

Essaie de Description du Système Foncier Congolais d'avant Le Contact Formel Avec La Civilisation Occidentale

Marie-Bernard Dhedya Lonu

Chef de Travaux et Doctorant FCCC à L'Université de Kisangani,
Faculté de Droit, RDC

Markus Gehrin

Professeur à L'Université de Cambridge, Faculté de Droit, Grande Bretagne

Marie-Claire Cordonier

Professeur à L'Université d'Ottawa, Faculté de Droit, Canada

Michel Ilume Moke

Professeur et Doyen de La Faculté de Droit
de L'Université de Kisangani, RDC

Salomon Mampeta Wabassa

Professeur Associé à L'Université de Kisangani,
Faculté des Sciences Sociales, Politiques et Administratives, RDC

doi: 10.19044/esj.2017.v13n10p307 [URL:http://dx.doi.org/10.19044/esj.2017.v13n10p307](http://dx.doi.org/10.19044/esj.2017.v13n10p307)

Abstract

The present study focuses on the description of the Congolese land system prior to formal contact with Western civilization. Contrary to what has been imagined, the natives of Congo have understood the notion behind landed property. This property is rather peculiar in that it does not fulfill all the criteria imposed by modern law. A few elements have enabled us to describe it. The notion of landed property has been made known to the natives. This property is established at the moment the pacific takes possession of it or by conquest of the soil. It is essentially influenced by the beliefs that characterize traditional Africa. However, the beliefs in the existence and interaction of the world of the dead with that of the living, and the beliefs in the divinity of the soil, makes it possible to specially guide the perception of landed property. Moreover, the community character directs land ownership towards collective ownership rather than individual ownership.

Keywords: Land tenure, land ownership, indigenous, land acquisition

Résumé

La présente étude s'est attelée sur la description du système foncier congolais d'avant le contact formel avec la civilisation occidentale. En effet, contrairement à ce qui peut s'imaginer, les indigènes du Congo ont connu la notion de propriété foncière. Cette propriété est assez particulière du fait qu'elle ne remplit pas tous les critères imposés par le droit moderne. Quelques éléments permettent de la décrire. La notion de propriété foncière est connue des indigènes. Cette propriété s'établit au moment de la prise de possession pacifique ou par conquête du sol. Elle est essentiellement influencée par les croyances qui caractérisent l'Afrique traditionnelle. En effet, les croyances en l'existence et interaction du monde des morts et celui des vivants puis les croyances en la divinité du sol qui le rend spécial guident la perception de la propriété foncière. De plus le caractère communautaire oriente la propriété foncière vers une propriété collective plutôt qu'individuelle.

Mots-clés: Territoire, propriété foncière, indigène, acquisition foncière

I. Introduction

Il n'est pas aisé de faire de l'histoire dans un contexte africain et particulièrement congolais où l'oralité en est la principale source. Cette difficulté est d'autant plus amplifiée lorsqu'elle concerne une question se rapportant à la propriété foncière car la conception occidentale de la propriété a du mal à épouser celle de l'Afrique précoloniale (Dhedy Lonu, 2015).

L'oralité étant la principale source de l'histoire en Afrique traditionnelle, il nous sera difficile de la remonter trop loin dans le temps.

Nous remonterons donc notre étude à la période proche du contact formel avec la civilisation occidentale car les écrits des historiens ont pu immortaliser une partie de l'oralité des indigènes. Ce voyage dans le temps nous permettra de mieux comprendre le régime foncier actuel dans toute sa complexité. De plus, l'actuel territoire de la RDC renfermait déjà à l'an 1900 plus de deux cent groupes ethniques (Vanisa, 1965).

La double difficulté due à l'oralité et à la multiplicité des coutumes nous contraint à nous livrer dans les lignes qui suivent à un effort de généralisation tout en tenant compte des particularités qui ne rentrent pas facilement dans la synthèse.

Bien que les coutumes existaient et organisaient la vie des groupes humains avant le contact avec l'europpéen, il a fallu attendre ce contact pour que des études s'y intéressent. Cela n'est pas resté sans conséquence.

C'est ainsi que KIFWABALA écrit à ce sujet:

« ...l'on retiendra que l'étude des coutumes traditionnelle n'a été commencée qu'après la pénétration européenne, c'est-à-dire après que le choc des civilisations ait déjà déformé, dans une certaine mesure, la structure des communautés traditionnelles » (Kifwabala Tekilazaya, 2003)

Au moment où les études ont été menées, la civilisation africaine était donc déjà biaisée du fait de sa rencontre avec la civilisation occidentale. Ainsi, les données rapportées ne seraient pas totalement authentiques de l'Afrique de l'époque précédant le contact formel avec l'européen. A. Rubbens nous renseigne que ces études ont été menées par les missionnaires soucieux de comprendre les indigènes auxquels ils apportaient l'évangile puis par les ethnologues et les juristes (Rubbens, 1975).

Dans l'analyse des informations rapportées par ces chercheurs il ne sera pas question de décrire la société traditionnelle précoloniale dans son intégralité. Nous nous attèlerons principalement sur le rapport entre l'homme, son groupe social et la terre. Cela nous permettra de comprendre la conception idéologique du foncier précolonial pour bien en cerner son évolution à travers le temps.

La société dont il est question ici est celle des indigènes composée de plusieurs groupements familiaux, les uns imbriqués dans les autres. L'unité de base de ces groupements familiaux est le clan, c'est-à-dire, un groupement d'individu qui se considère issu d'un ancêtre commun par voie unilatérale, paternelle ou maternelle et qui constitue en principe un groupement social autonome ayant à sa tête un patriarche investi des prérogatives religieuses, juridiques, sociales et économiques (Le Ruth, 1956). Il s'établit sur un espace déterminé appelé « *village* ».

Les rapports entre le village et le clan ne sont pas évidents lorsqu'on se demande lequel des deux contient l'autre. En effet, un clan peut s'étendre au-delà des limites d'un village et s'étendre sur plusieurs villages. De plus, un même village peut renfermer plusieurs clans.

Cela apporte à la société traditionnelle africaine une particularité parmi tant d'autres. Les règles de vie des sociétés traditionnelles ne sont pas à base territoriale (Vidrovitch Coquery, 1980).

Dans l'optique du rapport entre l'homme et la terre, Le Ruth affirme que chaque clan comprend:

« L'ensemble des terres du clan dont chacun des membres peut disposer, dans les limites d'une saine utilisation, tout en respectant le droit du reste de la collectivité, ainsi que les droits plus stricts d'autres membres qui, par incorporation spéciale de leur travail au sol, ont affirmé leurs droits individuels sur une partie du domaine foncier. » (Le Ruth, 1956)

Ce domaine foncier clanique est formé des terres couvertes de construction, des cultures, des terres avoisinantes, des forêts et des cours d'eau sur lesquels le clan exerce un véritable *animus domini*. Ce domaine ainsi constitué était quelques fois déterminé par des limites imprécises (Boelaert, 1955). Il s'étendait généralement jusqu'au contact avec une autre organisation sociale.

De manière général, tous dépendait de la manière dont le clan avait obtenu le domaine sur lequel il exerce son *animus domini*.

II. Modes d'acquisition des terres

Il faut retenir que les terres s'obtenaient généralement de deux manières. Soit pacifiquement soit par conquête.

A l'origine de la propriété foncière des indigènes il y a principalement la prise de possession. En effet, en principe, aux yeux des indigènes la légitimité de l'appropriation du domaine foncier suppose sa vacance. L'occupation même non effective constituait pour les indigènes un titre d'appropriation parfaitement légitime. Malheureusement, l'occupation des terres vacantes n'a pas été le seul mode d'appropriation du sol. Parfois, la force brutale, la domination d'un faible par un plus fort ont entraîné une nouvelle répartition du sol (Malengreau, 1947).

Occupation pacifique

L'abondance des terres permettait à ce mode d'acquisition d'être le plus fréquent. C'est ainsi que Kouassigan en parlant des sociétés de l'Afrique occidentale précise que:

« d'une manière générale les africains fondent sur la première occupation les droits qu'ils exercent sur la terre. Autrement dit, ils ne tiennent ces droits d'aucune personne. C'est la première occupation d'une terre vacante qui constitue le titre juridique. La terre vacante devient bien de la collectivité qui l'a matériellement appréhendée, même si cette appréhension matérielle ne correspond pas à toute l'étendue du territoire et n'est pas effective. En effet, les dimensions du territoire ainsi occupé dépassent toujours les besoins immédiats de la collectivité qui s'y établit. » (Kouassigan, 1966)

Il est difficile de décrire clairement l'occupation des terres des peuples d'Afrique traditionnelle à cause des multiples migrations des peuples du nord vers le sud avant le XIX^{ème} siècle. De plus l'installation de ces peuples s'est faite bien avant la naissance de ceux qui l'ont rapporté aux chercheurs. Elle leur a été transmise sous forme de mythe, conte, etc.

C'est conscient de cette difficulté que Malengreau, plutôt que de rapporter avec précision la prise de possession d'une terre par l'indigène, tente d'en faire une description en disant:

« ... un beau jour, poussé par on ne sait quelle raison, un indigène part avec sa famille, c'est-à-dire avec ses proches, ses clients, ses partisans à la recherche d'une terre nouvelle. Celle-ci aussitôt découverte, il fait choix d'un emplacement, s'y installe et construit son village. Il y fait souche ; sa famille se développe. Entretemps, bien souvent, d'autres indigènes, attirés par sa présence, sont venus se joindre à lui ; tous le reconnaissent comme chef de la collectivité ainsi formée. Très naturellement, le premier occupant a eu soin de se réserver un ensemble de terre dont la nature variera avec ses goûts : terres fertiles et bien irriguées s'il est agriculteur, terres giboyeuses s'il est chasseur. Les autres, parents et étrangers, s'installeront dans le voisinage, puis sur les terrains libres de la périphérie. Et ainsi le domaine, dont les limites reculeront sans cesse, finira par recouvrir une étendue considérable, jusqu'à ce qu'il se heurte à un groupement voisin qui opposera une barrière à son développement... » (Malengreau, 1947)

Les terres ainsi découvertes restaient hospitalières à qui voulait s'y installer à condition de reconnaître l'autorité de celui qui l'avait découverte et baptisée. C'est le premier occupant qui généralement baptisait la terre. Elle pouvait porter son nom comme c'est très souvent le cas chez les Topoke d'Isangi où plusieurs villages portent le nom du premier occupant précédé du préfixe « ya » qui exprime l'appartenance (Yaboseo, etc.) ou chez les Mituku d'Ubundu où des villages portent le nom du premier occupant précédé du préfixe « bana » qui signifie « enfant de » (Banabie, Banakwenga, etc.). Les villages riverains de la concession forestière de COTREFOR en province de la Tshopo ne dérogent pas à cette règle. C'est ainsi qu'on y trouve des villages précédé du préfixe « Ba » qui désigne l'appartenance (Batchutche, Bawi, Bagbagbuzi, etc.).

Cette situation n'est pas propre à la RDC. Elle s'observe également chez les peuples qui habitent le littoral atlantique de la Côte d'Ivoire et du Nigeria. Chez les Ewé, les villages portent très souvent le nom de leur fondateur, auquel on ajoute le suffixe « kopé » ou « apé », qui signifie village. Il en est de même chez les Ashanti du Ghana et les Fon du Dahomey, chez qui les mots « krom » et houe signifient village (Kouassigan, 1966).

Seuls les descendants du fondateur pouvaient ainsi prétendre avoir des droits sur le sol. L'attribution du nom du premier occupant à la terre qu'il a colonisée avait pour effet de concrétiser les liens entre les hommes qui descendent de lui et le terroir.

Quelques fois cette occupation pacifique se fait par un seul individu ou accompagné de sa famille et d'autres fois par un groupe tout entier (Moeller, 1958). Dans tous les cas elle n'était pas que pacifique.

Occupation par conquête

Tel que dit plus haut, l'occupation pacifique n'était pas le seul mode d'occupation des terres par les indigènes. Cela peut s'expliquer par plusieurs raisons dont les deux plus importantes sont:

1° *La situation géographique et climatique*

Les migrations ont amené plusieurs peuples à quitter leurs terres d'origines pour des terres plus propices. Ainsi plusieurs peuples pouvaient convoiter les mêmes terres à cause de leurs vocations ou de l'aridité de leur terre d'origine. Les peuples pasteurs pouvaient donc se disputer le pâturage, les pêcheurs les mêmes cours d'eau, les chasseurs la même forêt et ainsi de suite. Dans ces disputes, le plus fort l'emportait et quelque fois des consensus pouvaient être pris.

Les conquêtes n'ont pas toujours été brutales. C'est le cas entre les *Bahema* qui ont migrés du nord en quête de pâturage pour leur bétail et les *Walendu*.

Malengreau rapporte que:

« Dès leur arrivée, les Bahema se mirent à faire des échanges avec ceux qui les avaient reçus sans méfiance. Grâce à l'effet obtenu par quelques remèdes particulièrement efficaces, grâce aussi à des présents judicieusement distribués, ils surent s'imposer petit à petit aux Walendu, qui en arrivèrent à travailler pour eux, en échange de quoi leurs nouveaux maîtres assurèrent leur protection(...) L'ascendance des Bahema était devenu telles qu'ils avaient jusqu'au droit d'investir les chefs de la population conquise. Ils finirent par déposséder peu à peu les Walendu d'une grande partie de leur domaine, comme ils le firent chez les Babira. La surabondance des terres, l'hospitalité naturelle et le caractère accueillant des Walendu ou Babira explique jusqu'à un certain point le peu de résistance qu'ils opposèrent à l'envahisseur. »
(Malengreau, 1944)

Tous les peuples n'étaient pas pasteurs et ne négociaient pas l'hospitalité. D'autres peuples se démarquaient par leur caractère belliqueux.

2° *Le caractère belliqueux de certains peuples*

Certains peuples ne se disputaient pas des terres pour des raisons pastorales ou autres telles qu'énumérer plus haut. Il le faisait plutôt en vue d'étendre leur règne et faire des esclaves. Une fois acquis, le domaine foncier est pour le clan une partie de sa personnalité car il identifie son existence à celle du domaine dont il dispose. Tel est le cas des *Baluba* qui ont forgés leur empire en assujettissant diverses peuplades les unes après les autres.

Bien qu'ayant conquis le premier occupant, le vainqueur ne le déposédait pas de sa terre mais l'assujettissait et lui faisant payer un tribut. Les premiers occupants restaient généralement les seuls maîtres de la terre. Comme le dit Van Der Kerken « *Le vainqueur respecte les droits fonciers du vaincu* » (Van Der Kerken, 1927).

Cette idée est renchérie par DELAFOSSE qui écrit que:

« *l'inaliénabilité des droits fonciers est un principe tellement enraciné dans l'esprit des nègres qu'à leurs yeux la conquête d'une région n'entraîne nullement l'acquisition de droits quelconques sur le sol de cette région. Et les conquérants les moins alourdis de scrupules ont généralement respecté cette loi.* » (Delafosse, 1927)

Le mode d'acquisition de la terre n'est pas le seul déterminant de la gestion foncière à l'époque précédant le contact formel avec l'Europe. L'organisation sociale et la gestion même de la terre y sont aussi importantes.

III. Organisation Sociale

La famille est le point de départ de l'organisation sociale en Afrique. La famille nucléaire se noie dans des mailles de relations plus fortes qu'elle, laissant place à l'unité de base de tous les groupements familiaux, le clan.

C'est ainsi que Placide TEMPELS écrivait à propos des Bantou que l'homme n'apparaît, en effet, jamais comme un individu isolé, comme une substance indépendante. Tout homme, tout individu constitue un chaînon dans une chaîne de forces vitales, un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa lignée ascendante, et soutenant sous lui la lignée descendante (Placide, 1949).

La famille africaine précoloniale revêt une particularité du fait qu'elle ne se fonde pas uniquement sur des liens de consanguinité ou d'alliance par le mariage. Il n'est pas étonnant de voir des membres d'une même famille qui ne partagent aucuns traits physiologiques avec l'ancêtre fondateur de ladite famille. Tel a été le cas des serviteurs, des clients, des esclaves affranchis ou des étrangers participants aux activités communes (Labouret, 1941). Il a même été rapporté des types de parentés appelées de plaisanterie (Paulme, 1939) dans lesquelles le fait le plus important est moins l'alliance qui uni les clans ou les fractions de clans (Labouret, 1941) que les obligations réciproques entraînées par elle.

Dans la société africaine, les individus sont moulés dans un esprit selon lequel les liens familiaux sont une garantie pour chacun d'eux. Les groupes sociaux auxquels ils appartiennent sont hiérarchisés et organisé par des règles juridiques qui y déterminent les droits et devoirs des membres.

Sur la cène sociale, les individus se retrouvent effacés au profit des organisations sociales auxquelles ils appartiennent. C'est dans cette logique

que Kouassigan disait que « *les relations humaines, dans les sociétés négro-africaines, ne sont pas essentiellement des relations entre individu mais avant tout des relations basées sur des groupements.* » (Kouassigan, 1966)

La société en Afrique noire, nous dit Senghor, est formé de cercles concentriques de plus en plus larges, qui s'étagent les uns sur les autres, imbriqués les uns dans les autres, pour ainsi dire, et formés sur le type même de la famille (Senghor, 1939).

Comme signalé plus haut, en R.D.C., le clan est considéré comme l'unité de base des sociétés traditionnelles.

Le domaine foncier du clan ne comprend non seulement les terres habitées ou arables mais aussi toutes les terres avoisinantes prises en possession par le clan sur lesquelles ce dernier exerce un « *animus domini* ». Ce domaine peut donc être vaste ou réduit selon le cas. Les indigènes n'ont pas une notion claire et précise des limites de leur domaine. Celles-ci se rapportaient généralement à des indices naturels tels que les rochers, les sources d'eau, les chutes, etc. Il se faisait également que plusieurs clans puissent se rassembler en groupement (Babikanga Maina Mato, 2015).

IV. Gestion des terres indigènes

Dans ce point il sera question de répondre aux questions de savoir à qui est confié la gestion du sol de la communauté indigène ? Quelle est la nature juridique des rapports qui unissent l'indigène à sa terre? Et quelle est la nature des groupements indigènes sur qui repose la propriété?

Gestionnaire du sol

Le chef est en principe l'ainé de la branche la plus ancienne du groupement familial. Celle-ci devrait découler de l'ancêtre fondateur du clan (Bompaka Nkey Makanyi, 2012). Il jouit donc des droits de l'ancêtre fondateur du clan et est ainsi le chef du domaine foncier que ce dernier a obtenus des dieux et des esprits.

Cette remarque est mise en évidence par les propos de Labouret qui relate le processus de colonisation du canton de Mpyéni en ces termes:

« ...la tradition rapporte qu'un chef de famille Mpyéni Kuliba, après avoir reconnu le territoire, résolut de s'y fixer. Dans ce but, il offrit un sacrifice aux puissances surnaturelles du lieu et leur demanda l'autorisation de s'établir sur la terre qu'elles contrôlaient. La position de l'une des volailles égorgées et qui expira sur le dos, le poitrail tourné vers le ciel, montra que les divinités locales accueillèrent cette requête. En conséquence, Mpyéni fonda avec ses gens un village qui reçut son nom, Mpyéni. Par la vertu de ces divers sacrifices accomplis, il était devenu

l'intermédiaire entre les puissances occultes et les dieux, prêtre de la terre... » (Labouret, 1941)

La colonisation ou la prise de possession de la terre se suit donc d'une alliance entre les hommes et la terre (Deschamps, 1954). C'est ainsi que le premier occupant se voit pourvu des prérogatives de gestion de ladite terre.

Il arrive également que dans l'organisation politique, la gestion du domaine foncier soit confiée à une autre personne que le chef (Aubert A.). Le gérant des terres ainsi établi dépend, malgré ses prérogatives, du chef du clan sur le plan politique.

Il serait erroné de croire que le gérant des terres, chef du clan ou autre, a un pouvoir absolu sur les terres.

C'est ainsi que Kouassigan affirme, dans sa réplique aux thèses qui soutiennent que les chefs sont les seuls propriétaires terriens, que *la réalité permanente dans toute les coutumes est que les chefs ne sont pas propriétaires des terres soumises à leur autorité, mais simplement gérants. Ils n'ont donc pas plus le droit d'aliéner la terre que les autres membres du groupe qu'ils dirigent* (Kouassigan, 1966).

Ils n'en sont aucunement le propriétaire. Seul les ancêtres et les génies le sont (Lire Kifwabala Takilezaya, 2004). Ils leur confient la gestion de la terre afin d'y garantir l'ordre et la cohésion sociale. Tous les membres de la communauté, village ou famille ont un droit égal sur la terre (Olawale, 1956).

Les ancêtres et les dieux s'érigent en obstacle contre toutes formes de propriété foncière individuelle (Rarijoana, 1967).

Selon DELAROZIERE les *Bamileke* du Cameroun ne connaissent pas la propriété individuelle de la terre (Delaroziere, 1949). Pour lui, les relations entre la terre et les aïeux de la tribu sont assez puissantes pour faire obstacle à l'apparition de la notion de droits individuels exclusifs sur la terre. Les aïeux en sont les véritables propriétaires.

Les études des chercheurs anglais tels que Busia (1951), Hayford (1937) et Danquah (1928), dans la région du Ghana relèvent l'opposition des peuples du milieu à toute apparition de droits fonciers individuels et exclusifs.

Le gestionnaire du sol connu, il importe de savoir de quelle nature juridique est le rapport qui uni l'indigène à sa terre.

Nature juridique des rapports entre l'indigène et sa terre

En ce qui concerne le rapport juridique existant entre l'indigène et sa terre, une question se pose avec acuité : « *Est-ce une propriété?* »

La propriété est le droit de disposer d'une chose d'une manière absolue et exclusive sauf les restrictions qui résultent de la loi et des droits réels

appartenant à autrui (Loi N°73-021, 2004). Cette définition légale a été critiquée du fait qu'elle ne reprend pas les attributs du droit de propriété.

Les attributs du droit de propriété sont l'usage « *usus* » compris comme la faculté de se servir de sa propriété comme on l'entend, la jouissance « *fructus* » qui est le droit de tirer un profit sain c'est-à-dire indemne de toute irrégularité aux yeux de la législation (Kifwabala Tekilezaya, 2003) et la disposition « *abusus* » (Kalambay Lumpungu, 1984) qui permet au propriétaire de disposer matériellement d'une chose c'est-à-dire de pouvoir modifier sa substance et même de la détruire.

Dans le contexte traditionnel, l'un des attributs fait clairement défaut. En effet, le droit de disposer appartient aux seuls ancêtres et génies du milieu.

Le droit d'usage ou d'usufruit (Lire Van Wing, 1957) ne serait également pas suffisamment concevable (Kalambay Lumpungu, 1967); le problème qui naitrait serait celui de déterminer le nu-propriétaire car le droit romain ne régit pas les morts.

Certains auteurs se sont dressés contre toutes conceptions de propriété foncière des indigènes.

Selon le père de BEUCORP l'occupation et l'usage du sol accompagné des droits y afférents ne suffisent pas à créer un droit de propriété. Il faut d'autres éléments qu'il n'a pas rencontrés dans la réalité des indigènes (Carbonier, 1967).

Pour LEBRUN, le droit que possède un clan sur ses terres, qualifié habituellement de propriété, ne correspond en rien au sens civil attribué à la propriété qu'il définit comme le droit en vertu duquel une chose se trouve soumise d'une façon absolue et exclusive à l'action et à la volonté d'une personne (Kalambay, 2002).

Selon lui, le droit détenu par le clan n'est ni absolu, ni exclusif car tout le monde pouvait en jouir moyennant quelques restrictions.

De Cleen (1946), qui a étudié les peuplades du Congo belge, ne s'écarte pas de la pensée des auteurs précités. Il soutient qu'à cause de l'abondance du sol, il est inutile de s'en approprier. Il en conclut que la propriété foncière, tant privée que collective dans le sens que nous donnons à ce mot, n'existe pas chez les peuplades étudiées. Il ne peut être question pour l'individu, ni d'acheter le sol, ni de le vendre, ni de le transmettre par héritage (Kemer, 1959).

Un autre son de cloche reconnaît aux indigènes une propriété foncière même si ici également les auteurs ne s'accordent pas tous quant au caractère de cette propriété:

➤ Les partisans de la thèse de la collectivité de la propriété foncière

Selon les partisans de cette thèse (Camille Breau, 1942; Sohier, 1955; Leruth, 1956; Van Wing, 1958; Maenhaut, 1941; Martens, 1941; etc.), le

clan est propriétaire foncier. C'est lui qui exerce sur la terre un faisceau de droits et de privilèges.

La terre du groupement n'est pas susceptible de propriété individuelle car la coutume et la mentalité qui rassemble les indigènes ne peut concevoir qu'un individu devienne maître absolu et définitif d'une terre léguée à tout le monde et d'en disposer à sa guise.

Le caractère communautaire des sociétés africaines a influencé la perception du monde de ces sociétés et particulièrement celle de la gestion du domaine foncier.

VERMEESH affirme à ce titre que « *l'idée ne viendra jamais à un seul indigène Bakelebwe qu'une terre puisse appartenir à un seul homme. Elle est propriété de la communauté toute entière qui l'a conquise et qui la défend.* » (Weill, 1970)

La solidarité des indigènes était telle que l'indigène n'avait ordinairement pas songé à distinguer le *tien* du *mien*. Ce qui était à la collectivité était à chacun (Challey-Bert, 1904).

D'un autre côté certains auteurs ont soutenu l'absence de toute forme de propriété foncière collective des indigènes.

➤ Les partisans de la thèse de l'absence de propriété collective

Les partisans de cette thèse s'érigent d'abord contre toute personnalité morale ou juridique accordée aux clans ou aux groupements comme nous le verrons plus loin.

Selon Malengreau:

« *pour qu'un groupement familiale constitue une personne morale, non pas fictive mais réelle, il ne suffit pas d'une participation à des traits communs d'une union matérielle commune formellement distincte de la fin individuelle de chacun des membres du groupe...* » (Malengreau, 1944)

Bien que la personnalité juridique des groupements des indigènes soit rejetée par cette tendance, elle reconnaît quand même aux indigènes la propriété foncière.

C'est ainsi qu'au-delà de la contestation de la personnalité juridique des groupements humains des indigènes Malengreau (1956) reconnaît aux indigènes la propriété de leur domaine. Ce droit est celui en vertu duquel les indigènes tirent du sol toutes ses utilités. Il reconnaît qu'il paraît établi que l'*animus domini* des indigènes sur l'ensemble des étendues de terres de leur groupement correspond à la conception occidentale de la propriété.

De ce fait la propriété appartient aux membres du clan qui en jouissent (Malengreau, 1939). Cette tendance analyse la propriété foncière coutumière comme simplement une propriété individuelle. Pour elle, chaque individu devrait être considéré séparément du groupe.

Pour Wickers le sol n'appartient ni au groupement comme personne morale, ni aux indigènes pris isolément mais aux indigènes réunis en collectivité ayant une masse de bien, sur lesquels ils exercent individuellement et concurremment, en tant que membre de la collectivité, un droit de propriété (Wickers, 1954).

D'un autre côté, certains auteurs estiment que la propriété foncière traditionnelle réside entre les mains des indigènes et non du groupe entier. Chacun des partisans de cette thèse affirme que le droit de propriété est concentré entre les mains du chef, patriarche, etc.

POSSOZ estime que le *pater familias* est le détenteur de tous les droits sur les objets, biens meubles et immeubles. Il s'agit selon lui d'un « *paternat* » (Possoz, 1940). Le *pater familias* jouit donc d'une situation privilégiée par rapport aux puînés du clan qui lui sont soumis par le *jus sanguinis* (Possoz, 1940), et aux clients et esclaves, qui eux lui sont soumis par le *jus loci* (Possoz, 1952).

Müller (1956) souligne que le patriarche est le seul véritable propriétaire et que les droits des membres du groupe, ceux des clients et autres doivent être perçus comme des droits de jouissance.

Pour sa part HULSTAERT renchérit que chez les Mongo la propriété n'est ni privée ni individuelle, ni collective, mais de nature familiale. C'est la propriété du *pater familias* mais étendue à un groupement plus vaste que la famille patriarcale (Boelaert, 1955).

A ce stade nous pouvons dire que la plus grande erreur qui a été commise par chacune de ces tendances est celle de vouloir définir la propriété foncière des indigènes tout en restant de l'autre côté du miroir. Cette erreur les a enfermés dans un carcan dont ils ne peuvent se défaire. Le « droit » étant une pièce du puzzle de chaque civilisation, ils ont été, depuis leur tendre enfance, façonnés par la conception du droit romain. Paul Ourliac (1966) ne disait-il pas en parlant de la conception de propriété foncière africaine:

« Il est possible de discerner là, ou de croire discerner, des concepts romains et de tout ramener à des catégories que nous tenons pour universelle à force de les utiliser, pour ordonner ou exprimer nos propres réalités : nous sommes prisonniers d'un langage et nous ne savons plus nous soustraire... ».

Dans sa note pour la commission foncière du Congo Belge N. Tevissen (1959) affirmait que:

« l'assimilation pure et simple des droits fonciers coutumiers à la propriété n'est pas, au fond, une solution qui satisfait pleinement l'esprit. Nous sentons bien que, quelle que soit la force de ces droits, ils n'ont pas, dans le contexte socio-culturel africain, la même fonction productrice et dynamique que dans notre société... »

Durant la période précédant le contact formel avec la civilisation occidentale, la terre est considérée par les indigènes comme étant sacrée. Dans son rapport avec elle, l'indigène ne pouvait donc pas envisager la posséder, la dompter, l'appriivoiser car elle est perçue comme une divinité qui donne la vie et qui la reprend. Elle est une divinité génitrice dont la mission est de pourvoir aux besoins des hommes, elle se prête mais ne se soumet pas (Paul Ourliac, 1966).

La terre des indigènes n'est non seulement commune et sacrée mais aussi inaliénable. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, même le chef n'a nullement le pouvoir de l'aliéné. Les membres du groupe se trouvent dans une indivision dont on ne peut se défaire (Frechou, 1950).

Il apparaît donc logique de se demander ce qui empêche sont aliénation et la rend si particulière?

Plusieurs chercheurs ont tenté d'y trouver une explication. Certains se sont penchés sur le caractère communautaire de la terre des indigènes. Pour ces auteurs, le fait que la terre est communautaire empêche un membre pris isolément de pourvoir l'aliéner sans le consentement des autres membres du groupe social auquel il appartient. L'intérêt général prime donc sur les intérêts particuliers. Cette raison fondée mais insuffisante pour l'explication de l'indivision en matière foncière a été critiquée du fait que cela reviendrait à affirmer à contrario que le groupe entier peut donc décider d'aliéner la terre ce qui n'est pas non plus vrai.

C'est ainsi qu'elle a été complétée par le point de vue d'autres auteurs qui estime qu'au-delà de la communauté il y a la conception même de la société par les indigènes. Ces derniers conçoivent la société comme un ensemble formé des vivants, des morts et des générations à venir. La terre appartiendrait donc à ces trois catégories qui par relais se passeraient le flambeau (Gaden, 1935) de sa gestion. Il faudrait donc pour en revenir à la question d'aliénation de la terre, recueillir le consentement de chacune des trois catégories.

Cet argument qui semble convainquant est atténué lorsqu'on oppose la situation des terres que les générations présentes ont conquises après le décès des générations passées. Comment s'expliquerait donc le fait que ces terres demeurent aussi inaliénables?

Une troisième tendance suggère la prise en compte des facteurs religieux qui caractérisent les sociétés des indigènes. Elle met en exergue la « *divinité* » (Delafrosse, 1925) de la terre dont nous avons parlé dans les lignes précédentes.

Sachant que la terre ne revêt pas un caractère sacré dans toutes les coutumes africaines, une quatrième tendance plus conciliatrice propose la combinaison des raisons sociales, religieuses et économiques pour atteindre l'explication.

C'est ainsi que Kouassigans' inscrivant dans cette logique affirme que:

« l'attachement particulier des négro-africains à leurs terres tient à des considérations religieuses. Les ancêtres, fondateurs des groupements humains et premiers occupants des terres dont disposent ceux-ci, prennent à leurs yeux un caractère sacré, (...) Partis au pacte passé avec l'esprit du sol, on ne peut se dessaisir de celui-ci sans les abandonner, car ils sont intimement liés. L'attachement au sol est preuve de l'attachement aux ancêtres. A cela, il faut ajouter le désir de conservation des biens collectifs pour des raisons économiques(...) la terre est donc la base de liens d'ordre divers qui unissent les individus d'une même collectivité entre eux. Sa conservation est la manifestation concrète d'une réelle solidarité. » (Kouassigan, 1966)

Dans le système romano-germanique, la propriété est un mécanisme de protection de chaque individu. Il protège contre l'éviction et pose des garde-fous. En droit traditionnel par contre, la crainte d'une éviction individuelle n'existe pas étant donné que le groupe prime sur l'individu.

En renforçant la solidarité, l'individu est sûr que son problème est également celui du groupe tout entier. Les seules évictions possibles étaient celles du groupe tout entier en cas d'occupation des terres par conquête ou l'éviction de l'individu par le groupe en cas de désaveu nait d'une faute grave commise à l'égard du groupe. Comme démontré dans les lignes précédentes, bien que *sui generis*, les rapports qui unissent l'indigène à sa terre sont une propriété.

Connaissant la nature juridique des rapports unissent l'indigène à sa terre et sachant que ce dernier vit en communauté, il est indispensable de connaître la nature du groupement sur lequel repose la propriété indigène.

✚ Nature des groupements indigènes sur qui repose la propriété indigène

Au-delà de la question de la nature de la propriété foncière coutumière, une question aussi importante se pose. Quelle est la nature des groupements indigènes sur qui repose cette propriété?

Comme signalé précédemment, Malengrau (1939) s'est opposé de son côté à toutes possible conception de personnalité morale des groupements indigènes. Il explique que les impératifs à la constitution des personnes morales ne sont pas réunis dans le cadre de ces communautés. Certes, les communautés indigènes participent à des traits communs et sont issue d'une union matérielle découlant généralement de la parenté mais ne comporte aucune quête d'une finalité sociale distincte de la finalité individuelle de chaque membre qui les constitue.

Il pense que se fonder sur le patrimoine commun dont jouit tous les membres du groupe ou sur la solidarité économique ne suffisent pas à affirmer l'existence d'une solidarité sociale dans ces communautés car ledit patrimoine est au service de chaque membre du groupement pris isolément et non du groupement dans son ensemble.

A ces réfractaires il oppose que l'unité et la permanence qui caractérise ses groupements ne suffisent pas non plus à établir cette personnalité morale.

Qu'en est-il, au-delà des groupements sociaux, des groupements politiques tels que les royaumes et empire?

En se référant à la définition de l'Etat de Dabin (1939), comme une personne morale dont les activités individuelles y sont au service d'une fin sociale, orientées vers cette fin sociale, disposées et organisées en vue de cette fin sociale, Malengrau pense que là non plus il n'est pas possible de concevoir la personnalité morale de ce type de groupement. Il affirme pour ce faire que « *le sens de la 'généralité' leur fait à peu près complètement défaut. Ce soucis de l'intérêt général comme tel, est d'ailleurs l'indice d'un haut degré de civilisation qu'il serait vain d'exiger d'un peuple primitif.* » (Malengrau, 1939)

Il met enfin en garde contre toute confusion entre l'esprit de « *solidarité* » et le sens de « *généralité* ». Il précise que l'écart est grand entre la solidarité inorganique dans laquelle les membres du groupe se soumettent aux autres sous réserve de réciprocité et l'acceptation d'une subordination des intérêts individuels aux intérêts dits communs.

Nous préférons nous rallier à Kouassigan et Decottignies qui sont plus convainquant et accordent la possibilité aux groupements indigènes d'être dotés d'une personnalité morale.

En effet, s'inspirant des sociétés commerciales, Kouassigan démontre qu'il n'est pas certain que ceux qui y participent en vue de fructifier leurs apports, aient conscience d'une quelconque finalité commune. Bien sûr, il s'agit ici des sociétés pour lesquelles la personnalité morale est incontestable. Il en est de même pour les personnes qui achètent des actions en bourse et se voient devenir membre d'une société.

Decottignies l'accorde volontiers aux collectivités villageoises, car celles-ci « *sont le support des droits portant sur la terre* » (Decottignies, 1953). Il affirme que le groupement des indigènes qu'il qualifie de « *collectivité villageoise* » remplis tous les critères habituellement exigés pour la reconnaissance de la personnalité morale à un groupement humain. Ce groupement dispose d'un conseil souvent formé de tous les chefs des différents quartiers et présidé par un chef. Ce conseil était chargé de prendre toutes les décisions qui concernaient leur communauté. Comme tout organe d'expression collective, chargé également de défendre des intérêts différents des autres membres du groupe, il n'est pas assujettit au pouvoir du chef. En

plus, ladite communauté disposait d'un patrimoine, formé des biens propres, même si les membres exerçaient sur ces derniers des droits individuels: il s'agissait principalement des biens d'intérêt général tel que la terre, les pâturages, etc.

Il conclut en rejetant la thèse de conscience d'une finalité commune en affirmant:

« La personnalité morale est une création objective. En réalité la reconnaissance de la personnalité morale à un groupement dépend des facteurs politiques beaucoup plus que des considérations juridiques. Il n'en est pas autrement aujourd'hui dans le droit administratif français. Les jardins et les places publics sont, sans aucun doute, les biens de la commune laissés à la disposition des membres de celle-ci. Dès lors, peu importe à notre sens que les Nègres aient conscience d'une finalité commune ou le sens de la 'généralité' » (Decottignies, 1953).

Bien que difficilement descriptif, quelques éléments permettent de décrire le système foncier congolais d'avant le contact avec la civilisation occidentale.

La notion de propriété foncière est connue des indigènes. Cette propriété s'établit au moment de la prise de possession pacifique ou par conquête du sol. Elle est essentiellement influencée par les croyances qui caractérisent l'Afrique traditionnelle.

En effet, les croyances en l'existence et interaction du monde des morts et celui des vivants puis les croyances en la divinité du sol qui le rend spécial guident la perception de la propriété foncière.

De plus le caractère communautaire oriente la propriété foncière vers une propriété collective plutôt qu'individuelle.

Le régime foncier coutumier ainsi décrit n'est pas resté identique après le contact des civilisations africaines et occidentales

V. Conclusion

La description du système foncier congolais d'avant le contact formel avec la civilisation occidentale n'est pas aisée. Cette difficulté se justifie d'une part par l'incompatibilité de la conception occidentale et indigène de la propriété et d'autre part du fait de la multiplicité couplée de la diversité des coutumes.

En effet, la conception occidentale de la propriété met en exergue une série de conditions à son établissement. De manière générale, le titulaire du droit de propriété devrait justifier de la combinaison de trois attributs sur la chose. Il doit démontrer le droit de l'utiliser, celui d'en jouir et d'en disposer.

Dans le contexte de la société congolaise d'avant le contact formel avec la civilisation occidentale, il se dénote que la notion de propriété ainsi considérée, n'est pas facilement établie en matière foncière.

La communauté indigène est essentiellement croyante. Elle croit en l'existence de deux mondes qui interagissent l'un sur l'autre. Les ancêtres qui ont acquis le sol et l'on légué aux générations présentes et futures continuent d'y exercer des droits. C'est ainsi que les générations présentes et avenir ne peuvent disposer du sol sans solliciter l'assentiment des premiers occupants. Le droit de disposer du sol se retrouve donc limité.

De plus, la nature même du sol est le principal obstacle à l'établissement de la propriété foncière indigène. Il est considéré par plusieurs coutumes comme une divinité qui pourvoit aux besoins de la communauté toute entière et qui abrite les ancêtres déjà passé dans le monde des morts.

A côté des croyances et de la nature du sol, le caractère communautaire des groupements d'indigènes entraîne une communautarisation des droits sur le sol. Le sol appartient au groupe tout entier c'est-à-dire aux ancêtres déjà passés dans le monde des morts, aux vivants qui ont la charge de l'administrer et aux générations futures.

C'est ainsi que la doctrine se divise autour de la reconnaissance du droit de propriété foncière aux communautés indigènes d'avant le contact avec la civilisation occidentale.

Par ailleurs, quelques éléments permettent de décrire le système foncier congolais pendant cette période.

La notion de propriété foncière est connue des indigènes. C'est plutôt la définition occidentale de cette notion qui devient inopérante dans le contexte africain. La crainte de l'éviction du droit sur le fond n'est pas connue de l'indigène qui se voit protégé par le groupe tout entier. La propriété s'établie au moment de la prise de possession pacifique ou par conquête du sol. Elle est essentiellement influencée par les croyances qui caractérisent l'Afrique traditionnelle.

En effet, les croyances en l'existence et interaction du monde des morts et celui des vivants puis les croyances en la divinité du sol qui le rend spécial guident la perception de la propriété foncière.

De plus le caractère communautaire oriente la propriété foncière vers une propriété collective plutôt qu'individuelle.

References:

1. Aubert A. Coutume Bambara-cercle de Bougouni, in Coutumier juridique de l'Afrique occidentale française, Tome II.

2. Babikanga Maina Mato M. (2015). Droit coutumier congolais, cours destiné aux étudiants de deuxième graduat droit, FD, Université de Kisangani, 2015 (Inédit).
3. Beguin H. (1958). Géographie humaine de la région de Bengamisa, Publication de l'Institut National pour l'Etude Agronomique du Congo belge (I.N.E.A.C.), série scientifique n°74.
4. Boelaert E. (1955). *La propriété foncière dans l'idée des NKUNDO*, in *Bulletin de l'ARSC*, Vol. 2, Bruxelles.
5. Bompaka Nkeyi (2009). droit coutumier congolais, cours destiné aux étudiants de deuxième graduat droit, UNIKIS (Inédit).
6. Breau C. (1942). Le droit coutumier congolais, août.
7. Busia K.A. (1951). The position of chief in the modern political system of Ashanti, Oxford University Press.
8. Carbonier J. (1967). Droit civil : Les biens et les obligations, Tome II, Paris, PUF.
9. Challey-Bert M.J. (1904). (préface) de du régime foncier aux colonies, rapports présentés à l'institut Colonial International, seconde édition entièrement revue, augmentée et suivie de la discussion qui a eu lieu au sein de l'Institut Colonial International.
10. Dabin J. (1939). Doctrine générale de l'Etat, Bruxelles, Paris.
11. Danquah J.B. (1928). Akan law and customs, London, Routledge.
12. De Cleen N. (1946). *La notion de la propriété chez quelques peuplades matrilineaires du Congo*, in *Africa : journal de l'institut international africain*, vol. XVI, N°1, Londres janvier.
13. Decotines (1953). Personnalité morale en Afrique noir, in *Annales africaines*.
14. Delafosse M. (1925). Civilisation négro-africaine, Paris, Stock.
15. Delafosse M. (1927). Les noirs d'Afrique, Paris.
16. Delaroziere (1949). Institutions politiques et sociales des populations Bamiléké, in *Etudes camerounaises*, n°25, 1949.
17. Deschamps H. (1954). Les religions d'Afrique noire, PUF.
18. Dhedya Lonu MB (2015). *L'étatisation du sol prônée par la loi foncière : source du conflit foncier en RDC*, in *Les annales de la Faculté des lettres et des sciences Humaines de l'Université de Kisangani*, n°19, Presse Universitaire de Kisangani, 2015, pp. 288-303.
19. Durand-Lasserve A. & Le Roy E. (2012). Situation foncière en Afrique à l'horizon 2050, A savoir n°11, Agence Française de Développement, janvier.
20. Frechou H. (1950). Droits fonciers coutumier Susu, Mémoire O.S.T.R.O.M., 1950.

21. Gaden H. (1935). *Du régime des terres de la vallée du Sénégal au Fouta antérieurement à l'occupation française*, in *Bulletin du comité d'étude de l'A.O.F*, 1935.
22. Hayford C. (1937). *Gold cast native institutions*, London, Smeet and Mawell.
23. Kalambay L. (2000). *Régimes général des Biens*, Tome 2.
24. Kalambay Lumpungu G. (1984). *Droit Civil*, volume I, *Régime Général des Biens*, 2^{ème} édition, PUZ, Kinshasa.
25. Kalambay Lumpungu G. (1967). *La situation actuelle des droits civils congolais*, in *Problèmes sociaux Congolais*, n°78, Kinshasa, septembre 1967.
26. Kangulumba Mbambi V. (2005). *A propos des terres des communautés locales : qui en serait [encore] le propriétaire et quel en est le régime contentieux en droit congolais ?*, in *Revue de droit Africain*, n°35/2005, Bruxelles, RDJA Asbl.
27. Kemer E. (1959). *Le droit foncier coutumier du Congo Belge*, in *bulletin des juridictions indigènes*, n°09.
28. Kifwabala Takilezaya JP. (2004). *A qui appartient la terre en République Démocratique du Congo ? A l'Etat ou aux communautés traditionnelles ?*, in *Les anales juridiques*, n°3/2004, Lubumbashi.
29. Kifwabala Tekilezaya J.P (2003). *Droit Civil : Les Biens*, Tome 1, *Les Droits Réels Fonciers*, Presse Universitaire Lubumbashi, Lubumbashi.
30. Kouassigan G.-A. (1966). *L'homme et la terre*, O.R.S.T.O.M Nouvelle série n°8, Paris.
31. Labouret H. (1934). *Les Manding et leur langue*, Paris, Larose.
32. Labouret H. (1931). *Les tributs du rameau Lobi*, Paris, Institut d'ethnologie.
33. Labouret H. (1941). *Paysan d'Afrique occidentale*, Paris Gallimard.
34. Labouret (1956). *Paysages d'Afrique occidentale*, cité par KREMER E., *Le droit coutumier du Congo belge*, in *BJDC N°9 Mai-Juin*.
35. Le Ruth (1956). *Régime foncier coutumier indigène*, in *bulletin Agricole du Congo belge*, N°3, Léopoldville.
36. *Loi N°73-021 (2004). Du 20 juillet 1973 portant Régime Général des Biens, Régime Foncier et Immobilier et Régime des Sûretés telle que modifiée et complétée par la loi N°80-008 du 18 juillet 1980 in Journal officiel de la République Démocratique du Congo Numéro spécial 45ième Année 1^{ier} décembre.*
37. Malengrau G. (1944). *Les droits chez les indigènes du Congo Belge : Essai d'interprétation juridique*, Bruxelles.
38. Malengrau G. (1939). *Les régimes fonciers dans la société indigène, in Congo*, Tome 2, juin.

39. Malengrau G. (1956). Proposition pour une solution du problème foncier, in Congo, avril.
40. Malengrau G. (1947). Les droits fonciers chez les indigènes du Congo belge, Essai d'interprétation juridique, Bruxelles, 1947.
41. Martens WP. (1941). *Quelques notions sur le droit coutumier foncier des Baluba, Hamba du territoire de MWANZA*, in *Bulletin des tribunaux coutumiers*, Elisabethville.
42. Meanhaut M. (1941). *Droits des indigènes en matière foncière*, in *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais*, n°1.
43. Moeller A. Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale du Congo belge, Inst. Roy. Col. belge, Sect. Mor. Pol., Mém. In-8°, VI, 578 pp.
44. Müller E. (1956). Le droit de propriété chez les Mongo Bokote, A.R.S.O.M., Bruxelles.
45. N. Tevissen Lire (1956). La note pour la commission foncière du Congo Belge du 15 mai.
46. Olawale E. (1956). The nature of African customary law, Manchester University Press.
47. Paul Ourliac (1966). Dans sa préface de l'ouvrage de KOUASSIGAN G.-A., L'homme et la terre, O.R.S.T.O.M Nouvelle série n°8, Paris.
48. Paulme D. (1939). Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidentale, dans Africa, Tome XII.
49. Possoz E. (1940). *Droit nègres et religion*, in *Aequatoria*, Coquilhatville, n°3.
50. Possoz E. (1942). Eléments du droit coutumier nègre, Elisabethville.
51. Possoz E. (1940). *Principe de droit nègre*, in *Aequatoria*, Coquilhatville, n°3, p. 106.
52. R.P. Placide Tempels (1949). Philosophie bantous, Paris, Présence africaine.
53. Rarijoana R. (1967). Le concept de propriété en droit foncier de Madagascar. Etude de sociologie juridique, Ed. CUJAS, Paris.
54. Senghor (1939). Ce que l'homme noir apporte, Présences, Paris.
55. Sohier A. (1955). *Les problèmes des terres indigènes*, in *journal des tribunaux d'outre-mer*, 15 septembre.
56. Van Der Kerken (1937). Le droit des indigènes, session de la Haye, Institut Colonial International (Rapport Préliminaires).
57. Van Wing RPJ. (1958). *Régime foncier ou tenure de terres chez les Pende*, in *Bulletin de l'ARSC*, tome IV.
58. Van Wing (1957). *Etudes de Bakongo, I, Histoire et sociologie*, in BJI, Elisabethville N°2.

59. Vanisa, J (1965). *Introduction à l'étymologie du Congo*, éd. Universitaire du Congo, Kinshasa.
60. Weill A. (1970). *Droit civil : Les biens*, Paris, Dalloz, 1970.
61. Wickers S. (1954). *Contribution à la connaissance du droit privé des Bakongo*, Imprimerie E. TEFARD.