
Les tenures coutumières dans le bassin du fleuve Niger

Dans les systèmes coutumiers du bassin du fleuve Niger, l'accès à la terre et aux ressources fait partie intégrante des rapports sociaux. Comme nous l'avons vu dans les sections précédentes, ces systèmes coutumiers sont fondés sur l'alliance et reposent sur un certain nombre de principes : accès aux ressources, lié à l'appartenance à la communauté, en fonction des règles en vigueur ; droit d'usage confirmé par la marque du travail, etc. Ces principes sont mis en œuvre et arbitrés par des autorités dont la légitimité tient à la fois à l'antériorité d'installation et à la reconnaissance de l'alliance magico-religieuse passée avec les génies du lieu. Ces autorités disposent de la maîtrise foncière territoriale qui est, de fait, un pouvoir politique, puisqu'il leur permet d'accepter ou de refuser l'installation d'une famille.

Plusieurs auteurs, juristes, sociologues, historiens et anthropologues, parmi lesquels Niang (1974) ont montré que la terre s'est toujours trouvée au centre de toutes les structures sociales de l'Afrique traditionnelle et contemporaine. Comme source fondamentale de la vie, la terre constitue un moyen de conciliation entre le monde réel et le monde invisible, les vivants et les morts. Traoré (1991) a approfondi nos connaissances sur les systèmes fonciers dans la région Soninké du Bakel au Sénégal ; tout comme Niang, il a fait ressortir les dimensions sociales et religieuses des rapports à la terre en Afrique, ainsi que leur importance en tant que début et aboutissement de tout processus social. Les fonctions socioreligieuses et politiques de la terre montrent son lien inextricable au système social auquel elle donne parfois son fondement. De ce point de vue, les droits fonciers en Afrique en général et au Mali en particulier ne peuvent être définis selon la conception romaine du droit de propriété.

Comme nous l'avons déjà indiqué au chapitre III, les droits fonciers dans le bassin du fleuve Niger et dans le pays banmana en particulier sont des droits communautaires. L'individu ou le groupe n'est qu'un simple gérant du patrimoine villageois, clanique ou lignager. Il ne dispose point du droit d'aliénation définitive

de tout ou partie du patrimoine commun. Cette inaliénabilité constitue une garantie pour la pérennisation de son caractère communautaire. Comme le montre Bathily (1985) cité par Traoré (1991), la terre fait le plus souvent l'objet d'une appropriation collective par une classe dirigeante qui, au terme d'un processus aux formes variables d'un cas à un autre, transforme toutes les autres classes ou groupes de société en simples possesseurs des terres qu'ils cultivent. Il existe donc en Afrique en général et surtout dans les pays mandingues, en l'occurrence le bassin du fleuve Niger, différents droits sur la terre, hiérarchisés et détenus par les différents groupes statutaires ou familiaux. Mais quel que soit le groupe statutaire qui exploite ou détient la terre, celle-ci reste toujours franche. Elle ne change pas de statut en fonction du groupe social qui la détient. Ce qui est différent du cas de l'Europe occidentale féodale où la nature de la terre et son statut étaient fonction du rang social de celui qui la détenait. C'est pourquoi il existait dans ces pays médiévaux des tenures nobles et des tenures serviles (Bathily 1985).

Dans le bassin du fleuve Niger, et dans sa boucle inondée et exondée, avant l'arrivée des migrants peuls au XIII^e siècle, la terre était gérée selon les vieilles traditions animistes mandingues. Au début du XIX^e siècle, à partir de 1818, Sékou Amadou, après avoir conquis les régions du Delta du Niger, apporta un nouvel ordre juridique et politique. Pour éviter les conflits sur l'utilisation des ressources en fonction du temps et de l'espace, il l'a codifiée avec le concours des habitants de la région et il a délimité les droits de propriété et d'usufruit dans la plaine inondable. L'édiction et l'application de ces règles étaient confiées aux « Maîtres des terres », « Maîtres des pâturages » et « Maîtres des eaux » et à leurs différents ministères.

Les paysans et les pasteurs pensaient que la nature était prodigieuse, providentielle et qu'elle avait la capacité de se régénérer pour combler le vide créé par l'homme. C'est cette vision qui a guidé le comportement des paysans et des pasteurs jusqu'à une époque récente où, avec l'influence de la mondialisation et l'avènement du développement et de la monétarisation de la terre, des auteurs et des acteurs de l'agriculture essayent de démontrer que cette attitude des paysans et des pasteurs est contraire à toute innovation et à tout changement.

Dans la hiérarchie des droits fonciers de la boucle du Niger, il y a les droits du maître de la terre *Dugukolotigi*, du maître des champs *Forotigi*, du maître des eaux *Djitigi* ou *Dalatigi* (maître de mare) et du maître des pâtures *Dioro*. Dans les tenures foncières, nous avons des tenures claniques, familiales, lignagères et communales.

Le village, le maître de la terre et des espace-ressources

S'exprimant sur les principaux modes communautaires d'acquisition des droits fonciers en Afrique, Étienne Le Roy (1982) parle de répartition de l'espace entre groupes. Pour Le Roy, il existe trois modes de partage des terres, fondés sur la

présence ou l'absence de préétablis. S'il y a absence de préétablis et que le groupe décide de s'installer, son responsable opère la découverte par des moyens à la fois matériels et culturels. S'il y a présence de préétablis, trois situations sont possibles :

Soit les préétablis chassent les nouveaux venus qui continuent ainsi leurs trajectoires spatiales [...] soit inversement, ils sont dépossédés et les nouveaux venus s'imposent comme dominants. Enfin, les deux groupes peuvent s'entendre par voie d'arrangement plus ou moins amiable pour régler de façon pacifique leur coexistence par voie de spécialisation de fonctions ou de professions (Le Roy 1982:75)

Ainsi, pour Le Roy, la découverte, la dépossession et l'arrangement constituent les trois modes fondamentaux d'accès à la terre qui déterminaient la situation juridique des espaces. Dans la boucle du fleuve Niger, ces partages de l'espace ne sont autres, comme Le Roy l'a si bien dit, que la maîtrise foncière par les armes, la découverte ou le pacte. Dans cette boucle du Niger, se mêlent la maîtrise de la terre, celle des eaux et celle de l'espace. La maîtrise de la terre et celle de l'espace se confondent souvent dans certaines régions du Delta inondé et exondé, où les terres et les espaces sont conquis ou non. Même dans les cas de conquête, la maîtrise rituelle n'est aucunement perturbée. C'est pourquoi nous aborderons dans le premier paragraphe, la maîtrise rituelle des maîtres de l'espace avant d'étudier les différents droits relatifs à ces terres dans le paragraphe suivant.

Le village et son organisation sociopolitique et juridique

Le village est généralement constitué par un ensemble de lignages, apparentés ou non, vivant sous la responsabilité du fondateur ou de l'un de ses descendants. Gallais (1960) définit le village comme étant plus que la somme des individus qui le constituent. Pour lui, c'est une organisation communautaire possédant une vie intérieure institutionnelle, économique, qui lui est propre. Quant à Bagayoko (1985), le village est selon lui un ensemble d'unités familiales structurellement homologues : ces unités vivent, depuis des générations, de l'exploitation agricole de terroirs aux limites spatio-temporelles connues et reconnues. Ces deux définitions du village se rejoignent et se complètent : le premier met l'accent sur « la vie institutionnelle et économique propre » au village et le second, sans négliger ces aspects, s'attache à l'unité familiale, au mode d'exploitation, aux limites spatiales et temporelles. D'après ces deux définitions, nous pouvons dire que le village est une unité organique où l'existence des intérêts particuliers des membres de la communauté, se trouve en fait dominée par un esprit de solidarité.

Koné (1983) a effectué une étude sociologique sur les paysans du Baninko dans la zone CMDT de Fana. Selon lui, la cohésion au sein d'une communauté villageoise est tributaire de son histoire c'est-à-dire de sa constitution comme unité sociologique et des solutions qu'elle apporte aux impératifs de subsistance.

Et c'est cela qui détermine la différence de fonctionnement des structures sociopolitiques d'un village à l'autre. Cette étude de cas renforce nos arguments, développés aux chapitres précédents, sur la diversité et la complexité des fonctions de *dugukotigui* (maître de terre) et de *dugutigui* (chef de village). Au sommet des structures sociopolitiques au Baninko – et comme nous le verrons dans les sections suivantes, dans d'autres régions du bassin cotonnier – se trouvait le fondateur ou le plus âgé de ses descendants. Il dirigeait les affaires du village avec le concours des différents chefs de lignage ou de segments de lignage. Sa voix était prépondérante dans l'attribution des terres de culture. Cependant, dans certains villages, le chef de village n'était pas le chef de terre ; autrement dit, il ne pouvait attribuer de terres qu'avec l'accord du maître de la terre.

Dans certains villages où les Peuls ont pris le pouvoir politique alors qu'ils n'en étaient pas fondateurs, la dichotomie entre chefferie des terres et chefferie politique a toujours existé. Malgré cette dichotomie, la distinction des autorités avait très peu d'effet sur la cohésion au sein des communautés villageoises compte tenu du fait qu'elle n'engendrait pas de confiscation de terres au profit d'un lignage. Dans les villages banmana, la reconnaissance de l'autorité d'un chef dépendait surtout des représentations religieuses que l'on avait à l'égard de la terre. Ce qui explique par ailleurs, en partie, le fait que les conquérants se sont généralement contentés du paiement de tribut sans vouloir confisquer les terres à leur profit. Tout compte fait, la possession du pouvoir politique est synonyme de domination économique. Et de ce fait, les hommes et leurs terres étaient donc « possessions » des conquérants (Koné 1983).

Pour ce qui est des structures sociopolitiques du village, au Mali et dans le bassin du fleuve Niger, il est difficile de dresser un schéma valant pour toutes les communautés villageoises. Ce schéma peut varier pour plusieurs raisons : le caractère homogène ou hétérogène d'un village, les oppositions au sein d'un même lignage et d'autres facteurs extérieurs. Lorsqu'un village est uniquement peuplé d'un seul *Kabila* ou groupe de lignages ayant le même ancêtre, l'autorité du chef de village connaît une certaine fermeté car elle s'adresse à un groupe homogène. Le rôle de chef lui est reconnu par tous car il constitue le lien entre les ancêtres et le *Kabila*. Par contre, quand il s'agit d'un village hétérogène, peuplé de lignages différents et s'étant constitué par une guerre ou par toute autre calamité, cet ensemble peut devenir difficile à gérer. C'est le cas d'un ancien village de Baninko appelé Maban. Ce village a été fondé par un lignage Dembélé qui a accueilli sur ses terres un autre lignage Dembélé venu de Marakadougouba dans la région de Ségou, déjà islamisée. Avec le développement du village, il fut divisé entre les deux groupes de Dembélé. Le chef de village ne pouvait plus cumuler le rôle politique et le rôle religieux, c'est-à-dire les rituels relatifs aux anciens et au génie protecteur du village, car son autorité était de plus en plus contestée par les nouveaux venus. Le village fut divisé entre les deux autorités. Le chef titulaire traditionnel, c'est-à-dire le maître de la terre, était devenu l'intermédiaire entre

le village et l'administration coloniale. D'aucuns ont parlé d'opposition à l'islam mais en réalité, les Dembélé venus de Marakadougouba voulaient se servir de la religion pour faire basculer l'autorité de leur côté.

À côté de cet exemple, il existe beaucoup d'autres cas dans le bassin cotonnier du fleuve Niger où des lignages ont voulu profiter de leurs relations avec l'administration coloniale pour briguer la chefferie du village. Dans ces cas, on parlera de deux chefs : celui des Blancs et celui de ceux qui ne veulent pas de lui. Outre ces facteurs nuisant au pouvoir du chef traditionnel, dans plusieurs contrées du Mali, l'agrandissement du village avec plusieurs *sokala* ou quartiers a aussi contribué à l'amenuisement de son pouvoir car les chefs de *sokala*, qui étaient des auxiliaires du chef de village, ont eu tendance à se considérer comme chefs à part entière. Cette tendance a donné naissance à des intrigues quand il s'agissait de remplacer un chef de village décédé ; au sein de la communauté villageoise des rivalités apparaissaient. Et la convoitise était exacerbée par l'autorité centrale coloniale dans les procédures de désignation des chefs de village (Koné 1983).

Avec l'avènement de la colonisation, il s'agissait davantage, pour certains notables, d'être le premier, l'interlocuteur de l'administration *tubab* (*toubab*) blanche, que de remplir le rôle réel du maître de la terre par les sacrifices et les rituels.

La maîtrise rituelle

La maîtrise rituelle constitue, dans le cadre de la maîtrise foncière, le soubassement des rapports de l'homme avec l'invisible car, comme nous l'avons dit plus haut, quel que soit le mode de détention des espaces, ce rapport est incontournable (Traore 1991:104). Comme il a été souligné dans le chapitre I, dans le pays banmana, le premier occupant, pour s'installer, pactisait d'abord avec le génie des lieux. L'accomplissement des rituels instaurait le contrat réglant l'exploitation par l'homme du domaine territorial du génie. Le génie *gnana* devient alors le protecteur des occupants de son territoire, le *Gnana dugu dasiri* ou « génie protecteur du village ». Quiconque a été partie au contrat, directement ou par représentation, en bénéficie moyennant qu'il en observe scrupuleusement les clauses. Il devient ainsi le « grand prêtre du génie » en banmana, *Gnana son na ba*, celui qui a fonction essentielle de « faire les offrandes » qu'exige le culte. Il administre le domaine terrestre du génie et est appelé à cet effet *Dugu tigu* ou *Dugu kolo tigu* « Maître de la terre » (Monteil 1923). Les rituels sont effectués dans les *boli so yorow*, c'est-à-dire les « lieux des cultes »¹. En agissant ainsi, ce chef coutumier s'occupe de la réglementation ou de la réparation des actes maléfiques entrepris par les humains à l'égard des génies de la terre, qui exigent des cérémonies de purification.

La terre donc, dans la pensée Banmana, relève d'une propriété, celle du génie des terres. L'importance des alliances avec la terre se manifeste au niveau des rapports entre le monde vivant et l'invisible, le génie et les ancêtres – les morts.

Elle est également considérée comme une divinité génitrice dont la mission est de pourvoir aux besoins des hommes qui l'occupent. Elle n'est pas davantage le bien, au sens économique du terme, de la collectivité que celui de l'individu. Elle s'appartient à elle-même et personne ne peut en disposer :

Elle ne peut être l'objet d'un droit de disposition surtout selon la conception quiritaire de la possession. N'étant pas un bien matériel, les liens qui existent entre elle et les hommes ne peuvent être interprétés comme exclusivement constitutifs de rapports juridiques. [...] Avant d'être source de richesse, elle est source de vie et se prête mais ne se soumet pas aux hommes (Kouassigan 1982).

Toute forme d'établissement (conquête, découverte ou négociation) sur la terre doit être au préalable soumise à certains rites, pour mettre en harmonie les forces du visible et de l'invisible d'un côté et de l'autre, la société elle-même, avec sa pensée (Traoré 1991). D'un point de vue juridique, la dimension religieuse de la terre a autant d'incidence sur les modalités de son occupation et de sa répartition que sur les modalités du travail agricole, dans la mesure où la signification de chaque acte détermine les fonctions de chacun (Kouassigan 1982:52).

Dans les zones Office du Niger, ces principes juridiques coutumiers ne sont pas appliqués aujourd'hui car, depuis les années 1930, le colonisateur, après avoir aménagé la région, a procédé au repeuplement de la zone par des colons Mossi, Banmana (Bambara, Minianka/Sénoufo) transportés de la Haute-Volta et des autres régions de Mali-sud, en l'occurrence le pays Minianka/Sénoufo². Par contre, dans les régions cotonnières du bassin du fleuve Niger, la maîtrise rituelle des terres par les premiers occupants maîtres de la terre est toujours de rigueur.

Dans la commune rurale de N'Pèssoba dans le Cercle de Koutiala, pendant que le *nampoun dugutigui*, chef coutumier ou chef des fêtes, s'occupe de l'administration de la collectivité, le *tutigui*³, le maître de terre s'occupe du culte des ancêtres et du génie de la terre. Les familles détenant l'autorité sur les terres la détenaient aussi dans une large mesure sur les esclaves. La couche sociale esclave, ainsi que nous l'avons signalé dans le chapitre II, n'existe plus depuis l'avènement de la colonisation. Ici, toutes les chefferies sont de patronyme Coulibaly. En fait, le terroir de N'Pèssoba est exigu et les vrais propriétaires des terres seraient les Coulibaly de Zandiéla, Kintiéri, Nankorola et Kola qui l'entourent. Les Coulibaly de N'Pèssoba n'auraient pas assez d'influence territoriale – au contraire de ceux de ces villages, qui sont reconnus comme des maîtres de terre. Cette situation serait due au fait « qu'au moment des guerres tribales, les communautés du village de N'Pèssoba qui est actuellement le chef-lieu de commune, avaient échangé leur autorité territoriale contre l'économie de guerre après les différentes razzias effectuées »⁴. Par ailleurs, « la généralisation du patronyme Coulibaly serait liée à un consensus [...] les fondateurs avaient décidé de donner ce nom de famille à tous les habitants pour renforcer la cohésion sociale et éviter les conflits fratricides »⁵. Selon eux, la présence d'un autre patronyme pouvait remettre en cause la cohésion sociale.

Le *nampoun dugutigui*, chef administratif, s'occupe des fêtes et des sacrifices liés au *nampoun*⁶. Il s'occupe traditionnellement des sciences occultes, de la relation entre la communauté et les ressources naturelles. Comme sa fonction l'indique, à M'Pèssoba, la relation entre l'homme et les ressources naturelles est réglementée par les sacrifices expiatoires auxquels procède le *nampoun dugutigui*, c'est-à-dire le sacrificateur, qui est le garant de cette communauté ésotérique.

Le *nampoun* est un fétiche, qui serait originaire du village de N'Kankorola. Selon la légende, dans ce village, il y avait un couple arabe⁷ dont les deux composantes étaient considérées comme des saints. Après leur décès, leurs tombeaux ont servi de lieu de culte pour les Minianka qui venaient y faire une sorte de pèlerinage pour les implorer. Ils ont fini par les immortaliser par un *boli*, fétiche, pour faire d'eux un organe protecteur et régulateur. Il y a un *nampoun* mâle et un *nampoun* femelle : le mâle reçoit de simples sacrifices qui n'entraînent pas de grandes manifestations mais la femelle reçoit des sacrifices grandioses qui sont l'occasion d'inviter tous les villages environnants. Les festivités pour célébrer son anniversaire d'acquisition par la communauté ont lieu un lundi et sont accompagnées de galettes à base de haricot ainsi que de *dolo* (bière de mil)⁸. C'est pourquoi le lundi est un jour sans activité pour les non-musulmans à M'Pèssoba.

L'acquisition du *nampoun* fétiche par les habitants de N'Pèssoba renvoie aux temps où, la sécheresse ayant sévi au village, les baobabs s'étaient asséchés, les semences ne poussaient plus, et où la communauté, dans la famine, risquait la disparition. Pour remédier à ce fléau, les paysans de N'Pèssoba sont allés prendre le *nampoun* afin d'arrêter la sécheresse. Les causes de cette catégorie de malédiction seraient la souillure de la terre par des actes immoraux ou par des assassinats et des violations des interdits.

Depuis des temps immémoriaux, dans cette société agraire, quiconque commet un crime est sanctionné par la communauté ésotérique : le contrevenant devait s'acquitter d'un bouc qui devait servir de sacrifice au *nampoun* pour la réparation de la souillure faite à la terre. De même, les actes sexuels commis dans la brousse étaient sanctionnés et les contrevenants, hommes et femmes, payaient leur acte par un bouc. Ces sacrifices réparaient les préjudices portés aux génies. Sans quoi la colère de ces derniers se manifestait par la rareté des pluies ou même par la sécheresse et la famine. Qu'il y ait acte de souillure ou non, en cas de calamité naturelle, telle que la pénurie d'eau en période hivernale, on recourt au chef coutumier pour les cérémonies rituelles afin qu'il implore le « *nampoun* ».

Le *tu* (forêt, buisson) est un lieu de culte protecteur de M'Pèssoba. C'est là que se trouve le *Dugudassiri*, génie protecteur du village. Comme nous l'avons vu déjà, ce lieu de culte est antérieur à la fondation du village. Contrairement au *nampoun* la succession verticale⁹ est de rigueur au lieu de la succession gérontocratique¹⁰. Le *tutigui*, maître de la terre, détient une fonction autonome de celle du *nampoun dugutigui*, et s'occupe des sacrifices expiatoires qui ont lieu chaque année au début

de l'hivernage pour solliciter la bienveillance du génie du tou dugudassiri sur les récoltes prochaines. Des sacrifices sont faits aussi bien au début de l'hivernage (début des semences) qu'à la fin des récoltes. Le tutigui est l'unique sacrificateur car il est le seul habilité à jouer ce rôle, même s'il est le moins âgé de la lignée des fa pères. Les cérémonies se font chaque année et les bêtes à immoler peuvent atteindre une vingtaine selon les possibilités. Le jour de la cérémonie, chaque chef d'unité de production et de consommation, gwatigui (chef de famille), apporte spécialement un poulet à titre de contribution. Le rituel se fait sans *dolo*, sans effusion de sang au lieu de culte. Autrement dit, excepté l'eau, ce tu ne reçoit rien d'autre que les incantations rituelles. Après le rituel, la cérémonie festive commence au village par les immolations. Le nampoun dugutigui et le tutigui jouent chacun un rôle particulier, de manière parfaitement autonome, mais n'exécutent pas leurs fonctions de façon isolée ou unilatérale. Tout se passe dans un cadre consensuel et organisé dans le sens du bon fonctionnement de toute la communauté.

Le droit de hache et le droit de feu ou droit de l'épée : droit de feu de culture et droit d'occupation militaire

Le droit de feu, le droit de l'épée

Dans les pays mandingues en général, et dans le bassin cotonnier du fleuve Niger en particulier, le droit de feu a deux significations : le premier est issu de la conquête par les armes et le deuxième est le droit qu'a le paysan après avoir défriché un terrain de culture par le feu. La deuxième signification accorde un droit postérieur au droit dévolu au maître de la terre car la maîtrise des champs vient après la maîtrise des lieux par les premiers occupants. Le droit de premier occupant, maître de la terre, est donc supérieur à la maîtrise des champs car elle l'autorise. Partant de cette distinction, le droit de feu constitue un procédé de maîtrise de la terre par le feu.

Plusieurs auteurs ont écrit sur ce droit et ils en donnent dans l'ensemble une définition commune. Des auteurs comme Niang (1974) postulent que le droit de feu n'est qu'un droit de première occupation par le feu de brousse : le procédé du feu consiste à délimiter sur un espace donné la surface cultivable et, à partir de ce moment, l'acte devient créateur de droit et le titulaire s'affirme comme le premier occupant : seul maître de la terre qu'il met à la disposition de sa famille. Mais contrairement à cette thèse, le droit du feu dans le bassin du fleuve Niger est un droit acquis par la force des armes : le feu du guerrier. Le droit dont parle Niang n'est qu'un droit procédant du mode de culture utilisé par les paysans, en guise de prédéfrichement de la parcelle à cultiver. Cette technique est toujours appliquée de nos jours et ce droit n'est pas aussi statutaire que celui qui est acquis par les conquêtes. Tout comme au Fouta Sénégalais (Traoré 1991), le droit de feu est un droit de seconde catégorie, à distinguer du droit éminent du maître

des pâturages dioro dans le Delta intérieur¹¹ et *dugu kolo tiguï* dans les villages banmana Malinké et certains villages du Delta¹². Le droit du feu, d'un côté, n'est qu'un droit de « maître de champ » ou du terrain défriché par le biais du feu, alors qu'il est, de l'autre, une domination par la guerre d'un clan sur l'autre, donnant au dernier soit la maîtrise foncière indirecte par le pouvoir politique, soit la maîtrise totale du foncier, tout en respectant les rituels du premier occupant.

Le droit du « feu des armes » n'est de fait que politique. C'est un droit acquis par les armes, la conquête. Les *dugutiguï* qui ne sont pas maîtres de terre sont, le plus souvent, des descendants d'ancêtres qui ont conquis les lieux par les armes. C'est pourquoi nous trouvons des chefs de villages *dugutiguï* qui ne sont pas des maîtres de terre, mais exercent plutôt une gestion traditionnelle administrative du terroir. Comme nous l'avons mentionné au chapitre II, l'occupation militaire, surtout dans les zones exondées du Delta intérieur, n'avait pas forcément d'influence sur la tenure foncière traditionnelle. Mais dans certains cas, la « dépossession » avait lieu ; dans certains villages et certaines régions¹³. C'est le cas par exemple du Delta Central, qui fut habité par les Banmana Malinké et les Marka, puis par les *Ardo*¹⁴ peuls qui se virent plus tard, au fil des ans, dominés et dépossédés de la maîtrise foncière des espaces au profit des Peuls pasteurs venus de l'Est et du Fouta Toro.

En effet, c'est après avoir reçu du gouverneur mandingue du Bagana l'investiture officielle d'*ardo* – ou chef des familles peules qui l'avaient suivi dans son exode du Kaniaga au Diara – que Maga Diallo, vers 1400, l'étendit aux Peuls d'autres clans, principalement Barry, qui vinrent peu après s'établir dans la même région. C'est ainsi qu'il fonda au début du XVe siècle le royaume de Massina, sous la suzeraineté de l'empereur de Mali (Delafosse 1972:223). De 1400 à 1494, le royaume peul du Massina fut vassal de l'Empire de Mali mais, dans le royaume, c'est par le droit de feu, donc des armes, que Maga Diallo et ses descendants ont perpétué la maîtrise du royaume et de ses terres jusqu'à l'avènement de Sékou Amadou (1810-1862), qui renversa partiellement ce droit pour instaurer la Dîna, avec de nouvelles règles, plus rigoureuses, de gestion des affaires publiques, du foncier et des ressources naturelles. Avant cette époque, le royaume, sous la dynastie des Diallo, constituait une entité vassale des empereurs Banmana de Ségou, car les pachas marocains de Tombouctou n'existaient plus comme pouvoir depuis les années 1670 (Delafosse 1972:223).

Dans la zone exondée du Delta intérieur, à Ségou, c'est par la force des armes que les Coulibaly, l'un des principaux clans de « ceux qui ont refusé leurs maîtres et la religion musulmane », c'est-à-dire les *Bamanan*, commença, à partir de Ségoukoro, à étendre son pouvoir dans le bassin du Niger vers la première moitié de 1600. C'est Souma, fils de Danfassari, qui étendit le territoire banmana par des conquêtes. Son fils Fotigué, plus connu sous le nom de Biton (1660-1740), a rendu puissant le petit royaume fondé par son grand-père. Son territoire s'étendait approximativement, à son apogée, de Bougouni à Tombouctou. Toute la région de Bendougou, celles du Delta intérieur, du Bagara, et une partie du Bélédougou, faisaient partie de son

territoire. La capitale était Ségou. Comme nous l'avons dit, le droit de feu est issu de la domination par les armes, donc politique, et ne signifie pas nécessairement une appropriation foncière. En fin de compte, dans la commune de N'Pèssoba dans le Cercle de Koutiala, les maîtres de la terre sont les Coulibaly. Dans d'autres contrées, comme Niono par exemple, le fondateur du village est Diarra ; à Bla, les maîtres de la terre sont les Tangara. Dans d'autres régions du bassin du fleuve, d'autres clans comme les Traoré sont propriétaires terriens.

Le droit de feu de brousse fonde, par ailleurs, le droit de culture du maître de champ, issu d'un autre droit appelé « droit de hache », qui consiste à couper les arbres d'un espace donné pour sa mise en valeur.

Le droit de hache

La hache est un instrument que le paysan utilise pour couper les arbres ou débroussailler un champ. Le fait de couper les arbres d'un terrain pour en faire un champ de culture confère donc le « droit de hache » à celui qui défriche. Dans les pays mandingues en général et banmana en particulier, le droit de hache est un droit subordonné à celui du maître de la terre. Parfois, il est plus effectif que ce dernier car il met l'homme en rapport direct et physique avec la terre. C'est un droit de culture dont les modalités diffèrent selon qu'il s'agit de l'organisation interne du village ou de celle des domaines familiaux. Quel que soit le mode par lequel ce droit de culture est obtenu, le titulaire n'est jamais considéré comme maître de la terre car il ne participe à aucun mode de maîtrise de la terre : ni premier occupant, ni conquête, ni arrangement politique. Ce procédé de la hache est issu, selon Niang (1974), des rapports personnels avec le maître de la terre et il tient son titre de l'instrument par lequel il a débroussaillé la terre. En outre le maître de culture peut dans certains cas perdre ce droit (Traoré 1991). Mais il faut noter que le « droit de hache » dont nous parlons peut aussi être assimilé avec le droit du premier occupant car, avant de s'installer, le premier occupant doit d'abord défricher le terrain pour s'établir. Mais quand on utilise l'expression, c'est surtout dans la signification première que nous avons donnée, de « celui qui défriche » et qui n'est pas forcément le premier occupant *dugukolotigui*.

Le droit de culture héréditaire

Ce sont des droits qui, dans le cadre général des droits de hache, sont les plus solides, car contribuant à l'organisation des rapports statutaires entre différentes familles à l'intérieur ou à l'extérieur des villages. Le droit de hache est accordé à ceux qui exploitent une terre par le débroussaillage. Tout comme dans les pays soninké tels que le Goy, dans les cas de droits héréditaires, l'acquisition du titre de maître de la terre remonte à une période assez reculée, généralement lors de la fondation du village ou au moment où les groupes statutaires et familiaux nouent leurs alliances (Traoré 1991). Tous les droits de culture héréditaires statutaires

dans le bassin du fleuve Niger remontent à des temps lointains et renvoient à des processus historiques qui varient d'un village à un autre. Les droits héréditaires sont de deux types : *Foro tiguï* (maître de champ) dans le cadre des champs familiaux et *dugukolo tiguï* (maître de la terre), au sens général du mot, dans le cadre du terroir villageois. Tous deux droits héréditaires, ils remplissent des fonctions différentes. Le *dugukolotiguï* exerce une fonction de régulation sociale villageoise tandis que le *fortiguï* a un simple rôle de gestion des terres qui lui ont été octroyées par le *dugukolotiguï*.

Le *dugutiguiya* (fonction de chef de village) ou *dugukolotiguiya* (maître de la terre) entre dans le cadre des relations entre groupes statutaires à l'intérieur du village. Ils sont souvent « maîtres politiques » au niveau du village. Ils font des cessions parfois assez importantes aux groupes statutaires alliés pour permettre une meilleure intégration et maintenir en même temps les liens politiques de dépendance. Ce sont eux qui octroient des terres aux autres statuts sociaux et aux étrangers. C'est ainsi que certains groupes statutaires comme les marabouts et les *gnamakala* se font attribuer à titre définitif des parcelles dont la taille varie selon l'importance de la famille en question. Juridiquement, ces marabouts et *gnamakala* ne deviennent pas pour autant des « maîtres de terre », mais ils ont le droit de transmettre héréditairement les terres qui leur sont concédées par leurs *diatiguï* maîtres de la terre. Ils restent donc des maîtres de culture et jouissent de l'usufruit. Tout comme les maîtres de la terre, ils adoptent le système d'exploitation et de partage entre lignages et segments de lignages. Ils transmettent ces terres et les droits de culture qui y sont liés de génération en génération, sans possibilité pour le maître de la terre de les reprendre (Traoré 1991).

Par ailleurs, les titulaires de ces droits ont le pouvoir, à l'instar des maîtres de la terre, de prêter, de louer ou de donner les terres sur lesquelles ils se comportent comme de vrais « maîtres de terres » en percevant des redevances foncières. Ces terres ne peuvent revenir aux maîtres initiaux, sauf en cas de disparition totale de la famille. Ce qui n'arrive jamais à moins que la famille ne se déplace pour un autre village.

Comme nous l'avons déjà mentionné, dans le système foncier mandingue, il n'y a pas d'exclusion du procès foncier, que ce soit pour des causes politiques, sociales ou économiques. L'appartenance au groupe social villageois ou la décision de s'installer dans le village donne *de facto* le droit à la terre et la faculté d'exercer un ou plusieurs droits sur la terre.

Dans les sociétés mandingues, il est naturel que les uns contrôlent et que les autres se soumettent à ce contrôle. Mais le contrôle des maîtres fonciers est un moyen de réguler les rapports politiques et les rapports de l'homme à la terre. La mise en œuvre de tous les droits se fait dans le cadre d'une structure sociale : c'est au niveau des familles et des segments de familles que se font le partage et la gestion communautaire des terres sur lesquelles s'appliquent les droits fonciers.

Les droits sont hiérarchisés entre les groupes qui en ont la gestion. Les terres, dans leur mode d'acquisition, sont communautaires et ne peuvent par conséquent faire l'objet d'une gestion individuelle personnelle. La terre est un bien commun, mais elle est gérée par des groupes individualisés et non personnalisés. C'est une décentralisation qui permet aux groupes ou à certains groupes d'avoir une existence propre, de gérer de façon autonome des terres qu'ils ont héritées des fondateurs du village. Ce sont donc les entités claniques et lignagères qui ont des terres constituant le bien commun de tous les groupes statutaires – des terres communautaires ou communales, gérées par le doyen du ou des clans, selon les cas, tous groupes confondus.

Dans les régions aménagées de l'Office du Niger, le droit de culture héréditaire ne se rattache pas au statut du titulaire mais à sa capacité de payer les redevances sur l'eau car, comme nous l'avons souligné, dans cette région aménagée, il n'y a pas de maître de terre comme dans les autres régions du bassin cotonnier. C'est l'État, à travers l'Office, qui gère les terres et les octroie moyennant redevance sur l'eau. L'Office du Niger est un titre foncier et toutes les populations de cette région du bassin du fleuve ont été expropriées et/ou réinstallées. Des populations venues d'ailleurs, qui ne faisaient pas partie de celles de Ségou, y ont aussi été transférées entre 1932 et 1947 (nous reviendrons sur la situation de l'ON dans le chapitre des politiques agricoles dans la 2e partie).

La structure foncière : les différentes tenures

Dans les communautés banmana, les *Lu* ou *Du* (famille) ou *Kabila* constituent les unités sociales de base et de production mais ne constituent pas pour autant des unités foncières de base. En ce sens que la terre n'est jamais détenue individuellement ou par petits groupes, l'unité foncière de base est formée par le village dugu. Au sujet de la communauté Soninké ou Marka du Goy au Sénégal, Traoré (1991) a bien résumé cela en écrivant que la terre ne porte jamais le patronyme d'une famille particulière et qu'elle est toujours désignée par le nom du village auquel elle appartient. En général, les principaux patronymes sont désignés comme chefs politiques ou maîtres fonciers ; mais malgré tout, la terre ne porte pas leur nom de famille car le village est le seul véritable maître des terres.

Les *Kabila* et segments de *Kabila* ne sont que des divisions techniques des avoirs fonciers en vue de la mise en œuvre des droits sur la terre (Traoré 1991). Comme nous l'avons avancé plus haut, tout comme dans le Goy, l'emprise de la maîtrise supérieure ou politique du sol est moins exprimée au niveau des familles royales qu'au niveau des villages dans lesquels résident ces familles. Dans le bassin du fleuve Niger, le village est presque synonyme d'État en matière foncière. Cette dimension étatique s'exprime aussi en pratique au village des clans par l'existence d'un certain nombre de réserves foncières. Ni l'avènement de l'islam, ni celui de la colonisation n'ont réussi à altérer cette logique communautaire et ses aspects

techniques. C'est ainsi que, depuis la fondation du village, et à partir de celui-ci, qui est considéré comme le seul maître foncier, le partage se fait autour des *Kabila* qui, à leur tour, répartissent les terres entre les différents lignages appartenant à ces *Kabila*. Au niveau du village et des *Kabila*, il y a toujours des réserves sous la tutelle du chef de village ou du dugukolotigui maître de la terre et du chef de *Kabila* : les *soforo* et les *kungo* ou *woula*. Que ce soit du côté des clans ou des lignages, la tenure foncière reste indivise et ses modes de gestion suivent la hiérarchie verticale de la société (rapports entre aînés et cadets).

Les rapports entre communautaires

Nous avons analysé l'étendue du pouvoir du *fa* dans le premier chapitre. Dans cette section, nous allons nous attacher aux rapports entre les communautaires, y compris le *fa*. Selon Monteil, les pouvoirs du *fa* sur les communautaires sont en principe absolus : il peut les louer, les donner en gage, les vendre et même les mettre à mort. Il dispose aussi de tout ce qui est à eux : personnes et biens. En revanche, il a envers eux des devoirs car il est dans l'esprit de cette institution de soutenir ses membres. Jadis, tous les actes du *fa*, même arbitraires en fait, étaient en droit sous le contrôle du Sénat, car les communautaires se divisaient en deux groupes hostiles : le groupe des « anciens » y compris le *fa*, et celui des « jeunes maîtres ». Le *fa* ne saurait donc prétendre à jouir exclusivement des biens indivis. Il les répartit autour de lui un peu à sa guise, mais bien entendu, les « anciens » sont parmi les bénéficiaires les mieux pourvus. Les jeunes obtiennent rarement des faveurs analogues. C'est pourquoi ils ont de la haine contre les « anciens » dont ils envient la situation.

Dans les communautés banmana, le fils aîné ou le premier né occupe une situation privilégiée, c'est pourquoi il est de tradition que le *fa*, placé à la tête d'une patriarchie, abandonne à son fils aîné la gestion de sa propre communauté (*gwa*) ou de sa famille. Cette séparation est indispensable pour éviter que le *fa* ne dépouille la patriarchie au profit de sa propre communauté. Mais généralement, cette règle est violée ou écartée par certains ambitieux *fa* qui tiennent au contraire à faire prévaloir la confusion qui leur permet d'édifier une fortune. Pour ce faire, ils trouvent parmi les « anciens » et les « jeunes » de faciles complicités et, au fur et à mesure qu'ils imposent davantage leur volonté, ils étendent leurs exactions¹⁵.

Le plus souvent, dans la communauté, le jeune maître a une condition bien moins agréable que celle de l'esclave domestique qui vit à ses côtés et sous ses ordres. L'esclave domestique peut s'enfuir ou créer toutes sortes de difficultés qui aboutissent à une diminution du patrimoine. Le communautaire ne peut s'enfuir. Qu'on le châtie, qu'on le chasse ou qu'il s'en aille, le bien commun n'en pâtit pas. Parti au loin, s'il réussit, il ne saurait manquer de faire profiter la communauté de sa bonne fortune. Mais celui qui se désintéresse de ce qui se passe dans la communauté risque d'en être retranché. Il doit donc vivre effectivement avec

elle, sinon il n'est plus compté que comme un membre mort. L'histoire des fils de N'golo de Ségou nous édifie sur ce point : des dissentiments éclatèrent entre les fils de N'golo Diarra à la mort de celui-ci. Nyana N'koro, qui avait été adulé par son père, se croyait désigné par cette affection pour occuper la place de son père défunt. Ce fut au contraire Monson, que N'golo avait expressément désigné en conformité avec la coutume. Pourtant, assuré de triompher, Nyana N'koro prétendit évincer Monson par la force ; mais il fut vaincu. Au cours de cette lutte fratricide, certains communautaires préférèrent garder la neutralité, pensant se réserver ainsi la bienveillance du vainqueur. À leur surprise, il n'en fut rien car, triomphant, Monson se retourna contre eux. Il frappa d'une sorte d'exclusion communautaire ses deux frères Séri et Ba, en leur attribuant à chacun une part réduite avec défense de l'accroître (Monteil 1923:185).

Cela dit, les biens étant indivis, le *fa* est obligé d'en faire profiter tous les communautaires. C'est ainsi que, le cas échéant, il paye la dot qui permet à un communautaire de fonder une famille ; il rachète les communautaires tombés en esclavage ; il pourvoit aux soins des malades quand ils exigent des dépenses extraordinaires ; il s'acquitte des dettes civiles, judiciaires ou autres quand le redevable y est contraint et que la communauté en est responsable. Mais il faut noter que ces paiements sont faits avec l'assentiment du Sénat et qu'ils sont tenus pour des prêts consentis au bénéficiaire, qui devient dès lors débiteur de la communauté. Il devra rembourser non seulement ce qui lui a été prêté, mais encore au-delà, et l'on exigera aussi qu'il s'en montre toujours reconnaissant. Si le remboursement traîne en longueur, comme c'est habituellement le cas, la communauté n'abandonne pas pour cela sa créance qui n'est d'ailleurs jamais prescrite : elle surveille le retour à meilleure fortune du débiteur, elle s'immisce dans ses affaires, intervient dans sa succession pour inquiéter ses veuves et ses enfants et tirer d'eux tout ce qu'elle peut. Souvent, sa rapacité est implacable et s'autorise de ce qui est dû pour accaparer tout ce que possédait le défunt.

Partant, tout communautaire est à la disposition de la communauté. Il lui doit de coopérer par son travail à sa prospérité. S'il ne peut ou ne veut travailler lui-même aux champs par exemple, il est tenu de se faire remplacer par un de ses enfants ou un esclave lui appartenant personnellement. Tant qu'il n'a pas trouvé un moyen de s'affranchir, il est traité comme les faibles *fanga tan* et il est obligé au travail personnel. C'est d'ailleurs pourquoi dans les sociétés mandingues, banmana malinké en particulier, pour se soustraire à une puissance aussi ombrageuse, tracassière et accaparante, les jeunes cadets partent souvent tenter fortune ailleurs. Ce qui se justifie et constitue l'une des causes de la migration dans cette région de l'Afrique occidentale. Beaucoup ne reviennent plus car soit ils ont réussi à se créer une vie autonome, soit ils se trouvent plus à l'aise loin des anciens, autoritaires et étouffants. Le plus souvent, ayant fondé au loin une famille indépendante, le jeune cadet garde des rapports suivis avec sa communauté. Il surveille à distance son évolution pour, le cas échéant, en profiter (Monteil 1923).

Quant aux cadets qui restent dans la communauté, ils forment un parti d'intrigue qui bat en brèche le *fa* et le Sénat. Mais au fur et à mesure que l'âge rapproche chacun de cette participation à la *faya* qu'il ambitionne tant, son opposition fléchit jusqu'à faire place progressivement, lorsque de *kamalen* (jeune) il devient *bina* ou *benögö* (c'est-à-dire oncle paternel), à cette autorité tatillonne qui suscite alors contre lui l'animosité des nouveaux *kamalenw* (les jeunes cadets). Comme nous l'avons dit plus haut, tout comme les fils, les filles appartiennent entièrement à la communauté, qui a le droit de retirer d'elles tout le profit possible. Ainsi, l'exogamie étant de règle, la communauté cède la fille en usufruit à qui paye la dot. Elle quitte la famille paternelle, donc la communauté, pour celle de son mari. De ce fait, la fille ne peut jamais y exercer une autorité. Condamnée à une perpétuelle impuissance, la femme n'occupe jamais en droit qu'une condition inférieure dans la société banmana. C'est pourquoi Monteil écrit que tout motif d'intérêt ou de sentiment qui modifie plus ou moins heureusement cette situation n'apporte en fait aucun changement au droit invariable qui fait le fond de tous les dissentiments entre époux ou entre communautés, à propos des femmes (Monteil 1923).

Les tenures familiales et claniques

Comme nous l'avons exposé dans le chapitre consacré à l'organisation sociale traditionnelle du pays banmana, le *Kabila* est l'ensemble des familles qui portent le même patronyme et descendent du même ancêtre, fondateur du groupe. Comme nous l'avons décrit au chapitre I, plusieurs auteurs, comme Traoré (1991) et Bathily (1985), ont aussi largement discuté le processus historique de la segmentation et du partage des terres, ainsi que l'origine de certaines tenures foncières. Dès la création d'un village ou d'une agglomération, les terres sont partagées en lots et distribuées entre les principales *bonda* ou *Kabila* que l'on appelle *Kabiladugukolow* ou terres claniques qui, à leur tour, sont réparties entre les différents segments du *Kabila* en fonction du nombre de personnes compris dans chaque segment.

Les terres familiales

Dans chaque famille maîtresse foncière banmana, la terre est une entité indivisible à la tête de laquelle on trouve un chef de famille *Fa* ou *Kabilakuntigui*, chef de clan chargé de la gestion et de la distribution. Au Mali, ce processus s'est arrêté depuis les XVIII^e et XIX^e siècles mais selon les régions, car les villages étaient en général déjà établis et les familles fondatrices définitivement installées continuaient à recevoir des étrangers auxquels ils octroyaient des terres de culture. Dans ce travail de gestionnaire des terres, le chef de famille n'est que le représentant moral de l'ancêtre fondateur auquel se réfèrent les lignages appartenant au *Kabila*.

Même dans les cas d'éclatement de lignages au sein d'un *Kabila*, où nous assistons à la constitution de deux ou plusieurs unités de production et de consommation distinctes, les terres lignagères restent non divisées et sont toujours gérées par le

chef de lignage doyen d'âge le *Fa* qui les répartit entre les différents membres de la famille. Par ailleurs, les champs réservés au chef reviennent toujours au doyen, même si les frères vivent séparément, dans le même carré ou non (Bathily 1969, cité par Traoré 1991). Prenons comme exemple, une famille appartenant au même *Kabila* maître foncier, composée de deux frères disposant d'un terrain de riziculture et de plusieurs champs de culture sous pluie : si la famille est unie, les champs de riziculture sont exploités au nom du *Kabila*, mais sous la direction de l'aîné, et s'appellent *foroba fara* (champs de riziculture collectifs). Le produit, loin d'être partagé, est réservé pour la consommation familiale (voir le système de production au chapitre II). Ce phénomène est fréquent quand la famille ne cesse de s'agrandir, et montre que les champs du *Kabila* sont divisés ou parcellisés en champs collectifs et en champs individuels pour les cadets et les frères aînés. Dans le cas où il y a séparation entre deux frères, le système ne change pas sensiblement car il n'y a pas de partage pur et simple – puisque l'individu familial demeure toujours – sauf dans le cadre du mode de production. La séparation de deux frères entraîne la création de deux familles et par conséquent de deux champs collectifs *foroba foro* et de plusieurs champs individuels si les deux frères ont des enfants.

La réserve clanique

Dans les pays mandingues, dans chaque terroir villageois, existait un certain nombre de *Kabila* qui se répartissaient les terres claniques. Mais pratiquement, toutes les terres du *Kabila* ou *Kabiladugukolo* qui n'avaient pas fait l'objet d'une répartition entre les *du* et les *gwa* demeuraient terres de tous les descendants. Même en cas d'anéantissement d'une famille – d'une unité de production – les terres qui lui étaient allouées dans l'indivision clanique étaient réservées dans le domaine collectif ou communautaire du *Kabila*. Le *Kabilakuntigui* gère les terres comme il l'entend et il s'en sert très souvent, en plus de son usage personnel, pour donner gratifications à des parents, des alliés, des serviteurs, des *gnamakala* et même des étrangers. Il n'y a juridiquement aucune limite à son action. Les donations de parcelles ou leurs locations se font à titre précaire en usufruit et le chef de *Kabila* peut reprendre les donations à n'importe quel moment, même en dehors d'un conflit, pour procéder à une nouvelle répartition. Il jouit donc en principe d'une totale liberté. Cette situation se rencontre quand les terres de culture sous pluie ou de riziculture *fala* abondent pour le village. Il existe d'autres situations où le terroir villageois est exigu et où toutes les familles *gwa* ou *du* ne peuvent jouir d'une parcelle familiale. Dans ces cas, c'est dans la réserve clanique qu'on puise pour attribuer à ces familles des parcelles. À la différence de celles des étrangers et alliés, le chef de clan ne peut reprendre leurs parcelles aux membres du lignage du *Kabila* car il jouit lui-même d'un simple droit d'usufruit sur ces terres claniques. À sa mort, c'est la personne qui le suit en âge (et non ses enfants) qui prend la tête. La responsabilité du chef de clan passe donc d'une famille *gwa* à une autre.

Pendant des siècles, les modes de tenures foncières du bassin du Niger que nous venons d'analyser ont été profondément influencés par des conflits de conquêtes qui ont eu des impacts indélébiles sur les coutumes locales.

Notes

1. Voir à ce propos le chapitre I.
2. Source : interview avec Richard Toé le 14-10-2008 à 8 heures AM.
3. Le chef de culte.
4. Source : Issa Natié Coulibaly chef de *tu* par intérim.
5. Source : Issa Natié Coulibaly chef de *tu* par intérim.
6. Le « nampoun » signifie littéralement « l'étranger ». Ici, ce mot a le sens de « fétiche » qui reçoit des sacrifices lors de son anniversaire de déportation.
7. L'association du « nampoun » fétiche à un couple arabe serait peut-être due au refus du Minianka de la reconnaissance et de la pratique de l'islam malgré sa croyance aux vertus de cette religion.
8. Crème de mil.
9. Cette succession se caractérise par l'alternance de statut de père en fils. Au lieu que la succession se fasse de façon horizontale, c'est-à-dire par la lignée des pères, la verticale bouscule cet ordre. Elle se fait de père à fils.
10. La succession gérontocratique ou collatérale est en forme de zigzag. Quand le tour de la lignée des pères est bouclé, vient le tour des fils, et ensuite celles des petits-fils. Mais tant qu'un père vit, si jeune soit-il, de la lignée du clan, les neveux, les fils n'ont pas le droit à la chefferie.
11. Comme l'ont bien démontré Olivier et Catherine Barrière, la dynamique foncière du Delta a été imposée au profit des élites politico-religieuses de la Dîna. Elle s'est axée sur les intérêts des Peuls en donnant lieu à une organisation agro-pastorale... L'empire de la Dîna a transféré progressivement la fonction de maître des pâturages (*Jom hudo*) détenue par les *Arbe* qui étaient des chefs militaires, aux *dioro*... Le *Dioro* est le représentant direct d'un lignage, *suudu baaba*, qui le désigne en son sein et au nom duquel il agit. Il est le gestionnaire des bougoutières de son lignage, il est chargé de surveiller l'accès des troupeaux aux pâturages, il autorise l'accès des troupeaux étrangers et fait sortir les animaux du Delta à l'arrivée de la saison des pluies. Selon les *leyde*, le *Dioro* possède un pouvoir plus ou moins important sur les hommes et sur l'espace. L'autorité du *Dioro* sur la terre varie en fonction de la première occupation. Les droits sur la terre sont en effet le plus souvent l'apanage des descendants des premiers occupants. Or, avant que les Peuls n'arrivent, le Delta était parsemé de villages d'agriculteurs et de pêcheurs qui contrôlaient légitimement leur espace en tant que premiers occupants ou en raison d'un droit de conquête. Les villages fondés avant la venue des Peuls sont restés maîtres de leurs terres et les pasteurs n'y ont jamais exercé de souveraineté terrienne. Dans ces villages, il existe un maître de terre qui continue de les distribuer et qui peut être en même temps chef de village. Parmi ces villages nous avons : Kadial, Serendu, Tuma, Saare Cine, Banaje, Farayeni, Jakankore, N'Garewoy et Togere Kumbe.

12. En fait, dans plus de 50 % des *leyde*, le *Dioro* possède des droits sur l'herbe ainsi que sur les terres. L'étranger qui cherche une terre s'adresse plus volontiers au chef de village qui est moins sensible aux aspects financiers que le *Dioro* en raison du fait que ses actes sont soumis à l'approbation de la communauté villageoise. A son tour, le chef de village s'adresse au *Dioro* pour obtenir la terre qu'il attribuera à l'étranger. (Voir Olivier et Catherine Barrière p. 36).
13. Voir chapitre sur les conflits.
14. Selon Delafosse, le mot *ardo* veut étymologiquement dire chef des familles. C'est une catégorie de Peuls qui s'est installée bien avant ceux venus du Fouta Toro...
15. Nombreux sont ceux qui perçoivent la fragilité de leur arbitraire. Aussi s'évertuent-ils généralement à régler par avance leur succession pour éviter la ruine de leur œuvre, mais n'y arrivent pas car la coutume faussée par eux reprend ses droits quand ils disparaissent. Souvent, cette situation arrive aussi de leur vivant et l'explication logique de l'écroulement de certains royaumes et grands empires mandingues n'est que cela : la cause, le plus souvent, est le comportement de leurs fondateurs.