

PREMIÈRE PARTIE

Les systèmes fonciers du Mali précolonial



Introduction

Comme nous l'avons souligné plus haut, les deux régions étudiées dans le bassin du fleuve Niger sont essentiellement habitées par des Bamanan et autres communautés mandingues. Dans cette étude, l'accent est mis sur les systèmes fonciers des sociétés bamanan. Une attention particulière est accordée aussi aux sociétés peules et au pastoralisme. La société mandingue en général et bamanan en particulier est une société fondamentalement agraire. Pour le Bamanan, le droit foncier est basé sur le principe de la première occupation de la terre. Cela veut dire que la première occupation d'une terre vacante constitue le titre juridique. Selon le principe : *res nullius primo occupanti*, l'occupation permet à ceux qui s'établissent pour la première fois sur des terres vacantes de s'opposer à ceux qui y viendront après eux. C'est ainsi que la terre vacante devient le bien de la collectivité qui l'a matériellement appréhendée même si cette appréhension matérielle ne correspond pas à toute l'étendue du territoire et n'est pas effective, car les dimensions du territoire occupé dépassent toujours les besoins immédiats de la collectivité qui s'y établit (Kouassigan 1966).

Bien que ce principe soit en général appliqué, dans certaines régions du bassin du fleuve Niger, le droit de premier occupant a été fréquemment remis en cause par des conquêtes ou par d'autres voies de domination. Le bassin du fleuve Niger est très riche en migration de peuples et a connu beaucoup de guerres d'expansion territoriale. La formation de grands États dont l'apogée se situe aux XIIIe-XVIe siècles a permis à des groupes ethniques mandingues de s'étendre au-delà de leur pays d'origine et de s'imposer à d'autres ethnies moins organisées. C'est le cas des Soninké après la dislocation de l'empire du Ghana par les Almoravides au début du Xe siècle et des bamanan malinké entre le XIIIe et le XVIe siècle. En effet, les Bamanan auraient quitté le Mandé originel pour s'installer dans le Toron et vers l'est, le long du fleuve Niger, dans le bassin jusque dans le Delta intérieur.

Malgré le fait que ces peuples mandingues aient particulièrement essayé de fermer leurs aires de domination territoriale à toute influence étrangère, des peuples venus du Nord du Sahara, plusieurs fois, pendant des siècles, ont conquis une partie de leurs territoires en violant les droits de première occupation. Il

faut reconnaître que, le plus souvent, les conquérants, en occupant ces terres, s'intéressaient davantage à la gestion politique et économique qu'à la gestion des terres, qu'ils laissaient aux autochtones gestionnaires coutumiers (Traoré 1991). Les conquérants introduisaient aussi souvent d'autres valeurs de gestion des ressources. C'est ainsi qu'au droit de premier occupant, s'est ajouté parallèlement dans certaines communautés et dans certains cas, le « droit de l'épée » ou « droit de feu » ou encore « droit des armes (à feu) ». Ce sont des droits qui appartiennent au conquérant des lieux conquis ou au clan qui domine d'une manière ou d'une autre.

La gestion des terres chez les Bamanan était d'inspiration religieuse. Le génie était propriétaire de l'espace-ressource dans le pays bamanan (Chapitre I), et l'organisation sociale des communautés était basée sur le principe de la hiérarchisation qui était aussi déterminée par les modes d'occupation du terroir et des activités de la population (Chapitre II).

Dans le système foncier bamanan, la tenure foncière était basée sur trois principes : selon le premier, la terre, en dernier ressort dépend de la communauté et ne peut être aliénée sans son consentement. C'est pourquoi, après le chapitre II, nous analyserons la terre, le terroir et le territoire : les enjeux fonciers et le régime juridique des terres dans le pays bamanan et dans le Delta intérieur du Niger (ch. III). Les tenures coutumières dans le bassin du fleuve Niger (Chapitre IV) sont ensuite basées sur le principe qu'à l'intérieur de la communauté, chaque membre a droit à une étendue correspondant à ses divers besoins : terrain de construction, jardin ou champ sous la gestion d'un « maître de la terre » ; selon le troisième principe, nul ne restera sans terre (Jones 1949 ; Kouassigan. 1966:54) car le souhait de tout premier occupant est l'augmentation de « ses gens », de sa population. Enfin, nous verrons dans le dernier chapitre, les différents conflits précoloniaux et leurs effets sur le mode de tenure foncière dans le bassin du fleuve Niger (Chapitre V).

L'espace ressource dans le pays bamanan

L'animisme est une forme de représentation de la réalité sociale pour des hommes qui considèrent l'être suprême comme trop éloigné de la terre et qui s'adressent à des agents intermédiaires pour l'atteindre (Amadou Hampaté Bah 1972:119).

La question de l'espace foncier nous impose de déterminer les catégories de statuts d'espaces spécialisés dans le pays Bamanan. Comme évoqué plus haut, le mot foncier, dans le droit positif occidental, est synonyme de propriété foncière, d'exploitation foncière. Quant à l'espace-ressource, il s'agit la terre et des ressources naturelles qui s'y rapportent. Depuis quelques décennies, à travers le monde en général et au Mali en particulier, les questions foncières se trouvent au centre des discours relatifs au développement. Comme partout dans les sociétés mandingues et spécifiquement chez les Bamanan, l'espace foncier est constitué de toutes les aires sur lesquelles se manifeste l'activité humaine et qui en font l'objet d'enjeux particuliers (Traoré 1991). Le peuple bamanan vit par excellence sur de vastes territoires fertiles inondés ou exondés. Sur ces vastes territoires, les droits fonciers, correspondent ou sont liés d'un côté aux groupes statutaires dans les zones inondées, et correspondent de l'autre à une logique d'intégration des espaces. Ces espaces se divisent en espace agricole, espace sacré, espace pastoral et espace halieutique. Mais avant d'analyser ces subdivisions du foncier, nous allons d'abord voir ce que signifient « la terre » et l'espace agricole pour le Bamanan.

L'espace foncier

Le Bamanan vivait dans un environnement géographique fertile dans lequel il avait développé un système agraire performant et productif. Le système agraire peut être défini comme l'ensemble des données relatives à la terre et aux techniques culturelles sur lesquelles reposent les productions agricoles. D'après cette définition, le système agraire est compris dans l'espace d'où une communauté agricole, définie par des liens de résidence, tire l'essentiel de sa subsistance : le terroir, auquel nous nous attacherons au chapitre III. Au sein du terroir, c'est-à-dire de l'ensemble de l'espace foncier (l'espace des habitations, les terres de culture etc.), c'est l'espace agricole et le culte qui nous intéressent dans cette section.

L'espace agricole : la terre, une propriété des esprits

Comme nous venons de le dire, les Bamanan vivent sur de vastes territoires fertiles dans le bassin du fleuve Niger sur lesquels ils pratiquent essentiellement l'agriculture. Au sein de ce vaste territoire, il y a une zone inondée qui a toujours été l'objet des enjeux fonciers entre Bamanan sédentaires et Peuls pasteurs. Sociologiquement, la société bamanan n'est pas une société à multiples spécialités malgré l'abondance en cours d'eau et en pâture. Ce qui fait que dans les zones exondées, il existe des espaces agricoles fertiles en abondance qui ne constituent pas d'espaces spécialisés selon les techniques. Dans ces régions, s'exerce une logique d'intégration totale des espaces quelle que soit l'utilisation qu'on en fait. Cette confusion des espaces est sûrement due au système politique, surtout au niveau du village, où les maîtrises politique et foncière étaient souvent cumulées, car même si les guerriers annexaient un territoire, un village, et s'y fixaient, en dehors de la gestion rituelle des terres, c'étaient les vrais maîtres des lieux. Ce phénomène est à l'origine de la transformation d'aristocraties guerrières en aristocraties terriennes sur plusieurs territoires mandingues. Cette situation se résout le plus souvent par une fusion entre le pouvoir guerrier et le pouvoir foncier. C'est pourquoi on appelle souvent le *Faama* de *djitigui* maître (propriétaire) des eaux, *dougoutigui* (chef de village, propriétaire du village), *kèlètigui* (maître de la guerre, chef guerrier), *jamanatigui* (roi, mansa, faama) etc.

C'est ainsi que s'est réalisée la concentration du commandement militaire et politique, et de la maîtrise foncière. Dans cette perspective, on peut dire que la domination des hommes et de la terre s'exerçait par le même aristocrate guerrier. La terre, l'espace a toujours constitué dans le bassin du fleuve Niger, un enjeu fondamental dans les rapports sociaux et dans les rapports avec le pouvoir. Chez les Bamanan, il n'y a pas, à côté de l'agriculture, d'autres activités principales. Cependant il faut noter que dans le pays bamanan, certains groupes sociaux qui étaient agriculteurs au départ se sont spécialisés dans la pêche. C'est le cas des Bozos et des Somonos. De cette manière, alors que la pêche et l'élevage étaient au départ fondus dans l'espace agricole, la pêche s'est détachée progressivement avec la spécialisation d'un groupe Bamanan dans cette activité surtout sur les fleuves et sur les grands lacs. Les mares, au niveau de certains terroirs, étaient gérées par le « maître de mare » *dala tigu* qui était aussi agriculteur, comme tout le monde.

D'un autre côté, l'élevage qui était aussi une activité intégrée à l'agriculture et qui l'est toujours, est devenu une spécialisation avec l'arrivée des Peuls à partir du XIII^e siècle. C'est ainsi que l'on trouve, dans le Delta intérieur, des régions spécialisées, que l'on appelle les Bourgou, réservées aux pâturages des animaux des Peuls, et d'autres régions de culture de sédentaires bamanan. En somme, le pays bamanan constitue une entité complexe dans sa composition et dans sa gestion, car plusieurs peuples s'y sont rencontrés à un moment de l'histoire du Mali et y ont marqué de leurs empreintes la gestion foncière. Dans le pays bamanan du bassin,

certaines catégories sociales jouissent de la « maîtrise autonome », autonomie dans la maîtrise communautaire des eaux, à côté de la maîtrise foncière et de la maîtrise de l'élevage des bovins des Peuls. Il faut ajouter que les espaces spécialisés relatifs au pâturage dans le Delta intérieur l'ont été par la force des armes. Ils ont été imposés au fil des ans par les nomades sédentarisés.

Dans les zones exondées où la culture se fait sous pluie, l'espace réservé à l'élevage coïncide avec une part de l'espace agricole car le séjour des animaux dans les champs contribue à enrichir les sols. Le passage des animaux des transhumants des zones inondées est souvent exploité à cet effet car les animaux des villageois à eux seuls ne suffisent pas à enrichir les terres de culture bamanan. C'est d'ailleurs pourquoi entre les agriculteurs et les éleveurs peuls de la boucle du Niger, il y a des conventions qui datent de la Dîna et qui réglementent les périodes de récolte, d'hivernage et de décrue comme la pratique de vaine pâture, qui sert aux éleveurs à faire face à la rareté de l'herbe et permet aux agriculteurs d'avoir du fumier pour la prochaine saison.

La terre propriété des esprits

La société bamanan a ses origines dans le Mandé. C'est une société à fonctions multiples. Chaque groupe statutaire, comme nous le verrons au chapitre II, a une fonction déterminée dans les communautés bamanan. Tous ces groupes statutaires sont liés à une chose commune : la terre, le village *Dugu*. Dans la pensée du Bamanan, le sol, avec tout ce qu'il comporte, est la propriété des esprits. Nul ne peut disposer à son gré de la terre ou prétendre s'installer ou cultiver un terrain libre, sans procéder au préalable à certaines cérémonies.

Selon Monteil (1923), dans la cosmogonie bamanan, les esprits, les génies, les dieux peuvent être répartis en trois classes : les *Mânes* devenus des esprits ; les génies ou dieux du sol, et les génies de toutes sortes confondus sous l'appellation vague et confuse de *Gnana*. Il convient de préciser que les deux premières classes sont aussi appelées *Gnana* :

- Les Mânes devenus des esprits : il n'est pas rare qu'il s'agisse d'esprits errants, vagabonds et d'humeur maligne. C'est pourquoi le *Gnana* s'emploie le plus souvent avec une signification péjorative, négative car, parmi les Mânes, il y en a qui sont susceptibles de se perfectionner dans le mal au point de devenir de vrais esprits du mal, tout comme d'autres deviennent des esprits, sinon parfaitement bons, au moins indifférents.
- Une deuxième classe comprend les génies du lieu, ou Dieux du sol que l'on appelle *Gnanadugu dasiri*. Il n'est aucun lieu habité, cultivé, fréquenté ou au contraire isolé, désert, qui n'ait son génie. Mais seuls certains d'entre eux ont un culte organisé. Ces génies sont généralement les protecteurs des gens qui habitent, cultivent, fréquentent ou visitent les lieux en question, moyennant

qu'ils soient honorés à leur convenance. Souvent, ils révèlent d'eux-mêmes leur présence en entrant directement en relation avec celui qui se présente dans le voisinage de leur demeure et lui indiquent comment ils veulent être honorés pour accorder leur protection. D'autres fois, ils ne sont découverts que par le « voyant » ou *don na ba*. Quoi qu'il en soit, le génie d'un lieu a la pleine possession de ce qui est dans ce lieu et l'homme ne peut tirer quoi que ce soit de ce lieu s'il ne se conforme au pacte intervenu entre le génie et lui : en principe, il n'a qu'un droit de simple jouissance consistant en un usufruit, différent et plus étendu que celui du droit romain.

- Enfin, la troisième classe, selon Monteil, renferme la foule immense de génies de toutes sortes confondus sous l'appellation générale de *Gnana* (Monteil 1923:126).

Dans cette classification, nous pouvons répartir les *Gnana* en deux catégories : celle des vagabonds, les isolés, ceux pour lesquels aucun culte permanent ou précis n'est organisé¹, et l'autre, qui compte des esprits très divers mais tous pourvus d'un culte. Ces cultes constituent des pratiques magiques visant à asservir des esprits à la volonté de l'homme². Dans les pages qui suivent, en paragraphe II, nous allons étudier les *Mânes* ou culte des ancêtres et le culte du *Gnana dugu dasiri* génie protecteur du village, car ces deux cultes, inséparables pour ce qui regarde le foncier traditionnel, constituent un de nos objectifs d'études dans ce chapitre. Mais auparavant, voyons comment, avant de s'établir sur un espace, les Bamanan procèdent à la recherche du *Gnana* des lieux.

La recherche de Gnana dugu dasiri ou génie maître des terres

Avant d'occuper un terrain libre, le Bamanan passait par le biais du *Do ma* ou *Don na ba*, celui qui connaît ou le « savant », pour rechercher le génie *Gnana* auquel appartient le terrain et surtout pour déterminer son gîte. Le gîte du génie peut être une colline, un rocher, une source d'eau, un arbre « extraordinaire » ou un bosquet, une forêt etc., aux environs de l'endroit où l'on veut s'installer. Le *don na ba* informe sur les conditions selon lesquelles le génie permet que l'on s'établisse sur son domaine pour y demeurer et cultiver. L'accomplissement des rituels conseillés par le *don na ba* constitue le contrat qui règle l'exploitation par l'homme du domaine territorial du génie. Le génie *gnana* devient donc le génie protecteur des occupants de son territoire et devient *Gnana dugu dasiri* ou « génie protecteur du village ». Quiconque a pris part au contrat directement ou par représentation en bénéficie à condition d'en observer scrupuleusement les clauses (Monteil 1923:227).

Dans la plupart des cas, la fondation d'un village exige le concours de plusieurs communautés, chacune représentée par son *Fa*³, chef de famille, chef de clan. Parmi ces chefs de clans, on en choisit un ou il s'impose aux autres et devient leur représentant ou chef. Ou bien encore, celui qui est devenu le chef a eu autrefois

à s'imposer aux autres par sa supériorité, sa force ou ses pouvoirs. Il faut aussi ajouter que le clan le plus nombreux était celui qui s'imposait, car le nombre de bras valides déterminait la richesse et la force des clans et familles. C'est le chef de clan désigné, ou qui s'est imposé d'une manière ou d'une autre, qui traite avec le génie pour toute la collectivité. Il devient ainsi le « grand prêtre du génie » en bamanan, *Gnana son na ba*. Celui qui a pour fonction essentielle de « faire les offrandes » qu'exige le culte. Il administre le domaine terrestre du génie et est appelé à cet effet *Dugu tiguï* ou *Dugu kolo tiguï* « Maître de la terre » (Monteil 1923:228). La répartition des terres de culture et d'habitation est faite par le clan ou les clans fondateurs du village.

À chaque fois que de nouvelles personnes ou familles étrangères arrivent, leur *diatiguï* ou hôte, par le biais du grand prêtre, leur donne une place pour construire et des parcelles de culture à partir des terres du clan de l'hôte. Il faut toutefois remarquer que le *dugu tiguï* et le *dugu kolo tiguï* ne sont pas les mêmes partout. Cela dépend des villages et de l'histoire, différente d'un village à un autre. *Dugu* veut dire « terre ou village », *dugu kolo* peut aussi bien signifier « sol » ou « terre », que « terrain » ou « parcelle ». On peut être *dugu tiguï* mais ne pas être *dugu kolo tiguï* car le mot *dugu tiguï* désigne la détention du pouvoir politique et la domination. Le *Gnana son na ba* est *dugu tiguï* (chef de village) en même temps que *dugu kolo tiguï* (propriétaire/administrateur de terre, maître de terre), grand prêtre du génie dans certains villages dont l'appréciation des choses n'a pas changé au cours de l'histoire du village. Par contre, dans d'autres villages, le *dugu tiguï* (chef de village) est différent du *dugu kolo tiguï* (*gnana son na ba*) parce que le *dugu tiguï* (chef de village) s'est imposé d'une manière ou d'une autre (de force ou par consensus) au fondateur du village *dugu kolo tiguï* qui, ne détenant plus le pouvoir politique reste toujours le maître de terre, grand prêtre du génie protecteur du village. Dans le pays bamanan, il n'y a donc pas forcément cumul des fonctions de « maître de terre » et de « détenteur du pouvoir politique ». Dans certains villages, il y a cumul mais dans d'autres, les deux rôles sont séparés (Bagayoko 1989).

Le culte

Le culte, du latin *cultus*, est un hommage rendu à Dieu, au génie *Gnana dugu dasiri*. C'est la pratique par laquelle on rend cet hommage (Larousse 2005). Il est assuré par le grand prêtre dont l'office est de faire des sacrifices, des offrandes au *Gnana* génie protecteur. C'est pourquoi, comme nous l'avons indiqué plus haut, il est appelé *Gnana sonna ba* (celui qui fait abondamment des offrandes). Il est assisté par le conseil des chefs de clan ou de famille. L'un des chefs de clan le supplée au besoin et il est appelé *Syere* ou celui qui suit (suivant). La charge de grand prêtre est à vie et héréditaire, dans les mêmes conditions que sa *faya* (puissance familiale).

Chez les Bamanan, comme chez tous les Mandingues, la religion et la magie s'appuient également sur la croyance à une révélation permanente que les *Mânes*, les esprits, les dieux font aux hommes au sujet des événements de la vie. Monteil a énoncé les divers moyens dont dispose l'homme bamanan pour connaître la révélation des invisibles : le principal est la divination ou la mantique. La mantique est une science extra-rationnelle car elle fait savoir des choses que l'on n'apprendrait pas par le seul effort du raisonnement ; elle s'applique à l'avenir, tout comme au présent et au passé. La mantique diffère de la magie qui permet à l'homme, par certains procédés, de se subordonner les forces naturelles et extra-naturelles ; c'est une science contemplative qui n'empiète nullement sur la liberté divine et se borne à mettre la pensée divine en rapport avec l'intelligence humaine.

Toujours selon Monteil, en principe, le devin n'est pas lié à un culte déterminé et ne se confond pas avec les prêtres, car il transmet la volonté divine en dehors du sacrifice, fonction du prêtre. Cependant, il arrive aussi que le devin soit l'oracle propre d'une divinité et également, que le même individu cumule les fonctions de devin et de prêtre (Monteil 1923:123), ce qui nous amène à nous poser la question de la distinction entre la religion et la magie dans le pays bamanan. Monteil trouve que rien n'est aussi touffu, incohérent et contradictoire que les coutumes culturelles bamanan. C'est pourquoi nous allons essayer de faire la distinction entre la religion et la magie dans le pays bamanan. Nous avons deux situations : premièrement, le Bamanan honore les *mânes*, les *gnan dugu dasiri* et quelques autres *Gnana* sans prétendre leur imposer sa volonté. Au contraire, il s'efforce même de conformer sa conduite à ce qu'il croit être leurs désirs ; deuxièmement, la majorité des *Gnana* est composée d'esprits séduits par l'homme et asservis à sa volonté ; des rites appropriés permettent de capter une portion de l'énergie universelle de ces *Gnana* pour en user à son gré. Partant de ce constat, nous pouvons dire que le culte des *Mânes* et des *Gnana* indépendants constitue la religion, tandis que l'asservissement des esprits et la capture de l'énergie universelle constituent la magie, qui sous sa forme la plus redoutée, est appelée sorcellerie. La religion et la magie admettent toutes deux l'existence d'un monde invisible en contact de toute part avec ce qui tombe sous nos sens. Mais, tandis que la religion pose en principe la dépendance de l'homme envers cet invisible, la magie estime que tout ce qui existe est au pouvoir de « celui qui sait » (*don na ba*).

Cela est d'autant plus vrai que *N'gala* (Dieu) semble se désintéresser de son oeuvre, ses créatures ne faisant rien pour l'honorer tandis qu'elles ont recours à ces Esprits, ces puissants *Gnana* qui s'empressent à se mêler des affaires humaines. La religion organise pour ces bienveillants *Gnana* un culte afin de s'assurer leur protection. La magie, au contraire, les contraint à exécuter ses volontés. Toutes deux, la religion et la magie, croient fermement à la nature double de l'homme : un corps périssable et une âme qui survit à ce corps. À la mort, l'âme va prendre place dans la famille des *Mânes*, âmes désincarnées comme elle, et de là, continue à s'intéresser aux affaires de ses parents encore dans cette vie terrestre. La religion

tient les *Mânes* pour tutélaires et s'efforce d'assurer la continuité de leurs volontés et de leurs désirs. Quant à la magie, elle traite – surtout dans les procédés qui la font qualifier de sorcellerie – avec ces âmes désincarnées, comme les *Gnana*, et vise à les employer à des fins utilitaires.

La religion, par les croyances qui lui servent de base, engendre une certaine morale, tandis que la magie emploie ses connaissances à l'exploitation de l'Univers pour son profit matériel. Dans ces deux institutions traditionnelles, il y a des initiés. Mais alors que dans la magie, les plus forts et les plus fameux tendent à s'enfermer dans l'isolement pour garder jalousement le secret de leurs pratiques et vivent à l'écart des sociétés humaines qui les redoutent et les honorent tout à la fois, la religion, quant à elle, étale ses cultes, sinon d'une manière absolument publique, dans le cercle de ses fidèles qui le plus souvent n'ignorent rien des cérémonies du culte, et de ses grands prêtres qui constituent par ailleurs les maîtres les plus vénérés de la société (Monteil 1923:140).

La religion a son plus solide appui dans la famille naturelle et les communautés qui en dérivent. La magie licite a copié ces organismes sous la forme de confréries appelées « sociétés secrètes », sortes de familles spirituelles où l'on n'accède que par degré à la connaissance des mystères⁴. Les modes de cultes et de divination sont innombrables et, après avoir fait la différence entre la religion et la magie, nous nous bornerons, dans les sections qui suivent, à étudier le culte du *Gnanadugu dasiri* et celui des ancêtres, qui sont extrêmement liés, surtout quand il s'agit d'un village entier.

Le culte du Gnana dugu dasiri

Les cérémonies du culte du *dugudasiri* sont relativement simples mais peuvent prendre plusieurs jours. Le grand prêtre présente les offrandes au génie tout en lui indiquant pourquoi ces offrandes sont faites. La cola ou le poulet sont utilisés comme offrandes divinatoires. Pour la cola, après avoir séparé les deux parties qui la composent, l'officiant les rapproche en les tenant entre le pouce et l'index, il leur fait toucher la terre en même temps qu'il demande au *Gnana* de faire savoir s'il agrée l'offrande qui lui est faite. Après quoi, il jette la cola, à faible hauteur, contre ou un peu en avant de ce qui est réputé être le siège du *Gnana* : si les deux parties se présentent alors toutes deux tournées vers l'officiant par leurs faces qui étaient en contact, la réponse est favorable. L'officiant reprend les mêmes gestes pour savoir si le *Gnana* accepte que l'offrande soit faite par lui-même : la réponse affirmative résulte de la position alternée, une face contre la terre, l'autre vers l'officiant. En cas de doute ou d'insuccès, l'opération est recommencée jusqu'à trois fois (Monteil 1923:136).

C'est au moment des semailles et des récoltes que ces cérémonies ont lieu. Les cérémonies de ces deux périodes de l'année intéressent spécialement l'exploitation du sol et sont obligatoires. Pour ces fêtes, tous les fidèles doivent, en principe,

apporter une contribution proportionnelle à leurs moyens, leurs ressources. Les contributions sont des animaux (bœuf, chien, mouton, cabri, volailles etc.), des céréales et surtout du *Dlo (Dolo)*, la bière de mil. Ces cérémonies constituent des assemblées générales au niveau du village. Le grand prêtre et les membres du conseil pénètrent seuls dans le bois sacré ou avancent au plus près de la demeure du génie s'il n'y a pas de forêt. Le grand prêtre expose l'objet de la cérémonie au génie, le remercie de sa protection et de ses bienfaits pour le village. Il dit au génie qu'il lui offre les dons apportés par toute la communauté pour qu'il continue de faire prospérer le village. Les animaux sont égorgés et leur sang répandu sur le tronc de l'arbre ou sur le lieu ou l'objet qui représente le gîte du génie. En plus du sang, le jus de noix de cola mâchée et le *dlo (Dolo)*, bière de mil, sont versés sur le gîte du génie protecteur du village. La viande des animaux sacrifiés est le plus souvent consommée sur place.

À côté de ces cérémonies relatives à l'exploitation du sol, il y en a d'autres qui sont organisées pour demander la protection du village contre les calamités naturelles, les guerres etc. Mais ces dernières sont simplifiées par rapport à celles qui sont liées à la terre. Par ailleurs, chaque personne peut individuellement, à des fins personnelles ou pour toute la famille, faire des offrandes au génie protecteur pour la réalisation d'un voeu ou pour la protection contre des dangers de toutes sortes. Ces offrandes sont faites par le grand prêtre *Gnana sonna ba*. L'individu⁵ ou la famille concernée s'engagent parfois à faire ultérieurement un don au génie protecteur si leurs voeux se réalisent. Ces offrandes peuvent se faire à n'importe quel moment de l'année et chacun peut le faire. Le génie *dugu dasiri* est le patron spirituel de la communauté qui l'honore. Les communautaires du terroir sont ses enfants. Le génie et les habitants forment une famille et il y a une fête annuelle pour les morts au cours de laquelle on honore les personnages de marque, en premier lieu, les grands prêtres *gnana sonna ba* défunts.

– Le culte de la terre : les cérémonies religieuses que nous venons de décrire étaient intimement liées à l'agriculture. Au Mali en général, et chez les Bamanan Malinke en particulier, les rites agraires avaient la même importance que les autres facteurs de production. On implorait la bienveillance des esprits pour la réussite des opérations agricoles. Les chercheurs qui ont travaillé sur les sociétés bamanan et maninka⁶ ont mis en exergue le rôle « capital » de certaines sociétés d'initiation, telles que le *Komo* et le *Tchiwara*, dans l'agriculture. Il s'agissait donc du « sacrifice à la terre » ou culte de la terre, ou encore de la fête des semailles, que plusieurs auteurs ont considéré comme un culte de purification, de protection, de fécondité et de prospérité. Cet important sacrifice, qui avait lieu après les fêtes annuelles comportait, selon les mêmes auteurs, quatre phases bien précises : la purification de la terre, le sacrifice aux autels, génies et ancêtres protecteurs du village, la danse des mères, le sacrifice au génie protecteur du village le *gnana dugudasiri*.

Parmi les premiers actes, après les sacrifices rituels, on mettait le feu à la brousse quand il s'agissait du début de l'hivernage. Cet acte a été diversement interprété par les agronomes et anthropologues qui se sont penchés sur les agricultures tropicales. Selon Dominique Zahan (1980:33), c'est l'étape qui semble relever directement du travail de la terre, c'est-à-dire de l'agriculture. Or ce point de vue ressortit davantage à une mentalité agricole moderne que traditionnelle. Selon cette dernière, le cycle de la graine commence avec la mise en terre de celle-ci et se termine par la moisson. Il existe, à ce point de vue, une grande différence entre les civilisations dans lesquelles les labours existent et celles qui ne pratiquent pas cette activité (Zahan *op. cit.*).

Ces rites agraires, qui étaient très importants dans la mesure où ils traduisaient les représentations que ces sociétés se faisaient du travail agricole et les perceptions qu'elles en avaient, ont pu avoir une influence sur l'adoption – ou le rejet – de nouveaux concepts de gestion des interactions au sein de la société, ainsi que sur celle d'une nouvelle technique, extérieure à cette culture.

Le culte des ancêtres

Selon Amadou Hampaté Bah (1972), parmi les intermédiaires entre l'Être suprême et les hommes, nous avons quatre éléments fondamentaux de la vie : le feu, l'air, l'eau et la terre. Ces éléments naturels jouent un rôle important dans la vie des hommes. Mais le plus proche et le plus efficace des intermédiaires est constitué par l'ancêtre : l'ancêtre fondateur du village ou l'ancêtre de la tribu. Toujours selon Bah, un lien sacré de sang relie l'ancêtre à sa descendance mâle, tandis que le lien du cordon ombilical et du lait relie celui-ci à sa descendance par les femmes. Le musulman et l'animiste se rejoignent dans la pratique du culte des ancêtres : pour le musulman, c'est le culte des saints et pour l'animiste, c'est le culte des anciens. Tout comme Monteil, Amadou Hampaté Bah l'illustre parfaitement quand il écrit :

Les anciens, en mourant, deviennent des « esprits tutélaires », à condition que leur postérité ou leur pays aient rendu à leur dépouille les honneurs funéraires traditionnels dus aux morts : cérémonies du 1er, du 3e, du 7e, et du 40e jour après la mort. La mort permet à l'âme de trouver sa fluidité astrale une fois débarrassée de son poids charnel qui la maintenait à fleur de terre. C'est cette pesanteur, cette lourdeur, qui demeure dans le cadavre et qui rend celui-ci impur. Une fois désincarnée, l'âme trouve une base valable d'où elle peut s'envoler à chaque appel pour écarter le danger qui menace l'individu ou la collectivité de sa lignée. (Bah 1972:119)

Les ancêtres continuent donc à faire partie de la communauté des vivants et restent la pierre angulaire de toutes les cérémonies religieuses ou de tous les sacrifices nécessaires à la vie du groupe social. Le culte des ancêtres, dans le pays bamanan, exerce actuellement une fonction sociale importante et participe activement à la régulation des rapports sociaux (Diop 2007). Cette fonction est incarnée dans

le monde vivant par le *Fa*, le doyen ou l'aîné, ou encore le prêtre, dans chaque lignée ou famille. Selon Louis-Vincent Thomas et René Luneau, cités par Diop Moustapha, cinq fonctions principales seraient dévolues au culte des ancêtres.

- la première est la réorganisation de l'équilibre des forces spirituelles que la première mort mythique a perturbées, afin d'assurer l'ordre métaphysique et social et de régénérer le groupe.
- la deuxième consiste à assurer la continuité du phylum social en relation avec la filiation clanique.
- la troisième va favoriser la fécondité de la terre en réalisant le rituel des semailles.
- la quatrième veut multiplier les contacts et maintenir la bonne harmonie entre les vivants et la mort, la société visible et la société invisible, et permettre l'unité, la cohésion et la durabilité du village.
- enfin, la cinquième fonction est de satisfaire les besoins matériels, de demander pour soi et sa famille la richesse, la santé et surtout la paix (Diop 2007).

La Faya

D'après tout ce que nous venons de voir, le culte des ancêtres est l'essence même de la famille. La manifestation la plus caractéristique de ce culte est celle des funérailles du chef de famille, du patriarche *Fa*. L'on assiste là à la transformation de l'homme en « dieu-mâne » en un espace de quarante jours. Cet espace est comme une marge où s'élabore, dans le présent, la liaison entre le passé et l'avenir, où s'établit la continuité entre les morts et les vivants par l'intermédiaire du défunt. Coutume religieuse, pratique magique et loi civile, tout se trouve là accumulé (Monteil 1923:163).

L'analyse du culte Bamanan nous conduit à déterminer les différentes catégories d'espaces sur lesquels ont lieu ces activités.

Les espaces spécialisés intégrés et non intégrés

Au Mali, la société pense l'espace dans une optique multidimensionnelle et les rapports de l'homme à la terre trouvent leur signification réelle au niveau de l'exploitation de l'espace-ressource. En effet, le Mali, un pays multiethnique qui a été l'objet d'agression extérieures, s'est diversifié en matière d'utilisation de ses terres. Tout comme au Futa Toro, dans le droit foncier du Delta intérieur du Niger, nous avons des espaces spécialisés intégrés et non intégrés qui correspondent aux groupes statutaires : agriculteurs, éleveurs et pêcheurs, et des espaces non statutaires qui constituent des divisions internes à l'organisation de l'espace dans le pays bamanan (Traoré 1991). Selon Salamana Cissé (1996), dans le Delta du Niger ou dans la boucle du Niger, l'organisation spatiale dépend autant des

éléments à organiser (terre, eau, herbe) que de l'objectif visé par cette organisation (système de production).

L'organisation spatiale s'est donc essentiellement traduite par l'organisation de l'exploitation des supports physiques de l'espace à savoir la terre, l'eau et l'herbe. Selon lui :

La combinaison de deux éléments de ce trinôme, en excluant ou en minimisant l'influence du troisième facteur, détermine et circonscrit un objet de travail autour duquel s'affairent les groupes sociaux. La combinaison de l'eau et de l'herbe détermine ainsi l'objet des activités pastorales, celle de la terre et de l'eau celui des pratiques culturales : l'eau combinée à un de ces éléments, en fonction de son importance, devient un milieu favorable pour la pêche (Cissé 1996).

Ce sont ces divisions écologiques qui font que l'on assiste à une superposition de droits sur le même espace exploité depuis des siècles. L'utilisation de l'espace foncier dans le Delta intérieur est plus complexe que celle des régions exondées du bassin du Niger à cause des périodes de crue et de décrue des zones inondables. Dans les zones exondées, nous assistons aussi à l'intégration des différentes activités.

Les espaces spécialisés et intégrés

Le Delta intérieur ou Delta central du fleuve Niger se divise en Delta mort et Delta inondable. Ces deux zones s'étendent de Markala et Niono à Tombouctou en passant par Massina, Djenné et Mopti. La zone exondée irriguée s'étend de Markala, dans la région de Ségou, à Mopti, de Mopti à Nampala, et de Nampala à Markala en passant par Niono ; la zone inondable s'étend entre les villes de Djenné, Mopti et Tombouctou. Plus d'un million de personnes y vivent sur un territoire de plus de 35 000 km². Dans les zones inondables, nous parlons d'espace « spécialisés intégrés » car pêcheurs, éleveurs et agriculteurs exploitent tour à tour les eaux et les terres pour la consommation et l'exportation des ressources du Delta. La zone du Delta mort est une zone irriguée. La surface inondée est de 40 000 hectares en inondation maximale et fonctionne encore de manière très naturelle car elle peut être aménagée. La zone irriguée de l'Office du Niger est vaste de 82 000 hectares et est arrosée par le barrage de Markala. Cette région du Mali, comparée aux autres régions exondées, connaît une organisation sociale sophistiquée qui assure le chassé-croisé des uns et des autres en fonction de la hauteur de la crue.

La vie humaine se gère et s'organise à l'intérieur du Delta en fonction des saisons, elles-mêmes déterminées localement par le rythme de la crue annuelle. Selon Marie Laure De Noray (2003), « dans le Delta, l'homme est subordonné à la nature et aux caprices de l'eau. L'eau, par sa présence, son absence et les multiples degrés de son niveau, dicte à la société ses règles de vie, son code

du savoir-vivre ensemble ». Le terroir se partage ici selon une répartition qui donne autant d'importance au temps qu'à l'espace (Poncet 2000). Autour d'un même point géographique, alternent périodes de pêche, avec comme exploitants principaux les Bozos ou les Somono (communautés ethno-professionnelles entièrement tournées vers l'exploitation du fleuve et des mares), et périodes de pâturage pendant lesquelles les lieux sont investis par les Peuls, ethnie présente dans toute l'Afrique de l'Ouest, dont la spécialité est l'élevage selon un mode de vie favorisant le nomadisme et la transhumance. À moyen terme, l'espace peut être cultivé par les uns et par les autres, ou encore par les Bamanan, les Soninké (Marka), installés dans des villages exondés.

Pour une meilleure exploitation des ressources en fonction du temps et de l'espace, depuis des centaines d'année, éleveurs et pêcheurs ont confié aux *dugu kolo tiguï* (maîtres des terres) ou « dioro » (maître de pâturage en peul) et aux *dji tiguï* (maîtres des eaux) *bozo* ou *somono* le soin d'ériger des règles et des arrêtés saisonniers et de les faire respecter, à tour de rôle, au rythme de l'eau. L'objectif visé est d'assurer la paix sociale, l'harmonie entre l'homme et la nature, et la régénération des ressources et des sols. Les règles et les arrêtés permettent entre autres d'éviter les pillages anarchiques des lieux de ponte ou de frayage des poissons, ou de veiller à une répartition équitable des meilleurs pâturages, d'une année sur l'autre (Poncet *op. cit.*). La Dîna, empire peul du Macina (1818-1863), était un État théocratique dont l'empereur était Sékou Ahmadou. Il a imposé une réforme foncière qui domina toute la région du delta intérieur du fleuve Niger de Markala jusqu'à Gao. Les deux faits majeurs qui ont été imposés par la Dîna et ont influencé la gestion du foncier furent d'une part la sédentarisation forcée des nomades pasteurs et pêcheurs, qui se traduit par la transformation de l'élevage nomade en élevage sédentaire, avec obligatoirement des périodes de transhumance, et de l'autre, la codification du système de gestion foncière. Selon Coulibaly et Diakité :

Loin d'être une négation totale de l'ordre préétabli, les changements opérés par la Dîna ne furent en fait qu'une codification écrite et réglementée de droits anciens établis sur des espaces de production, des groupes de producteurs et des ressources naturelles. Cette codification reposait essentiellement sur deux types de règles : les règles dites « d'accès libre » et les règles dites « d'accès limité » aux ressources naturelles. (Coulibaly et Diakité 2007:12)

Les règles de libre accès

Elles étaient appliquées aux ressources forestières, foncières, et aux pâturages des zones exondées. Ce qui rendait certaines ressources naturelles de la zone exondée libres de réglementations nouvelles et coutumières locales. Tout le monde y avait accès. Pour des raisons sûrement économiques, la Dîna a interdit la coupe du balazan. Toute personne qui enfreignait cette règle était punie de mort.

Les règles d'accès limité

Elles portaient uniquement sur les terres agricoles, les pacages et les pêcheries situées dans la zone inondée. À cet effet, le Delta fut divisé en une trentaine de *leydi* (unités territoriales), et chaque *leydi* subdivisé en zones agricoles, agropastorales, pastorales et piscicoles.

Les pâturages

Dans chaque *leydi*, l'application des règles de gestion édictées par la Dîna était confiée à un *Dioro* correspondant généralement à l'homme le plus âgé du lignage fondateur, qui était également investi de l'autorité de gestion sur les pâturages. Le *Dioro*, généralement Peul de statut *Horon* (homme libre, noble), avait sous son autorité les pâturages de plusieurs villages appartenant au même clan. À ce titre, il était plus ou moins assimilable à un patriarche ou un chef de *kafu* (canton). Il était chargé de veiller sur les troupeaux – de contrôler le nombre de troupeaux étrangers admis à suivre ceux du clan dans les pâturages du *leydi* en fonction de leur état et de leur qualité ; de fixer les dates d'entrée et de sortie des animaux desdits pâturages ; de percevoir des redevances sur les troupeaux étrangers autorisés à paître avec ceux du clan.

Les terres de culture

En zone inondée, les terres de culture étaient gérées soit par le Diomsaré ou bras droit du *Dioro* dans les hameaux de culture peuplés de *Rimaïbé* ou esclaves, soit par des communautés Bamanan ou Soninké (Marka) à travers leurs chefs lignagers respectifs. Les *harimas* ou pâturages proches des villages étaient gérés par l'*Amirou*, constitué du chef du village et de son conseil de sage.

Les espaces halieutiques

Ils étaient sous l'autorité du maître des eaux ou *Djitu* qui était généralement de l'ethnie Bozo ou Somono. Après consultation avec les sages, le maître des eaux réglementait l'accès aux pêcheries pendant les saisons sèches et de décrue et coordonnait les pêches collectives. Toutefois, avec le temps et les sécheresses, les maîtres des eaux sont devenus des cultivateurs et même des éleveurs.

Cette forme d'organisation sociale, économique et politique, tendait vers une recherche d'équilibre entre l'homme et la nature, et non vers la recherche sans concession d'agrandissement de son territoire. Ce respect était la condition *sine qua non* de la présence de l'homme dans cette zone où l'eau, la crue du fleuve, décidait de la praticabilité et de l'exploitation des lieux, et la gestion des conflits était une des caractéristiques principales de la vie sociale du Delta, d'où une répartition des pouvoirs à la fois complexe et rigide qu'Olivier Barrière (2002) a appelée une « superposition de droits sur le même espace ».

Cette organisation humaine, comparée à celle des zones exondées de la région CMDT, où la culture se fait sous pluies et qui a une structuration foncière relativement simple, est sophistiquée. Les régions CMDT sont écologiquement stables et sont occupées par des sédentaires. C'est pourquoi le pouvoir colonial, vu la complexité de l'organisation traditionnelle des pouvoirs dans le Delta, n'a apporté que très peu de nouveautés. Les grands changements étant intervenus lors des siècles précédents avec l'arrivée de l'islam, et plus particulièrement à son apogée, sous Cheikh Amadou (Barrière 2002).

La même organisation sociopolitique et économique a influencé les zones exondées du Delta mort de l'Office du Niger, jusqu'à la création de cette institution en 1932, selon le principe que toutes les terres appartiennent à l'État. L'aménagement du Delta mort jusqu'à la région de Massina a transformé les rapports à la terre dans cette zone. Certaines populations se sont déplacées, d'autres ont migré de gré ou de force, l'ancienne organisation foncière a disparu pour laisser la place à une gestion moderne des espaces aménagés. Ici, il n'y a pas de *dugu kolo tiguï* (chef de terre) ou de *dji tiguï* (chef des eaux). L'État, à travers l'Office, est le propriétaire des terres et des eaux.

La situation est différente dans les régions CMDT. Historiquement d'abord : dans les régions CMDT, l'influence de la Dîna ne s'est pas trop fait sentir car il s'agissait d'une zone d'agriculture sous pluies, pratiquée par des sédentaires mandingues Bamanan. La compagnie CMDT ne s'est pas comportée comme l'Office du Niger en s'appropriant des terres. Elle ne s'est pas non plus contentée de promouvoir la culture du coton, elle l'a également industrialisée. Ici se trouvent, pratiquant des activités identiques (agriculture, élevage et pêche), les mêmes peuples que dans le delta.

Jadis, dans ces régions, les sols propres à la culture étaient en grande quantité, les cours d'eau abondants. Mais de nos jours, à cause de la sécheresse et du boom démographique, les terres et l'eau se font rares. Tout comme dans le delta, la maîtrise politique et la maîtrise foncière ne sont pas partout cumulées. La différence est que ces régions, qui s'étendent de Ségou à Sikasso, n'ont que modérément reçu l'influence de la Dîna. C'est pourquoi, depuis des siècles, les conflits liés à la gestion de l'espace-ressource y sont fréquents, souvent meurtriers. Dans des régions comme Yorosso à l'Est de Koutiala, des chartes pastorales ont récemment vu le jour. L'objectif de ces chartes est de réglementer et de délimiter le passage des animaux en transhumance en provenance du Nord et en partance pour le Nord pendant les différentes saisons.

Dans le vaste territoire du bassin, diversifié selon les activités, nous trouvons des espaces intégrés qui conservent toujours une certaine spécificité, fondée non pas sur le statut du groupe qui les utilise, mais sur le sacré et sur les origines plus ou moins mythiques des différents groupes, un espace lointain miniaturisé (Traoré 1991).

Les espaces spécifiques spécialisés non intégrés

Dans le Delta intérieur inondé ou exondé, l'islam a fait son apparition depuis la destruction de l'empire soninké de Wagadou au IXe siècle. Comme partout en Afrique, malgré l'expansion de l'islam dans le pays bamanan, les pratiques traditionnelles ont continué de plus belle. Les Bamanan ont pu adapter l'islam à leurs pratiques ancestrales, de sorte qu'il est souvent difficile de dissocier islam et coutume. Des lieux de cultes traditionnels et islamiques cohabitent dans un même village. Dans cette région du Mali, les familles royales étaient plus ou moins converties à l'islam jusqu'aux conquêtes de Cheick Amadou et d'El Hadj Oumar Tall au XIXe siècle. Le royaume bamanan était dominé par les *Ton djons* qui étaient chasseurs animistes ou féticheurs. Selon un de nos interlocuteurs, les familles royales ne pratiquaient l'islam qu'une fois par an : le jour de la grande fête musulmane *Tabaski* ou *Eid El Kébir* en arabe (Konate, Interview, 10 avril 2008). C'est pourquoi, du Delta intérieur à Sikasso en passant par Ségou, nous avons des espaces spéciaux retirés de la culture céréalière et qui ne font l'objet d'aucune appropriation foncière familiale. Depuis l'installation des différents clans, ces lieux spéciaux ont été consacrés au culte : ce sont les lieux de rituel traditionnel, les cimetières et les mosquées. Ces espaces ont une fonction religieuse qui rattache les hommes à Dieu, d'un côté, et aux mânes des anciens et des Djinn protecteurs du village ou du terroir, de l'autre. Nous en distinguons ainsi trois : l'espace réservé au culte des anciens, les mosquées et les cimetières.

Les espaces sacrés, les espaces de renvoi et les espaces bannis

Tandis que les espaces sacrés sont physiques et constituent des lieux dans les villages ou dans les terroirs, les espaces de renvoi constituent des lieux imaginaires dans l'esprit de ceux qui s'y réfèrent.

Les espaces sacrés

Les espaces sacrés considérés comme des lieux spéciaux de culte : les mosquées, lieux de culte des mânes et du *dugudassiri* et les cimetières.

- **Les mosquées (*missiriw*)**

Dans chaque village, se trouvent des espaces qui constituent des patrimoines communs du village ou du quartier. Ces terres sont généralement situées au centre des villages et ne sont pas soumises à la gestion du propriétaire terrien. Elles ne sont donc soumises à aucun droit spécial. C'est-à-dire qu'à la différence des terres de culture lignagères où il fallait souvent payer des redevances traditionnelles aux familles détentrices du droit de propriété, les mosquées sont la chose commune de tous. En effet, une fois qu'une parcelle est affectée pour servir de mosquée,

elle cesse d'être la propriété de son ancien détenteur pour devenir une chose commune. Les maîtres fonciers, qui se sont d'ailleurs islamisés, se conforment à la règle qui dit que les mosquées l'emportent sur la détention foncière.

Ce principe est similaire ou a la même force que l'article 26 alinéa 1 du code domanial foncier moderne du 22 mars 2000 qui dit que : « Les détenteurs de terrains compris dans le domaine public, qui possèdent ces terrains en vertu d'un titre foncier, ne pourront être dépossédés, si l'intérêt public venait à l'exiger, que moyennant le paiement d'une juste et préalable indemnité. » La différence est que l'expropriation pour la construction d'une mosquée n'est pas sanctionnée par une indemnisation comme dans le droit moderne. Quand Traoré avance, à propos du pays soninké du Gajaaga, que « c'est à cause du caractère communautaire du droit que l'intérêt foncier familial ou villageois recule devant l'intérêt général » (Traoré 1991), il oublie d'ajouter qu'en plus du caractère d'appartenance collective ou de gestion collective des terres villageoises, c'est le sacré lié à la mosquée, considéré comme étant au-dessus de tout, qui fait qu'à la différence du droit moderne, il n'y a aucune indemnisation, du moins chez les hommes – le divin s'occupant de l'indemnisation...

Par ailleurs, malgré l'islamisation des maîtres des terres, dans certaines localités, comme Yorosso, les maîtres de terres continuent à faire des rites ou des sacrifices aux génies protecteurs du village ou de la famille. Ce qui prouve que chez les Mandingues en général et les Bamanan en particulier, malgré l'islamisation, les croyances ancestrales persistent et restent en vigueur dans certaines contrées.

- Espace réservé au culte des mânes, du *gnana dugu dassiri* ou du génie protecteur du village (*boli son yorow*)

Ce sont des espaces qui se situent dans les familles, à l'intérieur ou en dehors du village. Comme nous l'avons dit, ces espaces peuvent être des forêts, des bosquets, des mares ou même des roches. Ces espaces de culte, surtout collectifs, tout comme les mosquées, appartiennent à tout le village ; mais ce sont généralement les maîtres des terres qui sont chargés de les gérer et de diriger les cérémonies, comme l'imam dans la mosquée. Ces lieux existent depuis la création du village car avant toute installation, des alliances avec le génie protecteur étaient célébrées sous peine de grands malheurs pour le village. Ces espaces ne peuvent être donnés pour en faire des champs. Contrairement à la mosquée et au cimetière, l'espace du *gnana dugu dassiri* est immuable, définitivement consacré, et quelle que soit la période ou la fertilité éventuelle du sol, il n'est pas permis d'y pratiquer l'agriculture (Traoré 1991:41). C'est dans ces lieux que le maître des terres entre en communion avec les ancêtres et les *Djinns gnana dugu dassiri* protecteurs du village ou du terroir.

Les sociétés secrètes initiatiques ont aussi leurs espaces sacrés, qui sont souvent confondus dans ceux des maîtres de terre car les maîtres de terres font partie de ces sociétés secrètes, qu'ils dirigent souvent.

- Les cimetières (*kaburulow*)

Les cimetières constituent la troisième catégorie d'espace sacré. C'est le lieu où reposent les morts, et qui unit le monde des vivants au monde invisible. Tout comme chez les Soninkés, du point de vue de l'espace et des droits fonciers, les parcelles réservées aux cimetières dans les villages ne respectent pas les segmentations familiales, encore moins les différentes répartitions foncières (Traoré 1991:38). Aucun droit foncier n'est exercé sur les cimetières, même s'ils se trouvent sur les terres d'une famille lignagère. Tous les morts du village y sont enterrés sans distinction⁷ entre les différents statuts sociaux. Les cimetières, en tant qu'espaces sacrés, sont inviolables. Mais à la différence de la mosquée, ils peuvent perdre leur valeur sacrée une fois qu'ils ne servent plus à enterrer les morts. C'est pourquoi, quand les villages grandissent, les anciens cimetières servent de lieux d'habitation aux populations. C'est à ce moment que les droits fonciers qui étaient suspendus du fait de l'utilisation antérieure sont réactivés et que les maîtres de terres retrouvent la plénitude de leurs droits sur les terres du cimetière abandonné.

Les espaces de renvoi

Traoré (1991) a remarquablement développé la signification de l'espace de renvoi qu'il a appelé espace miniaturisé. Selon lui, l'espace de renvoi, bien qu'étant physique, se trouve dans l'imaginaire des peuples mobiles en général et des Mandingues en particulier. Contrairement à l'espace sacré qui est contenu dans l'espace foncier, l'espace de renvoi est un espace de référence historique des clans et des lignages avec lesquels il a perdu tout lien direct depuis des siècles. De ce fait, les liens entre les populations du bassin du fleuve Niger en général et bamanan en particulier et leurs espaces de renvoi ne sont qu'affectifs et justificatifs de leurs origines. L'espace de renvoi ou *bôyôrô* (lieu d'origine) ne se trouve pas matériellement inclus dans l'espace foncier bamanan et ne génère par suite ni droit ni pouvoir sur la terre. Cette référence à la terre d'origine n'est pas un mode de contrôle de la terre mais un moyen de rattachement à un espace perçu à distance. Cet espace, selon Traoré, est miniaturisé et constitue un bagage transporté par les populations lors de leurs migrations, qu'elles gardent dans leur mémoire collective et non dans leur vécu. Il est miniaturisé car ceux qui s'y réfèrent ne peuvent prétendre y retourner et le contrôler. Ce n'est donc qu'un cliché qui permet aux acteurs de ne pas perdre leurs racines lointaines (Traoré 1991:44).

Ce sont les hommes libres qui faisaient le plus souvent référence à leurs terres d'origine, justifiant ainsi leur domination. Les captifs, qui avaient quitté tôt leur pays, n'avaient pas de lieu de référence car au bout de deux générations, les descendants de captifs n'ont qu'une seule référence : la terre de leurs maîtres. Selon Messailloux (1986), on ne disait jamais aux descendants de captifs l'origine

de leurs parents, que l'on ne connaissait d'ailleurs pas à cause de l'éloignement des marchés d'esclaves. Un captif de guerre ou un enfant enlevé était généralement vendu dans un marché assez éloigné de son lieu de capture. Par ailleurs, était utilisé tout un processus de dépersonnalisation de l'esclave, qui tendait à annihiler de son esprit toute notion selon laquelle il pourrait appartenir à un autre groupe que celui de son maître.

Malgré tout, les esclaves arrivaient à se créer un espace de référence artificiel, dont ils n'étaient pas sûrs d'être originaires mais qui constituait pour eux le symbole du rattachement nécessaire à une terre. L'élément utilisé est le nom de famille ou patronyme (Messailoux 1986). Le nom patronymique d'origine, que le captif garde dans la plupart des cas, renvoie toujours à un espace contrôlé par une famille portant ce nom. Le captif qui se nomme Coulibaly, par exemple, dans le pays malinké, viendrait de Ségou (ou du Kaarta) ; un Diarra captif de Nioro, du Sahel, viendrait aussi de Ségou, tout comme un Kéïta, de Ségou ou du Nord, aurait pour espace de renvoi le Mandé originel etc.

Relativement aux catégories dirigeantes et à leurs clients, nous parlerons d'espace de renvoi car ils viennent d'horizons divers. C'est ainsi que les Coulibaly viendraient du Mandé au nord de l'actuelle Guinée Conakry⁸. Les Traoré, les Kéïta, les Camara, les Coulibaly, les Diawara, Sacko etc. et tous les autres patronymes du bassin du fleuve Niger, originellement catégories dirigeantes, viennent soit de Wagadou (les Marka/Soninké), soit du Mandé (les Bamanan/Malinké), sauf les Peuls qui viennent d'horizon divers : du Fouta Toro et de l'est ou du nord est du Mali actuel. Avec le déplacement, la mobilité, l'immigration, ces groupes ont perdu tout lien physique et spirituel avec leur espace d'origine.

L'espace agricole du bassin du fleuve Niger dans la boucle du Niger est un territoire vaste et hétérogène où se côtoient, depuis des millénaires, des groupes statutaires différents, spécialisés dans leurs activités et dans leurs rapports avec la terre. Cet espace est l'objet de grands enjeux politiques, économiques et fonciers depuis toujours, et c'est à travers l'analyse de ces enjeux que l'on peut déterminer les différents types de terres et de droits. Ces enjeux fonciers se manifestent sur des territoires et des terroirs que nous analyserons au chapitre III. C'est pourquoi nous abordons dans le paragraphe suivant les terres bannies.

Les terres bannies

Dans le bassin du fleuve Niger, il y a des terres que nous appellerons des terres bannies. Ce sont des terres qui soit ont fait l'objet de convoitises, de conflits et de guerres sanglantes, soit ont été l'objet de calamités naturelles, d'épidémie (onchocercose, varicelle etc.) graves – elles sont donc habitées par des esprits malins. Les protagonistes (dans le cas des guerres) ou les populations (dans le cas des épidémies etc.) se sont mis d'accord pour ne pas les utiliser ou y habiter. Ces terres sont restées pendant des siècles ou des décennies sans appartenance. Il existe

des exemples de terres bannies à cause de conflits dans le pays sénoufo/minianka, et pour les terres bannies en raison de calamités naturelles, nous pouvons citer le cas du Delta mort du Niger qui a été irrigué et aménagé par l'Office du Niger. Dans d'autres régions du bassin, subsistent des régions tout entières qui ont été abandonnées par les populations à cause d'épidémie d'onchocercose. Il peut arriver aussi que tout un village soit abandonné pour les mêmes raisons. Ces terres, dans l'imaginaire des paysans, sont possiblement hantées par les mauvais génies, ou bien le *Gnana dugudassiri*, génie protecteur du village, s'y est peut-être énervé à cause de pratiques allant à l'encontre du pacte initialement signé avec les premiers occupants.

Notes

1. Cette catégorie de *gnana* gîte un peu partout : d'aucuns ont une préférence marquée pour le voisinage de l'homme, les carrefours, les bifurcations de sentiers, les abords des puits, les points d'eau. Ils vaquent aussi, invisibles et facétieux, dans les cours des maisons où, la nuit, ils aiment venir rôder autour des poteries de cuisine, dans lesquelles ils disposent des immondices si l'on n'a eu soin de retourner l'orifice de ces ustensiles contre le sol etc. D'autres de ces esprits sans culte pullulent dans la campagne et sont la terreur des voyageurs car ils peuvent emprunter toute sorte de forme à leur gré et se mêler à la vie des hommes sous les apparences les plus diverses.
2. Par ce moyen, l'homme bamanan prétend avoir à sa disposition des forces surnaturelles de même nature que celles dont il redoute l'action envers lui : il puise dans l'invisible des armes pour se défendre et attaquer. Toutefois, ces pratiques ne doivent jamais sortir de certaines limites pour demeurer licite. Sinon, ça devient de la sorcellerie, qui est particulièrement redoutée et qui peut être féroce punie.
3. Ce mot *Fa* veut aussi dire « Maître » ; *N'Fa* veut dire « mon maître ».
4. Alors que la religion des Mânes est le lien le plus fort, qui tient ensemble les membres d'une même communauté et forme l'armature de la société, la magie ne se soucie point de cette union. Elle aide ou provoque sa rupture par la haine qu'elle engendre : par elle, l'individu est de taille à lutter contre la communauté et il n'y manque pas.
5. Par exemple une femme stérile qui veut avoir des enfants ; une personne qui veut être riche ou avoir quelque chose qu'il désire, un bonheur, un mariage etc.
6. Maninka égale Malinké.
7. Récemment, avec la colonisation et la reconversion de certaines populations au christianisme, des cimetières chrétiens sont apparus à travers le pays.
8. Le Mandé originel est aujourd'hui partagé entre le Mali, la Côte d'Ivoire, la Guinée-Conakry, le Sénégal, la Gambie et la Guinée-Bissau.

