

Chapitre II

LA PERCEPTION ET LA PRATIQUE DE L'ESPACE DANS LES PAYS TROPICAUX

Jean GALLAIS

Pour l'auteur la découverte des perceptions particulières de l'espace s'est déroulée dans le Delta intérieur du Niger (Gallais, 1968), Là, les trois éléments du paysage régional, la plaine, l'eau, l'herbe qui sont indissociables dans une analyse géographique explicative apparaissent à travers l'utilisation qu'en font les divers groupes culturels très largement indépendants. Chaque groupe sélectionne un élément du milieu naturel, y applique des techniques de production appropriées et une organisation foncière, politique et religieuse particulières. Le géographe "régionaliste" est alors déconcerté car au lieu de limites en plan séparant des sous-ensembles, il a affaire à une stratification, superposition de milieux naturels donnant lieu à une imbrication apparemment désordonnée d'habitats, de domaines fonciers, d'appareils de production, de réseaux sociopolitiques innervant les mêmes aires. Bien que certaines compétitions apparaissent localement, l'ensemble fonctionne sans structures spatiales unitaires ⁽¹⁾. Recherchant l'explication de la coexistence de ces milieux géographiques séparés, que les auteurs anglosaxons ont, une décennie plus tard, "découverts" en leur donnant un nom, "niches écologiques", l'auteur les attribue en un premier temps à des technologies séparées. Par exemple un certain nombre de groupes ethniques savent comment exploiter les eaux du fleuve ou du marécage par la chasse, la pêche, la cueillette de certaines plantes. Les autres ignorent ces techniques et ne les apprennent pas par crainte d'une expérience malheureuse, par difficulté linguistique, par défaut d'apprentissage lorsque, jeunes, ils vivent dans leur famille, par hostilité des initiés qui craignent des concurrents, par exclusion des droits d'exploitation du milieu, par le maintien d'une opinion collective dévalorisante pour les activités non traditionnelles, par la difficulté d'investir un certain capital pour acquérir l'outillage nécessaire etc. Réfléchissant sur la signification de l'ethnie, c'est bien cette interprétation technologique qui est d'abord privilégiée (Gallais, 1962).

Une meilleure connaissance du milieu me persuada progressivement que l'ensemble des populations possédait un stock commun de connaissances techniques et que les individus pratiquaient fréquemment en contre-point de leurs activités principales, des activités secondaires considérées comme non spécifiques du groupe. La stratification en fait se reproduisait de génération en génération par une éducation, un système institutionnel qui focalisaient la vision de la nature sur un de ces éléments. L'émergence de ces éléments se succédant dans le temps, au rythme des cycles saisonniers de la pluie et de la crue, en premier lieu les eaux de l'inondation, en second lieu l'herbe apparaissant à la décrue, en troisième lieu la terre se découvrant puis s'asséchant, chaque individu possédait pour une petite région une carte mentale saisonnière, non opératoire le reste de l'année.

Par la diversité de ses sociétés et la véritable succession de milieux naturels provoquée par la crue, le Delta intérieur du Niger m'enseignait l'importance de la perception de l'espace chez les populations aux fortes cultures traditionnelles. M'intéressant plus particulièrement aux opérations de développement se déroulant dans la région et qui, à cette époque, se limitaient à la riziculture, je

¹ Un épisode historique relativement court, celui d'un émir peul du siècle dernier, Cheikou Ahmadou, réussit avec un très moderne de l'aménagement du territoire une organisation intégrante de l'espace. De cette organisation il reste des séquelles et un souvenir très vivant chez les Peul, mais les nombreuses péripéties historiques du dernier siècle l'ont dégradée.

retrouvais les conséquences de cette perception de l'espace, par exemple le refus des groupes non riziculteurs de l'aménagement d'une plaine dont ils aient pu tirer parti. Soucieux de clarifier les origines des conflits violents qui s'élevaient entre groupes à propos de l'exploitation d'un lieu j'assistais à des dialogues de sourds, chacun ayant des arguments irrécusables à la maîtrise du milieu, mais pour l'un il s'agissait de l'herbe, pour l'autre des eaux ... La notion de *milieu-environnement* était seule prise en considération, celle de *lieu* n'émergeait pas dans l'esprit des habitants.

I - Le milieu géographique tel qu'il est perçu

En dehors du débat interminable et décevant sur les notions "d'espace", de "milieu" etc, nous rassemblons ici quelques notations sur la façon dont le milieu géographique est perçu et pratiqué. Rappelons que les sociétés traditionnelles ne peuvent considérer les éléments du milieu comme le support neutre de leur existence, de leurs activités de production. Une longue familiarité de pratique, les besoins esthétiques et spirituels des hommes confèrent à ces éléments une valeur symbolique et rituelle qui en est indissociable et qui conditionne largement leur usage.

Dans le cas des puissances surnaturelles décrites par Bourgeot (1979) chez les Kel Ahaggar, Touareg du Hoggar algérien, il ne s'agit pas de représentation de certains éléments du milieu, mais de génies individualisés et redoutables qui fréquentant plus particulièrement certains endroits, voir des portions territoriales, obligent les Touareg à une pratique irrationnelle de l'espace, de longs détours par exemple. Ainsi sont les Kel Asuf, génies des solitudes, peuplant certains lieux, les Kel Ténéré génies du désert, les Kel Amadal, ceux du sol qui sortent de la terre sous forme de tourbillon, les Kel Ehod, ceux de la nuit. ...

Dans ce domaine il est banal de rappeler le rôle bien connu des eaux et plus particulièrement des fleuves dans la perception du milieu géographique de certaines civilisations asiatiques. En Inde un certain nombre de "ganges", fleuves sacrés réunis en profondeur ont attiré le peuplement ancien, les cités religieuses à l'époque hindouiste. Telle est en dehors du "gange" principal de la plaine du Nord, sa réapparition après un cours souterrain, la Godavari. Dans le delta de celle-ci le vieux-bras du Gautami, la cité religieuse de Rajahmundry située à l'apex, les "sept bouches" du fleuve réunies dans la pratique du même pèlerinage sont les hauts-lieux. Les sociétés tropicales vivant dans un environnement forestier accordent à celui-ci une richesse de sens imprégnant la vie quotidienne. Par sa masse, son caractère clos, le micro-climat humide et non ventilé, la vie animale qui y règne, la forêt est perçue en opposition avec la clairière. C'est le cas à Java où l'image de la forêt est préoccupante bien que l'île soit à peu près complètement déforestée (Lombard, 1974). Domaine de la sauvagerie, elle est le cadre habituel du Théâtre populaire. Il en est de même en Inde où la forêt est à la fois protectrice et hostile, résidence des mauvais génies et des bêtes dangereuses, assez largement associée à la montagne dans la même perception d'un espace non humanisé. Les forestiers ou montagnards sont considérés comme des "marginiaux", soit qu'ils ne soient pas encore intégrés dans la société hindouiste, cas des tribus, soit qu'ils en soient sortis volontairement par esprit de renoncement, les ermites religieux. Ces connotations de la forêt peuvent être rapprochées de celles exprimées dans le Moyen-Age européen : domaine de la violence, de la chasse, des hors la loi, mais aussi des religieux qu'il s'agisse des fées et lutins (dans les contes et l'imagerie) ou des ordres monastiques.

La lisière de la forêt, ailleurs le rivage ou les collines, tous "lieux intermédiaires", sont perçus en Inde comme des lieux de passage utilisés par des sociétés incomplètes : les castes d'éleveurs, de pêcheurs, de cueilleurs dont les villages ne possèdent pas l'ensemble des groupes socio-religieux qui doivent être associés à chaque niveau des collectivités humaines.

En Côte d'Ivoire la société baoulé précoloniale établit à quatre niveaux son environnement en

fonction d'une inégale imprégnation humaine (Etienne, 1974) : la nature domaine des puissances surnaturelles, génies de la terre, de la forêt, des eaux ... ; la nature aménagée que sont les champs, le chemin; le campement lieu de sécurité incomplète et provisoire, il ne possède pas l'"arbre" et la "pierre" instruments de l'alliance entre les hommes et la terre et, de ce fait, les relations sexuelles n'y sont pas possibles; le village, quelque soit l'importance de sa population.

Chez ces mêmes Baoulé il est intéressant de constater la perception des deux milieux forêt-savane dans la zone de transition (Blanc-Pamard, 1975) et à l'époque actuelle. Les deux milieux naturels ne sont pas dissociés et les terroirs réunissant les deux sont considérés comme privilégiés. La savane est le domaine des cultures d'igname, le terrain des faciles déplacements; la forêt est le milieu des plantations; dans la zone de transition, des cultures vivrières variées. Si un village n'est pas en situation géographique de limite les villageois s'efforcent de réaliser individuellement l'association forêt-savane en allant cultiver au loin la parcelle qui leur manque. Cette perception "associative" n'est pas dictée par le contact des deux milieux; elle est largement conditionnée par les faits culturels, attachement des Baoulé à l'igname savanale, esprit d'ouverture et d'initiative les orientant vers les cultures commerciales possibles en forêt, café, cacao. Dans le même environnement naturel la perception sera beaucoup plus univoque dans la région de Séguéla, un des milieux est considéré comme la base en fonction de laquelle l'ensemble du système est organisé. Successivement ce fut un système à base savanale, puis un système forestier (Richard, 1972). Au Cameroun une perception associative a été décrite par Tissandier (1969) avec une organisation sexuée, la savane étant le domaine des femmes, la forêt celui des activités masculines.

Moins écologiste et religieuse, plus historique est la perception du couple montagne-plaine chez les Andins du Pérou (Urbano, 1974). Chaque pays andin est ordonné de haut en bas dans les récits populaires en accord avec les dominations politiques. La Pana, le haut plateau, c'est le domaine des Golla vaincus, de la misère, de l'âpreté des conditions naturelles. Les Vallées, et tout particulièrement le Cuzco, c'est la fertilité et l'aisance dont bénéficient les Inca vainqueurs. L'auteur ne précise pas si cette opposition dans l'espace vécu intervient de façon explicite ou inconsciente dans la migration vers le Bas-pays.

On pourrait multiplier les exemples de cette "perception symbolique" de l'espace, d'une "pratique symbolique" de l'espace, et constater qu'elles sont prolongées inévitablement de façon opératoire par des théories magiques de l'espace, théories dont la géographie tant descriptive et explicative, qu'applicable ne peut se désintéresser. Les préoccupations magiques dans les marques humaines du paysage sont bien connues, qu'il s'agisse de monuments célèbres comme les grandes pyramides, l'Escorial, ou d'ensembles moins connus comme certaines villes construites sur des plans précis, ainsi la Brive médiévale avec ses sept portes, ses sept rues concentriques, ses sept rues rayonnantes de la cathédrale et ses sept paroisses. Dans cet ordre d'idées toutes les civilisations traditionnelles ont un sens aigu et surnaturel de l'orientation comme support d'ordre de l'action humaine. Les directions cardinales sont chargées d'un sens favorable et défavorable, viril ou féminin etc ... Ainsi le campement touareg aligne ses paillettes approximativement selon une ligne nord-sud, les ouvertures vers : l'ouest. La même disposition se retrouve fréquemment dans les campements Toubou (voir les croquis donnés par Clanet, 1975, p. 87) où l'auteur ne voit que des préoccupations très précises : "les campements se disposent ainsi afin que les vents d'est ne pénètrent pas dans les habitations et qu'on ne puisse pas voir d'une tente dans l'autre".

Un des éléments les plus déroutants de la perception du milieu est pour un homme des sociétés industrielles, sans conteste, la mesure de celui-ci, distance, surface ... Pratiquement l'habitué de ces sociétés donne une forme particulière aux questions qu'il pose à ce sujet. Inutile de demander si tel village est éloigné, si tel champ est vaste. Préférable est d'établir des notations concrètes : entend-on de tel endroit le pilon des femmes de tel village? Faut-il marcher une journée pour atteindre tel lieu ? Sur le second point on aura une approximation en demandant par exemple

combien d'hommes sont nécessaires pour le sarcler en une journée. De telles approches peuvent inspirer une pédagogie de l'étude du milieu (Donaint, 1975).

On sera également sensible à la difficulté dans une société traditionnelle rurale de séparer les éléments spatiaux du milieu géographique, la rivière, la plaine, la forêt, les plantes cultivées, des éléments temporels que sont les événements climatiques. Il est instructif d'analyser la perception du déroulement précis d'une saison, par exemple la saison des pluies, en rapport avec la végétation, le sol, les cultures. Chez les Peul la saison des pluies est globalement appelée "dougou". Elle est annoncée par la première pluie "Korsol" qui s'accompagne d'un démarrage de l'herbe, mais qui est insuffisante pour motiver des déplacements pastoraux ou des semis. Le "séto", c'est le temps des pluies localisées, irrégulières, au cours desquelles l'homme, qu'il soit pasteur ou cultivateur, est toujours en attente. La vraie saison des pluies c'est le "cuucuu". C'est à partir de son déclenchement que le sol cultivable se "forme", pluies dites "sayyirdé-kukuba" au Niger, "pluies de formation du sol". Le cultivateur vérifie le fait à la profondeur de la couche mouillée : le sable des dunes doit être humecté de la jonction du pouce et de l'auriculaire à l'extrémité du majeur. Dans les sols plus lourds le coup de houe ne doit pas atteindre le sable sec. Alors, c'est le "waabiliiré", la pluie du grain, qui donne le signal des semis. A cette époque le pasteur arrive aux pâturages d'hivernage suffisamment développés. La seconde séquence des pluies le "taaji daabu", la "pluie des jeunes pousses", est considérée comme suffisante pour que le mil puisse supporter ultérieurement une petite période sèche, ce qui est fréquemment le cas à la fin de juillet aux latitudes soudano-sahéliennes. A partir des semis le cultivateur suit la croissance du mil en une série d'étapes de 7 à 10 jours chacune. La sixième : "sawta", est celle de l'épiaison : puis vient "kukuba", la floraison; "tarraari" ; "mumi, le "grain est gros" ; le grain sèche, c'est "yooraa" ; puis il est bon à récolter, "soppa".

Qu'il s'agisse des éléments spatiaux du milieu ou des éléments climatiques l'apport de la linguistique est d'un grand intérêt Gallais (1976 a). a souligné que la richesse du vocabulaire utilisé pour les catégories géographiques est un indice utilisable. Les Peul du Fouta-Djallon révèlent leur attention montagnarde et leur préoccupation pastorale en disposant de neuf termes pour désigner un versant, de dix termes pour dénommer les sites d'après leur végétation et leur environnement. Par contre, les Peul du Moyen-Niger ne disposent que de cinq termes "pédologiques", là où les cultivateurs Bambara en utilisent une dizaine établie de façon très opératoire sur la difficulté du travail à la houe et la fertilité de chaque sol.

En prenant l'observation linguistique par l'autre extrémité, la notion de "champ sémantique", c'est-à-dire les diverses significations du même mot, peut être appliquée (Bouquet C., etc ... 1976). Si les Arabes Choa du Tchad désignent par Al Goz à la fois la dune, le sable, le champ, ils révèlent d'une part un certain choix des sites de culture sous pluie, largement partagé chez les paysans sahéliens et, de l'autre, une certaine vision confondante du milieu agricole ; les Kanembou dans la même région ont trois termes distincts. La même confusion, d'échelle cette fois, est faite par les Kotoko du Chari qui utilisent le même terme pour termitière et montagne, soulignant ainsi la perception "démésurée" du moindre accident de terrain par des habitants de plaine très casaniers.

Plus largement ouvert à des significations économiques et sociales, et, de ce fait, établissant l'importance humaine d'un milieu naturel, est le champ sémantique du terme "sar" désignant la palmeraie en Pays Adiou- krou de Côte d'Ivoire (Koby, 1978). Au sens propre c'est la palmeraie naturelle, progressivement dégagée de son entourage forestier d'origine. Le mot est appliqué également au type de sol pédologiquement convenable à cette forêt par opposition à d'autres milieux édaphiques. C'est en troisième lieu la "terre" du point de vue foncier, le sar recouvre la propriété du groupe lignager matrilineaire, cette dernière compréhension se prolonge en terme de qualité sociale, de prestige social puisque celui-ci est très largement sous la dépendance de la richesse foncière.

Ceci nous introduit dans le champ d'une perception et d'une pratique sociales du milieu géographique. Il est bien évident qu'il y a peu, strictement parlant, de perception individuelle de l'espace et que les sentiments éveillés dans chaque homme par un élément du milieu sont largement le fruit de son éducation, de son expérience sociale. Faut-il rattacher comme le font certains psychologues, notre type de perception à la toute première expérience sociale et éducation, celles que reçoit le nourrisson par la modalité de sa nourriture. Le contact direct avec la mère par un allaitement prolongé fait-il obstacle à la perception des objets intermédiaires, à une certaine perspective en profondeur des choses, à la notion de distance relative (Erny, 1970). L'assouvissement du besoin aussitôt qu'il apparaît, le sein immédiatement donné à l'enfant qui réclame, est-il également obstacle au développement du sens de la durée qui ne peut être établie que sur celle d'attente, de désir non comblé. L' "intemporalité", une certaine difficulté à percevoir l'éloignement respectif des choses, sont-ils dans les sociétés traditionnelles une conséquence indirecte d'un sevrage tardif ?

Quoiqu'il en soit la "distance affective", sentiment d'attachement et de proximité sentimentale à l'égard d'un certain élément du milieu ou de certains lieux, la "distance écologique", les normes particulières pour apprécier les particularités et le potentiel utilisable du milieu naturel (Gallais, 1976 a.) résultent très naturellement de la tradition sociale, bien que de pratique individuelle. Faisant référence à la "distance structurale", c'est à une pratique résolument sociale qu'on a affaire. La collectivité à laquelle on appartient dispose, ou non, de relais, d'une organisation propre de l'espace qui permettent d'accéder plus ou moins facilement à un milieu, de dominer plus ou moins aisément la distance objective. Les peuples à forte vie sociale ont particulièrement besoin de ces relais lorsqu'ils migrent. Ainsi discutant du choix des lieux d'installation par les migrants Mossi à la périphérie de leur région ethnique de Haute-Volta, Rémy (1977) constata que le colon s'installe là où les terres disponibles sont étendues, mais que la qualité du sol est peu perçue ou ne l'intéresse pas; le seul élément du milieu naturel qui soit attractif semble être la forêt sans qu'on puisse distinguer si celle-ci est perçue comme preuve de fertilité ou très simplement comme une réserve de combustible. Au total l'espace d'accueil est vécu en fonction des pratiques agricoles extensives des Mossi avec une certaine indifférence écologique. Mais ce qui est déterminant c'est la proximité d'un colon déjà installé et connu, perception et pratique strictement grégaires. Ceci n'est pas contradictoire avec un déroulement par étapes décrit par Marchal (1979) au Nord du Pays Mossi, la fixation paysanne définitive fut souvent précédée d'une exploitation par la cueillette, par des migrations artisanales, par des installations provisoires et successives.

C'est du niveau social occupé par le groupe dans la hiérarchie traditionnelle des éleveurs du Moyen-Niger que dépend très largement leur perception du seuil d'inutilisation du pâturage (Gallais, 1976 b.). Ce seuil correspond à un premier stade de dessèchement et de broutement par les pasteurs dominants qui sont relayés sur le même pâturage par des pasteurs socialement moins prestigieux jusqu'à ce que ceux-ci considèrent à leur tour le pâturage comme inutilisable et laissent la place à d'autres ...

Des exemples variés de perception et de pratique spatiale très différenciées selon la position sociale individuelle apparaissent dans l'analyse de la notion de territoire. Auparavant, dans le prolongement de ces notations sur la perception du milieu géographique il est souhaitable d'analyser un exemple précis de société rurale traditionnelle.

II - Analyse géographique classique et approche de l'espace vécu en Pays Haoussa (Niger)

Les Haoussa, peuple d'environ 25 millions d'individus dont l'aire ethnique est partagée entre le Nigéria et le Niger, fournissent un exemple de perception et d'interprétation particulièrement riche d'un milieu géographique qu'une analyse classique décrira d'une tonalité banale dans la

région de Maradi, Zinder. Il s'agit d'un milieu naturel soudano-sahélien sans originalité. Peu de relief, le socle africain comprenant ici une couverture de grès est voilé par un épais manteau de sable au modelé dunaire empâté. Des cuvettes bien conservées à l'Est alternent avec des dos sableux. Des vallées appelées localement "gulbi" sont des rubans marécageux et verdoyants au milieu d'un paysage à maigre steppe d'épineux. Les pluies totalisent entre 700 et 600 mm annuels en quatre mois. A Maradi il pleut annuellement 642 mm dont 60 en juin, 163 en juillet, 259 en août et 110 en septembre.

L'impression la plus vigoureuse est donnée par la très forte densité de peuplement. De gros villages aux cases de terre et dont les greniers monumentaux se groupent en ligne à la périphérie, ponctuent une campagne où brousse inculte et jachère sont réduites au minimum. Les statistiques disponibles appuient cette impression. Les cinq arrondissements d' Aguié, Guidan-Roumji, Madarounfa, Mayahi, Tessaoua ont une densité rurale au km² de 32 h sur 22 200 km². Ce peuplement important s'étend sur l'ensemble du Pays Haoussa et peut atteindre en d'autres régions des densités plus élevées, de l'ordre de 100 autour de Kano au Nigéria. Il fut assuré par des structures politiques traditionnelles qui sont encore vivantes. Le pays Haoussa est divisé en chefferies que l'administration moderne reconnaît comme unité sous le nom de "cantons". Les structures économiques les plus actives sont constituées par un réseau de marchés ruraux et de villes commerçantes actives qui traduisent l'importance des échanges en Pays Haoussa. Depuis plusieurs siècles les Haoussa comptent parmi les peuples commerçants du Sahel. Ils étaient en relations étroites avec les négociants arabes, transporteurs Touareg de l'Aïr et du Sahara central. Ils prenaient en charge les produits venus du Nord dans certaines places caravanières comme Agadès, et assuraient le transport vers le Sud. On trouve d'importantes colonies Haoussa dans toutes les villes des pays côtiers, du Cameroun à la Côte d'Ivoire. Les centres urbains régionaux sont actifs et peuplés : Maradi 45 000 h en 1977, Zinder 58 000 h. L'importance prise par la culture arachidière dans la région depuis trente ans a pénétré la vie régionale du stimulant monétaire et de flux de capitaux dont les acteurs du commerce tirent le plus grand profit.

L'économie agricole est établie sur la dualité des milieux naturels. Les dunes, "jiggawa", portent des cultures de petit mil et d'arachide. Etudiant avec précision deux terroirs de la région l'un haoussa, l'autre bouzou (anciens captifs de Touareg libérés et implantés anciennement) Nicolas (1960, 1962) décrit les systèmes d'assolement avec jachère reconstitutive qui permettent une agriculture intensive sur de médiocres sols sableux.

Les cuvettes humides, "garka", ou les vallées sèches, "fadama", sont le domaine de cultures différentes, manioc patates, légumes, oignon, riz, pratiquées en saison sèche par arrosage à partir des simples puisards établis au fond de ces dépressions.

Le tableau géographique classique doit également mentionner le rôle de la frontière qui coupe le pays Haoussa. De part et d'autre des économies et des politiques différentes. Le boom récent de l'économie pétrolière entraîne l'ensemble de la Nigéria dans une expansion des échanges, des investissements et du niveau de vie ⁽²⁾ observables du côté Niger par le nombre de camions et de voitures venues de l'état voisin, par la diffusion de ses produits facilement introduits en contrebande, également par les mouvements migratoires de travail qui se dirigent vers le Sud.

L'ensemble de ces notations subsiste dans l'interprétation culturelle régionale qu'on peut esquisser à partir de l'analyse ethno-sociologique détaillée fournie par Nicolas (1975). Si on suit l'auteur on constate que le Pays Haoussa est appréhendé par ses habitants à deux niveaux, chacun d'entre eux pouvant être, dans une certaine mesure, à son tour dédoublé. Au niveau global le pays Haoussa résulte de la superposition de deux cultures ayant chacune perception et pratique de l'espace. D'abord une "civilisation des cités" introduite par des étrangers venant du Nord, fondateurs

² Le produit national brut par tête est de 560 dollars en 1978 contre 220 au Niger.

de dynasties, véhiculant l'Islam : l'espace s'organise autour de cités fortifiées, "birni" abritant les populations rurales si besoin est, relais des flux commerciaux autour des places de marché. Ces cités sont les points forts de l'espace, rassemblant plusieurs milliers d'habitants dont de nombreuses colonies étrangères, autour d'activités commerciales et artisanales. Elles ont des plans plus ou moins carrés et s'ouvrent par quatre principales portes orientées vers les points cardinaux. De ces portes partent les rues importantes se croisant à proximité du palais de la chefferie, le "Fada" et de la place publique. La cité ainsi que les collectivités rurales environnantes, les "gari", forment le territoire, "kasa", qui est sous l'autorité d'un chef, le "sarki".

La ville est divisée en quartiers réunissant les habitants de même origine, chacun de ceux-ci ayant son chef, ses notables.

Ces cités sont intégrées dans des royaumes, on en compte sept au XVIII^e siècle qui eurent une relative stabilité historique. Homme d'une cité par la vie quotidienne, le Haoussa se situe historiquement et culturellement par rapport à ces royaumes. Cicatrices ethniques, dialectes, sentiments affectifs d'appartenance traduisent, entre autres, cette situation.

La seconde culture de laquelle relève le Haoussa est celle d'une civilisation rurale, celle des "Anna", ce qui fait référence aux premiers autochtones et, plus spécialement, à certaines familles qui ont mieux conservé que d'autres les traditions agraires. De ce point de vue le Haoussa appartient à un clan "dangu", divisé lui-même en maisonnées "gida", groupe résidentiel. Celui-ci vit dans un enclos où la case de chacun se situe selon une orientation précise; par exemple dans un ménage polygame les cases des épouses se répartissent du nord au sud dans l'ordre d'ancienneté.

L'Anna se distingue du Haoussa des cités par les vêtements, tuniques de cuir et bonnet phrygien, au lieu des robes de coton, par des pratiques alimentaires, il boit de la bière de mil interdite au second. Surtout la perception de l'environnement naturel, les rapports établis avec la brousse, sont dominés par une préoccupation et une inspiration dramatiques. Toute la pratique de l'espace rural obéit à des protocoles spéciaux. Chaque geste, rite ou travail, respecte une orientation. L'est est la direction essentielle vers laquelle pour toute entreprise l'homme commence à tourner pour des prières et sacrifices. C'est par rapport à l'est, et selon une procédure spatiale précise, que les travaux se dérouleront. Chacun des points cardinaux a un contenu sexuel : l'est et le sud sont virils, l'ouest et le nord sont féminins. Les semis de millet, plante mâle, commenceront à l'est du champ ; ceux du sorgho, plante femelle, au nord. Chacune des directions est animée par des forces qu'il faut contrôler, se concilier et l'homme dans toute nouvelle situation, protège ses quatre faces par des rites et des objets appropriés.

Entre la civilisation des cités et celles des Anna il n'y a pas coupure. Chaque Haoussa possède la consubstantialité, l'importance respective des deux parts variant selon les familles. Il en est de même dans les éléments de l'espace : les quatre portes des cités selon les quatre orientations ont à subir les mêmes forces que le paysan dénudé au milieu de son champ et les rituels de contrôle sont de même nature.

A l'intérieur de cette appréhension de l'espace global le Haoussa' décode l'espace rural selon les deux sous-cultures de la civilisation Anna. Là encore ce sont deux visions, plutôt que deux plans séparés. Selon les familles on privilège celle-ci plutôt que celle-là, mais on ne peut être étranger à l'une d'entre elles. Une sous-culture du mil réunit les pratiques des cultures sous pluie. Les maîtres de culture "sarkim noma", en sont les dépositaires et, comme tels, considérés comme les meilleurs cultivateurs.

En face, une sous-culture de chasseurs est "branchée" sur la vie de la brousse et sur les qualités qu'elle requiert. Les familles relevant plus spécialement de cette sous-culture sont les

usagers de l'arc, fabriquent les poisons et les pièges, célèbrent les cérémonies de défrichage, toutes techniques violentes qui en font les soldats traditionnels parmi lesquels les chefs recrutent leurs gardiens de cités.

Ces deux sous-cultures Anna imprègnent profondément la dualité reconnue dans le milieu naturel, à tel point que dune ou cuvette n'ont pas d'existence propre en dehors d'elles. La dune, le champ de mil, travail de l'homme, relèvent évidemment de la première, les cuvettes boisées, de la seconde. Tout ici dépend de la sous-culture des chasseurs, les taillis refuges du gibier, les marécages et trous d'eau poissonneux. Ces cuvettes constituent le même ensemble des profondeurs que parcourent les génies passant de l'une à l'autre. Ici l'action humaine prend un double aspect : la violence du chasseur, mais aussi la fécondité de la femme, les jardins arrosés sont traditionnellement de son domaine.

Par ce bref compte-rendu on constate combien la richesse de l'analyse ethno-sociologique de Nicolas permet au géographe de l'espace vécu d'enrichir, et probablement de transformer, la description extérieure qu'il donne en un premier temps d'une aire géographique contrôlée par une civilisation traditionnelle. Les éléments peu différenciés du milieu naturel que nous distinguons peu ou que nous réunissons comme ils le sont dans la dynamique morphologique, la dune et la cuvette, sont des domaines culturellement distincts, même s'ils sont associés. Par contre villes et campagnes que nous avons tendance à opposer sont les deux faces d'une même personnalité; chaque Haoussa intègre la civilisation des cités et la civilisation Anna. Ne pas tenir compte de ces jeux éloigne des rapports réels et profonds établis entre l'homme et la nature.

III - Le problème du "territoire"

Le "territoire", conçu comme l'aire, ou la série d'aires, limitée et privilégiée dans la perception et la pratique par l'homme est un niveau intéressant, pour ne pas dire essentiel, de l'analyse d'espace vécu.

On a rapproché à ce propos le comportement spatial de l'homme à celui de certains animaux. Est-il ridicule ou inintéressant de comparer le comportement territorial de certains oiseaux siffleurs qui, du haut d'un site, surveillent leur "territoire" par un "coup d'oeil" et avertissent par le chant les concurrents éventuels de son occupation, de la configuration de certains territoires humains; tels ceux des buttes du Gourma au Mali (Gallais, 1975). Les villageois y embrassent de l'oeil le versant aux cultures sur terrasses, la plaine de piémont où s'étend le gros de leurs champs. Lorsque cesse la claire visibilité à l'orée des brousses non défrichées, distantes de quelques kilomètres, on passe du territoire villageois proprement dit au domaine de chasse où le villageois se hasarde prudemment à la rencontre du pasteur nomade. Dans le sens inverse et tel l'espace territorialisé par le chant de l'oiseau, le territoire villageois englobe les terres d'où on peut distinguer le repère toujours détaché et remarquable de l'abri à palabre villageois. Celui-ci doit être considéré dans tous les villages dogon ou sonraï des buttes comme un "signe territorialisant". D'une façon générale les limites de la perception visuelle ou auditive du village marquent un échelon rapproché du territoire. A un niveau plus éloigné les marques placées pour limiter le territoire prennent une valeur symbolique. Ainsi chez les Bozo pêcheurs du Moyen-Niger, le "Dyi-tuu", maître des eaux, plante les batons qui sur les rives des bras fluviaux limitent le territoire de pêche de la collectivité.

D'une façon générale le terroir de la collectivité est centré sur un haut-lieu qui en symbolise la permanence. Qu'il s'agisse en Pays Dogon au Mali des abris-palabres déjà cités comme repère visuel, abris qui depuis des générations sont situés au même endroit, symboles du village à telle enseigne que lors de la conquête coloniale les Français avaient remarqué qu'il suffisait de les démolir par quelques obus pour que le village se sou-mette, ou des grottes-nécropoles, il s'agit de

figurer la continuité sociale par un lieu à fonction immortelle. Ceci est vrai dans le vieux Pays Dogon dépeuplé par une forte émigration (Gallais, 1975), pour ceux qui ont quitté le village et qui devenus vieux, remontent à celui-ci s'asseoir sous l'abri à palabre, entretenir les autels familiaux, puis se faire inhumer dans la grotte-nécropole. S'il advient que les émigrants décèdent dans les nouveaux villages de plaine, les familles ramèneront les corps dans les nécropoles. De telles fidélités sont connues en bien d'autres sociétés, en Chine traditionnelle par exemple, et là encore des rapprochements avec certaines sociétés animales viennent à l'esprit, les "mouroirs" d'éléphants ... Ainsi au-delà de l'identification sensorielle par la vision, le bruit, l'odeur (Napoléon et la Corse ...), au-delà également des marques de ses limites spatiales, le "territoire", le "pays" est une aire émotive par ses symboles, son contenu culturel, historique, religieux et artistique que transmettent l'éducation, l'art, la politique.

On peut rattacher à cette perception territoriale la notion de "pays" "petite entité régionale fondée sur le consensus d'appartenance de ses habitants et que les géographes du XIX^e siècle ou du début du XX^e, ont utilisé ou critiqué. En rapprochant ces "pays" des "régions géographiques" tels qu'ils étaient en cours d'établissement sur des critères scientifiques, Gallois (1908) en a montré l'évidente imprécision, voire l'évanescence. Il cite cette remarque d'Omalius (1835) qu'on pourrait prendre comme profession de foi de l'espace vécu et méthodologie pour son approche :

"On n'obtiendra quelque chose de complet sur cette matière qu'après que des habitants de chaque pays auront concouru à ce travail" (p. 42).

Et avec un discours très moderne, Omalius écrit (1844) :

"Si une dénomination qui n'est soutenue par aucune disposition du pouvoir peut s'établir ou se maintenir dans l'usage vulgaire c'est qu'elle satisfait à un besoin en donnant un moyen plus facile de désignation ou en établissant une division plus naturelle que ce qui est consacré par les dénominations ou les démarcations politiques". (p. 198-199).

La détermination du "territoire" dans les pays tropicaux n'est pas plus simple que celle de "pays" dans le Bassin parisien. Chez les Gouro de Côte d'Ivoire (Meillassoux, 1964) cette notion semble intégrer deux niveaux. Le territoire villageois étendu est l'ensemble de terres sur lequel les habitants pratiquent collectivement la chasse au met, les chasseurs ont le rôle essentiel dans la délimitation par les marques qu'ils imposent aux arbres pour retrouver leur chemin. Mais l'auteur signale le caractère fonctionnel, c'est-à-dire mouvant de ses limites fixées par la confrontation avec les groupes extérieurs. Inclut dans le territoire de chasse le terroir agricole est constitué par l'ensemble des biens fonciers des lignages villageois. C'est à l'intérieur de cet ensemble que la terre non cultivée est accessible à tous les habitants.

La configuration d'ensemble de l'espace-territoire est différente selon qu'il s'agisse de populations sédentaires ou de populations nomades. Pour les sédentaires le territoire est généralement centré sur le village, ou le quartier et il comprend une série de ceintures et de parois concentriques dont il est intéressant de cerner le contenu et de mesurer la "transparence". Chez les sociétés les plus paysannes la plus importante de ces parois est constituée par la limite du finage foncier clanique ou villageois. Chez les Bamiléké de l'Ouest Cameroun il possède un contenu très dense : il correspond à la chefferie, unité géographique de distribution des terres et de circulation des femmes, aire politique fortement centrée sur les deux éléments spatiaux associés que sont le quartier du chef et la place du marché (Champaud, 1978).

C'est à une configuration très différente qu'obéit le territoire des nomades. Surface plus floue, aux limites généralement plus transparentes, dans le sens que l'information et le sentiment de sécurité subissent une chute moins importante qu'aux limites du territoire sédentaire, organisée

autour d'un axe ou d'un contour polygonal le long duquel il n'est pas toujours possible d'identifier un centre.

Cependant Bernus (1978) signale que les Touaregs sahéliens du Niger reconnaissent un "épi-centre" de leur espace vécu, un point d'ancrage constitué par une vallée, ses puits et ses champs, mais qu'il s'agit d'un ancrage récent, le plus souvent acquis par le forage de nouveaux puits. Face au territoire du paysan modelé et animé par une longue histoire, pour le Touareg nomade "en moins d'une génération une région devient le centre de son univers" (p. 688). Chez les Peul de la même région la notion de territoire semble d'une application encore plus difficile. "Beaucoup plus mobiles que les Touareg, par tempérament d'abord, par la légèreté de leur impedimenta ensuite comme par la qualité de marcheuses de leurs vaches, ils quittent sans difficulté une région où ils ont soudain l'impression de se trouver à l'étroit" (p. 689).

Faut-il voir un "territoire" dans l'espace étiré nord-sud où se dispersent les différentes fractions d'un même clan Toubou, décrit par Clan et (1975, p. 82) "Un individu arrive par son appartenance clanique, ses alliances, ses amitiés à avoir un espace plus ou moins vaste où se comprennent et se pratiquent les valeurs auxquelles il est attaché et tenu. L'étirement nord-sud des clans fait qu'ils combinent plusieurs types d'élevage, sinon d'activités complémentaires dont chaque membre peut profiter". Il s'agirait ainsi d'un territoire sans base foncière mais de nature culturelle et assurant aux membres du clan une certaine sécurité de ressources. L'auteur donne un exemple de cet aspect fonctionnel. "Tel éleveur de bovins en position méridionale trouvera toujours un individu ayant la même marque que lui, pouvant lui garder ses chameaux dans des contrées plus septentrionales".

La notion de territoire est essentielle non seulement comme horizon individuel de connaissance et de pratique, mais aussi, parce qu'elle conditionne souvent l'identité sociale. C'est à l'intérieur d'un certain territoire que l'individu se situe socialement et, au-delà, il perd son identité, aventure redoutable que tous ne sont pas prêts à affronter. Ainsi étudiant la migration mossi dont on a déjà noté le caractère grégaire, Rémy (1977) distingue deux niveaux sociaux et spatiaux dont l'assemblage constitue le "territoire mossi". Le plus réduit, le "quartier" rassemble un noyau lignager et quelques étrangers; il s'accompagne d'un finage foncier. Le plus étendu englobe différents quartiers dans un ensemble pluri-lignager, liés par des échanges traditionnels, matrimoniaux le plus souvent. Au-delà c'est l'inconnu : on est étranger aux autres et, de ce fait, à soi-même puis- qu'on ne peut se relier socialement à ceux qui vous entourent.

C'est selon une combinaison, plus compliquée que le territoire du village indien est fondé sur le fonctionnement social. Au niveau collectif le plus réduit le quartier de caste, quelquefois imparfaitement condensé dans l'habitat mais observable par les matériels de construction. Des institutions comme le conseil de caste, des associations religieuses, des hauts-lieux comme le temple de la divinité de la caste, des endroits à usage collectif comme le puits, le café, traduisent le sens de l'appartenance et contribuent à son maintien. Pour les femmes, les enfants, les hommes en dehors de leur travail, c'est le quartier de caste qui fournit l'essentiel du cadre de vie.

Le niveau le plus élevé est constitué par le village. Unité certaine dans le paysage, l'Inde est un pays d'habitat groupé dominant. Collectivité économique fondée traditionnellement sur le système d'échanges de service entre les castes, le système jajmani ⁽³⁾, actuellement sur les rapports propriétaires-exploitants, travailleurs agricoles. Collectivité administrative et politique, le conseil municipal règle quelques affaires extérieures à la vie "profonde" du village. En définitive ce second niveau n'est pas unitaire, la recherche de la centralité re- vient souvent à identifier le quartier de la caste dominante, mais il fournit le faisceau de relations courantes. Il est en définitive le cadre optimum où l'individu pratique le plus facilement les règles de la vie sociale fondée sur les rapports

³ Le barbier rase les paysans et reçoit en échange du grain, le blanchisseur qui lave son linge ... etc

inter-castes. A un niveau plus réduit qualitativement et quantitativement, le système de relations ne joue plus correctement, la vie matérielle devient difficile, le sens même de la caste s'édulcore faute d'une hiérarchie de référence comprenant suffisamment d'échelons. A un niveau de groupement plus étendu l'identification de chacun n'est plus aisée, l'anonymat aboutit à des méprises insupportables et dangereuses. Chaque personne n'est plus qu'un individu étranger à sa nature profonde et aux autres.

Mais la relation société-territoire est évidemment à double sens. Si le territoire est souvent nécessaire à la nature sociale de l'habitant celle-ci influe sur la perception de celui-là. Question précise et banale : dans le cadre d'une société globale des groupes dominants perçoivent-ils et pratiquent-ils un territoire différent de celui des groupes dominés ? Des réponses positives ont été données par exemple dans une tribu Touareg du Gourma malien, les Kel Gossi, comprenant différentes fractions de statut inégal (Gallais, 1975), chez les Peul du Dallol Bosso au Niger (Beauvilain, 1977), en Mauritanie méridionale entre Maures Beidane de statut aristocratique et divers groupes d'éleveurs (Hervouet, 1975). Dans le Brésil rural du Minas décrit par Gervaise (1976) le territoire correspond à l'unité administrative du "municipio", c'est le cadre d'action privilégié du paysan et, lorsqu'on en sort, le niveau de connaissance de l'espace baisse rapidement ... Il est ressenti comme un espace différent des autres car c'est à l'intérieur de ses limites que joue l'essentiel des relations sociales. A bien des égards l'église y a un rôle plus important que la mairie. Le municipio est un centre de services (éducation) et un cadre affectif que l'on survalorise souvent. Les relations extramunicipales sont épisodiques et pour la plupart, non justifiées par des nécessités primordiales" (p. 32). Gervaise note que la réduction du territoire au municipio est d'autant plus nette que l'on est âgé et que l'on est pauvre. Pour ces catégories il y a une baisse considérable d'information et du sentiment de sécurité aux limites du municipio.

Ces quelques notations soulignent les liens de fonction entre territoires et sociétés, et plus particulièrement le rôle du territoire dans la conservation et la reproduction sociales. Il est clair que le territoire prête à l'habitant la sécurité réelle et affective dans la mesure où celui-ci accepte une certaine situation sociale. Hors du territoire l'insécurité s'accompagne d'une remise en question de l'identité sociale, ceci de façon très variable selon les sociétés. Remise en question qui peut entraîner une dépression profonde, permettre la promotion individuelle, aboutir à des situations très variées. La perception et la pratique du milieu urbain dans les pays tropicaux à urbanisation récente et rapide éclairent les conditions de l'abandon ou du changement de "territoire".

IV - Le milieu urbain, perception et pratique

L'importance du fait urbain, dans les pays tropicaux faiblement industrialisés n'est pas réductible à la fonction économique des villes, ni à quelque autre schéma mondialiste tel que la division internationale du travail, système socialiste ou capitaliste ... Il serait absurde d'éliminer ces conditions exogènes mais un "noyau résistant" entrave leur application exclusive. Les sociétés traditionnelles perçoivent la ville selon leurs traditions et leurs valeurs qui ne sont pas immuables d'ailleurs et de ce fait, les facteurs exogènes sont pris en compte d'une façon toujours originale.

La faiblesse et la lenteur de l'urbanisation contemporaine en Union indienne : 1951 : 17,3 % de la population totale, 1961 : 18 %, 1971 : 19,9 %, contrastent avec la structure économique où industries et services représentent 54,7 % du produit intérieur brut dès 1955-1956, l'augmentation en valeur de la production a été pour la courte période 1955-1961 respectivement de 37 % et 22 % pour ces secteurs contre 22 % pour l'agriculture. Le pourcentage de population active employée dans l'agriculture subit peu de variations : 1951 : 71 % 1961 : 69,49 %, 1971 : 68,63 %.

Pour comprendre la perception de la ville en Inde il faut d'abord souligner combien la tradition hindouiste ignore l'urbain. Seule la fonction religieuse de certains lieux, l'encadrement

administratif très léger peuvent à l'époque classique créer de très modestes "centres urbains". Si les villes-temples sont assurées de continuité, telles Tanjore, Madurai, Tirupati en Inde méridionale, Rajahmundry sur la côte du Golfe de Bengale, les villes-politiques sont éphémères. L'activité commerciale est très limitée par l'absence d'échanges inter-régionaux et par le système jajmani au niveau villageois. Ce n'est qu'à l'époque de la domination musulmane qu'une société urbaine, politique et commerçante, s'organise, implantant le fait urbain qui s'est développé à l'époque contemporaine dans les limites précisées ci-dessus.

Pour le rural indien la ville est à la fois répulsive et attractive. Répulsive parce que déconcertante, la séparation des castes, l'identification des gens y sont difficiles entraînant des risques de pollution. L'autorité administrative appuyée par la force, comme celle issue des corps élus fondée sur la majorité, sont des notions étrangères au système de décision traditionnel. Même si une très efficace osmose pénètre le moderne de traditionnel, en particulier grâce à l'appui qu'un individu trouvera chez les fonctionnaires de sa caste, la crainte de l'appareil administratif imprègne la perception que le paysan a de la ville.

Quant aux fonctions commerciale et de service, elles ne sont pleinement utilisées que par une couche étroite de la population villageoise. La grande majorité, d'abord faute de moyens, n'a accès que de façon très limitée aux marchandises ou aux services distribués par la ville. Elle se contente d'acheter aux colporteurs, aux boutiques du village, le plus souvent deux à trois "kirana", sortes d'épiceries multi-denrées de nos anciens villages, ou d'aller au village - bourg plus important situé à quelques heures de marche (voir ci-dessous). Dans une certaine mesure la ville est l'"anti-village", ce qui lui confère un certain contenu attractif, distractions profanes et individuelles, le café, le cinéma, par opposition à celles collectives et religieuses qui ont lieu au village. C'est en fait un lieu d'homme dont les femmes sont tenues à l'écart. Cela contribue au déséquilibre du sexe-ratio des populations urbaines indiennes, d'autant plus marqué qu'il s'agit de grandes villes : 898 femmes pour 1 000 hommes dans les villes de moins de 100 000 habitants, 824 dans celles de plus de 100 000, 717 à Bombay, 701 à Calcutta. Cet attrait de la vie urbaine porte particulièrement sur certaines castes qui, en difficulté au village, trouvent un repli avantageux en ville. C'est le cas des Brahmines qui dans le cadre de leurs fonctions intellectuelles traditionnelles ont pénétré la fonction publique grâce à une scolarisation plus précoce que dans les autres castes. Leur urbanisation a été particulièrement nette là où ils ont perdu leur prééminence foncière, en Pays Tamoul par exemple.

C'est le cas également des castes commerçantes appartenant à l'ordre des Vaishya. En fait ceux-ci n'ont pas de statut traditionnel autre que celui de fournisseurs de sacrifices. Le commerce est rituellement inorganisé dans la société hindouiste et certains, Max Weber par exemple, ont vu un lien particulier entre les sectes marginales comme le jainisme et la pratique commerciale (Dumont, 1966; p. 212). Il en résulte que le commerce demeure en dehors des règles régissant société et espace. Même au niveau du village il est significatif que les Komati, caste commerçante du Pays Télougou n'obéissent pas à la ségrégation de l'habitat par caste (Gallais et de Golbéry, 1974). Leurs boutiques sont dispersées, recherchant la clientèle; on peut même en trouver à la limite du quartier des Intouchables bien que le rang des Komati soit élevé. Par ailleurs, le commerçant villageois n'a jamais pu assurer pleinement son rôle du fait de certaines concurrences : nous avons déjà parlé de l'échange de service non monnayé des colporteurs toujours très nombreux, gens de tribus assez souvent ; s'ajoute la concurrence des commerçants musulmans, issus des villes qui surtout à partir de l'époque mongole, contiennent une forte société islamique. Face à cette concurrence d'origine extérieure au village et en position "postiche" dans la société villageoise elle-même, les Komati viennent nombreux en ville où ils trouvent un champ opératoire plus bienveillant au commerce, même si les castes agricoles fournissent de nombreux négociants pour les produits de la terre.

Dans la même optique on a remarqué (Pesneaud, 1972) le rôle important des minorités religieuses dans villes. En 1971 et sur l'ensemble de l'Inde, Musulmans, Chrétiens, Bouddhistes,

Jains ... représentent 13 % de - population rurale et 21,8 % de la population urbaine.

Par contre le milieu urbain n'est pas attractif pour les Intouchables qui demeurent très liés à la société et _ "économie villageoises, et encore moins pour les populations tribales qui restent confinées dans les régions es isolées de montagne et de forêt : en 1971 le pourcentage d'Intouchables par rapport à la population e et urbaine est respectivement de 16 et de 8,7 % ; le pourcentage de tribus de 8,4 et 1,2 %.

Au total, la ville indienne est perçue et pratiquée d'une façon assez opposée à la tradition hindouiste et valeurs. La médiocrité relative de l'urbanisation tient, dans une certaine mesure à cette signification et sa lenteur, au tissu de relations sociales et religieuses qui retiennent le paysan indien, même dépourvu de terre, au village.

Ceci étant, quelle est la pratique de la ville, opérée par les villageois indiens? Quelle est la densité des rapports entretenus avec elle et quels sont les objectifs de ceux-ci? Les informations contenues dans plusieurs études intensives de villages indiens permettent d'analyser cette pratique dans le district de Guntur situé sur le littoral du Golfe de Bengale. Il faut noter qu'il s'agit d'une région économiquement prospère, en 1955-1956 le revenu par tête est de 336 R. pour une m01'enne indienne de 225 R., possédant une agriculture commerciale intensive, densément peuplée, 250 h au km en 1971, fortement urbanisée, 25 % de la population contre 19,9 pour l'Union indienne, et dont les populations ont un bon niveau culturel 30 % d'alphabétisés en 1971, 29 % sur l'ensemble de l'Union indienne. L'analyse porte sur les déplacements effectués par les chefs de famille de trois villages de situation économique variée : Chittapuram, village isolé des hautes terres sèches (Choet, 1973), Thimmapuram, village de la plaine fertile de bordure et d'agriculture cotonnière (Beuvain, 1974), Nadigaddapalem, village du delta rizicole (Le Sann, 1976). Ces déplacements se répartissent à quatre niveaux.

Le niveau *courant* est la pratique du gros village-bourg, distant de 5 à 10 kilomètres selon les cas, au rythme de quatre à cinq déplacements mensuels. La totalité de la population participe à ces déplacements qui ont pour but l'approvisionnement en denrées de base à meilleur marché et selon un choix plus ouvert qu'on ne peut le faire au village, achat de tissus, d'outillage simple, d'ustensiles de ménages, de sel. ..

Le second niveau est de pratique *fréquente*, environ une fois par mois. Il s'agit de se rendre à des centres urbains d'importance sub-régionale, situés de 15 à 25 kilomètres selon les cas. Dans le village dynamique de Nadigaddapalem le nombre moyen par mois de voyages est de 2,7 pour les chefs de famille de la caste des agriculteurs propriétaires, de 2,4 pour les Intouchables, de 1,4 pour la collectivité musulmane. Mais à Chittapuram sur 35 chefs de famille, 20 ne vont à la ville de ce niveau qu'une fois ou deux par an.

Une brisure sépare ce niveau du suivant, *l'occasionnel*, un à quatre déplacements annuels dirigés vers le chef-lieu de district, Guntur, distant de 25 à 150 km selon les villages. Guntur est une ville importante, 270 000 habitants en 1971, centre commercial très actif situé sur la voie ferrée Calcutta-Madras. Il est remarquable que la pratique du centre régional est réservée à une minorité, quelque soit la distance du village. De Chittapuram, éloigné de 150 kilomètres, 21 chefs de familles sur 35, n'effectuent pas ce déplacement annuelle- ment. De Thimmapuram, à 30 kilomètres de Guntur, les deux tiers des chefs de famille ne s'y rendent pas régulièrement. De Nadigaddapalem, à 25 kilomètres de Guntur, seulement 19 chefs de famille sur 167 y ont été dans l'année.

Le quatrième niveau, celui de *l'exceptionnel*, est représenté par des villes éloignées en dehors de la pratique spatiale collective. Le déplacement est provoqué par une circonstance fortuite et sans rapport avec la vie quotidienne, pèlerinage, visite à un fils à l'Université ...

D'une façon générale on peut étendre la pratique urbaine de la collectivité villageoise jusqu'au niveau *fréquent*, correspondant à des centres urbains d'importance moyenne, 20 000 à 40 000 habitants, accessibles à peu de frais par cars. La majorité des villageois y traite des affaires : ventes de tabac, de piment, de coton, achats d'engrais. Elle y trouve des distractions, en particulier le cinéma où les hommes sont très assidus, y recourt aux services.

Il est utile d'examiner sommairement la perception et la pratique de la ville réalisées par la civilisation chinoise aussi fortement rurale que la civilisation indienne, mais possédant des structures politiques plus étatisées. On sait que l'urbanisation dans la Chine traditionnelle du début du siècle est faible : à peu près 6 % de la population vit dans les villes de plus de 50 000 habitants et 6 % dans les villes de 50 000 à la 000 habitants. La ville obéit à un modèle morphologique qui exprime autant l'ordre cosmique que l'ordre social (Sen Don Chang, 1970). L'ordre cosmique est dominé par la dualité du "Yin" vers le nord, l'ombre, le mal, et du "Yang" vers le sud, le soleil, le bien. Ainsi la ville est généralement construite dans une plaine alluviale, le long d'un fleuve et sur la rive nord de celui-ci de telle sorte qu'ouvrant sur la rive elle soit orientée côté "Yang". La ville est fortifiée. L'enceinte répond à une préoccupation de défense évidente, mais elle devient le symbole de la ville, le mot "chang" ayant le double sens de murs et de ville. On double l'enceinte pour les villes à fonction politique importante comme les capitales de province. Le plan est géométrique, carré le plus souvent parce que la ville reflète le monde qui est de même forme. Elle est divisée en quartiers eux-mêmes carrés et fortifiés. Le quartier est homogène par l'appartenance sociale ou provinciale de ses habitants. L'ensemble est organisé généralement autour de deux axes perpendiculaires souvent affectés de brusques décrochements pour gêner la progression des mauvais génies. A la croisée des deux axes et du côté nord pour s'ouvrir vers le "yang", se trouve le "yamen", ombilic urbain, la cité administrative et religieuse avec ses palais, ses divers temples. Maisons particulières ou édifices publics ouvrent tous vers le sud.

La particularité la plus déconcertante pour un occidental c'est la faible intégration du commerce à l'urbanité. Boutiques et marchés sont relégués dans les faubourgs, dans les marchés ruraux ou dans certaines agglomérations qui n'ayant pas de fonction administrative ne sont pas perçues comme des villes. La fonction politico-religieuse de la ville avec son plan et son décor symboliques, lacs artificiels, temples, semble exclusive de tout autre, d'où la fréquence des "villes multiples" où voisinent très séparément plusieurs noyaux. Ville véritable, capitale de province, et ville résidentielle comme à Fen yang (Anhui) où elles sont séparées d'un bon kilomètre. Ville véritable et noyau commercial nouveau autour de la route, de la gare. Ville de l'administration mandarinale et quartiers de nationalités variées; à Ouromchi trois villes : chinoise, mandchoue, turque. L'emboîtement des différentes villes constituant Pékin est célèbre et beaucoup d'autres villes le réalisent. Ce modèle traditionnel est perturbé à partir de la fin du premier millénaire de notre ère, mais socialement la ville demeure le lieu d'une certaine société bureaucratique et conservatrice ayant un rôle somme toute limité sur les masses rurales. Lorsque le capitalisme commercial et industriel pénètre la Chine entre 1860 et 1950, le développement urbain se traduit par l'adjonction d'une ville-nouvelle à la ville traditionnelle; ainsi la ville triple de Wou-chang, les villes multiples de Chang Haï sont bien connues. Il y a certainement dans l'idéologie anti-urbaine de la Chine communiste (Gentelle, 1974) à côté du choix social qui refuse la division entre différents types de travailleurs, ruraux-urbains, des emprunts, sinon des racines dans la perception traditionnelle de la ville. On sait que l'urbanisation de la Chine connaît une certaine progression numérique en 1953 : 13 % de la population, en 1960 : 18 %, en 1972 : 20 % (?), mais celle-ci est limitée et surtout fortement contrôlée dans le cadre de la politique spatiale chinoise.

Bien que l'on manque d'étude systématique à ce propos il apparaît que la population rurale chinoise des années 1950-1960 n'a que peu de contact direct avec la ville. Au village Liéou Lin de la Province de Chen Si, peuplé de 212 habitants, une seule personne s'est rendue à Pékin et deux dans la capitale provinciale de Sian (Myrdal, 1964).

Pour les masses d'Amérique latine la ville est perçue d'une façon beaucoup plus favorable. L'isolement rural facilité par un habitat dispersé exclut souvent le sentiment villageois dont on remarque la force de retenue en Inde, en Chine. Pour l'immense majorité il n'existe aucun attachement à la terre, faute du moindre droit foncier. Les relations sociales oppressives du milieu rural longtemps supportées grâce à un certain paternalisme deviennent plus anonymes et plus dures avec l'éloignement résidentiel du "patron" qui s'installe en ville et l'exercice de l'autorité réelle par le gérant. Dans ces conditions la ville représente l'espoir d'une existence matériellement plus facile, dans une atmosphère collective prenant fréquemment un aspect de "fête" (carnaval, télé- vision, football...). L'acculturation est ici souhaitée par le migrant rural qui s'accroche aux valeurs urbaines l'associant au déroulement de l'histoire. La perception de la ville est donc valorisante pour l'individu.

Dans ce contexte on est étonné souvent de l'idée qui semble excessivement flatteuse que les citadins ont d'eux-mêmes, de leur quartier. Dans une enquête faite à Salvador de Bahia (Brésil) les cantonniers, balayeurs de ruisseaux, au salaire misérable, estiment faire partie des "classes moyennes". N'ont-ils pas un salaire? Ne vivent-ils pas en ville?

Ceci ne veut pas dire que la pratique de l'ensemble urbain est indifférente au niveau social de ses habitants. Les citadins pauvres n'ont qu'un "territoire" limité à quelques points ou à un transect. Ainsi les marginaux de la même ville brésilienne Salvador de Bahia, qui sont les personnages des romans de Jorge Amado ⁽⁴⁾, n'évoluent que dans certaines parties de la ville : quelques faubourgs pauvres, une zone de marécage où ils établissent leur habitat sur pilotis, et au centre de la ville le vieux quartier de Pelourinho dont les anciennes demeures des seigneurs de la canne à sucre sont transformées en taudis et où se trouvent les bordels et les bars misérables. Mis à part ces quelques points réunis par le trajet des autobus, la plus grande partie de la ville est pour eux "terra incognita". Cependant il semble que les habitants des quartiers spontanés perçoivent ceux-ci comme authentiquement urbains à l'encontre du sentiment qu'éprouvent de ces mêmes quartiers les habitants des autres parties de la ville. Pour les favelados de Rio (Parisse, 1970), la favela c'est la ville, et eux-mêmes ne se distinguent en rien des autres citadins de ressources modestes. Leur quartier assure une fonction urbaine précise, résidence pour une main d'oeuvre employée dans les industries toutes proches pour les favelas du Nord de Rio ou dans les services, domesticité et petits employés de commerce, pour les favelas du Sud de Rio. La favela possède une société particulière en ce sens qu'elle est dominée par des personnages typiques introuvables ailleurs : le propriétaire du terrain (donc), le président de l'association des habitants, l'assistante sociale, le truand (malandro) qui à la tête d'une bande règne sur les habitants. Mais il s'agit précisément d'une "bourgeoisie" urbaine qu'on ne trouve pas à la campagne.

Par contre pour des habitants des quartiers voisins, la favela n'est pas la ville, c'est dans une certaine mesure "l'anti-ville". Espace pédestre que contournent les rues et obstacle à la circulation automobile, foyer d'une pollution irritante par ses ordures, ses eaux usées non contrôlées, rassemblement dense de population dans un volume échappant aux structures environnantes du tissu urbain, tout oppose, vue de l'extérieur, la favela aux quartiers limitrophes.

La situation en Afrique noire est, schématiquement, intermédiaire entre la perception et la pratique relativement hostiles observées en Inde et en Chine, et celles beaucoup plus favorables du Brésil. Du fait de la mosaïque culturelle elle est surtout beaucoup plus difficile à réduire à un certain modèle.

La ville opposée aux valeurs traditionnelles et acculturant les immigrants? Les sociologues ont analysé depuis longtemps le rôle de désintégration des cultures locales assuré par les villes coloniales (Balandier, 1955). En pays Baoulé (Côte d'Ivoire) la ville ignorée dans la phase

⁴ Par exemple J. Amado, *Les pâtres de la nuit*, Paris, Stock

précoloniale, est au début du siècle répulsive parce qu'elle est symbole d'agression, contrôle administratif, corvées, installation de commerçants musulmans prosélytes actifs (Etienne, 1974). La ville est alors appelée "blafwaklo", le village des Blancs, ou "korniklo", le village des commis, ou "dioulako", le village des commerçants. Cependant cette perception n'est pas partagée par la totalité de la société baoulé : Les captifs cherchent refuge dans le quartier Liberté ; il en est de même de beaucoup de jeunes filles fuyant les fiançailles prépubertaires. Mêmes observations plus à l'ouest, en Pays Guéré par Schwartz (1966) qui montre qu'une petite ville comme Toulépleu est perçue d'abord à travers sa fonction administrative comme "kwilo", c'est-à-dire "village des Blancs". Dans cette petite ville, 3 000 habitants en 1966, les commerçants dioula étrangers à la région constituent le moteur de la vie urbaine : le "dogba", quartier du négoce représente pour la population rurale des alentours à la fois l'attrait fondamental, la raison d'être de la ville et un noyau étranger à la culture régionale.

Dans tous ces pays forestiers d'Afrique de l'Ouest l'acculturation, par la petite ville ne signifie pas diffusion d'une culture européenne mais bien plutôt pénétration des influences du Nord par l'intermédiaire des ethnies commerçantes, Dioula, Haoussa.

Il est banal de rappeler que le rôle de désintégration des cultures locales sera encore plus net dans les grandes villes et particulièrement dans les capitales dont la perception est confondue avec celle d'une "société inédite". Inédite d'abord par le contact et l'influence réciproque des différentes sociétés ethniques. Inédite ensuite parce que, à l'intérieur de chaque ethnie, les individus sont contraints de redéfinir leur attitude vis-à-vis de leurs propres institutions, de la famille et de la chefferie par exemple. Ceci a été souligné à propos des Mossi migrant à Abidjan par Deniel (1967), Mossi dont la perte d'identité sociale au-delà du "territoire" rural a été décrite ci-dessus.

Cette société urbaine de la capitale doit une partie de son prestige au cadre extraordinaire dans lequel elle évolue, alors que la société urbaine des petits centres fonctionne dans un décor proche du décor villageois. Abidjan est perçu par les immigrants Mossi avec lyrisme et enthousiasme. Dans le paysage abidjanais les éléments les plus exaltants paraissent être les ponts, le stade, le palais présidentiel, la poste, des quartiers africains comme Treichville avec son marché monumental. Ces éléments urbains paraissent accessibles aux ruraux candidats à l'immigration parce que la ville est également perçue comme source de travaux bien rémunérés.

On sait que cette perception flatteuse de la ville continue à susciter l'émigration en dépit des épreuves subies par les migrants : de retour au pays ceux-ci taisent ces dernières par fierté et ne transmettent qu'une image idyllique appuyée sur les objets prestigieux ramenés de l'aventure.

La distance structurale entre milieu rural et grande ville diminue rapidement de nos jours sous l'effet de multiples facteurs évidents. Un de ceux-ci est la reconstitution en ville de structures familiales qui se rapprochent du milieu rural. A Abidjan un cinquième des groupements domestiques est constitué par des familles étendues dans lesquelles vivent 45 % de la population en 1964-1965 (Descloîtres, 1970), alors que les célibataires ne constituent que 17 % de la population, les 40 % restants étant des familles conjugales simples. Le raccourcissement de la distance structurale est très rapide si on en juge par un critère significatif, le délai avec lequel un émigrant isolé est rejoint par un parent. Ce délai était de 16 ans entre 1930 et 1944, il est de 3 ans dans la décennie 1955-1964. Ce qui est encore plus remarquable et favorable à la perception de la ville, c'est que les structures résidentielles prennent paradoxalement en ville un caractère plus traditionnel qu'à la campagne : les groupements domestiques de cohabitation lignagers ou de frères et soeurs deviennent plus étendus et plus complexes qu'ils ne le sont actuellement dans les villages. N'est-ce pas un aspect étonnant qu'on serait tenté de rapprocher du supertribalisme pratiqué quelquefois en ville. Bien sûr, il y a là moins un choix qu'une nécessité matérielle, mais elle ne peut qu'avoir une influence vigoureuse sur l'image et la pratique de la ville.

Ces facteurs sociaux nous amènent à considérer combien la perception et la pratique de la ville sont inséparables du rôle politique et culturel qu'elle joue, c'est-à-dire des groupes sociaux qui ont le pouvoir ou qui déterminent l'atmosphère urbaine. Evoquant "l'ordre urbain" régnant dans une petite ville africaine d'importance moyenne, Mopti au Mali, Gallais (1968) écrit que l'émiettement de la détribalisation et la partition entre groupes étanches de la supertribalisation ont moins d'importance que l'espèce de polarisation des populations urbaines autour d'une certaine bourgeoisie traditionnelle sur le plan culturel, régionale de recrutement, enrichie par son activité commerciale, en particulier l'exportation du poisson. Les nouveaux citadins sont influencés par la conception spirituelle et matérielle de l'existence qui règne en ville, la majorité d'entre eux souhaite s'intégrer au milieu social qui donne le ton" (p. 592). A propos de ces nouveaux citadins Gallais décrit l'itinéraire social et culturel qui constitue pour eux la pratique au temps long, de la ville. Le nouvel arrivé aborde Mopti "côté cinéma", quartier ouvert, inachevé, peuplé d'étrangers, attractif et facile d'accès. Puis au fur et à mesure de son urbanisation il subit l'influence du "côté mosquée", symbole des valeurs culturelles de la bourgeoisie urbaine en même temps qu'il participera aux activités commerciales qui donnent à celle-ci le pouvoir.

Dans les villes plus importantes, en particulier dans les capitales politiques africaines le rôle prédominant est assuré par une bourgeoisie nouvelle, moins traditionnelle bien que des dosages très variés existent. Bourgeoisie d'affaire, mais surtout pour l'Afrique francophone bourgeoisie d'état trouvant dans la fonction publique les ressorts de sa formation en classe sociale. Cette bourgeoisie d'Etat devient une bourgeoisie d'affaires soit en glissant d'un organisme public à la direction d'une filiale de firme étrangère, soit à des niveaux très variés par le jeu de la spéculation immobilière urbaine. De ce dernier point de vue elle s'identifie très fortement à l'urbanisation accélérée, à la politique d'urbanisme et, pour les néo-citadins, aux problèmes majeurs de leur insertion dans la ville.

Cette nouvelle bourgeoisie est peu étudiée, et partant les valeurs culturelles précises qui l'animent et imprègnent la ville. On cite souvent la bourgeoisie "compradore"; prolongement du capitalisme occidental, mais très peu la bourgeoisie d'état, prolongement d'un certain socialisme. Une étude récente de Champaud (1978) analyse une des sociétés les plus dynamiques de l'Afrique noire qu'une pratique urbaine déjà ancienne et remarquablement efficace ne coupe pas de son domaine traditionnel. Il s'agit des Bamiléké de l'Ouest camerounais participant à deux mondes. Espace traditionnel animé d'une vie commerciale active où les Bamiléké « arrivés » conservent une résidence secondaire, un titre officiel. Espace urbain où leur capitalisme progresse dans les spéculations du grand commerce, de l'immobilier, de l'industrie selon des pratiques dont certaines sont très traditionnelles, les tontines par exemple ⁽⁵⁾ et d'autres très modernes, voyages d'étude ou d'affaires à l'étranger, appartenance à un club international. Par une telle pratique du double espace la société Bamiléké évite l'acculturation tout en jouant sur le plan national camerounais, et de plus en plus sur l'ensemble du monde urbain d'Afrique Centrale, de N'djaména à Libreville, le rôle de relai pour le capitalisme international.

Nous disposons de peu d'études de la perception de la ville africaine vue de l'intérieur et dans le détail de la vie quotidienne. Le "quartier", équivalent urbain du territoire, se confond pour des écoliers d'Abidjan ou de Bangui à l'unité administrative et reconnue sur le plan si celle-ci ne dépasse pas une certaine étendue. C'est le cas général à Bangui où le caractère rural s'ajoute pour conférer au quartier une vie quasi-villageoise. Par contre, le "territoire" des enfants d'Abidjan ne peut être confondu avec les quartiers immenses aux foules anonymes de la capitale ivoirienne.

Il n'est pas possible de passer sous silence la perception de la ville que beaucoup de

⁵ Association mettant à la disposition de chacun de ses membres successivement le capital réuni par une cotisation régulière de tous. Champaud cite des cotisations mensuelles de plusieurs dizaines ou centaines de milliers de francs, permettant ainsi un investissement considérable et immédiat.

mouvements révolutionnaires du Tiers-monde possèdent car s'ils arrivent au pouvoir cette perception influence le devenir urbain. On oppose généralement leur idéologie paysanne, leurs bases rurales, leur stratégie de maquis jusque dans les années 70, au mouvement du prolétariat industriel européen du XIXe siècle, aboutissant à la révolution de 1917 en Russie. Les villes sont fréquemment perçues comme les "citadelles de l'impérialisme" assiégées par la guérilla rurale. Dans la situation concrète ainsi développée elles ressemblent de plus en plus au profil symbolique qu'on leur donne : gonflement d'une population misérable par les flux de réfugiés, corruption et prostitution dont se dégage une classe de profiteurs, présence indiscreète des intérêts, du personnel et du touriste étrangers. Tels étaient Chang Haï en 1948, La Havane aux débuts des années 1950, Saïgon en 1970, Phnom Penh en 1975. Leur occupation par les révolutionnaires fut on le sait, accompagnée par un très sérieux "coup de balai" et par des mesures de dégonflement dont on a appris à chaque fois l'application sans ménagement, les plus radicales ayant été celles qui ont dépeuplé pratiquement Phnom-Penh.

Les villes n'assurent plus dans ce contexte que de façon partielle et contestée leurs fonctions de direction de l'économie, de pouvoir politique, d'animation culturelle, de progrès social. Les dirigeants révolutionnaires ont introduit dans la deuxième moitié de ce siècle des facteurs de différenciation essentiels dans le développement des villes du Tiers-monde ainsi que par rapport aux villes des pays industrialisés.

Concluons. La perception de la ville, tant du point de vue des populations rurales, que de celui des populations urbaines, dépend en définitive de trois ordres de conditions. Pour Schwartz (1966) : "elle est essentiellement saisie à travers l'ensemble des services que la ville est capable de dispenser". Dans cette perspective il n'y a pas de fonctions omnivalentes urbaines. Chaque civilisation confère à la ville des combinaisons propres de fonctions. L'erreur des urbanistes est souvent de considérer un modèle de ville universel. La tâche essentielle est de déceler ce que la société locale attend de la ville, ce qu'elle perçoit comme l'utilité urbaine. Eventuellement c'est peu de chose, ce qui devrait donner plus de modestie aux préoccupations urbanisantes, souvent excessives et coûteuses dans des pays pauvres.

Le décor urbain constitue le second ordre des conditions influant sur la perception de la ville. Que l'Hôtel Ivoire soit le lieu le plus souvent cité par des écoliers d'Abidjan est symbolique du luxe international, universel, irréel et fascinant, qui imprègne le développement de la grande ville. Le choix d'un certain urbanisme, d'une certaine architecture entraîne l'homme dans une certaine mythologie du fait urbain.

Enfin, la dynamique sociale fait émerger les classes dominantes qui, non seulement infléchissent les deux ensembles précédents de conditions, fonction et décor, mais plus profondément inspirent toute une mentalité en présentant un certain modèle d'homme.

V - Recherche des clefs

Nous avons recherché si la perception et la pratique de l'espace par les sociétés tropicales largement traditionnelles et dans le cadre d'organisations économiques faiblement industrialisées, obéissaient à des lois générales, ou du moins à un certain nombre de clefs. Les arrangements ternaires souvent possibles dans les pays industrialisés, lieux de résidence, de travail, de commerce, se réduisent le plus souvent à deux dans les sociétés rurales tropicales le lieu de résidence et de production, le lieu de marché. Mais ceci peut se retrouver dans les campagnes européennes et cette observation est bien banale.

Faut-il parler au-delà de cet espace binaire d'un antagonisme complémentaire : sécurité-

risque, dans le cadre d'une véritable stratégie globale. Cela semble inspirer certaines pratiques et perceptions en pays nomade (Gallais, 1976 b). La sécurité recherchée est de contenu varié, alimentaire, politique, sentimental (la fidélité des femmes), selon les conditions de l'existence collective. L'aventure pour les nomades est vécue aussi d'une façon très dense et quotidiennement par des choix d'importance vitale : itinéraire, lieu de campement, rythme d'abreuvement, répartition des membres de la famille, toute une existence de décisions dont Gulliver (1973) a souligné l'atmosphère de liberté et d'imprévisible. Mais l'aventure se retrouve aussi sous la forme de l'exceptionnel à forte signification sociale en certains lieux et occasions. C'est le cas des différentes fêtes des retours de transhumance chez les Peul du Macina (Mali), les "dégals", qui ont lieu lors de certaines traversées des bras du Niger, ou à proximité de certains gros villages d'éleveurs. Ainsi à Diafarabé le Dégal s'accompagne d'une épreuve sportive, une compétition entre troupeaux pour traverser le Diaka, d'un concours d'embonpoint des troupeaux, de danses et ripailles qui durent deux à trois journées.

Le rapport village-marché ou vie villageoise-migration exprime fréquemment la dichotomie sécurité- aventure. Le marché, surtout s'il se tient dans un centre urbain, est un lieu d'informations, de contacts sociaux et culturels, qui assure l'ouverture du monde rural et, de ce fait, il est pour chaque individu auréolé des possibilités d'aventure : rencontre d'amis et de protecteurs permettant une bonne affaire, achats d'objets nouveaux, relations sentimentales ... Dans la foule du marché l'individu retrouve un relatif anonymat, une relative liberté dont la vie au village est totalement dépourvue. La pratique du marché assure ainsi un besoin fondamental de l'homme.

On peut retrouver le même thème de sécurité-risque dans maintes autres combinaisons de pratiques et 'activités spatiales. Les Krou du littoral ivoirien (Schwartz, 1978) organisent leur vie sociale et économique SUI la dualité vie rurale fondée sur l'agriculture vivrière, domaine des femmes, vie maritime comme embarqué pour le cabotage littoral ou docker dans les ports ouest-ivoiriens pratiquée selon certaines séquences par les hommes.

La migration dont nous avons abordé certains aspects à propos des villes est vécue comme une aventure dans la mesure où la distance perçue entre la région de départ et celle d'arrivée est suffisante. Les différents éléments de distance distingués par Gallais (1976 a.) - distance "structurale", "affective" et "écologique" - sont ici particulièrement applicables.

A propos des migrations européennes avant la révolution des transports, Boyer (1976) signale que la distance ce joue un rôle dissuasif, pas tellement en terme de durée de voyage mais par suite d'une rapide chute d'information, le migrant sait peu de choses au-delà de son univers coutumier : la distance affective est considérable. La situation contemporaine dans les pays tropicaux n'est pas celle de l'Europe pré-industrielle. Le transistor, présent un peu partout, rend le monde distant beaucoup plus transparent et il en résulte souvent une sensible réduction de la distance affective. Mais le raccourcissement des distances par une meilleure information ne règle pas tous les problèmes lorsque le milieu d'accueil est hostile. Pour les montagnards du Nord-Cameroun engagés par une forte pression administrative à migrer en plaine (Boutrais, 1973) la perception de la plaine n'est pas celle que développe le discours officiel : disponibilité des terres, potentiel cotonnier. Elle est dramatisée par l'hostilité des Peul occupant la plaine, par les difficultés foncières, les tracasseries et le mépris dont on cèle.

Une meilleure information peut aussi s'accompagner d'une distanciation structurale et affective donnant à la migration un caractère d'aventure à haut risque. Cela semble le cas pour les migrants polynésiens (Fages, 1974). Traditionnellement le champ de mobilité était fortement organisé, les Polynésiens des îles venaient à Papeete pour y trouver une petite ville rurale, une société comparable à la leur, et une collectivité d'accueil originaire de leur île. Après avoir vendu leur récolte de coprah, fait des achats et assisté aux fêtes de juillet, ils repartaient. Depuis 1966 la

migration s'est profondément transformée. Elle est devenue massive, définitive et les collectivités d'accueil sont "débordées". C'est à une société urbaine et "européenne" par ses coutumes alimentaires, le salariat, les distractions, l'habitat que le migrant est affronté.

En définitive l'antagonisme complémentaire sécurité-risque n'est pas sous-jacent à toutes les migrations, loin de là. Il suppose une solidarité de la base de départ dont sont dépourvues beaucoup de régions d'émigration, une maîtrise du mouvement migratoire lui-même qui est rendue difficile par une distance fréquemment accrue. Le thème est difficilement applicable dans beaucoup de migrations internationales de travail.

L'antagonisme complémentaire sécurité-risque est dramatisé quelquefois selon une perception manichéenne de l'espace dont Bali fournit un bon exemple. On sait que l'intérieur montagneux de cette île fut à plusieurs reprises le refuge de population échappant aux dominations politiques qui se succédaient dans l'archipel. Au XIV^e siècle l'Empire hindouiste du Madjahapit exerça à partir de Java une forte pression sur Bali. Au XVII^e, l'Islam répandu par le sultanat de Malaca détruisit le Madjahapit dont une partie des cadres politiques trouva à son tour refuge à Bali. Bref, l'intérieur de l'île fut historiquement en situation obsidionale par rapport aux influences maritimes triomphant dans les plaines littorales et dans les ports. Le milieu naturel très contrasté et chargé des symboles historiques qui viennent d'être rappelés, donne lieu à une perception manichéenne très intégrée. D'un côté la sphère "Kélod", plaine et mer, animée de forces occultes contraignantes et mauvaises, reliée selon les vues les plus traditionalistes à l'agression du Madjahapit. De l'autre la sphère "Kaja", conservée dans les cantons isolés de l'intérieur montagneux, Bali-Aga, le "vieux Bali", est chargé d'une symbolique divine et favorable. Evidemment la vie sociale, comme la pratique de l'espace, ne peut isoler parfaitement l'une de l'autre, même dans les secteurs les plus protégés. C'est ainsi que la dualité se retrouve dans les institutions villageoises. Le "désa" est la communauté religieuse exprimée par le grand temple villageois. C'est un groupe endogamique ayant des droits fonciers sur un certain territoire. La plus grande partie des rizières irriguées, le "sawah", est la terre communale du "désa", dont chaque membre reçoit annuellement cinq parcelles. En face du "désa" s'élève le "ban jar". C'est d'abord, très matériellement, le ou les quartiers des étrangers des immigrants ou des villageois qui ne respectent pas les règles communautaires du "désa", par exemple l'endogamie. Cette agglomération est séculière ; elle n'a ni vie religieuse, ni droit foncier sur le "sawah". Les habitants du "ban jar" ne possèdent en propre que des jardins de case. Ils sont chargés des besognes polluantes telles que le nettoyage du désa, la crémation, l'entretien des conduites d'eau. Dans certains villages, par un glissement fonctionnel, le "ban jar" intègre occasionnellement l'ensemble de la main d'oeuvre villageoise pour certaines tâches très séculières. Desa et banjar sont les manifestations sociales des deux sphères historico-culturelles, Kélod et Kaja.

On pourrait retrouver dans certains des exemples précédemment notés une interprétation manichéenne : la Puna et le bas-pays dans les Andes du Pérou, la forêt et la clairière à Java. Elle peut être appliquée occasionnellement à l'espace des migrants mais c'est loin d'être une règle. Les deux extrémités de l'itinéraire du migrant ne lui paraissent pas nécessairement l'un tout blanc, l'autre tout noir. Elles sont perçues d'une façon qu'on serait tenté de qualifier d'objective par les migrants indiens étudiés par Choet (1976). Ceux-ci quittent les terres riches et surpeuplées du delta de la Krishna sur la côte du Golfe de Bengale. Ils vendent à haut prix leurs petites propriétés et migrent vers les terres en cours d'irrigation situées plus à l'intérieur, la différence du prix de la terre leur permet d'acquérir une plus grande exploitation. Interrogés sur leur région de départ celle-ci leur apparaît difficile économiquement et la migration, une pratique avantageuse de ce point de vue. Mais socialement et culturellement, ils regrettent l'atmosphère de leur ancien pays et, de ces points de vue souffrent visiblement de leur déracinement. Un aspect original de cet appauvrissement social est un certain ralentissement des rapports avec la ville, 52 déplacements annuels contre 64 alors que la distance est restée la même, 12 à 13 kilomètres.

A l'issue de ces recherches sur l'espace vécu des sociétés tropicales, aucune loi, aucune clef, ne s'impose avec évidence. Les notions dégagées il y a quelques années, en particulier les diverses "distances" utilisables, ont confirmé leur applicabilité. Les nombreux travaux consultés, les quelques recherches effectuées ont élargi l'angle de vue avec lequel nous continuerons d'analyser les organisations de l'espace des sociétés tropicales. Si la recherche d'espace vécu peut être engagée avec quelques techniques particulières s'appuyant sur des informations négligées par l'approche classique, si elle sollicite des autres disciplines de sciences humaines un apport différent et sensiblement élargi, sa méthode pour nous reste celle de la géographie empirique : recherche de terrain préalable et fondamentale, connaissance globale du milieu culturel et social étudié dans le refus de tout modèle dogmatique.