ancien captif, « en devenant citoyen », est devenu propriétaire de cet enclos. Parfois les anciens maîtres accordent aux anciens captifs les mêmes droits d'usage ou de propriété par usucapion sur les champs non enclos qu'ils occupent depuis longtemps (ce qui n'est pas accordé par l'ancien propriétaire quand l'occupant est un homme libre).

Les anciens captifs sont ainsi avantagés, au moins dans certains villages, pour diverses raisons. D'abord parce que leur installation remonte souvent à plusieurs générations. Ensuite parce qu'il est toujours incontestable que ce sont eux et leurs ascendants, et non ceux du maître, qui ont construit. enclos, planté. D'autre part, il est rare qu'un ancien maître tienne à chasser son ancien captif de son enclos ; car même s'il y parvenait, il ne pourrait pas habiter lui-même dans cet enclos situé dans un rundé. Quand des droits d'usage ou de propriété sont reconnus à des anciens captifs sur des terrains non enclos, il s'agit généralement de terrains éloignés de la maison de l'ancien maître, proche du rundé ou formant

avec lui un bloc relativement isolé. Enfin, d'une façon générale, beaucoup d'anciens maîtres ne veulent pas se montrer trop durs envers « ceux que leurs pères ont fait venir auprès d'eux ».

Ces possibilités d'usucapion, quand elles existent (car il est aussi des anciens maître très âpres), ne permettent cependant pas aux anciens captifs d'acquérir toutes les terres, surtout les terres de culture temporaire, dont ils ont besoin. C'est pourquoi ils achètent des terres.

D'autre part, tant que l'aliénation au bénéfice de l'ancien captif n'a pas été publiquement reconnue, et les exemples de tels « dons » de terres à d'anciens captifs sont rares, la possibilité d'éclosion d'un conflit demeure ; effectivement, l'ancien maître profite parfois de la mort de l'ancien captif pour soulever la question du droit à l'héritage des biens de l'ancien captif.

#### *Achats de terres par d'anciens captifs.*

Beaucoup d'anciens captifs ont acheté des terres, enclos ou parcelles ouvertes, à leurs anciens maîtres, et en particulier les terres qu'eux et leurs pères occupaient depuis longtemps. L'exemple le plus ancien (confirmé) que l'on m'ait donné d'une telle vente date de 1910 environ. Les anciens captifs sont de rudes travailleurs, et gagnent l'argent nécessaire en vendant les produits qu'ils fabriquent : essence d'orange, nattes, bandes d'étoffe..., ou en faisant du commerce (du sel, de la cola, du petit bétail), ou pendant leur service militaire.

Les propriétaires vendent volontiers des terres à leurs anciens captifs, quand ceux-ci le leur proposent. Une telle vente n'a rien de déshonorant, car elle ne fait pas passer une partie du patrimoine dans les mains d'un étranger ; le caractère familial de l'opération est tel qu'un témoin est souvent considéré comme inutile. D'autre part, il est avantageux qu'un captif achète un enclos qu'il occupe déjà, et qui est situé dans un rundé, donc inutilisable par l'ancien maître.

C'est pourquoi, lorsqu'un homme libre a besoin d'argent, il propose souvent à un de ses anciens captifs de lui acheter l'enclos dans lequel celui-ci habite. Parfois même l'homme libre cherche à contraindre l'ancien captif à un tel achat. Cela paraît s'être passé notamment en cas de refus de travail gratuit : plus ou moins ouvertement, l'ancien maître menaçait l'ancien captif récalcitrant d'expulsion, et faisait pression sur lui jusqu'à ce qu'il achète l'enclos. Une telle opération, qui équivaut en fait à une expulsion, ne serait sans doute plus possible depuis quelques années.

#### *Conflit provoqué par l'ancien maître à l'occasion de la mort de son ancien captif.*

Souvent, l'ancien maître profite de la mort de son ancien captif pour essayer de récupérer les terres qu'il occupait ; il essaie d'expulser les fils du défunt, ou de les amener à acheter ces terres. Ces menaces ont parfois réussi, surtout quand les fils du défunt étaient très jeunes.

En fait, l'ancien maître se livre à une tentative de ce genre surtout dans le cas où les fils de son ancien captif « appartiennent » à un autre maître. Dans l'ancien régime, quand un captif appartenant à X épousait

une captive appartenant à Y, les enfants issus de ce mariage appartenaient à Y : « C'est comme quand une génisse a un veau » !!! Et quand le captif de X mourait, sa femme et ses enfants partaient chez leur maître, Y. Récemment encore, d'anciens maîtres, qui voulaient expulser les enfants d'un captif défunt, ont fondé leurs prétentions sur cette règle, disant qu'ils avaient prêté le terrain à leur captif, mais qu'ils ne voulaient pas le prêter aux captifs d'un autre. Ils remettaient ainsi en question, en fait, l'émancipation personnelle des captifs.

Enfin, quelques anciens maîtres sont allés encore plus loin dans la même voie en prétendant hériter des biens, notamment immobiliers, de l'ancien captif décédé ; ils ont parfois réussi à s'emparer ainsi, aux dépens des fils, de terres que leurs anciens captifs avaient achetées. Actuellement, les anciens captifs arrivent mieux à défendre leurs droits. Voici deux exemples qui marquent cette évolution :

1° Le captif M, qui appartenait à un homme de Pita, avait acheté à Runde Bilya, vers 1910, une parcelle, qu'il avait transformée en enclos. Son épouse, et par conséquent son fils, appartenaient à un homme de Bilya. Quand M mourut, vers 1940, son maître déclara être l'héritier de l'enclos de son captif et dit au fils de M que, s'il voulait continuer à l'occuper, il devait le lui racheter. Le fils de M céda ; il donna en paiement trois moutons au maître et « héritier » de son père.

2° Ba Boy, ancien captif qui habitait à Guba, rundé du village de Sintali, avait acheté vers 1927 deux enclos et des champs à trois hommes de Sintali.

Ba Boy mourut en 1945, En 1957, le fils de Modi Amadu Ba, l'ancien maître de Ba Boy, attaqua les fils de Ba Boy en se proclamant héritier de son captif. Mais le Tribunal coutumier de Pita jugea que, seuls, les fils de Ba Boy étaient ses héritiers, et étaient les propriétaires des terres achetées par leur père<sup>1</sup>.

### III. — Conclusion

Dans l'ancienne société peule du Fouta-Dialon, les hommes libres seuls avaient des droits sur le sol ; cette situation était conforme à la logique du système, puisque les captifs ne s'appartenaient pas eux-mêmes.

En décrétant l'abolition de l'esclavage, les autorités françaises ne visaient que le statut personnel des captifs ; elles ne prévoyaient aucune solution au problème des droits fonciers de ces nouveaux hommes libres, problème qui s'est posé de façon de plus en plus aiguë, à mesure que la libération devenait effective. D'où un grand nombre de conflits, au cours desquels, à l'occasion de contestations portant sur des droits fonciers, les droits personnels des anciens captifs pouvaient être, ouvertement ou implicitement, remis en question.

1. Peu après, le président du Tribunal coutumier tomba gravement malade et ne put faire exécuter le jugement. Je ne sais pas comment s'est terminée cette affaire, qui était compliquée par le fait qu'un autre ancien captif avait épousé la veuve de Ba Boy, s'était installé dans un des enclos, et soutenait le fils de Modi Amadu Ba.

Actuellement encore (en 1958), la situation est peu claire. Elle est le produit instable d'innombrables petits conflits qui se déroulent à l'échelle de la famille ou du village. Pendant longtemps, les captifs ont été en état d'infériorité, parce que ceux qui étaient éventuellement chargés d'arbitrer les conflits, chefs et juges des Tribunaux coutumiers, étaient toujours des rimbe, qui donnaient toujours raison aux gens de leur classe. La solidarité entre captifs était difficile, parce que celui qui soutenait un autre captif contre son maître risquait d'être lui-même privé de terres.

Pendant la période 1950-1958, les anciens captifs ont été rigoureusement soutenus par le Parti Socialiste et le R.D.A., et, dans les Timbi, par le Tribunal coutumier de Pita, qui a rendu de très nombreux jugements reconnaissant les droits d'usage des anciens captifs sur les terres qu'ils occupent depuis longtemps.

Le caractère de ces luttes a varié localement. Dans les villages éloignés de Pita, les anciens captifs, mal renseignés, n'osaient pas résister, même récemment, ne sachant pas qu'ils pouvaient être soutenus par le Tribunal coutumier. Dans certains villages, les Rimbe semblent s'être réellement organisés contre les revendications des anciens captifs.

Il est certain que, dans l'ensemble, la lutte des Rimbe contre l'accession des captifs à la propriété ou à la libre disposition des parcelles qu'ils occupaient depuis longtemps, a été rendue plus âpre par le manque général des terres ; quand un homme libre essayait d'expulser son ancien captif, c'était souvent parce qu'il avait réellement besoin de terres<sup>1</sup>.

De leur côté, les anciens captifs expriment très clairement leur faim de terre : « Nous ne pouvons vivre sans terre », « La terre pour nous est comme de l'or ». « Nous vendons tout ce que nous possédons, sauf nos enfants, pour acheter des terres ». On ne peut pas évaluer l'importance des superficies dont les anciens captifs sont devenus propriétaires, par achat ou par usucapion. Dans certains villages, ils ont beaucoup acheté ; quelques-uns sont en mesure de prêter. Dans d'autres villages, ils ne possèdent pas un mètre carré. Partout, l'appartenance de nombreuses parcelles est mal définie, des conflits couvent ; ils pourraient éclater si par exemple l'administration essayait d'établir un cadastre, ou faisait des tentatives de remembrement, ce qui par ailleurs serait bien désirable. Le fait que les droits fonciers des anciens captifs, pris dans leur ensemble, en tant que classe sociale, n'ont jamais été définis, a donc des conséquences graves. Il est également certain que la situation actuelle empêche beaucoup d'anciens captifs d'organiser convenablement leur activité agricole, ou de jouir complètement du fruit de leur travail. On doit le regretter d'autant plus que les anciens captifs sont la fraction la plus ardente au travail de la population du Fouta-Dialon, et qu'ils semblent

1. Dans la région du Moyen-Konkoure, là où les Peuls sont plus nombreux que les Soussous et sont incontestablement maîtres du sol, leurs anciens captifs accèdent par usucapion à la propriété plus facilement que dans les Timbi, pour deux raisons liées à la moindre densité démographique :

- les anciens maîtres, ne manquant pas de terres, sont moins âpres.
- le réseau des hameaux étant moins dense, les terres occupées par les anciens captifs forment souvent, autour de chaque rundé, un bloc compact et relativement éloigné des fulaso.

particulièrement aptes à entreprendre l'effort si nécessaire de rénovation des techniques agricoles. Or les anciens captifs constituent environ le tiers de la population actuelle du Fouta-Dialon.

#### CHAPITRE IV

### LES FONDEMENTS DE L'APPROPRIATION DU SOL LE TERRITOIRE VILLAGEOIS

Dans les chapitres précédents, la description du régime foncier a montré la prédominance de la propriété individuelle du sol dans les Timbi. L'unité de propriété du sol est définie par le régime de l'héritage : dans la plupart des familles, quand un propriétaire meurt, ses terres sont partagées entre ses héritiers mâles (normalement, ses fils), dont chacun, par la suite, se comporte en propriétaire réellement indépendant, ce que montrent l'organisation de l'exploitation agricole, le régime des prêts et des ventes. De même, c'est individuellement que, depuis leur émancipation, des anciens captifs accèdent à la propriété.

La réalité de la propriété individuelle du sol et la conscience de cette réalité n'empêchent nullement l'existence de la notion de territoire villageois. On peut dire, et on dit couramment : « Telle parcelle appartient à tel homme (qui est, individuellement, un dyö-leydi) », mais aussi : « Le territoire qui va de tel à tel point appartient aux gens de tel village ». On distingue ainsi, par exemple, « leydi Gōku » (le territoire du village de Gōku) de « leydi Burukadye », de « leydi Pita », etc.

Mais, pour l'observateur, il est difficile de saisir la signification réelle de ces territoires villageois, car leur existence ne donne guère lieu à des comportements observables, et ne paraît poser, dans la pratique quotidienne, aucun problème. Dans l'un des chapitres précédents, il a été question de l'organisation collective des « terroirs d'exploitation » ; mais nous savons que leurs limites ne coïncident pas toujours avec celles des territoires villageois tels que nous venons de les définir<sup>1</sup>.

Par conséquent, si nous voulons saisir des rapports établis entre les deux découpages du sol, découpage à l'échelle des villages et découpage à l'échelle des familles, nous devons nous borner à essayer de reconstituer les processus qui ont abouti à ce double découpage, de trouver les fondements socio-historiques de l'appropriation du sol. Dans cette tentative, des matériaux seront fournis par l'étude du vocabulaire, l'histoire de la mise en place du peuplement, la description du plan des territoires villageois.

1. Cf. p. 456.

## § 1. — Les fondements de l'appropriation

### I. — *Le vocabulaire*

Il ressort de l'étude du régime foncier actuel que le mot *dyõ-leydi* a le même sens que l'expression française « propriétaire du terrain » ; la définition donnée par les informateurs : « homme qui a tels droits... »<sup>1</sup> est donc valable. Mais souvent, les Peuls à qui on demande le sens du mot *dyõ-leydi* ajoutent à cette définition, ou lui substituent, des indications sur les catégories d'hommes qui sont *dyõ-leydi*, et, implicitement, sur l'origine des droits afférents à ce titre ; ils disent alors que les *dyõ-leydi* sont les descendants des premiers occupants, ou les descendants des conquérants musulmans, ou des défricheurs. Ces trois réponses ne s'excluent pas, elles sont souvent données par un même informateur.

Or, les mêmes réponses sont données quand on demande le sens d'un autre mot, *dugurẽ*, ou quand on demande qui est *dugurẽ*.

*Dugurẽ* (parfois *dugudẽ*) est un mot d'origine mande. Beaucoup de Peuls, même âgés, ne le connaissent pas. Certains disent *dugurẽ-leydi*, ce qui est un pléonasme puisque *dugu* correspond au mot *leydi*, mais marque l'assimilation du mot (mande) à la langue peule. Certains emploient le mot *ndima* (pluriel *ndimabe*) qu'ils considèrent comme le synonyme ou comme la traduction en peul du mot *dugurẽ* ; mais d'après d'autres informateurs, les *ndimabe* sont, exclusivement, les captifs nés et restés chez un même maître, par opposition aux *sodabe* achetés. Nous emploierons donc le mot *dugurẽ*.

Quand on demande le sens du mot *dugurẽ*, les informateurs qui le connaissent (et il en est de même quant à ses équivalents) disent souvent, d'abord, que c'est un synonyme de *dyõ-leydi*. Mais leurs réponses à des questions plus précises font apparaître une différence : « Tous ceux qui, dans un village, sont *dyõ-leydi*, ne sont pas nécessairement *dugurẽ*... Un homme qui immigre dans un village peut, par achat, devenir *dyõ-leydi* ; il ne devient pas *dugurẽ*... Seuls sont *dugurẽ* les vrais autochtones, les descendants des hommes les plus anciennement installés ».

Ainsi, les liens possessifs établis entre l'homme et le sol sont conçus de deux façons :

— un homme est *dyõ-leydi* : cela signifie qu'il est personnellement propriétaire d'une parcelle précise, qu'il peut en disposer à son gré, qu'il peut seul en disposer. Généralement, il est *dyõ-leydi* par héritage, mais il peut aussi le devenir par achat, ou cesser de l'être par vente. Son droit de propriété est un fait actuel ; il peut être aliéné ; il peut être partagé ;

— un homme est *dugurẽ* : cela signifie qu'il fait partie d'un groupe, celui des descendants des hommes qui ont établi avec le sol les liens les plus anciens connus (premiers occupants, conquérants, défricheurs). Ce groupe est fermé : un étranger ne peut devenir *dugurẽ* en achetant une

1. Cf. p. 433.

parcelle ; en vendant la parcelle dont il est personnellement propriétaire, un dugurë ne cesse pas de l'être. Un homme est dugurë en tant qu'appartenant à une lignée ; le titre de dugurë est collectif et inaliénable.

S'agit-il de la distinction, considérée comme classique en Afrique Noire, entre la « propriété éminente » collective et inaliénable, et le « droit d'usage » individuel ? Pas exactement, car :

— un dyö-leydi n'a pas seulement un droit d'usage. Nous l'avons vu dans les chapitres précédents. Le fait qu'il dispose librement d'une parcelle est fondé sur son droit individuel de propriété, droit qui prévaut sur ceux de la communauté ;

— au contraire, le contenu du titre de dugurë est peu précis. Les notions exprimées par ce mot, et le mot lui-même, paraissent en voie d'oubli. Sans doute, les droits personnels de la plupart des dyö-leydi sont fondés sur leur appartenance au groupe des dugurë ; mais le mot dugurë contient en soi non l'idée de propriété du sol, mais l'idée de fondement habituel (non unique) de la propriété du sol.

La distinction aujourd'hui établie entre les propriétaires et le groupe des dugurë est peut-être le résultat d'une évolution ; il est possible qu'autrefois, le groupe des dugurë ait été le seul dépositaire du droit de propriété, les individus, dugurë ou immigrants, n'ayant que des droits d'usage. Mais rien ne le prouve. Le seul fait certain, c'est que les membres du groupe des dugurë étaient seuls propriétaires du sol (ensemble ou séparément), avant l'arrivée d'autres hommes qui sont devenus à leur tour propriétaires, à côté des dugurë.

Quels hommes étaient donc premiers propriétaires, en tant que dugurë ? C'est ici que les réponses des informateurs sont confuses (« Premiers occupants, conquérants et défricheurs ») ou contradictoires. D'après certains informateurs, les dugurë sont « les véritables premiers occupants », ceux qui peuplaient le Fouta-Dialon avant la conquête musulmane. D'après d'autres, les conquérants sont, ou sont aussi, dugurë. Ainsi, pour nous, le mot dugurë est utile à connaître, parce que, par opposition au mot dyö-leydi, il nous renseigne sur l'existence de conceptions différentes des fondements anciens des droits de l'homme sur le sol. Mais son emploi témoigne d'une certaine confusion, et ne nous permet pas de comprendre comment les droits sur le sol ont été répartis entre les populations qui se sont installées l'une après l'autre dans le Fouta-Dialon.

## II. — *La mise en place du peuplement*

L'histoire du peuplement du Fouta-Dialon est assez bien connue<sup>1</sup> à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, époque où les Peuls se sont rendus maîtres du pays.

1. ARCIN, p. 276 et s.

DEMOUGEOT : *Notes sur l'organisation politique et administrative du Labe*, p. 9-22.

VIEILLARD : *Notes sur les Peuls...*, p. 100-106.

RICHARD-MOLARD, p. 265-266 et 301-303.

1° *Les Dialonkes*, branche du groupe mandé, dominaient alors l'ensemble du massif. Encore aujourd'hui, leur présence ancienne est rappelée par la toponymie. Les habitants actuels savent que beaucoup de noms de lieux sont d'origine « malinké » ou « dialonké »<sup>1</sup> et disent qu'effectivement les Dialonkés ont habité le pays autrefois, qu'ils étaient les véritables premiers occupants.

Quand les Peuls musulmans ont conquis le Fouta-Dialon, il semble que la plupart des Dialonkés se sont enfuis ou ont été massacrés ; certains sont devenus captifs ; quelques-uns se sont convertis à l'Islam et ont pu rester sur place ; leurs descendants sont assimilés aux Peuls. Par exemple « Il y avait à N'gelâde un vieux Dialonké, qui s'est converti à l'Islam et allié aux Peuls musulmans ». Le clan des Ngardiyabe installé à Gese serait, d'après des informateurs de Madina-Tosokere, d'origine dialonke. De même d'après des informateurs de Pita : « Pendant la conquête, un groupe de Dialonkés vint trouver, à Burukadye, Alfa Sire Ba, qui était alors le grand chef des Peuls musulmans des Timbi. Alfa Sire les accueillit, et les fit installer à Ndalao. Leur chef, en se convertissant, changea de nom ; ses descendants, les Banibe, le connaissent sous le nom de Mama Dya-Boy. ils ont oublié leur langue et se sont assimilés aux Peuls ; mais leur origine reste connue ». Mais de tels cas paraissent exceptionnels.

2° *Les Pulli* étaient des Peuls païens, qui s'étaient infiltrés dans le Fouta-Dialon depuis plusieurs siècles et qui, bergers nomades, vivaient à côté des Dialonkés agriculteurs<sup>2</sup>. Les souvenirs de leur existence sont plus précis que ceux concernant les Dialonkés ; les traditions orales ont conservé le souvenir de nombreux « chefs » Pulli. On raconte que, pendant la conquête musulmane, beaucoup de Pulli ont été massacrés : « Quand Tyerno Suleyman a pris le commandement du diwal, il a convoqué beaucoup de Pulli sans religion et les a fait massacrer à l'endroit qui, depuis, est appelé Turuma (remue-ménage, massacre). Leurs corps ont été jetés dans un trou appelé Hore Dyulaso, où l'on jetait les condamnés à mort ; tout ce qu'on y jette disparaît ». Mais, beaucoup plus que les Dialonkés, les Pulli se sont convertis et se sont facilement assimilés à leurs frères de race, les Peuls musulmans : « L'almami de Timbo avait donné l'ordre de prendre et de tuer le Pulli Billo Pita. Nos ancêtres l'ont capturé, mais l'ont converti ; tous ont alors décidé de vivre ensemble ».

Mais que sont devenus les descendants des Pulli convertis ? D'après certains informateurs « leur race s'est éteinte ; ils sont morts sans enfants ». Cependant, certains clans sont désignés par les autres comme descendant des Pulli ; par exemple un homme de Pita descendrait de Billo Pita.

3° *Les Peuls musulmans* s'infiltrèrent dans le Fouta-Dialon par petits groupes nomades, tout comme les Pulli païens, dont ils différaient d'autant moins que, souvent, ils devaient « se cacher pour prier » parce que leur

1. Exemples : Geme = pierre ; Dyisuma = eau fraîche ; Bédugu = endroit de la rencontre (« C'était le lieu de rendez-vous des païens »). Le nom Fouta-Dialon rappelle l'ancien peuplement du massif.

2. RICHARD-MOLARD, p. 301-309.

faible nombre les incitait à la prudence. Quand ils se sentirent assez fort, ils menèrent la guerre sainte contre les Dialonkés et les Pulli ; puis leurs chefs organisèrent politiquement le pays. C'est alors que s'engagea le processus de sédentarisation dans le centre du Fouta-Dialon, tandis que la vie nomade et la guerre sainte continuaient au Sud et à l'Ouest. Autour des clans qui avaient dirigé la conquête et fondé les premières mosquées, d'autres clans moins importants s'installèrent. On distinguait, et on distingue toujours, des clans waube (puissants) et des clans wawabe. Parfois, ceux qui avaient conquis une région étaient submergés ensuite par un groupe qui, grâce à sa puissance numérique ou par des intrigues, s'emparait de la chefferie.

4° *Des étrangers* d'origines diverses se sont mêlés aux Peuls, pendant et après la conquête. Parmi ces « étrangers » on compte les artisans castés et quelques groupes de « Sarakolés » libres, qui descendent de commerçants ambulants un jour fixés, et de marabouts appelés dans le Fouta-Dialon par des chefs peuls<sup>1</sup>. Ces Sarakolés sont complètement assimilés aux Peuls libres : « On les considère comme des Peuls, bien qu'ils ne le soient pas en réalité ».

*Actuellement*, la société peule n'est pas hiérarchisée seulement en fonction de la distinction historique entre les descendants des conquérants musulmans et les autres habitants du Fouta-Dialon.

Parmi les hommes libres, la distinction la plus importante est celle des clans waube et des clans wawabe ; cette distinction met à part les clans qui ont dominé politiquement, pendant et après la conquête : les waube.

Parmi les wawabe, les artisans castés ont des statuts spéciaux ; mais tous les autres sont en fait sur le même plan : clans peu importants de conquérants, Banibe de Ndalao, Sarakolés, clans considérés comme descendants de Pulli païens. Ces derniers, d'ailleurs, nient l'origine qui leur est attribuée par leurs voisins et s'assimilent parfois aux clans dominants : « Nous n'avons jamais entendu parler des Pulli. Nos ancêtres étaient des musulmans du clan Nduyebe, qui sont venus les premiers, avant les Nduyebe de Pita qui sont nos parents », disent des gens de Bãbevel, qui, d'après des Nduyebe de Pita, descendent du Pulli Dyala Gõku.

Il est d'ailleurs probable que les Pulli qui étaient convertis participaient ensuite à la guerre sainte. De toute façon, l'appellation Pulli est toujours incertaine ; elle est parfois attribuée par dérision à des wawabe, quelle que soit leur origine supposée : « Pour le chef de canton, nous, les wawabe, sommes des Pulli ». On confond parfois Pulli et Fulbe-burure (Peuls de brousse, croquants).

1. Par exemple, les habitants de Sapiko, près de Pita, sont des descendants d'un marabout sarakolé, Sayku Abduramane Drame, appelé aussi Tyerno Dadde, ou Tyerno mo Daddebe. Cf. ARCIN, p. 305.

III. — *Comment les droits sur le sol ont-ils été répartis entre les populations arrivées l'une après l'autre, entre premiers occupants et conquérants ?*

D'après Arcin, les Dialonkés, premiers occupants, ont gardé leur droit de propriété : « le vainqueur... même musulman, n'occupe qu'en tremblant le fonds ensorcelé, et, si le propriétaire se soumet, on n'ose toucher à ses droits ». En partant, les Dialonkés vaincus auraient averti les Peuls conquérants que leurs fétiches étaient enterrés dans le sol et le gardaient, empêchant toute prescription jusqu'à leur retour<sup>1</sup>.

Marty écrit<sup>2</sup>, en citant Arcin, que les Pulli étaient « les grands propriétaires du pays, en communion intime avec les esprits protecteurs du pays » et ajoute : « La superficie cultivée (par opposition aux terres non défrichées) appartient... au peuple poulli... On retrouve ici, comme dans la plupart des pays noirs d'Afrique Occidentale, cette curieuse institution du maître de la terre. Lors de la grande insurrection islamique qui fit passer la souveraineté politique du Fouta des mains des Poulli dans celles des Foula, ceux-ci respectèrent les droits des maîtres de la terre... on n'osa pas arracher à ces maîtres et prêtres du sol, intercesseurs traditionnels auprès des génies agraires, leur droit de propriété intimement uni à leurs fonctions sacerdotales ». Toujours d'après Marty, il faut encore, pour utiliser le sol, s'adresser à une famille Pulli, et : « cette concession du sol par le Poulli est généralement précaire ». Cependant Marty admet que des terres ont été acquises par les Peuls conquérants « à titre définitif, par achat ou donation, ou même quelquefois par violence, dans les temps troublés de la lutte pour l'indépendance »<sup>3</sup>.

D'après Vieillard : « Le maître du sol, diom leïdi ... est souvent un autochtone, donc un sujet des Peuls conquérants ; les maîtres du sol sont des Peuls wawabe, « impuissants », placés au bas de l'échelle sociale... En théorie... tous les droits antérieurs à la conquête ont été maintenus... la propriété du sol restait intacte. Les occupants restaient sur les terres qu'ils cultivaient... et les conquérants... les priaient de leur accorder telle ou telle parcelle ». Mais Vieillard note, tout de suite après, que « le droit des maîtres du sol est assez illusoire : celui qui est possédé ne possède même pas ce qu'il porte sur la tête »<sup>4</sup>.

D'après les propos tenus par mes informateurs, rien ne permet d'affirmer que les droits de propriété des premiers occupants, les païens, sont considérés comme imprescriptibles ; les conquérants sont devenus, tout aussi légitimement, propriétaires. Il en est ainsi, même aux yeux des informateurs qui disent que les anciens occupants païens sont les seuls véritables dugurè ; le mot dugurè ne signifie alors rien de plus que « premier occupant », il n'exprime que ce fait.

1. ARCIN, p. 358.

2. MARTY, p. 392.

3. MARTY, p. 394.

4. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 80.

On ne peut pas considérer que les premiers occupants ont gardé la propriété exclusive du sol, même de façon théorique, pour plusieurs raisons :

— d'abord, on ne sait trop à qui attribuer la qualité de premier occupant. Normalement, on ne devrait appeler ainsi que les Dialonkés. Or, la plupart des informateurs parlent plutôt des Pulli comme premiers occupants ; ou bien ils mélangent les deux groupes : « ceux qui étaient là avant la guerre sainte » ou « les païens ». La même incertitude existe chez les auteurs cités plus haut : Arcin écrit que les vrais propriétaires, parce que premiers occupants, sont les Dialonkés ; d'après Marty, ce sont les Pulli ;

— cette confusion découle peut-être du fait que les Dialonkés étaient peu nombreux, et certainement du fait qu'ils ont disparu à peu près complètement du Fouta-Dialon pendant la guerre sainte. Si on attribuait aux Dialonkés les prérogatives liées à la qualité de premier occupant, elles seraient donc en fait sans titulaires ;

— en ce qui concerne les Pulli : ceux qui sont désignés comme étant leurs descendants sont peu nombreux ; et surtout, eux-mêmes ne veulent pas se reconnaître une ascendance païenne. Il n'est donc pas question qu'ils revendiquent des droits attachés à une telle origine. De leur côté, ceux qui désignent tel groupe comme descendant de Pulli, ne disent jamais que ce groupe est propriétaire de tout le territoire.

Ainsi les droits des premiers occupants sont imprécis et sans titulaires. De plus, l'idée est nettement exprimée par de nombreux informateurs que les conquérants sont devenus propriétaires légitimes en chassant ou en massacrant les païens qui n'ont pas voulu se convertir à l'Islam ou payer le tribut : « C'est comme quand on tue une hyène pour prendre sa caverne ».

En définitive, d'après les témoignages que j'ai recueillis, il n'existe pas, dans les Timbi, un système dans lequel coexisteraient sur une même terre des droits différents appartenant aux différents groupes arrivés l'un après l'autre, les droits des conquérants étant en principe les plus restreints, et subordonnés à ceux des premiers occupants vaincus. Ce que l'on observe, c'est un partage du sol entre les groupes qui, à partir de la conquête, ont vécu côte à côte. Lorsque des groupes de descendants de Pulli (ou supposés tels) ont subsisté, ils sont propriétaires de certaines portions du territoire, de même que les groupes de descendants incontestés de conquérants sont propriétaires de portions limitrophes.

Première occupation et conquête apparaissent donc comme deux fondements parallèles du droit de propriété. Mais l'un et l'autre désignent l'établissement, entre l'homme et le sol, de liens imprécis : où s'arrête l'occupation d'un groupe venu, le premier ou en conquérant, en un point ? Or, il faut rendre compte de l'existence de limites généralement très précises.

#### IV. — *Le premier défrichement, fondement du partage du sol ?*

Le mot peut employé pour désigner le premier défrichement d'un terrain est wōditugol (de wōdire : forêt vierge). Le mot sītyugol a un sens plus

large : création, fondation, mise en valeur ; il peut désigner le premier défrichement, la mise en culture d'une parcelle, la construction d'un enclos d'un village, etc. Le mot *wurnitugol* indiqué par Vieillard<sup>1</sup> est parfois employé dans le même sens, mais signifie le plus souvent re-création, action de faire revivre : reconstruction d'une maison abandonnée, réincarnation en un homme des vertus de son père...

Tous les informateurs déclarent que le premier défrichement donne à son auteur et à ses descendants des droits de propriété sur le terrain défriché : les terres qui actuellement appartiennent à tel groupe sont celles que l'ancêtre du groupe (ou ses captifs, qui agissaient pour son compte), avait conquises sur la brousse vierge. Vieillard écrit : « À chacun la jachère de ses anciens. Le premier défrichement crée un droit, en principe imprescriptible, pour le défricheur et ses descendants »<sup>2</sup>.

Mais une difficulté se présente. Vieillard écrit d'autre part : « Le territoire des villages est approprié, possédé par les descendants des premiers défricheurs et conquérants »<sup>3</sup>. La même confusion apparaît parfois dans les propos des informateurs : « Les propriétaires sont les descendants de ceux qui ont conquis, qui ont défriché pour la première fois, et qui ont fondé les villages » ou : « Notre ancêtre a conquis le pays et défriché la brousse vierge ». Ceci nous conduit à réexaminer les rapports entre Dialonkés, Pulli et conquérants musulmans : qui peut-on appeler premier défricheur ?

Au moment de la conquête, toutes les terres ne pouvaient pas être réellement vierges, puisque les Dialonkés et les Pulli, et d'autres avant eux peut-être, pratiquaient les uns, l'agriculture, les autres, l'élevage, depuis déjà plusieurs siècles. Comment donc les conquérants peuvent-ils passer eux aussi pour des premiers défricheurs ? Cela suppose que l'on peut négliger les droits des véritables premiers défricheurs. Effectivement :

— d'une part, les Dialonkés, seuls véritables premiers défricheurs en tant qu'occupants les plus anciens connus et en tant qu'agriculteurs, ont presque complètement disparu ; leurs droits de premiers défricheurs sont tombés du même coup, tout comme leurs droits de premiers occupants ;

— d'autre part, les informateurs émettent volontiers l'idée que les Pulli, nomades n'avaient pas avec une portion définie du sol des liens réels : « Les Pulli n'avaient pas d'habitat fixe. Au temps des Pulli, il n'y avait pas de propriété du sol, car les Pulli n'étaient pas cultivateurs, ils étaient nomades » ;

— pendant la guerre sainte, peu de groupes ont pu rester sur place : tous les villages actuels passent pour avoir été fondés au cours ou à la suite de la conquête. Les droits que tel groupe avait pu acquérir sur telle portion du territoire se trouvaient brisés par son départ ;

— ensuite, les conquérants musulmans, qui étaient eux aussi éleveurs nomades, se sont sédentarisés. Or il est probable que la végétation était encore dense, ou l'était redevenue pendant la guerre sainte ; ceux qui

1. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 79.

2. VIEILLARD : *Notes sur les Peuls...*, p. 173.

3. VIEILLARD : *Notes sur les Peuls...*, p. 154.

débroussèrent ensuite pouvaient estimer qu'ils étaient sur des terres vierges, ou abandonnées depuis assez longtemps pour pouvoir être considérées comme telles. En effet, aujourd'hui encore, lorsqu'on a affaire à une forêt d'aspect naturel, non dégradé, dont on sait qu'elle n'a pas été touchée par des agriculteurs depuis longtemps, et surtout si l'homme qui avait cultivé cet endroit le dernier (il y a par exemple 40, 50 ans) est parti, on dit que le terrain est vierge, que la forêt est un *wōdire* ; cela n'arrive qu'exceptionnellement dans les Timbi, où la population est trop nombreuse pour qu'on laisse longtemps à l'abandon un terrain cultivable, mais se produit dans d'autres régions (par exemple dans celle du Moyen-Konkoure). Ainsi les mêmes terres ont pu être « défrichées pour la première fois » plusieurs fois ; cela a pu se produire encore longtemps après la conquête musulmane, car les Peuls musulmans ne se sont probablement pas fixés tous en même temps et d'un seul coup ; bien des terres ont dû être à deux ou trois reprises abandonnées et re-défrichées.

Actuellement encore, une controverse oppose les gens de Pita à ceux de Burulemu, hameau fondé par des gens venus de Brual-Wallarbe. D'après ces derniers, leur ancêtre s'est installé sur une terre vierge ; mais les gens de Pita disent avoir prêté à cet ancêtre des terres qu'ils avaient déjà défrichées.

Par conséquent, le fondement réel des droits d'un groupe sur une portion du territoire est le défrichement suivi d'une occupation agricole stable. Peut-être est-ce ainsi qu'il faut comprendre une phrase de Marty, qui dans son contexte n'est pas très claire : « Celui qui défriche la brousse vierge peut devenir ensuite, avec le temps, propriétaire définitif »<sup>1</sup>.

Actuellement, le problème des rapports entre les deux fondements de la propriété du sol : occupation au sens le plus vague du mot, et défrichement, se pose en quelques points des Timbi où se trouvent des terres vierges ou considérées comme telles. Ces terres sont des lieux « hantés » que l'on n'ose pas toucher, ou des terres très difficiles à mettre en valeur (sans parler des étendues absolument incultivables). Selon certains informateurs, ces lieux non défrichés appartiennent aux propriétaires des parcelles voisines ; si quelqu'un veut les défricher, il doit en demander l'autorisation à ces derniers. Est-il propriétaire après avoir défriché ? La question est controversée.

Le long de la rivière Kokulo, à quelques kilomètres au Nord de Pita, existe une bande de terrains boisés, qui passent pour vierges. Depuis leur libération, les captifs des hameaux voisins, qui obtiennent difficilement de leurs anciens maîtres les terres dont ils ont besoin, défrichent systématiquement cette zone. Mais les Peuls libres de Sītali prétendent que ces terres vierges qui bordent leurs propriétés leur appartiennent ; ils font valoir leurs « droits » sur elles une fois qu'elles ont été mises en valeur par les captifs. Ces derniers, n'osant pas résister, « achètent » ces terres, qui pourtant n'existent réellement, en tant que terres cultivables, que grâce à leur travail (il s'agit de sols très difficiles, truffés de blocs de cuirasse latéritique) ; ou bien ils paient la dîme aux propriétaires » pour pouvoir les utiliser.

1. MARTY, p. 392.

Cet exemple illustre l'idée que l'on peut être propriétaire d'un terrain non défriché, simplement, pourrait-on dire, par droit de voisinage. Mais cette idée est contestée par certains informateurs. A propos de l'exemple cité, on doit se demander si les Peuls de Sītali se conduiraient de même, si les défricheurs n'étaient pas leurs anciens captifs. Mais je n'ai pas eu connaissance d'autres cas actuels de ce genre. De toute façon, ceci ne doit pas nous empêcher de considérer le défrichement comme fondement principal de l'appropriation du sol : ceux qui se disent propriétaires de terres incultes basent leurs prétentions sur le fait qu'ils sont déjà propriétaires (par héritage des défricheurs et occupation stable) des terres voisines.

Nous pouvons donc admettre que deux des fondements possibles de l'appropriation du sol, la première occupation et la conquête, témoignent seulement d'une emprise assez vague, sur une zone plus ou moins définie, de celui qui occupe un point du territoire, où il est venu, soit le premier, soit en conquérant.

Le fondement « défrichement suivi par l'occupation stable du sol » paraît rendre compte de la réalité mieux que les deux premiers, en ce sens qu'il a pu en modifier ou en effacer les effets, quand le premier occupant ou conquérant n'exerçait aucune emprise réelle sur le sol, qui était défriché par un autre agissant pour son propre compte. Les fondements « première occupation » et « conquête » n'ont d'importance réelle que dans la mesure où la répartition des conquérants et des premiers occupants restés sur place a guidé la répartition des défrichements faits pendant la période de stabilisation qui a suivi la conquête.

*Modifications aux dépens des droits des défricheurs.* — Dans certains villages, il existe des non-propriétaires, peu nombreux d'ailleurs (les anciens captifs mis à part) ; ce sont les membres des familles « arrivées le plus tard dans le village ». Ces familles ne sont pas propriétaires « parce qu'à leur arrivée il n'y avait plus rien à défricher ». Elles ne peuvent devenir propriétaires que par achat, par don, ou (peut-être) par usucapion ; leurs membres peuvent ainsi devenir dyō leydi ; ils ne seront pas dugurē. Cependant il n'est pas exclu que l'usucapion ait été autrefois plus facile et pratiquée, plus ou moins consciemment, assez souvent.

De plus, il a pu arriver localement que des groupes venus alors que tout le sol était partagé deviennent propriétaires d'une partie du sol par la force, après s'être emparés du pouvoir politique. C'est ce qui paraît être arrivé à Lalya Maundé. Cette miside n'était à l'origine qu'un fulaso de Gōku Labe ; il n'y habitait que des Yunusuyabe, des Poriyabe et des Sābayabe. Plus tard arrivèrent des Tyernoyabe, qui étaient chefs à Gōku Labe. Selon certains informateurs, ces Tyernoyabe profitèrent de leur qualité de chefs pour s'emparer de terres qui appartenaient aux trois premiers clans.

Il s'est donc passé ici, entre Peuls musulmans waube et wawabe, ce qui s'est passé plus généralement entre Pulli et conquérants. Mais dans ce cas non plus il n'est pas question d'une superposition des droits des deux parties (ce qu'on entend par « propriété éminente » et « droits d'usage ») : à Lalya, les Tyernoyabe se considèrent comme propriétaires de certaines

parcelles, au même titre que les autres clans sont propriétaires d'autres parcelles ; et les autres considèrent que les Tyernoyabe ne sont pas de vrais propriétaires, qu'ils détiennent indûment des parcelles au mépris des droits des autres clans.

Des faits analogues se sont probablement produits ailleurs. Mais il est difficile d'obtenir des renseignements à ce sujet, même quand on peut interroger séparément des membres de clans différents, parce que les membres des groupes qui ont acquis la chefferie disent ne pas avoir pris des terres de force, mais les avoir défrichées, et parce que les membres des autres groupes ne veulent pas toujours avouer qu'ils ont été soumis par un groupe venu plus tard.

## V. — *Conclusion*

Actuellement, sont propriétaires : des descendants de Pulli, des descendants de conquérants, des descendants d'hommes installés peu après la conquête. Le sol appartient donc à des gens d'origine et d'ancienneté différentes, mais qui ont pour trait commun de s'être sédentarisés sur des terres qu'ils avaient défrichées. Ces gens n'ont pas des droits différents, superposables sur une même portion de sol<sup>1</sup> ; le sol est partagé entre eux. Si par exemple nous allons de Pita à Gõku Hore Fello, nous traversons successivement<sup>2</sup> :

- des terres appartenant aux Nduyebe de Pita (clan conquérant) ;
- des terres appartenant à des descendants du Pulli Dyala Gõku (vers Bãbevel et Ley Gõku) ;
- de nouveau, des terres appartenant à des Nduyebe de Pita (vers Kurasoro, Tyãkoy, Sila) ;
- des terres appartenant à des Patayabe et à des Yereyabe (clans installés à Gõku après la guerre sainte).

Ainsi sont délimités des blocs appartenant à des groupes dont les membres nous apparaissent unis par l'origine et l'habitat. Ces blocs sont eux-mêmes partagés entre les membres des groupes correspondants. Nous voici donc sans doute ramenés aux territoires villageois ; nous allons les décrire, et d'abord rechercher le processus de formation des villages eux-mêmes en tant que groupements d'hommes.

## § 2. — **Les territoires Villageois**

### I. — *Les villages*

#### *L'habitat. Définitions.*

La forme élémentaire de groupement de l'habitat, dans le Fouta-

1. Du moins, je le répète, d'après ce que j'ai observé dans les Timbi. A Kãkalabe se sont superposés les droits des conquérants et d'un groupe qui, venu ensuite, a pris la chefferie (v. Annexe n° 2).

2. Cf. carte n° 2.

Dialon, est un groupe d'enclos que l'on peut appeler hameau. Dans les Timbi, le nombre d'enclos que groupe un hameau est très variable : 10 à 20 dans un hameau moyen, mais ce nombre peut descendre à 1 ou atteindre 50 ou même 100. En peul, ces hameaux sont désignés par des noms différents, selon le statut social de leurs habitants :

— le fulaso (marga dans certaines régions du Fouta-Dialon), habité par des Peuls libres ;

— le runde, par des captifs ;

— le sare, par des hommes libres non-peuls : Sarakolés, artisans castés.

Chaque hameau est lié à plusieurs autres par la parenté (les Peuls de tel et tel fulaso ont le ou les mêmes ancêtres) ou par des liens de dépendance sociale (les gens de tel runde appartiennent aux Peuls de tel fulaso) ; entre les habitants des sare et ceux des fulaso, les liens paraissent difficiles à définir : mi-association, mi-dépendance. Dans chaque groupe ainsi défini, l'un des fulaso joue le rôle de chef-lieu politique, administratif, religieux : c'est la miside ; là se trouve la mosquée ; là habite, en général, le chef.

Beaucoup de familles, même des familles conjugales, sont installées à la fois dans plusieurs hameaux d'un même groupe : tel chef de famille a un enclos dans la miside, un autre (où habite par exemple une de ses épouses), dans un fulaso, et un autre (où habitent ses captifs), dans un runde.

Cette organisation socio-géographique a été systématisée par l'administration, qui appelle village le groupe formé par une miside et les hameaux qui en dépendent. Ces villages administratifs sont groupés en cantons<sup>1</sup> qui correspondent à peu près aux anciens diwe.

La simplicité de la division en cantons et villages, indispensable sur le plan administratif, cache une réalité beaucoup plus complexe et plus souple, qu'il est nécessaire de connaître pour définir les villages réels et les territoires villageois ; cette complexité est le résultat du processus de sédentarisation, qui a créé des liens nouveaux, territoriaux, entre des groupes d'hommes qui, tant qu'ils étaient nomades, ne connaissaient guère que des liens personnels (de parenté, d'alliance et de dépendance).

### *Les lignées peules.*

Les liens anciens de parenté, réelle ou mythique, définis dans une généalogie qui embrasse tous les Peuls de souche, sont toujours très vivaces. Ils ont été décrits par Vieillard<sup>2</sup>.

Rappelons simplement que tous les Peuls du Fouta-Dialon sont répartis en 4 grands groupes issus des 4 fils d'un ancêtre commun, Ogba. Les membres de ces groupes sont désignés par un « yettore » :

— les Yirlabe ou Dyallube ont pour yettore Dyalo ;

— les Ururbe ont pour yettore Ba ou Balde ;

— les Dayebe ont pour yettore Bari ;

— les Ferobe ont pour yettore So.

Chacun de ces grands groupes est divisé en groupes plus petits, que nous pouvons appeler des clans ; par exemple, parmi les Ururbe (Ba), on dis-

1. Les cantons ont été supprimés en janvier 1958 dans toute la Guinée.

2. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 7-19 ; *Notes sur les Peuls...*, p. 115-122.

tingue les Helayabe, les Nduyebe, les Ndyobboyabe, les Laliyabe, etc.<sup>1</sup>.

Il n'existe pas de mots peuls pour désigner ces groupes que nous appellerons clans. Le mot lenyol, souvent employé, est aussi peu précis que le mot race dans la littérature française : on peut dire que les Malinkés, par opposition aux Peuls, sont un lenyol, de même que les Ururbe par opposition aux Ferobe, ou que les Nduyebe par opposition aux Helayabe ; ou même une partie des Nduyebe par rapport à une autre partie.

D'autres mots peuls désignent les lignées définies à l'intérieur d'un clan : gorol (lignée masculine) dewol, (lignée féminine), dâbugal (sous-lignée formée par les descendants d'un des fils d'un ancêtre), sudu (sous-lignée formée par les descendants d'une des épouses d'un ancêtre). Mais l'emploi courant de ces mots témoigne d'une grande confusion, bien que, à l'intérieur de chaque groupe, les différentes lignées soient nettement définies.

#### *La formation des villages.*

La sédentarisation ne s'est pas faite d'un coup ; chaque groupe se fixait peu à peu, sans le savoir dans une certaine mesure : « En ce temps-là ou suivait les bœufs. On hivernait quelque part avec eux. Si l'endroit se révélait fertile, on y restait ». Souvent, on restait en un point pendant quelques années, puis on repartait pour une raison ou une autre. Les habitants de Kuluna racontent par exemple les pérégrinations de leur ancêtre Soro Umaru Tappo (Grand-père Omar-le-querelleur) qui, malade, erra longtemps à la recherche d'un guérisseur, avant de se fixer à Kuluna.

Or, en nomadisant, les groupes de bergers et guerriers peuls s'associaient et se scindaient fréquemment, au gré des nécessités de la vie pastorale, des vicissitudes de la guerre sainte, des alliances et des conflits entre parents et entre voisins. On peut connaître les derniers de ces *mouvements de dispersion et de regroupement*, ceux qui se sont produits au moment de la sédentarisation, parce qu'ils sont rapportés par les traditions orales et parce qu'ils sont restés inscrits, figés en quelque sorte, dans la répartition actuelle des lignées dans le réseau des miside et des hameaux.

*Scissions.* — Les traditions orales racontent par exemple que Mama Khalidu Ba, ancêtre des Nduyebe, et Suleymane Surga Ba, ancêtre des Surgayabe, venus ensemble du Fouta-Toro, se séparèrent une fois arrivés dans les Timbi : le premier s'installa dans la région qui est aujourd'hui celle de Pita, tandis que son compagnon allait plus loin au Sud, dans le Masi. D'autres séparations se produisirent plus tard à l'intérieur du clan des Nduyebe, entre les descendants de Mama Khalidu Ba, qui essaimèrent dans la région de Pita.

De telles migrations et scissions ont continué à se produire jusqu'à nos

1. Selon VIEILLARD (*Notes sur les Peuls...*, p.116-117) les yettore Ba, Bari, Dyalo, So, qui ont été retenus par l'état-civil comme noms de famille, ne sont pas de vrais noms et l'on assiste à la formation de noms de clan ou de fraction : Nduye, par exemple, pour le clan des Nduyebe. Actuellement, cependant, les yettore l'emportent ; c'est d'ailleurs regrettable : il existe 200 ou 300.000 Dyalo ou Ba.

Orthographe habituellement adoptée par l'état-civil : Bah, Barry, Diallo, Sow.

jours, les mouvements liés au nomadisme pastoral étant progressivement relayés par ceux que provoquait la recherche de nouvelles terres de culture ; mais, après la première phase de la sédentarisation, ces mouvements se firent à partir des premiers points de fixation, où l'on avait construit des mosquées, et par rapport à eux. Des hommes s'installaient (ou installaient leurs captifs), dans des lieux libres où ils pouvaient facilement faire paître leurs troupeaux ou défricher des terres ; ils y établissaient un campement, puis construisaient une case et un enclos, tout en gardant des liens étroits avec les premiers points de fixation ; ceux-ci devenaient des *miside*, dont relevaient les *fulaso* et *runde* nouvellement créés.

La population devenant plus nombreuse et la place manquant, ceux qui recherchaient des terres étaient conduits à s'éloigner de plus en plus des *miside*. C'est ainsi que les *Dyaloyabe* de *Madina-Tosokere* ont fondé les hameaux qui entourent leur *miside*, puis des hameaux plus lointains : *Pita*, *Naggi*, *Ndyarègi*, situés de 12 à 15 km vers l'Ouest ; d'autres allèrent beaucoup plus loin vers l'Ouest, dans le *Kebu*.

Alors qu'à l'intérieur des *Timbi*, nous pouvons considérer la mise en place de la population comme achevée depuis plusieurs générations (on ne trouve pas de hameaux créés depuis peu), ces mouvements vers les régions moins peuplées situées à l'Ouest et au Sud-Ouest du *Fouta-Dialon* ont continué jusqu'au *xx<sup>e</sup>* siècle. A la fois conquête militaire et religieuse, recherche de pâturages et colonisation agricole (de ces régions « où l'on peut faire beaucoup de riz »), ces déplacements apparaissent aujourd'hui comme une émigration vers l'extérieur du *Fouta-Dialon* ; historiquement, ils ne sont qu'un prolongement, réalisé insensiblement, de la conquête et de la colonisation intérieures des *Timbi* autour des *miside*.

La conséquence directe, c'est l'enchevêtrement des villages ; les *fulaso* et *runde* éloignés de leur *miside* sont situés entre des hameaux qui dépendent d'autres *miside* : tel est le cas de *Pita*, *Naggi*, *Ndyarègi*, coupés de *Madina-Tosokere* par *Vèdu*, *Ley-Fita* et leurs hameaux.

*Mouvements de convergence.* — Parfois, tous les hommes libres d'une *miside*, et des hameaux qui en relèvent, sont ou passent pour être les descendants, en lignée masculine, du même ancêtre, fondateur de la *miside*. Mais, souvent, plusieurs lignées cohabitent, dont les ancêtres sont arrivés simultanément ou successivement. Des clans ou fragments de clans qui se rejoignaient pouvaient aussi, tout en se considérant comme associés, s'installer à petite distance les uns des autres.

De toute façon, qu'il s'agisse de cohabitation ou de voisinage, une certaine hiérarchie était établie entre les clans associés, selon la puissance de chacun, qui dépendait du nombre de ses membres, de ses captifs, et aussi de sa fortune politique. Par exemple, les *Patayabe* dominant dans *Geme*, ils sont dominés, de même que les *Wallarbe* de *Brual*, les *Sallube* de *Légerè*, les *Kulunabe* de *Kuluna*, les *Drame* de *Sapiko*, par les *Nduyebe* qui sont le clan le plus puissant de la région de *Pita* où ils ont fondé plusieurs *miside* (*Burukadye*, *pita*, *Sītali*...). Mais tout cet ensemble était plus ou moins soumis à la prépondérance des *Hellayabe* qui s'étaient comparés de la chefferie du *diwal* de *Timbi-Tuni*<sup>1</sup>.

1. Cf carte n° 2.

Dans une certaine mesure, la puissance de chaque clan dans telle ou telle contrée est inscrite sur la carte de l'habitat : les clans les plus puissants ont fondé le plus grand nombre de hameaux, et les hameaux les plus importants. D'autre part, les petits clans cherchaient parfois à s'assimiler aux clans dominants ; ainsi, près de Pita : « Mama Bala, ancêtre d'une partie des habitants de Dātari, est entré dans le clan des Nduyebe ; ceux qui venaient ici prenaient le nom du clan déjà installé. « Il est probable que nombre d'assimilations ont réussi au point d'être oubliées ; on ne voit pas comment expliquer autrement le grand nombre des « descendants directs » de certains chefs de la guerre sainte.

### *Les villages réels.*

L'histoire de la mise en place du peuplement, l'éloignement de hameaux dont les habitants ont la même origine, l'enchevêtrement de hameaux d'origines différentes, la cohabitation ou le voisinage de clans différents, et les rapports de puissance établis entre eux, permettent de mieux définir le village réel. La définition : le village est l'ensemble des fulaso et runde fondés par des hommes venus d'une miside et leurs captifs, peut être retenue, comme définition générale. Mais :

— Les villages ne doivent pas être tous considérés sur le même plan. Il existe des miside importantes (Pita, Burukadye) et des petites miside ou misikũ qui n'ont pas ou qui ont peu de fulaso (Kuluna, Sapiko). Souvent les misikũ dépendaient des grandes miside voisines au lieu de dépendre directement du chef de diwal, et il en est généralement de même à l'intérieur des villages administratifs ; mais cette dépendance politique, qui pouvait d'ailleurs varier dans le temps, n'excluait pas une certaine autonomie : ainsi Gese et Sare Maunde, misikũ placées sous la protection des chefs de Madina-Tosokere, avaient et ont encore chacune sa petite mosquée et son tambour de rassemblement.

— Inversement, un hameau qui n'était d'abord qu'un petit fulaso a pu se rendre indépendant, par rapport à la miside-mère, en se peuplant, en devenant à son tour centre de formation de nouveaux fulaso. Ainsi se constituent des groupes de miside parentes, sentimentalement liées, mais organisées indépendamment l'une de l'autre. L'évolution vers le statut de miside indépendante pouvait naturellement provoquer des résistances de la part de la première miside. Elle pouvait au contraire être facilitée par l'éloignement géographique. Ainsi se sont formées les miside de l'Ouest et du Sud-Ouest, à partir de simples campements de bergers ou autour de mosquées.

En résumé : le processus de sédentarisation a fait apparaître des liens sociaux nouveaux, noués sur la base de la cohabitation durable, du voisinage, de la dépendance politique devenue une institution. Les liens anciens (de parenté surtout, d'alliance, de compagnonnage militaire) n'ont pas disparu, ils se sont adaptés ; il semble même que les rapports sociaux nouveaux ont été interprétés par les Peuls en fonction des liens anciens (villages « parents », domination politique conçue comme prépondérance d'un clan, assimilation de voisins). D'où l'enchevêtrement des

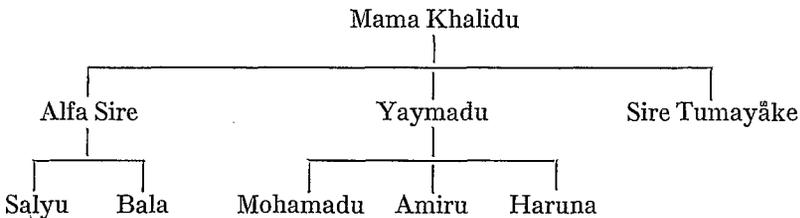
liens sociaux et — c'est ce qui nous intéresse ici — l'existence d'un réseau hiérarchisé de fulaso, misikū et miside, les uns plus ou moins dépendants, les autres ayant un rayonnement plus ou moins étendu. Chaque village s'est fait progressivement, se définissant par rapport à son environnement socio-géographique. C'est en tenant compte de cette fluidité qu'il faut chercher à comprendre comment s'est fait le découpage des territoires villageois.

## II. — *Les territoires villageois*

### *Comment se sont définis les territoires villageois ?*

1° Lorsqu'un clan très puissant et nombreux a éclaté, créant plusieurs miside voisines, il existe autant de territoires villageois : la fraction du clan qui habite dans chaque miside possède un ensemble de parcelles qui appartiennent à ses membres ensemble distinct de ceux qui correspondent aux autres miside..

*Par exemple* : Dans l'Est du diwal de Timbi-Tuni, la séparation de lignées du clan des Nduyebe a entraîné la formation de plusieurs miside.



Les trois fils de Mama Khalidu fondèrent ensemble la mosquée de Dātari. Sire Tumayāke y resta, tandis que ses frères allaient fonder la mosquée de Burukadye. Plus tard, les fils de Yaymadu se disputèrent avec ceux d'Alfa Sire et, après quelques prérégrinations, fondèrent Pita.

Depuis lors existent les trois midide de Burukadye, Pita et Dātari (celle-ci n'est plus qu'une misikū), et trois territoires villageois.

2° Lorsque des clans différents sont installés en des points voisins les uns des autres, formant des miside et misikū voisines, il peut exister autant de territoires villageois que de miside et de misikū ; c'est le cas autour de Pita<sup>1</sup>, où plusieurs petits clans se sont installés à part, fondant Bilya, Sapiko, Kuluna, Sallube, et sont propriétaires des terres qui entourent leur hameau. Certains de ces petits territoires forment un terroir d'exploitation où la rotation cultures-jachères est organisée de façon autonome : il en est ainsi à Bilya, et à Sapiko.

3° Lorsque plusieurs ancêtres appartenant ou non au même clan, se sont installés ensemble, en un même point, et que leurs descendants

1. Cf. carte n° 2.

ont à partir de là fondé des fulaso qui ont continué à dépendre étroitement du premier point de fixation, leur miside, il n'existe généralement qu'un seul territoire, à l'intérieur duquel les parcelles appartenant aux membres des différents clans et des différentes lignées sont mélangées : par exemple, à Geme, les parcelles des Patayabe, descendants du Dya-Fula et celles des descendants d'Abdulaye Tyeudo, qui sont assimilés aux Patayabe, mais dont l'origine est douteuse.

Ainsi, l'existence de territoire villageois distincts est fortement liée à la répartition des clans dans les premiers points de sédentarisation, qui sont devenus miside ou misikū : en règle générale, il existe autant de territoires villageois, grands et petits, que de miside ou de misikū. La distance géographique joue donc un rôle déterminant ; chaque groupe qui, dès l'origine de la sédentarisation, s'est installé à part, même s'il est trop réduit en nombre pour oser donner à son hameau un nom autre que « fulaso » (Kuluna par exemple, qui n'a qu'une vingtaine d'habitants), possède son territoire, tout aussi réel que celui d'une grande miside voisine.

Mais la distance sociale intervient aussi. D'abord parce que les liens de parenté, d'alliance et de dépendance, ont influé sur la répartition géographique des groupes, et la formation de miside indépendantes. Les gens de même origine clanique sont restés ensemble, dans bien des cas ; seuls, les clans les plus nombreux ont éclaté et formé plusieurs miside et plusieurs territoires villageois. D'autre part, l'importance des villages et l'étendue des territoires villageois dépendent de la « puissance » numérique et politique de chaque groupe villageois, du clan qui le constitue ou le dirige. Enfin, les liens de parenté et de dépendance entre groupes voisins se traduisent par une sorte de hiérarchie entre les territoires.

La situation des villages situés dans le Nord-Est du canton de Timbi-Tuni illustre ces trois aspects de l'importance des liens sociaux dans la définition des territoires villageois<sup>1</sup>. On appelle souvent l'ensemble de ces villages « les villages Nduyebe » et cette partie du canton « le territoire des Nduyebe » (leydi Nduyebe). Pourtant, certains de ces villages seulement sont peuplés de Nduyebe : les grands miside de Pita, Burukadye, Sītali, Nduyebe-Salli, et quelques misikū. Plusieurs autres clans (Laliyabe, Patayabe, Wallarbe, Billiriyabe, Dēbeleabe, Sallube, Kulunabe, Drame) habitant dans les autres misikū et miside, dont certaines (Lalya, Bual-Wallarbe, Geme, Bēdugu) sont assez importantes pour avoir été érigées en villages administratifs. Chacune de ces miside ou misikū a son territoire, parfois très petit. Mais les Nduyebe ont plusieurs territoires villageois étendus, et, comme les Nduyebe dominaient cette partie du canton, les territoires des petits clans protégés par eux font partie du grand « territoire Nduyebe », bien que les Nduyebe ne contestent nullement aux habitants de Lēgerē par exemple la propriété de leur petit territoire. Le territoire Nduyebe est donc surtout une circonscription politique et administrative, à l'intérieur de laquelle les véritables territoires villageois sont définis surtout d'un point de vue foncier : bloc de terres appartenant à des gens qui habitent ensemble.

1. Cf. carte n° 2.

L'importance des liens sociaux établis entre clans cohabitants ou voisins apparaît encore quand on observe la configuration des territoires villageois.

*Configuration des territoires villageois.*

Reprenons l'exemple des villages qui entourent Pita. La carte n° 2 ne représente que schématiquement les limites de leurs territoires, que je n'ai pas pu cartographier avec précision ; mais elle permet d'illustrer les observations qui suivent :

1° Les terres des gens qui dépendent d'une seule miside peuvent former deux ou trois blocs séparés. Ces blocs sont-ils autant de territoires indépendants l'un de l'autre ?

Il faut examiner les rapports entre la répartition des habitants dans les deux ou trois blocs et l'appropriation des parcelles. Par exemple : les terres qui appartiennent aux gens du village de Lalya forment trois blocs, centrés respectivement sur Lalya-Maunde (la miside), Lalya-Fitare et Sewa. Dans la miside et dans les fulaso proches habitent des membres des quatre clans Tyernoyabe, Yunusuyabe, Poriyabe, Săbayabe<sup>1</sup> ; tout autour, les terres des quatre clans sont mélangées. Toutes les terres situées autour de Lalyafitare appartiennent aux Yunusuyabe qui y habitent, et toutes les terres situées autour de Sewa appartiennent aux Sambayabe qui y habitent. Mais les Yunusuyabe de Lalyafitare, de même que les Sambayabe de Sewa sont propriétaires aussi dans le bloc principal qui entoure la miside ; c'est pourquoi on peut dire que les trois blocs forment un seul territoire ; mais la liaison est faible.

Le degré de dépendance est de plus en plus élevé dans les cas suivants :

— Băbevel dépend de Gōku-Hore-Fello. Les terres situées autour de Băbevel sont enclavées dans le territoire de Pita. Mais on ne peut dire que Băbevel a un territoire indépendant de Gōku, car des gens qui habitent à Gōku ont des parcelles vers Băbevel et vice-versa ;

— Sila est un petit fulaso de Pita, enclavé dans le territoire de Gōku-Hore-Fello ; les enclos de Sila et les champs contigus appartiennent à des gens de Pita qui habitent accessoirement à Sila ;

— Un morceau du territoire de Kuluna, situé au Nord-Ouest de Lalya-Fitare, est nettement détaché, sur la carte, du reste du territoire ; mais personne n'y habite ; ses propriétaires n'ont de cases qu'à Kuluna.

2° Les limites entre deux territoires villageois qui, dans leur masse, sont indiscutablement distincts, peuvent se présenter de façons très diverses<sup>2</sup>.

Parfois, la limite est très nette. Le territoire de Sapiko est séparé de ses voisins, à l'Est, au Sud et à l'Ouest, par trois ruisseaux ; au Nord, la limite est marquée par une bande d'herbe non cultivée.

1. Ces clans sont des parties du grand clan des Laliyabe.

2. Cela ne pourrait apparaître avec une clarté suffisante que sur un plan à grande échelle et fait avec soin. Encore plus que pour ce qui précède, la carte n° 2 n'a qu'une valeur indicative.

Souvent, bien que la limite reste dans l'ensemble assez nette, les gens d'un village sont propriétaires de quelques parcelles enclavées çà et là dans les territoires limitrophes. Les gens de Burukadye ont ainsi plusieurs parcelles dans le territoire de Pita, et une dans le territoire de Lalya. Quand ces enclaves sont étendues, on rejoint le cas du morceau du territoire de Kuluna dont il a été question ci-dessus et de celui de Sila.

Le nombre des enclaves, par endroits, est tel qu'il serait artificiel de vouloir indiquer une limite précise entre deux territoires pourtant indiscutablement distincts dans leur masse. C'est le cas près de Hore Hama, entre Pita et Burukadye, c'est-à-dire entre deux miside fondées par des lignées du clan des Nduyebe qui avaient d'abord vécu ensemble à Burukadye et à Hore Hama.

Le degré de parenté, la force des liens de dépendance entre clans et lignées paraissent régler dans une certaine mesure le degré de netteté de la séparation entre territoires villageois.

L'enchevêtrement des parcelles peut survivre à des rapports d'association ou de dépendance, quand ils font place à des rapports d'hostilité, et être le témoin de l'ancienne situation. Au Sud de Pita se trouve une zone (hachurée sur la carte n° 2) dans laquelle les parcelles des gens de Geme et celles des gens de Pita sont enchevêtrées à tel point que les deux villages revendiquent cette zone comme partie de leurs territoires respectifs. Cette situation semble résulter du fait qu'autrefois les clans Patayabe et Nduyebe vivaient ensemble dans Pita et Geme ; puis ils se sont séparés ; plus tard, Geme est devenu miside, malgré l'opposition des gens de Pita.

#### *Souplesse de la notion de territoire villageois.*

En définitive, le territoire villageois, ensemble de parcelles appartenant à des gens qui forment une miside et ses fulaso, est une réalité ; on peut le repérer sur le terrain. Mais les territoires villageois sont plus ou moins distincts, plus ou moins indépendants les uns des autres.

L'exemple de Pita montre comment des transitions insensibles permettent de passer du territoire villageois au domaine familial. Habituellement, les parcelles des membres des différentes lignées associées dans une miside sont emmêlées. Il n'en est pas ainsi à Pita : les terres des membres des trois lignées issues des trois frères qui ont fondé Pita forment des blocs distincts ; cependant ces trois domaines forment un seul territoire, non seulement parce qu'ils sont assez enchevêtrés, mais parce que les membres des trois lignées vivent ensemble dans la miside.

Mais : les gens de Hadyilera, propriétaires de parcelles qui forment un bloc situé autour de leur hameau, sont aussi des Nduyebe, descendants de Mama Umaru qui, d'après les gens de Pita, a été accueilli par les trois frères-fondateurs ; on pourrait donc dire qu'il existe un petit territoire de Hadyilera. Mais les gens de Hadyilera possèdent (depuis peu ?) quelques enclos à Pita, et certains d'entre eux prétendent que Mama Umaru leur ancêtre était un frère *stricto sensu* des trois fondateurs de Pita ; dans ce cas, on peut considérer que les descendants de Mama Umaru ont, comme les trois autres lignées, une partie du territoire de Pita.

Du cas de Hadyilera, on passe à celui de Bilya, où habitent aussi des

Nduyebe, mais qui ne sont pas du tout mélangés aux Nduyebè de Pita.

L'exemple de Pita, surtout si on se rappelle que le territoire de Pita est une partie du vaste « territoire des Nduyebe », montre quelle complexité, quelles nuances le jeu des liens sociaux (parenté, alliance, dépendance) et de la distance géographique, introduit dans la notion de territoire villageois.

### III. — *L'origine du partage du sol*

Ainsi, les territoires villageois sont plus ou moins indépendants les uns des autres, chacun se présente comme un bloc plus ou moins compact, avec des enclaves plus ou moins nombreuses, des limites plus ou moins nettes, et l'on peut parfois hésiter sur l'existence, en tant que tel, d'un territoire villageois.

Il faut aussi tenir compte de la situation des limites. Elles suivent parfois une rivière, une rupture de pente, le bord d'un bowal. Mais, souvent, elles courent à travers champs, sans s'appuyer sur un obstacle naturel quelconque ; cela se produit même quand une « limite naturelle » est proche : par exemple, la limite entre Geme et Lalya-Fitare se trouve à l'Est de la rivière Lâbekare ; la limite entre Bilya et Lalya Mounde ne touche que par endroits le ruisseau Barekêda. Ces limites conventionnelles, quand elles sont nettes (c'est-à-dire quand les champs des deux villages ne sont pas enclavés et enchevêtrés) sont souvent marquées par une étroite bande herbeuse non cultivée ou une dénivellation, de même que les limites entre propriétés privées, mais avec plus de continuité ; de loin en loin, un point de repère peut être constitué par un rocher ou un arbre.

L'examen de la configuration des territoires villageois donne plus de poids à l'hypothèse émise plus haut, selon laquelle le fondement principal de l'appropriation du sol est le défrichement, suivi par l'occupation agricole stable.

L'existence de nombreuses enclaves est expliquée de cette façon. Par exemple : « L'enclave située dans le territoire de Lalya, au Sud de Kewewol, appartient aux gens de Burukadye parce qu'elle avait été défrichée par Yero Banyã, captif de Burukadye marié à Kewewol ; sa femme et ses enfants appartenaient aux gens de Lalya, mais les terres qu'il avait défrichées ont été héritées par ses maîtres qui ont ensuite installé à sa place un autre captif ».

On explique de la même façon l'existence des territoires formés autour de misikû. D'après les Nduyebe de la région de Pita : les Sallube (à Lâgerê et Sallube-dow), les Drame (à Sapiko), sont propriétaires de ce qu'ils ont défriché.

L'argument décisif est fourni par l'allure et la situation des limites. Il est probable que, si les limites avaient été fixées volontairement, dès la fondation des villages, par accord entre les ancêtres (ainsi que l'affirment des informateurs), elles seraient moins sinueuses et s'appuieraient plus systématiquement aux obstacles naturels. Telles que nous les voyons,

les limites ne peuvent qu'avoir été fixées par la rencontre de défricheurs venus de hameaux voisins. La mise en valeur progressait à partir de chaque point habité, à mesure que la population augmentait et que l'agriculture prenait plus d'importance. Parfois, les défricheurs devaient « sauter » des terres déjà mises en valeur par les gens d'autres villages ; d'où les nombreuses enclaves, la fragmentation de territoires villageois en plusieurs blocs. La forme des territoires villageois est donc le résultat de l'histoire de la mise en valeur ; ils se sont constitués peu à peu, à la suite des villages eux-mêmes. Ce que répondent certains informateurs, à qui on demande où se trouve la limite entre leurs terres et celles d'un autre village : « là où nos champs rejoignent ceux de tel village » n'est pas seulement une lapalissade.

Cependant, l'idée existe que certains groupes étaient propriétaires avant même d'avoir défriché. Cette idée est émise sous cette forme : « Nos ancêtres ont donné des terres vierges aux ancêtres des gens de tel hameau ». Selon des informateurs de Pita, leurs ancêtres ont donné des terres « qui leur appartenaient et qu'ils n'avaient jamais défrichées » à des hommes qu'ils venaient d'accueillir : Mama Bili, ancêtre des habitants de Bilya, Soro Umaru Tappo, ancêtre des habitants de Kuluna, Sayku-Abduramane Drame, ancêtre des habitants de Sapiko. Nous retrouvons l'idée du droit du « premier occupant » ou du conquérant. Mais il apparaît ici, très nettement, que ce droit peu précis n'a pas survécu aux défrichements. En effet, les informateurs de Pita expliquent : « Nos ancêtres ont accueilli Mama Bili, et lui ont donné l'autorisation de fonder Bilya ; Mama Bili et ses descendants ont défriché autour du hameau, et sont ainsi devenus propriétaires du territoire de Bilya ». De leur côté, les gens de Bilya disent que leur ancêtre a trouvé une forêt vierge (wõdire) et qu'il n'a eu besoin de demander à personne l'autorisation de l'occuper.

Il est probable que la zone qui « appartenait » aux Nduyebe (de Pita, Burukadya) n'était qu'une zone d'influence politique, ou une zone où ils réglaient les parcours du bétail en fonction de leurs propres besoins. De telles zones devaient être assez mal définies, leur étendue pouvait grandir ou diminuer par suite de luttes entre groupes voisins. Par la suite, la mise en valeur agricole, effectuée par les Nduyebe et par les petits groupes qu'ils accueillirent, a abouti à un nouveau découpage, celui des territoires villageois actuels. La désignation de la région de Pita par l'expression « leydi Nduyebe » est une survivance de l'état antérieur à la formation de ces territoires, survivance qui s'explique par le fait que les Nduyebe sont toujours le groupe le plus puissant de cette région.

Cependant, l'ancien découpage en zones d'influence a pu comporter, dans certains cas, des limites nettes. Selon les traditions orales, les villages du diwal de Timbi-Madina ont été autrefois partagés entre les héritiers du fondateur du diwal (et entre les lignées qui en sont issues). Depuis lors, on distingue les villages de Mama Musa, ceux de Bayero Dyaloyàke, ceux d'Alfa Yaguba. Entre Madina-Tosokere (Mama Musa), et Palle (Alfa Yaguba), selon des informateurs de Madina-Tosokere, « la limite avait d'abord été fixée sur le ruisseau Pallewol. Puis les gens de Palle

et leurs captifs ont défriché de ce côté-ci du ruisseau, et sont ainsi devenus propriétaires ». La limite actuelle, très nettement marquée, passe à une centaine de mètres au Nord du ruisseau. Dans ce cas, une limite aurait existé, puis aurait été effacée. Mais, entre Kurumãgi (village de Mama Musa) et Nîgelâde (Bayero Dyaloyãke), il existe encore une limite conventionnelle, marquée par une levée de terre et de pierres, qui passe pour avoir été tracée par les deux ancêtres, et dont un conflit extrêmement compliqué a montré, en 1957, la permanence. Il a donc pu arriver que des défricheurs soient obligés de tenir compte de limites strictes, fixées une fois pour toutes, et du même coup les consolident. Mais cela ne paraît avoir été possible que dans des conditions précises (hostilité déclarée et durable entre deux chefs, entre deux groupes), et ne s'être guère réalisé.

Le découpage issu des défrichements a pu lui-même être modifié, par la suite, dans le détail. Nous savons déjà que certaines enclaves résultent de dons de parcelles entre habitants de villages voisins. Certaines limites passent pour avoir changé de place à la suite d'usucapion ou d'abandon de nombreuses parcelles. Par exemple, les gens de Sallube-dow disent que leur territoire allait autrefois plus loin vers le Sud : « Nous avons prêté des parcelles aux gens de Bêdugu et de Runde-Bowi ; ils en sont devenus propriétaires ; nous n'avons plus que quelques enclaves vers Runde-Bowi ». D'après les habitants de Pita, un de leurs ancêtres, Haruna, a participé à la fondation de Goku, qui n'était alors qu'un fulaso de Pita. Puis les descendants de Haruna sont revenus à Pita, abandonnant leurs terres, qui ont été prises par les membres des autres clans de Gôku ; actuellement, les Nduyebe de Pita n'ont plus, vers Gôku, que quelques parcelles enclavées, notamment à Sila.

#### IV. — Conclusion

D'après ce qui précède, les territoires villageois se sont dessinés, pour l'essentiel, à partir et en fonction du processus de sédentarisation lié à l'importance croissante de l'agriculture ; chacun résulte des défrichements opérés à partir d'une miside ou misikû, plus précisément des défrichements suivis, confirmés par une occupation agricole stable. Il se dégage donc de l'étude de la formation des territoires villageois la même conclusion que de la recherche des droits de propriété acquis par les éléments de la population arrivés l'un après l'autre en un même point ; l'observation de la configuration des territoires villageois apporte un argument solide en faveur de l'hypothèse selon laquelle le fondement principal de l'appropriation du sol a été le défrichement.

Dans ces conditions, il apparaît que les propriétés familiales et les territoires villageois se sont formés en même temps. Ce sont deux aspects d'un seul processus d'appropriation du sol : défrichements définissant un premier partage ; modifications par dons, abandons, usucapion ; consolidation par usage prolongé, occupation stable. La situation évolue de moins en moins à mesure que la population devient plus nombreuse, que chacun a besoin de s'accrocher à ses parcelles, qu'on raccourcit les jachères ; elle finit par se cristalliser ; c'est alors qu'on prend des

précautions contre l'usucapion, que l'on veille à l'intégrité du domaine familial et du territoire villageois<sup>1</sup>.

S'il en est ainsi, le territoire villageois n'est à chaque instant que la somme des propriétés privées des familles d'un village. Effectivement, c'est ainsi qu'il semble être conçu, généralement, par les informateurs :

— la vente d'une parcelle à un homme d'un autre village peut soulever des résistances chez les cohabitants du vendeur, justement parce qu'alors on considère qu'un morceau du territoire du village passe dans le territoire d'un autre village. Rappelons que, souvent, les informateurs disent que les gens du village A ont une parcelle enclavée dans le territoire de B parce qu'autrefois un homme de B a donné cette parcelle à un homme de A ;

— quand l'administration transfère, sur les listes de recensement, un hameau d'un village à l'autre, les intéressés estiment généralement (cependant tous les informateurs ne sont pas d'accord à ce sujet) que les propriétés sont transférées en même temps que les hommes, d'où parfois une multitude d'enclaves (ce qui d'ailleurs ne représente guère d'inconvénients pratiques).

## CHAPITRE V

### CONCLUSION

On décrit souvent les régimes fonciers d'Afrique Noire comme fondés sur la distinction entre deux droits qui coexistent sur un même sol : le droit de propriété éminente, qui, indivisible et inaliénable, appartient à la collectivité (le village, en général), et le droit d'usage des terres de culture, dont disposent les membres (familles, individus) de cette collectivité. Ce schéma classique ne peut guère être appliqué ici que très partiellement, soit à certaines reconstitutions du passé (droits des premiers occupants et des conquérants), qui ne rendent pas compte de l'ensemble de la réalité observable actuellement, soit à certaines situations particulières (impossibilité, pour un propriétaire reconnu comme tel, d'expulser de ses terres un occupant), qui ne sont que des compromis imposés à deux personnes privées. Si on veut définir l'essentiel du régime foncier de la région des Timbi, on ne peut que dire qu'il s'agit du régime de la propriété privée, individuelle le plus souvent.

La superposition du droit de propriété éminente et du droit d'usage existe cependant, si on considère non plus le terrain seul, mais l'ensemble formé par le sol et les produits d'utilisation courante qu'il porte spontanément. En effet, le puisage de l'eau, l'abattage des arbres, le ramassage du bois mort, le pacage des herbes par le bétail, la cueillette des fruits

1. Un tel processus de création de territoires villageois et de partage de la propriété entre familles, s'accomplit actuellement dans le Monoma, autour du village peul de Sāsādyi.

sauvages (notamment ceux du néré), sont libres, sauf dans les parcelles encloses et leurs abords immédiats. Le propriétaire du terrain n'a même pas un droit de priorité ; il ne peut pas par exemple se réserver l'eau d'une source jaillissant au milieu de sa parcelle, même s'il a aménagé cette source. La récolte des fruits du néré est réglementée collectivement : chaque année, le chef du village (depuis 1958, le conseil municipal) fixe la date d'ouverture de la cueillette, afin d'empêcher les « accapareurs » de se précipiter sur les arbres avant la maturité complète des fruits ; avant cette date, l'interdiction est valable même pour les propriétaires des parcelles où se trouvent les nérés.

Le droit de propriété du sol et les droits d'usage, ces derniers concernant les produits non cultivés, sont donc superposés sur un même terrain ; mais le schéma classique se trouve en quelque sorte renversé : la propriété du sol (fonds) est partagée entre des personnes privées, tandis que la collectivité jouit de droits d'usage.

Comment expliquer un tel régime de la propriété du sol cultivable ?

A plusieurs reprises, nous avons vu que l'existence de la propriété individuelle était étroitement liée à l'insuffisance quantitative des terres cultivables, donc à la pression démographique définie en fonction des conditions techniques (qui limitent la productivité du sol et les possibilités de mise en culture) et des conditions économiques (niveau de vie de la population). L'action de la pression démographique sur l'évolution du régime foncier ressort tant de la comparaison entre régions très peuplées et régions moins peuplées du Fouta-Dialon, que des mobiles des habitants des Timbi lorsqu'ils partagent des terres, les prêtent, les vendent, les achètent, les contestent à leurs anciens captifs.

Mais nous devons examiner les possibilités d'intervention d'autres facteurs : milieu naturel, techniques d'exploitation, structure sociale, faits religieux, transformations économiques récentes.

On présente parfois l'absence d'appropriation privée du sol observée en maintes régions d'Afrique Noire, comme une conséquence de la technique de l'agriculture itinérante, dont l'emploi découlerait des conditions naturelles, plus précisément de la rapidité avec laquelle les sols s'épuisent. Dans son étude sur le Fouta-Dialon, mais étendant son propos à l'ensemble de l'Afrique Noire, Richard-Molard, après avoir noté l'importance de la faiblesse de la densité démographique, écrit : « Et surtout étant donné que l'exploitation d'une terre la ruine au lieu de la valoriser, ce serait un non-sens, une condamnation, que de se cantonner dans une propriété individuelle »<sup>1</sup>. En réalité, la culture itinérante n'est pas la seule technique possible, même sur des sols pauvres et facilement épuisés ; au Fouta-Dialon, qui n'est guère favorisé au point de vue pédologique, les Peuls pratiquent à la fois la culture itinérante et, dans leurs grands jardins enclos, la culture sans jachère ; ceci sans avoir renoncé à l'élevage. Leur sédentarisation et leur conversion partielle à l'activité agricole ont pu déjà modifier leur conception ancienne de l'appropriation du sol. Mais

1. RICHARD-MOLARD, p. 310.

il faut surtout observer qu'actuellement l'appropriation privée concerne toutes les terres cultivables, y compris des bas-fonds réservés à la culture du riz qui ne sont utilisés qu'un an sur dix. L'agriculture itinérante n'empêche donc pas l'établissement d'un régime de propriété privée ; dès que les exploitants agricoles, faute de réserves suffisantes de terres cultivables, sont amenés à entrer en compétition, le processus s'engage au cours duquel l'unité de propriété tend à s'ajuster à l'unité d'exploitation, qui, nous l'avons vu, joue en quelque sorte le rôle d'un moule.

Cependant, il est probable que le fait d'utiliser constamment une parcelle soigneusement enclose favorise le développement de la notion de propriété individuelle. A un moindre degré, le raccourcissement des périodes de jachère (mais ceci est également dû en grande partie à la pression démographique) agit dans le même sens.

La structure sociale traditionnelle privait les captifs de tout droit foncier, comme d'ailleurs de tout droit de propriété. Mais on ne voit pas en quoi elle expliquerait la façon dont la propriété du sol a été répartie entre les hommes libres ; et si, actuellement, l'accession des anciens captifs à la propriété est difficile, c'est justement parce que le sol est entièrement partagé entre des propriétaires privés, dont chacun est seul maître de parcelles précises et entend le rester.

L'existence d'une organisation politique de type féodal ne paraît pas avoir influé sur les traits fondamentaux du régime foncier. Actuellement encore, on dit parfois que le chef est dyõ leydi du village ou du canton ; mais les informateurs questionnés à ce sujet ont déclaré que « cela ne signifie pas que le sol lui appartient, mais simplement qu'il commande les hommes vivant sur un territoire (leydi) » ; quelques-uns ont ajouté que, de même, « le Commandant (= administrateur de la F.O.M.) est dyõ leydi de son cercle ». Effectivement, le chef ne peut, en droit, ni s'installer sur une parcelle qui ne lui appartient pas, ni contrôler l'exercice des droits des propriétaires particuliers<sup>1</sup>. Cependant, l'organisation politique explique un trait important de la répartition des terres : les « familles de chefs » (sudu lamu) possèdent souvent de grandes propriétés, probablement parce qu'elles avaient de nombreux captifs qui défrichaient et cultivaient à leur profit, et aussi grâce aux spoliations que les chefs exerçaient jusqu'à une date très récente. Mais les chefs n'ont agi ainsi que parce qu'ils étaient eux-mêmes des propriétaires privés, désireux d'arrondir leurs domaines.

Le facteur religieux, selon Vieillard et Richard-Molard, doit être pris en considération : les défricheurs auraient établi une alliance avec les génies du sol<sup>2</sup>. Mes informateurs m'ont seulement parlé de lieux hantés

1. Un chef de canton a cependant déclaré que son ancêtre avait dirigé la conquête et attribué à ses guerriers des secteurs, et que « ce que le chef a donné, il peut le reprendre ». Mais ce point de vue n'était nullement partagé par ses administrés. (Il s'agit d'ailleurs d'un canton situé en dehors des Timbi proprement dits).

Rappelons que, dans le diwal de Timbi-Madina, des traces d'un ancien découpage féodal affectent localement la configuration de territoires villageois (cf. p. 120).

2. Cf. VIEILLARD : *Notes sur les coutumes...*, p. 79-80 ; RICHARD-MOLARD : p. 309.

(suu'un leydi) qui sont gardés par des djinns ; l'homme qui a voulu défricher ces lieux « est mort ou devenu fou peu après »<sup>1</sup>. Ces djinns ne sont censés garder que des points strictement localisés ; d'ailleurs, les lieux hantés sont parfois défrichés par des hommes très pieux, qui peuvent, « avec l'aide de Dieu, vaincre les djinns » (et non nouer alliance avec eux). D'après ceci, il ne subsiste plus de la « conception animiste » que des souvenirs lointains. De toute façon, elle ne concerne que les rapports entre l'homme et le sol et la végétation, non ce qui nous intéresse ici : les rapports établis entre hommes à propos de la possession du sol.

Du fait que les Peuls sont musulmans, et l'étaient déjà quand ils ont conquis le pays, le droit coranique a pu avoir une influence, en favorisant l'élaboration de règles ou même en fournissant des règles concernant les actes fonciers (héritage, prêt, usucapion) ; mais le droit coranique est mal connu, les marabouts l'invoquent parfois de façon contradictoire, et Marty note avec raison qu'il a souvent constitué un arsenal où les chefs puisaient des arguments pour justifier leurs abus<sup>2</sup>.

Enfin, les conditions sociales et économiques apparues au xx<sup>e</sup> siècle peuvent avoir favorisé les partages de domaines familiaux et les ventes, et accroître la pénurie de terres ; elles ne sauraient expliquer l'existence même du régime de la propriété, en être l'origine. D'ailleurs, il n'y a guère eu de transformations dans le Fouta, bien moins que dans d'autres régions où la propriété individuelle n'existe pas encore.

En définitive : différents facteurs, techniques, sociaux, économiques, ont pu intervenir dans le processus qui aboutit, de nos jours, au triomphe de la propriété individuelle<sup>3</sup>. Mais leur action est restée secondaire, subordonnée à celle de la pression démographique. Il est vrai que l'existence d'une forte pression démographique dans le centre du Fouta-Dialon s'explique elle-même, probablement, par la réalisation de certaines conditions sociales (sécurité relative, depuis la conquête du pays par les Peuls musulmans, et importation et assimilation de nombreux captifs). Mais c'est la pression démographique elle-même qui apparaît *ici* comme le facteur nécessaire et seul déterminant, comme le moteur du processus de formation du régime foncier actuel.

Ce qui doit être retenu de l'étude du mode d'appropriation des terres dans les Timbi, ce n'est pas seulement l'existence de la propriété privée ; c'est aussi le fait que les rapports fonciers sont en général, et tendent à être de plus en plus, clairement définis et réglementés. Des distinctions nettes sont établies entre les différents aspects de ces rapports : l'héritage, le don, le prêt, la vente. Il existe un ensemble assez cohérent de règles

1. Le su'un peut aussi habiter, par exemple, une personne.

2. MARTY, p. 371-372.

3. Des études menées sur d'autres sujets permettraient de savoir de quelle façon et dans quelle mesure le régime de la propriété privée a pu, réciproquement, agir sur l'environnement géographique et social : transformation du paysage et érosion des sols, modification de la conception de la collectivité villageoise, affaiblissement de la cohésion de la famille étendue, émigration des petits propriétaires... ?

qui, dans une large mesure, dominent les comportements. Il est possible, et de nombreux informateurs le font avec virtuosité, par exemple à propos du partage des parcelles et des cases entre héritiers, de définir des « cas » au sens juridique du terme. Il s'agit donc d'un véritable « régime » foncier ; la coutume a ici un caractère juridique<sup>1</sup>.

Quelle était la situation antérieure à l'élaboration de ce régime ? On ne peut à cet égard qu'émettre des hypothèses (chap. 34) : par exemple, la configuration des territoires villageois semble indiquer qu'une appropriation collective précise des terres par les communautés villageoises n'a pas précédé, logiquement et chronologiquement, l'appropriation privée.

Mais il est possible d'affirmer que la mise au point d'une réglementation s'est accomplie progressivement, en même temps que l'établissement de la propriété individuelle et sous la pression des mêmes faits. La pénurie générale de terres a soulevé, entre familles et à l'intérieur des familles, de multiples conflits à l'occasion desquels les parties affirmaient des « droits ». Devant faire face à ces problèmes quotidiens, la conscience collective, à travers la résolution des conflits particuliers et les tentatives faites pour les prévenir, a élaboré peu à peu des règles générales de constitution, de conservation et de transfert de la propriété foncière. De ce fait, les conflits représentaient de moins en moins l'affrontement d'interprétations différentes de la même réalité et l'opposition de principes<sup>2</sup> ; ils étaient de plus en plus des désaccords sur l'application de principes admis de part et d'autre, ou simplement la conséquence d'infractions à l'ordre établi et la lutte contre ces infractions.

Ainsi, l'exercice de l'activité agricole, qui est en soi un rapport entre l'homme et le sol, ayant posé de graves problèmes de rapports entre hommes, la conscience collective, allant du particulier au général et du fait au droit, a façonné une construction juridique, qui s'est fondée au départ sur la pratique de la répartition des parcelles de culture, mais qui la dépasse en la légalisant, en la systématisant, en l'ajustant à des normes.

Le droit coranique a pu fournir de telles normes. Mais ce qui montre que la construction juridique a été faite surtout en fonction de problèmes concrets, c'est que la réglementation des droits de propriété est strictement limitée aux secteurs où elle était devenue, pour les besoins de la vie quotidienne, nécessaire : ni les terres incultivables<sup>3</sup>, ni les eaux (dont on considère qu'il y en a assez pour tous), ni les produits spontanés (qui appartiendront au ramasseur) ne sont l'objet de règles d'appropriation précises pouvant limiter leur usage.

La réglementation des rapports fonciers ayant été élaborée dans ces conditions, il n'est pas étonnant que des lacunes y subsistent, même en ce qui concerne les terres cultivables. Nous avons vu qu'il existait des

1. Ceci ressort particulièrement de la comparaison avec le caractère confus des rapports fonciers dans la région du Moyen-Konkoure.

2. Ce que l'on peut observer dans la région du Moyen-Konkoure.

3. Les espaces incultivables sont souvent considérés comme appartenant à tel ou tel village, mais sans précision. Nous avons vu que les propriétaires affirment parfois que leurs droits s'étendent aux terres incultes voisines de leurs parcelles, mais cette prétention est contestable et contestée.

désaccords au sujet du droit d'aînesse ; il en est ainsi, sans doute, parce que l'aîné joue encore un rôle prédominant dans beaucoup de familles. La question de la légitimité de l'usucapion n'est pas résolue. Au xx<sup>e</sup> siècle, la libération des captifs a posé un problème très grave, qui, bien qu'il soit la conséquence d'un choc donné de l'extérieur à la société peule, peut être considéré, pour une grande part, comme un cas particulier du problème de l'usucapion.

La situation des femmes est, elle aussi, mal définie. Elles ne participent pas à l'héritage des terres, mais, disent des informateurs, « aucune règle ne s'y oppose »<sup>1</sup>. En fait, dans certaines circonstances, elles acquièrent des droits fonciers : une veuve peut gérer les propriétés de ses fils mineurs ; si un homme meurt sans héritier mâle, ses terres, d'après quelques informateurs, peuvent revenir aux fils de ses filles, donc être transmises par l'intermédiaire de femmes. Il arrive aussi qu'un homme achète un terrain en utilisant de l'argent ou des têtes de bétail appartenant à sa femme ; dans ce cas, il est officiellement propriétaire, « mais on sait, dans la famille, qui a en réalité acheté le terrain par l'intermédiaire du mari », et il en résulte souvent des conflits embrouillés entre la famille du mari et celle de l'épouse<sup>2</sup>.

Actuellement, la question des droits fonciers des femmes n'est pas soulevée dans son ensemble à l'intérieur de la société peule du Fouta-Dialon. Il s'agit d'un problème théorique, que peut poser un observateur, et qui semble devoir rester tel, tant que les femmes seront destinées à habiter chez leurs maris et que ceux-ci seront seuls chefs des exploitations agricoles familiales. Mais, si la société peule ne paraît pas prête à s'engager d'elle-même dans un tel processus, il est possible que des mesures gouvernementales en faveur de l'émancipation des femmes le déclenchent, ou aboutissent à un résultat semblable par d'autres voies.

Par conséquent, si on considère le régime de la propriété du sol en soi, le seul problème grave, actuellement, est celui que pose la situation des anciens captifs. Mais on ne voit pas comment la société peule pourrait lui trouver une solution satisfaisante. D'ailleurs, il faut essayer de situer le régime foncier dans l'ensemble de l'évolution démographique, économique et sociale. Dans cette perspective, il apparaît qu'une crise est en train de se déclencher, et que les nécessités du développement peuvent remettre en question les fondements mêmes du partage du sol. En effet :

— D'une part : la superficie moyenne des propriétés est très faible, inférieure aux possibilités et aux besoins des familles, même dans les conditions techniques et économiques existantes. La plupart des propriétés sont morcelées en plusieurs parcelles dispersées, par suite du mode de partage des terres entre héritiers. De plus, l'organisation des terroirs en secteurs alternativement cultivés et laissés en jachère, qui présente actuellement l'avantage de faciliter la surveillance du bétail, peut aussi faire

1. Certains informateurs ajoutent : « Il serait dangereux qu'une femme soit propriétaire. Cela la rendrait trop libre. Elle pourrait épouser un homme, le renvoyer de chez elle, en épouser un autre... ».

2. Cf. Annexe n° 1. Cette question devrait être ré-examinée, dans une étude d'ensemble sur la situation des femmes dans la société peule du Fouta-Dialon.

obstacle à certaines améliorations : en effet, les cultivateurs qui voudraient remplacer la jachère par la culture de plantes fourragères, ou ceux qui voudraient créer des plantations arbustives ou aménager des bas-fonds en jardins irrigués, seraient obligés de planter des haies autour de leurs parcelles<sup>1</sup> ; beaucoup reculeraient devant ce travail, qui est effectivement peu rentable quand les parcelles sont petites ; et si un tel travail était fait, les inconvénients du morcellement en seraient renforcés. Il est vrai que l'on pourrait diffuser l'emploi des clôtures mobiles en fil de fer barbelé.. à condition de les distribuer gratuitement.

En résumé, tant que l'on reste dans le cadre de la propriété et de l'exploitation individuelles, les tentatives de modernisation se heurtent à des données peu favorables : parcelles trop petites pour justifier l'emploi d'engins mécaniques même peu puissants, paysans trop pauvres pour contraindre et gêner dans leurs désirs éventuels de changement par des contraintes collectives.

— D'autre part : la répartition de la propriété est très inégale. Alors que quelques « familles de chefs » possèdent des domaines relativement étendus, la plupart des hommes libres ont des propriétés minuscules, et beaucoup d'anciens captifs n'ont rien. Nous avons vu que, jusqu'à présent, les prêts de terres se font dans des conditions assez libérales. Mais, déjà, les paysans pauvres ne trouvent pas toujours de parcelles à emprunter. De plus, l'évolution économique, entraînant l'augmentation des besoins d'argent, peut amener les grandes familles, qui autrefois bénéficiaient légalement du travail de leurs captifs et ont peu continué à le faire, plus ou moins, jusque vers 1950, à profiter de la pénurie générale de terres pour imposer à ceux à qui elles prêtent des parcelles (hommes libres pauvres aussi bien qu'anciens captifs) des conditions de plus en plus dures ; il serait bon, à cet égard, d'observer l'évolution des cadeaux de prêt, des demandes d'aide gratuite, des invitations aux kile. Une telle évolution vers un système quelconque d'exploitation des paysans pauvres serait d'autant plus regrettable que les grands propriétaires ne deviendraient probablement pas des chefs d'entreprise dynamiques et tournés vers le progrès ; ils semblent beaucoup plus aptes à jouir tranquillement des avantages procurés par leur ancienne qualité de chefs.

Ainsi, la situation actuelle, déjà peu brillante, paraît destinée à empirer : aggravation du morcellement par suite de la poussée démographique, inefficacité techno-économique, exploitation des paysans pauvres, conflits sociaux, accélération de l'émigration désordonnée des jeunes et des anciens captifs, c'est-à-dire des meilleurs travailleurs.

### Que faire ?

Un essai de remembrement des propriétés existantes nécessiterait l'établissement d'un cadastre et provoquerait des conflits et des injustices. En particulier, il est probable que beaucoup d'anciens maîtres feraient

1. D'après un informateur, certains bas-fonds ne sont cultivés que quatre années sur huit, parce que situés dans des secteurs exploités selon ce rythme, alors qu'ils pourraient être utilisés constamment, grâce aux limons qui s'y déposent pendant la saison des pluies.

compter comme leurs, des parcelles que leurs anciens captifs occupent et utilisent depuis longtemps ; une fois ces parcelles remplacées, dans leur propriété remembrée, par d'autres, ils refuseraient de mettre ces dernières à la disposition de leurs anciens captifs (ceux-ci ne pouvant plus se réclamer de droits ou d'habitudes d'usage). Les anciens captifs perdraient ainsi sans compensation des parcelles dont le statut est actuellement mal défini, mais qu'ils utilisent effectivement. Un remembrement fait sans qu'on tienne compte des séquelles de l'ancienne structure sociale aboutirait donc à une aggravation des inégalités dans la répartition de la propriété (d'autant plus qu'une forte proportion des captifs appartenait aux « familles de chefs »), et creuserait le fossé entre anciens captifs et anciens maîtres.

D'autre part, vouloir défendre les anciens captifs et transférer leurs droits d'une parcelle à l'autre provoquerait, dans chaque cas particulier, d'interminables controverses. De toute façon, le remembrement laisserait entier le problème des rapports entre grands et petits propriétaires.

La collectivisation de la propriété du sol paraît être la seule mesure capable de résoudre ce problème. Mais sa réalisation se heurterait à des résistances. D'une part, résistance des familles de chefs, qui seraient très capables de mettre de leur côté beaucoup d'hommes libres pauvres (au nom de l'unité du peuple peul, de la religion...); on peut objecter aux membres de ces familles que l'origine de leur fortune terrienne est moralement douteuse : travail des captifs et, souvent, spoliations. D'autre part, résistance de ceux, anciens captifs notamment, qui ont durement travaillé et économisé sur leurs maigres ressources pour acheter quelques parcelles ; cet aspect du problème est très délicat.

Si la collectivisation de la propriété du sol est décidée, il faudra étudier avec soin le découpage du territoire entre les communautés rurales prises comme unités. On doit pouvoir partir de la carte des villages traditionnels, et la modifier en tenant compte des conditions naturelles (unités constituées par des bassins versants, des espaces cultivables entourés de bowe...), de normes techniques (surface optima du point de vue de l'emploi des engins mécaniques, du point de vue des déplacements journaliers des travailleurs...), et de faits sociaux (volume optimum de la population d'une communauté ; répartition des hameaux d'hommes libres, d'artisans castés et d'anciens captifs ; enchevêtrement des territoires villageois et des terroirs d'exploitation actuels).

Autre aspect du problème : une fois décidée la collectivisation de la propriété du sol, comment organiser son exploitation ? Deux formules peuvent être envisagées : attribution de lots d'exploitation aux familles proportionnellement aux besoins et aux possibilités de chacune, et exploitation collective. La première formule, qui, si elle était appliquée à l'ensemble du sol cultivé, serait en somme une simple formule de rationnement, est sans doute préférable là où les travaux doivent être faits à la main et où les actes de production et de récolte en vue d'une consommation immédiate se mêlent tout au long de l'année, c'est-à-dire dans les jardins (en pratique, elle n'y modifierait d'ailleurs pas la situation actuelle);

peut-être serait-elle aussi applicable aux petites plantations arbustives, s'il paraît économiquement utile d'en susciter la création. En ce qui concerne les cultures de plein champ, la distribution de lots serait en pratique malaisée et soulèverait des conflits, et les exploitations familiales resteraient trop petites pour investir et s'équiper ; ici, seule une organisation coopérative peut permettre d'acquérir des engins mécaniques, de faire des aménagements anti-érosifs, des réseaux de drainage et d'irrigation, des transports et épandages d'engrais et de fumier, d'acheter des semences sélectionnées, et de diffuser la culture de plantes fourragères. A mon avis, c'est ainsi que les deux formules devraient être associées ; mais seule l'expérience donnera une réponse décisive.

Les paysans des Timbi s'adapteraient-ils à une organisation coopérative ? Il est certain que l'organisation actuelle des terroirs en secteurs alternativement cultivés et mis en jachère est un témoignage et un facteur d'esprit coopératif. Cette organisation, qui entraverait certains essais d'application de méthodes nouvelles dans le cadre de la petite exploitation familiale, peut au contraire les faciliter s'ils sont faits à l'échelle de tout un terroir. Mais l'unité de consommation des produits récoltés est et restera sans doute la famille conjugale ; dans le cadre éventuel de grandes exploitations coopératives, la répartition des tâches et des récoltes entre les familles devra être étudiée très soigneusement. On peut considérer d'autre part que, actuellement, des personnes appartenant à des familles différentes s'entraident volontiers, et voir dans ce fait un germe d'esprit coopératif. Mais cette entraide est généralement limitée à un cadre assez réduit (parents et amis) ; il existe aussi des kile où les travailleurs viennent nombreux, mais ils ne travaillent ainsi que pendant une journée ; d'autre part, ceux qui convoquent de grands kile disent parfois que le travail ainsi fait est peu soigné. Enfin, il est probable que le développement de cultures dont le produit serait destiné à la vente amènerait le relâchement d'un esprit de solidarité développé dans les conditions d'une économie de subsistance. Il ne faut pas négliger l'importance de ces facteurs d'individualisme.

En définitive, il sera très difficile de trouver les moyens d'améliorer la situation actuelle, qu'il serait d'autre part dangereux de laisser évoluer spontanément : de toute façon, il semble impossible d'éviter des traumatismes sociaux ; mais, alors qu'ils se produiraient en pure perte si les pouvoirs publics « laissaient faire », une intervention, à condition d'être bien étudiée et de ne pas s'enfermer au départ dans des cadres rigides, peut préparer un avenir meilleur.

Les mesures à prendre doivent tenir compte à la fois de données techniques, économiques et sociales (notamment foncières) ; le point crucial étant ici le surpeuplement, il faut viser avant tout à diffuser les plantes cultivées et les procédés qui exigent beaucoup de travail et donnent un fort rendement à l'hectare<sup>1-2</sup>. Une éventuelle réforme agraire doit être

1. Rendement mesuré en valeur nutritive pour les produits consommés sur place, en valeur marchande pour les produits à vendre.

2. Peut-être faudra-t-il aussi installer des industries et organiser l'émigration d'une partie de la population.

conçue de façon à ne pas gêner, et si possible à favoriser, la poursuite de cet objectif. S'il est décidé de collectiviser la propriété et l'exploitation du sol, il faut, pour compenser les mécontentements possibles, obtenir rapidement, sur le plan de la production, certains résultats positifs qui feront apparaître les avantages de l'opération<sup>1</sup>.

Il faudrait donc, à mon avis, expérimenter diverses formules allant plus ou moins loin dans l'application des principes collectivistes. A la limite, on peut n'appliquer la coopération qu'à certains travaux, sans collectiviser la propriété du sol. Quant aux expériences de collectivisation totale, elles auraient plus de chances d'aboutir en dehors du Fouta-Dialon, dans les régions peu peuplées du Nord-Ouest de la Guinée où des Peuls vont s'installer. Ensuite, il faudrait étendre la coopération, de village en village, dans la mesure où il serait possible de fournir en même temps des conseillers techniques et des moyens de production efficaces.

Améliorer les conditions de vie des paysans du centre du Fouta-Dialon est une tâche redoutable, et des échecs partiels ne pourront manquer de se produire. Seule peut réussir une politique qui, sans perdre de vue les principes coopératifs, fera dans son application une large part à l'empirisme.

1. Le développement de la production de riz (semences sélectionnées, extension des surfaces irriguées, repiquage, raccourcissement des jachères) aurait certainement un effet considérable aux points de vue économique et psychologique. Autre possibilité : procurer des débouchés à la production d'oranges (usine de jus ?).

## ANNEXE n° I

## HISTOIRE DE SORI BANI

Racontée par son fils Alfa Amadu, iman à Pita

Mon arrière-grand-père, Badiko Sununu, avait été requis par le chef de diwal pour travailler sur ses terres. Badiko Sununu refusa : « Ce n'est pas mon rôle de travailler ; je pars faire la guerre sainte ». Il alla s'installer et combattre dans le Sokili, et il y fut tué. Son fils Alfa Amadu, mon grand-père, resta dans le Sokili. Quand il mourut à son tour, l'une de ses femmes, Ragiyata, décida de ramener leur fils Sori Bani dans son gorol (lignée masculine), à Pita, où se trouvaient les descendants des frères de Badiko Sununu. Ce retour eut lieu quand Sori Bani avait 3 ans, donc vers 1873, puisque Sori Bani avait 76 ans quand il est mort en 1946.

## RÉCUPÉRATION DES TERRES DE BADIKO SUNUNU

1° *Récupération facile de certaines parcelles.*

En partant dans le Sokili, Badiko Sununu avait confié à l'un de ses frères un enclos situé à Kurasoro. Quand elle arriva ici, Ragiyata put reprendre cet enclos et s'y installer sans histoire avec Sori Bani. Elle reprit aussi sans difficulté trois champs de Badiko Sununu.

2° *Conflit avec le chef de village et échange d'enclos.*

Badiko Sununu avait confié un autre enclos situé à Pita au chef de village. Celui-ci avait prêté cet enclos à Tyerno Amadu-Sayku. Voulant récupérer cet enclos, Ragiyata envoya un captif y travailler. La femme de Tyerno Amadu-Sayku, voyant le captif, alla avertir le chef. Celui-ci interdit au captif de travailler et déclara vouloir donner définitivement l'enclos à Tyerno Amadu-Sayku. Mais ce dernier refusa, disant : « Je ne puis accepter que le chef me donne cet enclos, puisqu'il n'en est pas propriétaire ».

Tyerno Amadu-Sayku était d'autre part propriétaire d'un enclos situé à Tyākoy, qu'il avait acheté à Bappa Usu, un cousin de Sori Bani. Il proposa un échange à Ragiyata : lui-même resterait à Pita dans l'ancien enclos de Badiko Sununu, et Ragiyata et Sori Bani auraient l'enclos de Tyākoy. Ragiyata accepta : il était intéressant pour elle de s'installer à Tyākoy, où elle pouvait mieux s'occuper de son nombreux bétail.

3° D'autres terres qui avaient appartenu à Badiko Sununu ne purent être récupérées par Ragiyata et Sori Bani. Je ne sais pas exactement de quelles parcelles il s'agit ; mais un jour un vieillard m'a dit que Badiko Sununu avait possédé des champs près de Brual Runde Mama. Quand j'ai demandé à ce vieillard s'il était prêt à témoigner en ce sens, il a refusé. Comme je suis bon avec tout le monde, on me dira peut-être un jour quelles étaient les terres de Badiko Sununu. Maintenant, nous n'en parlons plus.

Ne pouvant récupérer toutes les terres de son grand-père, Sori Bani, devenu grand, acheta plusieurs parcelles.

## PARCELLES ACHETÉES PAR SORI BANI

1° *Achat d'un enclos à Pita.*

Sept mois avant ma naissance, en 1908, mon père Sori Bani acheta un enclos à Pita. Pour payer, il donna une génisse qui appartenait à l'une de ses femmes, Fatumata-Biti Drame.

C'est pourquoi, à la mort de Sori Bani, ma mère, Fatumata-Biti tyanye, n'a pas voulu que cet enclos soit partagé entre les fils de Sori Bani. Elle m'a défendu d'entrer dans

cet enclos acheté avec une génisse de sa co-épouse. Actuellement, Fatumata-Biti Drame vit dans cet enclos, avec son fils, mon (demi) frère.

2° *Achats à Bābevel.*

Il y avait à Bābevel un vieux marabout sans enfants, appelé Mohamadu-Sire Bābevel ou Alfa Sire Sako, qui, vers 1915, ne pouvait pas payer ses impôts. Sori Bani payait à sa place, et Alfa Sire Sako lui donnait des terres. Sori Bani acheta au même homme un autre enclos ; en paiement, il donna une génisse, qui appartenait à ma mère (mon père la lui avait donnée en cadeau de mariage). Mon père avait acheté cet enclos pour y installer, loin de lui, sa troisième épouse Fatumata-Wuri, qui avait très mauvais caractère. Mais Fatumata-Wuri refusa d'aller dans un enclos acheté avec une génisse de sa co-épouse.

3° *Achat d'un enclos à Soya.*

Sori Bani acheta alors pour Fatumata-Wuri un autre enclos, situé à Soya. Il paya avec une génisse qu'il avait donnée à Fatumata-Wuri en cadeau de mariage. Puis Fatumata-Wuri mourut, sans avoir eu d'enfant. Alors éclata un conflit entre Sori Bani et les parents de Fatumata-Wuri. Ces derniers prétendaient que l'enclos, acheté avec un bien de Fatumata-Wuri, devait leur revenir. Ils étaient soutenus par le chef du village de Burukadye (l'enclos est sur le territoire de ce village).

L'affaire fut portée devant le tribunal coutumier. Celui-ci donna tous les biens mobiliers de Fatumata-Wuri (bétail, ustensiles, bijoux) à ses parents, et l'enclos à Sori Bani. Ce jugement lésait Sori Bani : normalement, les biens de Fatumata-Wuri auraient dû revenir pour moitié à ses parents, pour moitié à son mari ; or Sori Bani a obtenu moins de la moitié, car à cette époque un enclos ne valait qu'un bœuf. Mais Sori Bani avait été mal soutenu par le chef de Pita, parce qu'il avait lui-même essayé de devenir chef.

4° *Achat d'un terrain à Tyākoy.*

Enfin Sori Bani acheta un terrain à Tyākoy. Je crois que le vendeur avait besoin d'argent pour fêter la naissance de son fils. Ce terrain était nu ; mon père le transforma ensuite en enclos.

Afin que ses fils sachent de quels terrains ils étaient propriétaires, Sori Bani écrivit un texte indiquant les terrains qu'il avait achetés. Il m'a donné ce texte quand je suis parti dans l'armée, le 13 octobre 1933 ; je crois qu'il l'avait écrit bien avant. Le voici : (Traduction) :

(Formules coraniques) ... Moi, Ibrahima (= Sori), j'ai acheté de la main de Mohamadu Sire Bābevel, Modi Salyu, Modi Danedyo, ... étant témoins, je lui ai acheté un enclos avec quatre orangers dont trois sont groupés, l'autre à part ; ceci quand Dara était chef. Et de plus je lui ai acheté une jachère, un petit champ, quand Alfa Mohamadu-Dyuhe était chef ; Alfa Ngigili et Modi Darday de Tyākoy étaient témoins. Et de plus je lui ai acheté deux plates-bandes, sur l'une desquelles se trouve un nere, et une jachère située à l'Est des enclos ; ceci quand Alfa Ibrahima, frère cadet de Tyerno Madyu, était chef ; Modi Guraysu de Tyākoy, Abdulaye de Kurasoro, ... étaient tous témoins... (Formules coraniques).

## ANNEXE n° II

## LA PROPRIÉTÉ DU SOL A KĀKALABE

D'après M. Alfa Diallo, vétérinaire

Il faut distinguer deux mots : dugutigi (qui est en réalité un mot malinké) et dyō leydi. Le titre de dugutigi est collectif et inaliénable ; le titre de dyō leydi est personnel et aliénable ; mais, actuellement, la notion de dugutigi se perd, et l'on confond souvent les deux mots.

A Kākalabe, les Peuls musulmans venus les premiers étaient des Kulunabe ; ils ont chassé ou asservi les occupants précédents et ont pris des terres. De ce fait, les Kulunabe sont dugutigi.

Puis les Kulunabe ont demandé à un grand marabout, Alfa Amadu, du clan des Kaliduyabe, de s'installer à Kākalabe pour leur enseigner le Koran. Alfa Amadu a accepté et les Kulunabe ont donné aux Kaliduyabe des parcelles pour l'installation de leurs cases et de leurs enclos ; mais les Kaliduyabe sont seulement dyō leydi.

Alfa Amadu a pris ensuite beaucoup d'influence. Lui et sa famille sont devenus chefs à Kākalabe. Alfa Amadu a participé à la direction de la guerre sainte par laquelle les Peuls musulmans se sont rendus maîtres de tout le Fouta ; il est devenu « Karamoko Alfa ».

Devenus chefs, les Kaliduyabe ont agi à Kākalabe en propriétaires ; ils ont distribué à de nouveaux arrivants des parcelles. Mais cela était abusif ; ils auraient dû avoir l'accord des Kulunabe.

Normalement, quand tout autre qu'un Kulunāke (sing. de Kulunabe) veut construire une case et un enclos, il doit demander l'autorisation du doyen des dugutigi, c'est-à-dire des Kulunabe, qui vient prier et faire des vœux pour les futurs occupants du terrain. Mais actuellement, cette demande d'autorisation est purement symbolique.

Les nérés de la brousse appartiennent aux dugutigi. C'est leur doyen qui décide de la date d'ouverture de la cueillette (mais cet usage tend à disparaître).