

La démocratie des morts. Qui possède quoi en régime coutumier ? Jean-Pierre Jacob, IHEID, Genève

« On pourrait définir la tradition comme une extension du droit de vote du passé. Elle consiste à accorder le droit de suffrage à la plus obscure de toutes les classes, celle de nos ancêtres. C'est la démocratie des morts. La tradition refuse de se soumettre à la petite oligarchie de ceux qui ne font que se trouver par hasard sur terre. » Gilbert Keith Chesterton

Introduction

Dans un livre de présentation et d'analyse des structures foncières en Haute-Volta (1964) Jean-Louis Boutillier définit la coutume foncière voltaïque en disant que pour la comprendre, il faut "mettre de côté tous les concepts et mécanismes juridiques tels qu'ils sont définis, par exemple, par le Code Civil français" (1964: 13). Notant qu'en Afrique "les liens qui attachent l'homme à la terre forment un faisceau de relations complexes dont les implications sont aussi bien d'ordre religieux et politique que social et économique" (1964: 13), il mentionne trois ordres de fait qui distinguent la coutume foncière du code civil français: 1) un droit éminent sur la terre représenté par le chef de terre (qui incarne un ordre religieux plus qu'économique —l'auteur notant cependant qu'il est aussi le gérant des terres non appropriées—); 2) l'existence de droits d'appropriation collective investis dans les lignages et segments de lignage et superposés aux droits de culture individuels; 3) le fait que les terres non appropriées —elles sont encore nombreuses à l'époque où Boutillier publie son ouvrage— le sont par défriche et mise en culture.

Plus avant dans son livre, comparant une nouvelle fois le droit coutumier avec le droit européen, il insiste sur le caractère oral du premier et sur le fait que les normes juridiques n'existent que dans la mémoire de la collectivité. Il remarque qu'à la différence du droit moderne, le droit coutumier ne constitue pas un secteur indépendant de la vie sociale, d'une part parce qu'il ne distingue pas entre droit et sources du droit, d'autre part, parce qu'il n'est pas adopté selon une "trajectoire normative" ((voir sur le sujet B.F Ouattara, 2012), en suivant un ensemble d'étapes qui garantit la démocratie de la décision (l'auteur citant la promulgation de la loi comme étape essentielle de ce processus). Il en conclut que le droit coutumier "constitue l'expression immédiate de ce qui est vécu" (1964: 71), qu'il n'est pas réflexif et qu'il est étroitement imbriqué dans d'autres domaines de la vie sociale comme l'économie, la religion, la famille.

Selon Boutillier, les arrangements fonciers en Haute-Volta lient des droits et des autorités. Ils permettent d'identifier des finalités recherchées: la supériorité des droits collectifs et individuels entraîne l'inaliénabilité, l'imprescriptibilité et l'intangibilité de la terre (aucun membre ne pouvant prendre la responsabilité de laisser échapper le capital foncier du groupe) et la présence des droits

éminents du chef de terre indique la possibilité de réaliser une série d'objectifs supérieurs, qui concernent la communauté dans son ensemble, contre les intérêts de tel ou tel membre du groupe... Ils convergent pour consolider l'idée d'une société utilisant les droits sur la terre dans une perspective de construction sociale. Ces idées font écho à celles qui sont formulées par d'autres chercheurs dans des travaux de la même époque publiés en anglais (voir par exemple E. Colson, 1971, D. Biebuyk ed., 1963) puis dans la vague actuelle des travaux sur le même sujet (voir par exemple Jacob et Le Meur –eds-, 2010, C. Boone, 2014, Dafinger, 2013). Dans ces analyses, la distribution des droits sur les ressources est envisagée comme un gouvernement de la nature chargé de fournir les bases matérielles et politiques à un gouvernement des hommes, les choix fonciers réalisés au travers de la distribution définissant l'anthropologie d'un groupe, c'est-à-dire les choix particuliers qu'il opère face aux grandes alternatives politiques et morales qui se posent à toutes les sociétés: conserver les ressources naturelles ou les mettre en valeur? Privilégier les autochtones ou favoriser un accroissement démographique et politique par intégration d'étrangers (immigrants)? Stimuler l'intérêt individuel ou les droits du collectif à persévérer dans son être (voir sur le sujet, Jacob, 2007)?

On comprend bien qu'il faut que les ressources naturelles soient maintenues simultanément dans un statut de bien privé et de bien commun pour que ces possibilités de choix collectif soient réalisables. Celles-ci doivent être le bien de quelqu'un en particulier si l'on veut qu'il y investisse de manière efficace —il doit pouvoir opposer son droit à des tiers— mais elles ne doivent être en définitive le bien de personne si l'on veut maintenir un gouvernement des hommes transcendant aux différents points de vue et qui doit s'imposer parfois contre les intérêts particuliers, faisant de la place à la fois aux autochtones, aux immigrants et aux générations futures, au projet social commun et aux investissements individuels, aux activités de mise en valeur par les hommes et à la conservation d'un patrimoine dans la durée. L'histoire du peuplement dans les sociétés d'Afrique de l'Ouest présente un trait général: le faiblesse du croît démographique autochtone oblige les établissements humains, s'ils veulent se renforcer et se maintenir, à accueillir et à intégrer des éléments issus d'autres ethnies, fuyant leur zone d'origine pour cause de guerres, de razzias, de famines ou d'épidémies...Comme on le dit en pays agni (Côte d'Ivoire), mais on trouve des formules comparables dans tout l'Ouest africain: "c'est avec l'étranger qu'on construit le village" (N. Kouassi, 2014: 217).

Des groupes autochtones pourvus d'une identité et d'un projet social spécifique, contrôlent donc les hommes à travers l'espace ou contrôlent l'espace à travers les hommes. Le contrôle de l'accès à la terre permet de fabriquer de la société, la socialisation –au travers de l'obéissance aux obligations sociales et politiques, le respect des règles et des prohibitions- des jeunes et des migrants accueillis à l'intérieur d'un groupe possesseur foncier étant la condition de l'effectivité de leurs droits sur la terre (Chauveau et Colin, 2010). Comme le dit M. Walzer, "The primary good that we distribute to one another is membership in some human community. And what we do with regard to membership structures all our other distributive choices: it determines with whom we make those choices, from whom we require obedience and collect taxes, to whom we allocate goods

and services" (1983: 31).

Les seconds éléments mentionnés par Boutillier entrent quelque peu en contradiction avec les premiers, car ils relativisent l'idée d'une société sujette et auteure de son histoire. Le droit coutumier, nous dit l'auteur, n'est pas adopté selon un protocole qui garantirait la démocratie de la décision. Les droits distribués ne comprennent pas, pour reprendre la formule de J. Habermas (1997) qui en fait l'horizon vers lequel tend la démocratie moderne, celui de participer au processus par lesquels la société se réfléchit et décide d'elle-même. Le projet de société et les principes qui le fondent sont présentés comme hors de portée du débat et de la négociation des hommes, fussent-ils aînés ou autochtones. Ils sont du côté des ancêtres, des dieux ou de la nature, enfouis comme nous l'avons dit ailleurs, avec la parole et les pratiques des fondateurs, dans le tréfonds des autels communautaires (Jacob, 2007 : 239). Dans ce type de société, la règle et l'organisation sociale qui la porte et veille à la faire respecter sont hétéronomes, émanant de la volonté de non humains (les esprits, les génies) ou d'êtres humains qui ont disparu depuis longtemps et sont devenus « autres » (les ancêtres). L'obéissance à la règle n'est pas vue, comme c'est le cas en Europe depuis l'avènement de la philosophie des Lumières, comme le produit de l'intériorisation de contraintes que la société des hommes se serait librement donné, en l'absence de toute transcendance (voir sur le sujet V. Descombes, 2004), cette intériorisation étant la cause des « bons » comportements. Il y est obéi parce que la règle a été édictée par des êtres éminemment puissants, par ceux qui ont fondé le monde tel qu'il est, la désobéissance à la règle sociale déclenchant une perturbation de l'ordre naturel et des désordres nombreux (sécheresse ou pluies diluviennes, épidémies, morts d'hommes ou d'animaux, voir sur le sujet M. Douglas, 1989 : 42 ; Balland et Platteau, 1996 : 325). Ce sont également ces êtres puissants, non humains, qui ont voulu l'organisation sociale telle qu'elle se présente et qui est à proprement parler moins une hiérarchie politique qu'une hiérarchie religieuse. L'organisation sociale ayant été voulue par les dieux, tout le monde a une place déterminée mais personne n'a la même place. L'égalité n'a pas de sens. Le corps social, hiérarchique et holiste (L. Dumont, 1966), est volontiers présenté comme une main aux doigts inégaux mais tous nécessaires pour ramasser la farine.

Cette absence d'humanisation de la règle et de l'ordre social se double d'une absence d'humanisation de la valeur. La terre avec ses matières premières enfouies dans le sol, ses productions qui résultent de l'action du soleil, de la pluie, du vent continue d'y être considérée comme l'auteur principal de la richesse fournie aux hommes. C'est Karl Polanyi qui repère dans la pensée européenne, les changements de cette manière de voir notamment à partir de l'œuvre d'Adam Smith et de John Locke, qui introduisent le principe de la valeur travail¹, puis chez David Ricardo, qui parachève cette conception et l'introduit

¹Voir John Locke: « Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a Property in his own Person, This no Body has any Right to but himself. The Labour of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his Property » ([1690],1967 : 305-306).

dans l'économie politique: "ce que les Physiocrates, dit Polanyi, ont attribué à la nature, Ricardo le réclame pour l'homme. Il investit le travail de la capacité unique de constituer la valeur, réduisant toutes les transactions concevables dans une société économique au principe de l'échange égal dans une société d'hommes libres" (1983: 173).

La place de la valeur dans la société coutumière : une étude de cas

Est-ce à dire que le principe d'humanisation de la valeur n'existait pas dans la société européenne d'avant le XVIIème siècle ou qu'il n'existe pas dans les systèmes coutumiers et que la pensée y serait réticente à admettre toute justification sur les produits ou les moyens du travail par les efforts investis ? Locke jetterait-il les bases d'une anthropologie particulière ou (re)découvrirait-il un principe universel ? Pour des anthropologues comme Marilyn Strathern, spécialiste des sociétés mélanésiennes, les représentations européennes sont en effet spécifiques et s'opposent à d'autres représentations. Pour cette auteure, le travail en société coutumière n'est qu'un révélateur de la fertilité de la nature et cette dernière se transmet à l'homme bien moins du fait de ses efforts que du fait de son appartenance à une terre donnée, celle pour laquelle les hommes accomplissent certains rites en échange des choses dont ils vivent (2009 : 26). Tim Ingold adopte sur le sujet une approche écologique englobante, inspirée des thèses du biologiste R. Lewontin (voir sur le sujet par exemple 2010), et considère les rapports entre les hommes et la nature comme des rapports de co-construction, la terre faisant advenir les hommes mais ne pouvant advenir elle-même que grâce à ces derniers: « it is essential to look after the land, to maintain in good order the relationships it embodies ; only then can the land, reciprocally, continue to grow and nurture those who dwell therein » (2000 : 149).

Notre matériel sur la société winye du centre-ouest du Burkina Faso, nous pousse à adopter la deuxième interprétation, cette société ayant bien à sa disposition un principe équivalent à celui qui reconnaît des droits à celui qui a investi sur une terre donnée, dans des conceptions qui sont proches du raisonnement lockien, mais sans pour autant que ce principe s'autonomise pour devenir dominant (voir plus bas). Il reste subordonné à un principe supérieur, l'obligation de se référer d'abord au pouvoir incommensurable de fertilité de la nature, qui limite la portée du travail dans la justification des prérogatives individuelles et de la possibilité de fabriquer « de l'échange égal dans une société d'hommes libres ».

De ce point de vue, la société winye partage avec les sociétés du Mont Hagen étudiées par M. Strathern ou les sociétés de pasteurs et de chasseurs des régions circumpolaires analysées par T. Ingold les représentations suivantes. A l'origine de ces sociétés, figure, comme le dit J-M Harribey, la dette de vie. Elle est au principe de leur perpétuation (2013 : 263). L'homme s'endette de sa vie auprès de la nature ou auprès des ancêtres. Il ne peut jamais se libérer de cette dette

mais il lui est recommandé d'entretenir le flux de richesses qui arrivent constamment vers lui gratuitement en donnant une partie de sa production pour des sacrifices au bénéfice des divinités –la terre nourrit parce qu'elle est nourrie- et par des dons aux autres hommes. L'homme doit donner parce que sa naissance est un don, il doit donner pour qu'on donne à ses enfants, il doit donner parce qu'en prolongeant la vie des autres grâce à ses bienfaits, il prolonge la sienne, celle de ses dépendants, celle de sa maisonnée ou de sa lignée, de son village. La puissance créatrice de la terre ne se livre aux hommes que pour autant qu'ils portent témoignage de ladite puissance, en utilisant une partie des richesses qui se livrent constamment à eux pour poursuivre et amplifier leurs relations. Comment les sociétés qui ont développé de telles représentations peuvent-elles intégrer la théorie de la valeur travail? Celle-ci interrompt en effet les flux liés à la dette de vie et prétend que la vie et la valeur commencent avec l'homme et pour l'homme, dans une *auto poiesis*.

On prendra un petit exemple dans les pratiques de la société winye pour mieux situer cette question (sur ce thème voir Jacob, 2003, et 2007, chapitre 6). Dans cette société, il existe plusieurs types de pêche de plaine inondée mais il en est une, la pêche par pièges ([soru]) et barrage de l'eau, qui par les droits qu'elle implique, renvoie fortement à la notion moderne d'humanisation de la valeur. Les Winye reconnaissent qu'il s'agit d'une pêche «à l'effort» (lié à l'investissement de l'exploitant dans l'acquisition d'un lieu de pêche, l'installation du barrage et des pièges, la visite périodique de ces derniers en saison des pluies, les Winye évoquent à ce propos la « fatigue du corps », ou plus exactement « l'acidité du corps » [βειημη], en renvoi très littéral aux acides lactiques produits par les muscles fournissant un effort intense), ce dont découlent une série de prérogatives dans l'usage de la ressource et notamment le fait qu'il est reconnu à l'exploitant un faisceau de droits très complet sur le poisson capturé et notamment celui de le vendre. On devrait donc y voir une application simple du schéma lockien : un individu, sujet économique, qui se posséderait lui-même et qui, parce qu'il se possède lui-même, aurait le droit de jouir en toute indépendance du produit de ses efforts, y compris en le vendant. Tout laisse à penser d'ailleurs que c'est bien l'interprétation localement admise. Cependant, ces conceptions restent englobées dans des principes opposés, de deux manières.

D'une part, de manière structurelle ou systémique. Il faut de ce point de vue replacer cette pêche par barrage dans l'ensemble des types de pêche qui sont pratiquées par la société winye et notamment la mettre en regard avec un autre type de pêche importante, la pêche en mares sacrées, qui met en jeu des représentations inverses de celles qui viennent d'être évoquées. Cette pêche en mares sacrées est pratiquée une fois l'an à l'étiage par chaque village —la plupart des villages détiennent au moins une mare de ce type et parfois plusieurs— pour un groupe de villages alliés. Elle est précédée d'un sacrifice et le poisson pêché y est considéré comme un "don de Dieu", ce qui prive les pêcheurs de toute possibilité d'arguer de leur travail pour étendre leurs droits sur la ressource. En conséquence, ils sont encouragés à utiliser le poisson conformément à sa valeur d'usage. Le don gratuit de Dieu ne peut pas être vendu. La personne qui le ferait serait accusée de vouloir s'arroger indûment la paternité du flux de richesse dont elle n'est qu'une simple bénéficiaire,

concurrentiellement Dieu sur son propre terrain, ce qui aurait comme conséquence d'interrompre le don et de tarir la ressource. En l'occurrence, il est fortement recommandé d'employer le poisson capturé pour se nourrir, nourrir sa famille, faire des cadeaux à des lignages dans lesquels on veut contracter des alliances, des pratiques qui cherchent à porter témoignage du pouvoir de fertilité de la nature, de sa capacité à donner aux hommes les moyens nécessaires à leur vie et à la reproduction de celle-ci.

D'autre part, de manière interne au système de pêche pratiqué. L'exploitant des barrages de pêche est en effet assujéti à une obligation, au retour du relevé de ses pièges, de jeter à terre, de la main gauche, un peu du poisson qu'il a capturé, en cadeau, au premier passant qu'il rencontre sur son chemin. L'obligation est commentée de la manière suivante par un informateur :

« On doit donner du poisson de son [soru]. Il ne se donne pas de la main à la main. Le pêcheur dépose le poisson au sol et le preneur prend le poisson comme si le poisson était tombé par hasard. Remettre le poisson de la main à la main est un acte de suffisance et d'arrogance qui réduit la chance d'une pêche future abondante. Le donneur de poisson jette le poisson de la main gauche et le preneur prend le poisson en lui souhaitant bonne chance dans ces termes : "Que demain soit meilleur qu'aujourd'hui". Un propriétaire de [soru] doit être généreux, afin que la nature soit généreuse envers lui. Nourrir les autres procure plus de nourriture pour soi-même. » (Fwe Gnamou, Solobuly, 4/3/2003).

Dans la pêche par barrage de l'eau, la société reconnaît donc que le travail de l'exploitant est bien à l'origine de la capture du poisson, ce qui, par opposition avec la pêche en mares sacrées, lui donne le droit de rompre avec la simple réalisation de sa valeur d'usage. L'homme se voit reconnaître par la société ses efforts et ses actes volontaires de transformation de la nature et est institué de ce fait comme origine de la richesse produite, apte à bénéficier en conséquence de tous ses fruits (y compris en réalisant la valeur d'échange du poisson). Cependant, au travers du petit rite auquel il doit se soumettre à la rencontre d'un passant, il indique que malgré son travail, il reste fondamentalement tributaire des dons de la nature et que ses efforts ne le libèrent pas de sa "dette de vie" et qu'il doit en conséquence redonner une partie de son produit pour prolonger sa chance².

Dans de tels contextes, le véritable sujet reste la nature, dont les hommes doivent s'efforcer de montrer qu'elle est la puissance nourrissante, apte à leur conférer les moyens de constituer une communauté prospère dans la durée pour peu qu'ils n'oublient pas leurs devoirs : nourrir les autres pour porter témoignage de la puissance nourrissante et être nourris en retour. C'est à peu près à la même situation que se trouve confronté le chef de terre assis sur une terre et qui sait qu'il est de son devoir de rendre visible sa fertilité en étendant le réseau social des gens qui pourront en tirer partie dans le présent (immigrants accueillis) et dans le futur (les générations à venir), parce que c'est

² Dans de ce type de société, personne ne pense qu'un sacrifice à la terre suffise pour obtenir de bonnes récoltes mais personne ne pense non plus que le travail acharné soit suffisant. Il y faut en plus la chance qui s'obtient en mettant de son côté les esprits et les ancêtres.

ainsi qu'il pourra placer sa communauté dans le cercle vertueux des communautés qui réussissent et qui grandissent, celles qui ont de bonnes récoltes, de nombreux enfants, des femmes à marier, des relations sociales paisibles... Il a pour corroborer son attitude et se conforter dans son comportement les exemples historiques —hélas très nombreux— d'établissements humains qui n'ont pas pu passer le cap et qui ont disparu dans les tourmentes de l'histoire (guerres, razzias, épidémies...), faute d'avoir su comment retenir la fertilité initiale, d'avoir compris que l'on ne pouvait être nourri et perdurer qu'en nourrissant les autres et en leur donnant les conditions pour perdurer.

Les droits des hommes ne valent que pour autant qu'ils n'entravent pas cette démonstration, qui comporte comme on l'a dit plus haut plusieurs registres d'application : la démographie, le maintien des conditions de production dans la durée, la conservation des ressources naturelles, le devoir de redistribution des producteurs vis-à-vis du collectif... Pour rendre compte de cette solidarité des perspectives et leur accommodation autant que faire se peut dans la pratique, il convient probablement de dire (ce qui se dit effectivement), que les hommes appartiennent à la terre bien plus que la terre ne leur appartient³. Les questions foncières dans les contextes coutumiers renvoient donc à un corps social pris dans le devoir de faire grandir un sujet transcendant (la communauté, voir sur le sujet au plan théorique R. Esposito, 2000). Ce qui explique que ses membres soient assujettis à un interdit de distinction, de délimitation trop stricte d'une sphère de la possession individuelle au sein de la possession collective. La terre sans limites et sans propriétaire ou le produit des activités agricoles sur lequel les membres de la communauté continuent d'avoir un droit de regard sont consubstantielles de la possibilité pour le groupe d'accommoder un nombre important d'intérêts divergents, qui tous font sens du point de vue de la démonstration qui doit être faite de sa fécondité intrinsèque. Ce qui, bien entendu, de manière pratique, n'a jamais empêché personne de savoir où se trouvaient ses parcelles de culture, ni où il pouvait chasser ou collecter sans contestation ses produits de cueillette.

La persistance des droits coutumiers dans le monde post-industriel

Existe-t-il dans les rapports à l'espace ou aux objets des sociétés post-industrielles quelque chose qui ressemble à ce dépassement de soi auquel la terre contraint les hommes dans les civilisations paysannes d'Afrique de l'Ouest? Marilyn Strathern dans son article de 2009 a attiré notre attention sur la persistance de ce type de représentations en évoquant les controverses à propos de l'évolution de l'Alexanderplatz, la vitrine du communisme est-allemand, après la chute du mur de Berlin de 1989. Elle propose d'analyser dans cette perspective les efforts d'une partie de ses habitants pour le maintien en l'état de ce quartier, c'est-à-dire dans sa composition architecturale comme dans sa composition sociologique (mais l'un entraîne l'autre), contre son "américanisation" projetée. Au travers de leur opposition aux projets

³ Voir sur le sujet, Jacob, 2011, M. Strathern, 2009 : 13 ; G. Madjarian, 1991 : 59 ; L. Boltanski, 2009 : 119, D. Liberski, 1991 : 292-293, P. Shipton, 2009 : 111.

immobiliers, souligne-t-elle, un certain nombre de Berlinois manifestent qu'ils appartiennent à l'Alexanderplatz, considérant qu'il est de leur devoir de se mettre au service d'un environnement qui doit être conservé pour les générations à venir, contre l'opinion des promoteurs qui pensent que l'Alexanderplatz leur appartient.

Ce type de raisonnement englobant peut surgir non pas seulement lorsqu'il y a polémique sur l'histoire et la place qu'elle doit prendre dans les espaces architecturaux contemporains mais dès qu'un événement vient accroître la valeur symbolique d'un environnement urbain et oblige à le requalifier.

En 2009, un artiste anonyme qui se fait appeler Banksy⁴, appose un de ses pochoirs ("No ball game") sur un mur du quartier de banlieue londonien de Tottenham. Deux ans plus tard, en 2013, une compagnie fait enlever le pochoir avec l'accord du propriétaire du mur. Banksy ayant toujours voulu rester anonyme —pour échapper à l'aliénation médiatique— il ne peut pas faire valoir son droit moral d'artiste, qui est pourtant reconnu par la législation anglaise et son opposition à cet enlèvement. L'œuvre doit être vendue aux enchères à Miami (dans le passé, une œuvre du même auteur, prélevée dans les mêmes conditions, a été vendue 900 000 dollars). Cet enlèvement suscite la colère des habitants de Tottenham ("ce dessin fait partie de notre identité"), des associations pour les arts de rue ("le tag appartient à tous et non pas à un amateur d'art richissime et égoïste"), des politiciens de gauche et des syndicats ("ce vandalisme gratuit prive une banlieue déshéritée d'un élément de son patrimoine pour permettre à des gens sans scrupule de s'en mettre plein les poches"). Le pochoir est qualifié d'élément de patrimoine, de bien public, de référent identitaire...

L'argumentaire de ceux qui s'opposent au prélèvement insiste sur le fait que l'opération de production de valeur d'échange et de profit qu'on cherche à réaliser en commercialisant le pochoir est une opération illégitime —bien qu'elle soit totalement légale, le Royaume-Uni étant une nation de petits propriétaires qui font ce qu'ils veulent de leurs quatre murs— et que personne n'a le droit d'attenter à ce qui est producteur de lien et de sens entre les gens du même quartier, voire entre ceux-ci et les autres quartiers du grand Londres (Tottenham est un ensemble urbain défavorisé, particulièrement déprécié aux yeux de la plupart des habitants de la capitale). Tottenham, disent-ils, n'est pas un ensemble de murs, mais un environnement que l'œuvre de Banksy a fait advenir un peu mieux dans la conscience collective de ses habitants et qui, à la fois, les fait exister un peu différemment mais ne peut pas exister sans eux.

Conclusion

Le goût de la transcendance n'étant pas l'apanage des collectifs, on peut bien imaginer par exemple que le riche acquéreur du pochoir de Banksy saisi dans la rue et dont nous parlons plus haut puisse avoir envie d'en faire un élément de patrimoine personnel avec comme objectif non pas de le transformer en actif et

⁴ Voir sur le sujet Le Monde du 6/8/2013, page 13.

de spéculer mais de le transmettre à sa descendance, pour sa jouissance personnelle et pour le désir de faire le lien, grâce à cette acquisition, avec sa progéniture. Les maisons individuelles acquises, à l'issue de lourds sacrifices, par les classes moyennes sont souvent motivées par la même envie de transmettre un bien durable. Il en est de même de l'exploitant africain qui déciderait de formaliser ses droits individuels sur la terre pour sécuriser les droits de ses descendants. Dans tous les cas, cet accès à la transcendance individuelle ou familiale ne peut se faire que sur le dépeçage de la richesse communautaire et de ses possibilités d'expérimenter le même rapport au monde, dans une double position de sujet et d'objet. La notion de prescription acquisitive proposée par le droit romain (voir sur le sujet J. Comby, 2007) permet, à l'issue d'un certain laps de temps, variable selon les pays, d'entériner ce dépeçage et de supprimer toute tentative de polémique visant à contester les droits du dernier acquéreur au nom de l'histoire ancienne du bien et de sa place dans un collectif. Dans les contextes marqués par la domination de la propriété communautaire⁵, la manifestation par un possesseur foncier de sa volonté de privilégier ses droits et ses intérêts ne va pas sans reposer la question de ce qu'est la société locale. On connaît la réflexion de J-J Rousseau sur la genèse de la propriété foncière : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, que de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et la terre n'est à personne ». (2012 [1755]). Rousseau insiste ici sur le fait que l'institution de la propriété entraîne cette humanisation de la valeur que nous avons déjà évoquée : elle permet à celui qui se proclame propriétaire — celui qui aura, ensuite, le soutien de l'édifice législatif, juridique et policier pour garantir son droit sur son bien (voir sur le sujet P. Jorion, 2012 : 247)— de mettre la main sur la part de la richesse fournie gratuitement par la nature et d'en tirer une rente en spoliant tous les autres hommes, rejetés hors des limites de sa propriété. Du point de vue de notre réflexion cependant, il importe d'intégrer dans notre argumentation le commentaire critique qu'a opéré B. Latour de la proposition rousseauiste (2012 : 407) et qui permet de la compléter. Jean-Jacques dit-il, devait avoir mené une vie bien solitaire s'il ne s'était pas aperçu que l'expression « c'est à moi ! » sert à définir les coopérations (dans le jeu, la chasse, le théâtre...) entre acteurs, qui sans elle, ne pourraient pas être menées à bien. Pour Latour, il n'y aurait pas eu d'humanité du tout s'il n'y avait pas eu de gens "assez simples" pour attendre ce signal (« ceci est à moi ! ») et croire en ces répartitions (2012 : 407). Cependant, dit l'auteur, on peut pousser une réflexion plus politique à partir de la remarque de J-J Rousseau en considérant que l'usurpateur n'est pas le premier à agir mais le second qui se résout à ne pas arracher les piquets et combler le fossé et s'avise de dire, en réponse au premier, et en admettant son acte d'appropriation « ça n'est donc

⁵ Dans d'autres contextes, marqués par la domination de la grande propriété privée, la prescription acquisitive peut être utilisée de manière émancipatrice pour favoriser l'accès la propriété privée des populations pauvres (cas du Brésil, voir sur le sujet J.Comby, 2007: 43).

plus à moi de m'occuper de toi ! ». B. Latour suggère donc de chercher le moment fondateur de la société moderne et des inégalités, non pas dans l'acte d'appropriation mais dans la réaction que cet acte suscite, dans le repli social qu'elle produit, dans le fait qu'elle oblige la société à se diviser, à se repositionner sur la question de savoir ce qu'elle doit encore prendre compte et ce dont elle n'a plus à s'occuper, et qui devient l'affaire privée de chacun. Les membres d'un groupe donné n'ont plus besoin de cette métaphysique particulière qui insiste sur la nécessité d'une terre sans propriétaire et sans limites si on les amène à penser, grâce aux lois et grâce à l'Etat émergent, que le sort de chacun est entre ses mains, avec le soutien éventuel des institutions étatiques, qu'ils n'y a plus à penser collectivement et à s'inquiéter pour les droits des générations futures, ceux des immigrants, les intérêts de la nature et de la culture, des pauvres et des riches et à la manière dont doit s'organiser la redistribution entre eux...

On mentionnera pour conclure les tentatives du marché des biens de luxe pour susciter l'achat en cherchant à souligner en quoi cet achat ne permet pas seulement l'acquisition d'un bien mais la possibilité pour celui qui le fait de démarrer une histoire familiale et d'accéder de manière privée à la transcendance et au dépassement de soi. Dans ce registre, on peut citer l'exemple des montres Patek Philippe® et leur slogan publicitaire "You never actually own a Patek Philippe. You merely take care of it for the next generation". Ce slogan a d'ailleurs été illustré dans un petit film intitulé "Génération" qui met en scène le père et le fils d'une famille patricienne genevoise confrontés à différents événements de la vie quotidienne (une promenade au bord du lac ou en bateau, les devoirs scolaires de l'enfant, le départ en voiture par une journée de pluie, le vieillissement du père et le reliai assuré par le fils devenu adulte) dans lequel la montre, très discrètement présente à l'écran, fait le lien entre les générations. Le prix de la plupart des montres permet en général à chacun de pouvoir s'en procurer une, qui ne dure que quelques années, instaurant donc une relation éphémère et assez peu symboliquement chargée entre l'individu et son bien. Patek Philippe® propose un déplacement de la démocratie dans l'accès à la montre du prix vers quelque chose de plus ineffable mais dont le slogan vous assure qu'il sera acquis à partir du moment où l'acheteur aura consenti à faire le sacrifice d'une montre chère: la possibilité de devenir un ancêtre, de fonder une tradition familiale dans laquelle des hommes successifs pourraient appartenir à la même montre, une montre transgénérationnelle, qui définirait en même temps qu'elle circule une identité commune à tous les gens apparentés qui la portent tour à tour. On est en définitive très proche du rapport traditionnel à la terre en Afrique dans l'acceptation que lui donne par exemple P. Shipton : « belonging to land is part and parcel of belonging to other people –in groups, networks, or open categories » (2009 : 111).

Bibliographie

Baland J-M., J-P. Platteau, 1996, Halting Degradation of National Resources. Is There a Role for Rural Communities?, Oxford, Clarendon Press

Biebuyk, D. (ed.), 1963, *African Agrarian Systems*, London, Oxford University Press

Boltanski, Luc, 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard

Boone, Catherine, 2014, *Property and Political Order in Africa. Land Rights and the Structure of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press

Boutillier, Jean-Louis, 1964, *Les structures foncières en Haute-Volta*, Etudes Voltaïques n°5, Ouagadougou, Centre Ifan, 179 p.

Chauveau J-P. et J-Ph. Colin, 2010, *Customary Transfers and Land Sales in Côte d'Ivoire: Revisiting the Embeddedness Issue*, *Africa*, 80, 1: 81-103.

Colson, Elizabeth, 1971, *The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights*, in V. Turner (ed.), *Colonialism in Africa 1870-1960*, vol. 3 *Profiles of Change: African Society and Colonial Rule*, Cambridge, Cambridge University Press: 193-215

Comby, Joseph, 2007, *Reconnaître et sécuriser la propriété coutumière moderne*, *Etudes Foncières*, n° 128: 38-44

Dafinger, Andreas, 2013, *The Economics of Ethnic Conflict. The case of Burkina Faso*, Woodbridge, James Currey

Descombes, Vincent, 2004, *Le complément du sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard

Douglas, Mary, 1989, *Ainsi pensent les institutions*, sl, Editions Usher.

Dumont, Louis, 1966, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système de castes et ses implications*, Paris, Gallimard

Esposito, Roberto, 2000, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF

Habermas, Jürgen, 1997, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard

Harribey, Jean-Marie, 2013, *La richesse, la valeur et l'inestimable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens Qui Libèrent

Ingold, Tim, 2000, *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge

Jacob, 2003, *Fishing Rights on the Floodplains of Gwendégué, winye country, Central western Burkina Faso*, Issue Paper n° 121, London, IIED, 24 p

—2007, *Terres privées, terres communes. Gouvernement des hommes et de la nature en pays winye*, Paris, IRD Editions

—2011, *La terre comme droit de propriété intellectuelle et le travail comme grammaire commune dans les sociétés du Sud*, in P-Y Le Meur, E. Jul-Larsen, P-J Laurent, E. Léonard (dir.), *Une anthropologie entre pouvoirs et histoire. Conversations autour de l'œuvre de Jean-Pierre Chauveau*, Paris, IRD/Karthala : 583-601

Jacob, J-P., P-Y. Le Meur (eds), 2010, *Politique de la terre et de l'appartenance. Droits fonciers et citoyenneté locale dans les sociétés du Sud*, Paris, Karthala

Jacob, J-P., P-Y. Le Meur, 2012, *Three views of a secret. Land rights and the constitution of local citizenship in West Africa*, *Africa Spectrum*, vol. 47, 1 : 89-96

Jorion, Paul, 2012, *Misère de la pensée économique*, Paris, Fayard

Latour, Bruno, 2012, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte

Lewontin, Richard, 2010, Not so natural selection, *New York Review of Books*, vol. LVII, n° 9, 27 of may-9 june 2010 : 34-36

Liberski, Danouta, 1991, *Les Dieux du territoire. Unité et morcellement de l'espace en pays kasena (Burkina Faso)*, Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 384 p.

Locke, John, 1690 [1690], *Two Treatises of Government*, London, Cambridge University Press

Madjarian, G., 1991, *L'invention de la propriété: de la terre sacrée à la société marchande*, Paris, L'Harmattan

Ouattara, Bruno Fako, 2010, *L'inachèvement juridique et institutionnel et ses conséquences sur le développement*, Étude Recit n° 33, Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés, 28 p.

Polanyi 1944, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard

Rousseau, Jean-Jacques, 1755 [1755], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion

Shipton, Parker, 2009, *Mortgaging the ancestors. Ideologies of Attachment in Africa*, New Haven, Yale University Press

Strathern, Marilyn, 2009, *Land: Intangible or Tangible Property?*, in Timothy Chesters (ed.), *Land Rights. The Oxford Amnesty Lectures 2005*, Oxford: Oxford University Press, 13-38.

Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books