

Entre cité-État et cité musulmane

La commune imaginée à Djenné
à l'heure de la décentralisation malienne

Gilles Holder
Anthropologue

À partir de données recueillies sur la commune de Djenné, nous voudrions questionner l'usage local des notions devenues incontournables de *société civile* et de *gouvernance* qui, tout en proposant un cadre à la fois pratique et idéologique au processus démocratique malien engagé depuis 1991, font aussi implicitement l'impasse sur celles de citoyenneté et d'espace public. Plus précisément, il s'agira de montrer en quoi la décentralisation, conçue *a priori* pour pérenniser la démocratie *via* la mise en place d'une société civile, favorise l'émergence d'une nouvelle élite politique locale que l'on peut qualifier de « bourgeoise », au sens que lui donne HABERMAS (1993 [1978]). On verra de quelle manière, pour accéder aux commandes des instances politiques et associatives suscitées par la récente commune, cette bourgeoisie s'est imposée de l'intérieur au nom d'une *citoyenneté locale* fondée sur une identité urbaine historique qui oscille entre le modèle de la cité-État et celui de la cité musulmane, tandis que de l'extérieur, elle se donne à voir comme seule capable de réaliser la « bonne gouvernance » souhaitée.

■ Décentraliser, mais comment ?

Commune réelle et modèles idéaux

En optant pour un processus démocratique qui allait au-delà de l'instauration d'un État de droit et d'élections pluralistes, le Mali, fortement incité par les bailleurs institutionnels, s'est résolument engagé dans une politique de décentralisation. En 1999, celle-ci s'est traduite par l'érection de 701 communes en remplacement de 270 arrondissements administratifs qui, instaurés dès l'indépendance de 1960, s'étaient eux-mêmes substitués aux cantons coloniaux. Mais si ces arrondissements manifestaient la toute nouvelle souveraineté d'un État fortement centralisé en quête de construction nationale, les rapports avec les administrés ne tardèrent pas à s'inspirer du fonctionnement autoritaire qui avait précédé. La figure du « Commandant dieu de la brousse » réinvestit le quotidien des administrés maliens ; commandants de cercle et autres chefs d'arrondissement reproduisirent localement le principe de corruption généralisée de l'État, et ce jusqu'à la chute – et parfois au-delà – du régime de Moussa Traoré en 1991.

Aussi, qu'il s'agisse du canton vu sous la forme néo-traditionnelle du *kafo* (ZOBEL, 2000), mais conçu en réalité comme un instrument de gestion économique et judiciaire en vue d'une exploitation du territoire au profit de la puissance coloniale, ou de l'arrondissement donnant pouvoir à un État inscrit dans la même logique de prédation et réitérant l'image de puissance étrangère – dans la plupart des langues vernaculaires, aller à Bamako se dit littéralement « partir en brousse », c'est-à-dire à l'étranger –, il faut bien reconnaître que, depuis un siècle de relations ambiguës avec l'État colonial et post-colonial, la citoyenneté n'a guère eu d'espace pour s'exprimer au Mali.

Or de ce point de vue, le grand chantier de la III^e République autour de la mise en place de communes issues du suffrage universel apparaît comme une véritable rupture et, pour l'avoir observé, il est incontestable qu'entre 1993 et 1999, les débats tant nationaux que locaux relatifs à l'érection des communes

firent souffler un véritable vent de démocratie aux quatre coins du pays. Certes, la loi de décentralisation du 27 janvier 1995¹, qui définit la commune en tant que « collectivité décentralisée dotée de la personnalité morale et de l'autonomie financière » (art. 1^{er}), ayant pour « communauté de base » le « village » en milieu rural sédentaire, la « fraction » en milieu nomade et le « quartier » en milieu urbain (art. 60), et dont la « mise en cohérence » avec la région est assurée par la « collectivité de niveau intermédiaire » qu'est le cercle (art. 74), ne s'affranchit pas totalement du *continuum* État-famille de Delafosse (AMSELLE et SIBEUD, 1999). Outre que cette vision n'entre pas totalement en conflit avec celle des populations, elle n'a pas manqué d'être réinterprétée par les théoriciens maliens, notamment ceux issus du mouvement N'ko (AMSELLE, 1997, 2001). Pour autant, c'est sans doute moins l'esprit d'une loi, par ailleurs largement inspirée du code français, qui pose ici problème en termes de citoyenneté, que les conditions préalables à la constitution d'une commune, dont l'article 3 précise qu'elle doit avant toute chose répondre au « critère fondamental de l'adéquation du cadre territorial et humain concerné, qui se traduit par la réunion de certaines conditions dont la volonté de vivre ensemble, l'existence de liens de solidarité et la viabilité économique ».

On notera au passage que rien n'est dit quant au modèle permettant cette « adéquation », la loi semblant laisser toute latitude aux populations pour puiser dans leur *stock idéal* et donner forme à ce que Marcel DÉTIENNE (2002) appelle un « vouloir s'assembler ». De fait, pour la commune urbaine de Djenné, qui compte officiellement 17 998 administrés² et qui présente la singularité de regrouper à la fois des « quartiers » et des « villages », les références populaires ou savantes, récentes ou anciennes, abondent.

Pêle-mêle, on peut relever la « ville millénaire » (BEDAUX et VAN DER WAALS, 1994), héritière du site initial de Djenné-Djèno daté du III^e siècle av. J.-C. (MCINTOSH, 1998) ; la cité musulmane

¹Loi n° 95-034 portant code des collectivités territoriales en république du Mali, délibérée et adoptée par l'Assemblée nationale le 27 janvier 1995.

²Ministère de l'Administration territoriale et des Collectivités locales, 1998.

dont témoignent une grande mosquée (construite sous la direction de l'administrateur Bleu en 1906-1907) et les cent treize écoles coraniques (GATTI, 2001), mais aussi le nom d'*al-Madīna* (« La Médine ») utilisé par les lettrés ; la cité urbaine idéale et dépolitisée, qui renvoie au modèle arabo-andalou *al-Hadāra* (IBN KHALDŪN, 2002 [1377-1382]) ; la ville d'Afrique noire originale, au style architectural baptisé « soudanais » depuis les expositions coloniales françaises³, inscrite sur la liste du patrimoine mondial par l'Unesco en 1988 ; la cité marchande qui, jusqu'au XVIII^e siècle, organisait les routes commerciales d'une partie de l'Afrique de l'Ouest, réduite aujourd'hui à un marché hebdomadaire régional réunissant près de 2 000 commerçants (VERKOREN, 1984 : 112) ; la cité-État entrevue dans les chroniques locales du XVII^e siècle⁴, dont l'administrateur et érudit Charles MONTEIL (1903) déplorait la disparition au profit du cercle ; la cité pharaonique de Félix DUBOIS (1897), qui plongerait ses racines non pas à Memphis ou à Thèbes, mais dans la ville-camp (*misr*) du Caire ; ou encore la « Venise de l'Afrique » vantée par les dépliants touristiques, même si Djenné emprunte cette épithète à sa récente voisine Mopti.

Mais au-delà de cet inventaire, mention particulière doit être faite du canton colonial et de l'arrondissement qui, malgré l'artificialité de leur découpage et la non-prise en compte d'une quelconque « volonté de vivre ensemble », constituent une réalité contemporaine vécue par une bonne partie des administrés, suscitant *de facto* des « liens de solidarité » et, sinon une « viabilité », au moins une certaine cohérence économique⁵.

Les débats locaux consistant à savoir si la future commune de Djenné devait ou non intégrer des « villages » voisins furent vifs,

³C'est à partir de l'Exposition nationale et coloniale de Marseille, en 1922, que le « style soudanais » s'impose en tant que tel, jusqu'à son apogée lors de l'Exposition universelle de 1937, à Paris (BEDAUX et VAN DER WAALS, *op. cit.* : 108-111).

⁴AL-SA'DI (1900 [1655]) ; KĀTI (1913 [1655 ?]). Pour une discussion à propos de la notion de « cité-État », je renvoie ici à mon ouvrage (HOLDER, 2001).

⁵Du reste, si un certain nombre de cantons coloniaux furent établis ex-nihilo, beaucoup furent redéfinis à partir des unités politiques territoriales qui avaient prévalu avant l'hégémonie des Foutankooobe (1862-1896), c'est-à-dire à l'époque de l'État théocratique pullo (1818-1862).

quoique rapidement vidés au vu du nombre insuffisant d'habitants *intra-muros* (moins de 14 000) ; du reste, Djenné est aujourd'hui la commune urbaine la moins peuplée du Mali et ne dépasse guère les plus petites communes rurales. Aussi, au vu de l'impératif à franchir l'espace urbain et périurbain, la commune opta pour une reconduction plus que partielle des anciennes frontières⁶ du canton. Elle se rétracta légèrement au nord-est, en excluant un village, et s'étendit de 10 km au sud, le long du fleuve Bani auquel la ville est étroitement liée, en intégrant cette fois-ci deux villages (cf. carte administrative du Mali). Mais au final, la commune reconduisit pour l'essentiel l'espace de l'ancien canton, ou plutôt les « villages » qui le constituaient.

À Djenné plus qu'ailleurs, l'atypicité du *site* a toujours déterminé la *situation* : plaine d'inondation et buttes exondées, proximité du fleuve Bani, réseau de marigots saisonniers, et surtout présence d'une localité au caractère urbain incontestable qui fait office de repère historique. Sans même parler de la période précoloniale, durant laquelle la ville joua un rôle régional et suprarégional essentiel, Djenné fut tout naturellement choisie comme chef-lieu de canton et de cercle sous la colonisation française, avant de l'être pour l'arrondissement central et d'accueillir aujourd'hui la mairie. Ce n'est pourtant pas l'espace fixé par l'arrondissement depuis les dernières décennies qui fut retenu pour définir la future commune. Certes, nombre de villages de l'ex-arrondissement n'avaient pas non plus souhaité rejoindre Djenné dans cette aventure, soit qu'ils aspiraient à créer leur propre commune, soit qu'ils se reconnaissaient des liens plus étroits vis-à-vis d'une autre métropole locale. Mais du point de vue de Djenné, la constitution d'une commune au-delà de l'espace urbain passa par le canton. Non seulement ce dernier bénéficiait d'une antériorité qui lui conférait une sorte de vertu d'historicité, voire de *traditionalité*, mais il renvoyait aussi à un âge d'or qui, pour relatif qu'il fût, tranchait avec le déclin économique et

⁶La notion de frontière est ici toute théorique, car le canton, l'arrondissement ou la commune furent déterminés sur le principe du centre et non de la périphérie, dans un rapport au territoire qui rend non seulement délicats l'aménagement et la gestion de celui-ci, mais qui est aussi propice aux conflits fonciers.

civilisationnel que vécut la ville depuis l'indépendance, notamment à partir des grandes sécheresses de 1973-1974.

Mais si ce découpage constitua un enjeu d'importance lors des consultations préalables à la mise en place de la commune, la question même de son contenu – et avec elle, celle du processus démocratique local et de l'intégration nationale – reste plus que jamais d'actualité. Aussi, pour juger de la pertinence de la commune fondée, selon la recommandation de la loi, sur la « volonté de vivre ensemble », il est nécessaire de comprendre et d'analyser les modèles énumérés précédemment. Ceux-ci peuvent être regroupés en deux grandes catégories : la cité-État et la cité musulmane qui, si elles ne sont pas hermétiques l'une par rapport à l'autre, sont plus ou moins privilégiées selon la conjoncture et les positions sociales. De l'interprétation, des attendus et de l'usage pratique de ces modèles dépendent l'émergence d'acteurs et de politiques rassemblés aujourd'hui sous le terme de commune, mais dont les pratiques peuvent aussi bien renvoyer à la « société civile » qu'à une citoyenneté locale et nationale, selon que l'on envisage ladite commune sous l'angle de la décentralisation et de la gouvernance ou de la délégation et de la « gouvernementalité » (FOUCAULT, 1997).

■ La commune comme cité-État, ou le recyclage d'une citoyenneté locale

La première catégorie, celle de la cité-État, est certes un modèle savant. Mais une partie des habitants y accède néanmoins au gré d'une médiatisation croissante et des campagnes de sensibilisation liées au patrimoine culturel, notamment archéologique. Le terme cité-État rend compte d'une conception locale du pouvoir sur et dans la ville, qui peut s'exprimer de deux manières : l'« autorité

souveraine de Djenné » (*jenne kokoy-terey*⁷), qui réfère à un pouvoir de type monarchique intégré à l'organisation sociale urbaine ; et la « force de Djenné » (*jenne gaabi*), par analogie avec le célèbre État de Ségou, *segu fanga* en bamana (litt. la « force de Ségou »), qui renvoie à une organisation politique centralisée fondée sur le monopole de la « force coercitive » (*gaabi*). La distinction entre les deux représentations est de taille : dans la première occurrence, le pouvoir relève plutôt d'une logique politique qui s'inscrit dans une citoyenneté urbaine, tandis que dans la seconde, il tend plutôt vers une logique de sujétion. Si l'on est historiquement mal informé à propos de l'effectivité de cette « autorité souveraine de Djenné » – quoiqu'elle soit, au regard de la bibliographie disponible, assez probable entre la fin du xvii^e et la fin du xviii^e siècles –, la ville a en revanche connu l'exercice de la force coercitive. Alors qu'elle était paradoxalement sous un étroit contrôle colonial, dès la fin du xix^e siècle, Djenné fut le siège de la « force » (*gaabi*), non pas vis-à-vis d'elle-même, mais hors de ses murs. En l'occurrence, tous les « Bozos du Niger », pour reprendre la terminologie d'alors, s'étaient vus placer sous l'autorité (en réalité déléguée par l'administration coloniale) d'un ressortissant de la ville resté célèbre, Ousmane Kontao parfois appelé « Ousman Bozo », personnage clé d'une époque que nombre d'habitants de Djenné évoquent comme étant celle du *jenne gaabi*.

Mais quelle que soit l'expression politique de cette représentation de la cité-État, elle inclut indistinctement la ville millénaire, la cité urbaine, la cité marchande ou encore la ville musulmane, pour peu qu'il s'agisse d'un modèle urbain autonome et qu'il soit validé par les célèbres chroniques locales du xvii^e siècle. Aussi, la maîtrise de ce corpus constitue-t-il un enjeu politiquement viable pour ceux qui ont pu bénéficier d'une formation scolaire suffisante ou qui sont

⁷Sauf indication contraire, les termes vernaculaires utilisés dans ce texte relèvent de l'ensemble linguistique appelé conventionnellement « songhay », mais que les locuteurs nomment le « parler de Djenné » (*jenne ciini*), à la fois proche et distinct de celui en usage dans la région de Tombouctou, le « parler de la ville » (*koyra ciini*), et de celui de la région de Gao, le « parler des gens de la ville » (*koroboro sinni*). Faute de standard, nous avons en partie élaboré une transcription et une grammaire, mais nous nous sommes aussi référés au dictionnaire de HEATH (1998), tandis que l'on trouvera des éléments de sémantique pertinents chez OLIVIER DE SARDAN (1982).

en position de le diffuser, pour l'essentiel les anciens cadres de la II^e République et les enseignants. Mais à qui s'adresse cette nouvelle élite urbaine, cette *bourgeoisie* qui, sans rompre tout à fait avec l'ancienne, fait appel à d'autres valeurs performatives, notamment à une connaissance non religieuse ?

Ce discours vise essentiellement ceux qui, se définissant comme les descendants des fondateurs de la ville⁸, ont régulièrement été écartés des prérogatives politico-économiques et sont donc prompts à donner un écho à la revendication identitaire dite *jennenke*, un terme emprunté au bamana qui signifie simplement « Celui-de-Djenné ». Autrement dit, l'identité ne se détermine pas ici sur un contenu ethnique, mais une appartenance historique à la ville en tant que lieu particulier et dénommé, même si on constate une tendance à l'ethnisation qui, certes, sacrifie à la rhétorique ambiante, mais témoigne aussi de la crispation identitaire de la communauté fulphone de la ville (Fulbe, Jaawambe, Rimaybe, etc.) depuis la mise en place du processus démocratique. De fait, le *Jennenke* – un terme qui est précisément exprimé en bamana, langue à la fois *étrangère* et *nationale* – permet de définir une catégorie d'individus à part. Parfois évoqué en termes d'ethnie (*sii*), il s'agit avant tout d'un marqueur identitaire d'*hyper-urbanité* qui réfère aux groupes de peuplement ayant détenu l'autorité de la ville jusqu'à l'instauration de l'État théocratique pullo au début du XIX^e siècle.

De fait, dans le processus d'identification qui prévaut autour de l'enjeu communal, c'est la catégorie générique et éminemment politique des *Jennenke* qui est retenue. Et pour tous ceux qui s'en réclament, la cité-État représente assez bien l'idéal communal, dans la mesure où elle permet d'accéder à un modèle tangible de décentralisation, en répondant aux divers contenus épistémologiques définis depuis Bamako ; qu'il s'agisse de « ramener le pouvoir d'État à la maison »⁹, une version politique tendant vers la *gouvernementalité*, ou de réaliser l'« indépendance

⁸En réalité, nul n'est capable aujourd'hui d'établir un lien généalogique réel avec les fondateurs de la ville, ni même avec les différents pouvoirs politiques qui se sont succédé, du moins avant le XIX^e siècle.

⁹*ko fanga ke sake so* en langue bamana ; *gaabi di yee ka kaa huu* dans le parler songhay de Djenné.

économique » (*yereta* en bamana), une version apolitique tendant vers la *gouvernance* ; la cité-État fait sens.

Toutefois, et même si les bailleurs et ONG étrangers qui les requièrent de préférence en tant que *personnes ressources* en prennent rarement la mesure, cette élite locale qui invoque un savoir laïc et académique autour d'une cité historique autonome, voire souveraine, ne se veut nullement inféodée à une idéologie occidentale qui oscille entre démocratie politique et mondialisation économique. Outre le contentieux colonial et celui du non-partage économique qui suivit, le discours est assorti du rejet d'un Occident jugé décadent et subversif – auquel auraient succombé les « guides » touristiques, les « revendeurs de drogue » (*dorogu neere-koy*) et, d'une manière générale, ceux qu'on appelle les « jeunes » (*jakayna*), une population idéaltypique délinquante et acculturée –, au profit de l'« africanité » (*kuuru-bibi-terey*, litt. la « nature de la peau noire »).

Or, l'originalité de cette posture est de renvoyer non seulement à un temps d'avant la colonisation, mais aussi des djihads du XIX^e siècle. En effet, si le modèle de la cité-État sert à exhumer une identité précoloniale jugée viable, il se fonde avant tout sur l'existence présumée d'un passé urbain et musulman idéal, dont la disparition est attribuée à la théocratie mise en place par Sékou Amadou, laquelle combinait une logique d'État-territoire *versus* cité-État et une certaine ségrégation *versus* intégration urbaine. Aussi, face à ce modèle socio-politique, les Jenneke expliquent que si « travailler et implorer Dieu fait une ville », « une ville ne peut devenir une grande ville que lorsque des gens convergent vers elle ». Et d'ajouter : « Ici à Djenné, nous avons toujours vu cette fraternité entre nous. Djenné est installée sur cela ! Car si tu observes bien, tu trouveras que tout Djenné c'est un seul père et une seule mère ».

En réalité, ce projet jenneke porte en lui le principe d'une *citoyenneté urbaine*, au sens droit politique fondé sur l'appartenance à la ville, qui prend effet autour de la catégorie dite « Enfant-de-Djenné » (*jenne-ije*). Certes, celle-ci sert d'abord à distinguer les « étrangers » (*yow*), mais elle revêt un sens particulier à l'égard de la catégorie « Gens-de-Djenné » (*jenne-boro*), qui renvoie quant à elle à une *citadinité*, à la reconnaissance d'une simple résidence au sein de la ville, hors de toute considération ethnique ou corporative.

En effet, contrairement au discours en vigueur sur l'Afrique, y compris lorsqu'il y a une volonté louable de reconnaissance identitaire¹⁰, les ethnies et les castes n'ont qu'une emprise médiocre à Djenné, même si elles ne sont pas nulles. Du reste, s'il faut considérer ce point de vue, peut-être faut-il moins retenir les 6 ou 7 ethnies généralement mentionnées – la liste pouvant aller bien au-delà, et c'est tout le problème !¹¹ – que le classement colonial qui en a systématisé l'usage.

Ainsi, pour la ville de Djenné¹², et dans une radicalisation des catégories qui s'accroît au fil du temps, on passe d'une distinction entre « habitants » dits « Djennéens », « Foulbés » et « Bozos » (MONTEIL, *op. cit.* : 308), à une dualité entre quartiers « foulbés » et « djennenkés »¹³, pour finir par une mise en système des « races » « peule et dimadio », « bambara », « djennéenne », « bozo » et « diverses »¹⁴, regroupées sous l'épithète « sujets français »¹⁵.

Malgré le rejet légitime de ce type de classement – car il ne s'agit pas seulement d'une catégorisation, mais bien d'une mise en hié-

¹⁰Voir, par exemple, le chapitre d'ouvrage de Jean GALLAIS (1994), notamment les pages 16-17 qui proposent une galerie de six portraits censés illustrer la diversité culturelle des habitants de Djenné. Certes, l'intention est autre, mais cette galerie n'est pas sans évoquer les fiches anthropométriques policières, chaque individu y apparaissant étiqueté d'un prénom, d'un nom et d'une inébranlable « appartenance ethnique ».

¹¹Voir les propos de OLIVIER DE SARDAN (1984 : 272), qui souligne combien l'ethnie est un terme confus qui ne distingue pas les sous-groupes des vastes ensembles et « parcellarise » et « exotise » les populations.

¹²En effet, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre au regard d'un milieu urbain ancien et hétérogène comme Djenné, les catégories ethniques utilisées dans les recensements étaient plus affinées pour le cercle que la ville, témoignant là du pragmatisme colonial visant plus à administrer des populations qu'à définir des *ethnos*.

¹³A. N. M., Fonds ancien, 5D-24, liasse C – « Recensement de la ville de Djenné par l'Adjoint des Affaires indigènes Debeauve, le 25 avril 1911 ».

¹⁴Le terme « diverses » est choquant, mais est-il si éloigné de celui utilisé, par exemple, dans la dernière grande étude socio-économique sur Djenné des années 1980 qui, dans un tableau relatif à « la composition ethnique de la population de Djenné », s'achève par l'entrée « Bobo et autres » (HARTS-BROEKHUIS *et al.*, 1980 : 39).

¹⁵A. N. M., Fonds ancien, 5D-59, liasse C – « État synoptique par race des indigènes sujets français du cercle de Djenné », daté du 31 décembre 1914.

rarchie –, il est pourtant moins subjectif que ceux qui seront notamment proposés par l’ethnographie. Certes, il rend compte d’une idéologie ethnocentrique, voire raciste, tout autant que d’une vision pragmatique du colonisateur. Mais il témoigne surtout d’une situation politique, au moins jusqu’à la première guerre mondiale. De fait, lorsque le lieutenant-colonel Archinard s’empara de Djenné le 11 avril 1893, ce ne fut pas à des « ethnies » qu’il eut affaire, mais à des groupes politiquement structurés, issus d’un XIX^e siècle façonné par les djihads de Sékou Amadou et d’Al-Hadj Oumar¹⁶. Certes, cette époque précoloniale avait déjà été marquée par une restructuration sociale verticale au profit des Fulbe¹⁷, puis des Torobe, assortie d’une politique de déportation des populations rurales et d’une recrudescence de l’esclavage (MEILLASSOUX, 1975). Mais elle fut sans commune mesure avec l’entreprise ethnolinguistique et coloniale de Delafosse, qui conduisit à la mise en ethnies que l’on connaît (BAZIN, 1985 : 87-127).

Du reste, qu’il s’agisse d’une reproduction de la vision coloniale (mais celle-ci n’a cessé d’évoluer au fil du temps), ou d’une réalité sociologique plus ancienne (mais on ne dispose en la matière d’aucune donnée sérieuse), le discours local en termes de catégories sociales est plutôt celui-ci : « Il y a trois grandes races qui sont ici : ceux qui disent qu’ils sont des Fulbe, ceux qui sont des Enfants-de-Djenné et ceux qui sont des Sorko. Mais il y a de tout parmi les Gens-de-Djenné : le Marka en est, le Bobo en est, le Minyanka en est, le Bambara également en est ; même le Songhay en est ». On notera au passage l’expression alambiquée « ceux qui disent qu’ils sont des Fulbe », laissant entendre que si ce groupe est loin d’être homogène, en tout état de cause, être Pullo (ou plus exactement Filā dans le songhay de Djenné) signifie que l’on n’est ni Enfant-de-

¹⁶Ainsi, en 1893, c’est le Pullo Amadou Alfa Abdoulaye Cissé qui fut d’abord choisi comme chef traditionnel de la ville, avant que les Français, cédant aux revendications des Jenneke, ne lui préfèrent Hasseye Amadou Maïga (MONTEIL, *op. cit.*), membre d’une riche famille marchande arrivée à Djenné à la fin du XVIII^e siècle et investi comme chef des « Songhay » de la ville par Sékou Amadou quelques décennies plus tard.

¹⁷Voir ici BÂ et DAGET (1984 [1962] : 277-280), qui ne remettent nullement en cause les passages du *Ta’rikh al-Fattâsh* réécrits sur ordre de Sékou Amadou – pourtant signalés par les traducteurs Houdas et Delafosse –, en particulier ceux relatifs à la fameuse classification des « races » destinées à l’asservissement.

Djenné ni Sorko. Certes, une proposition assez identique pourrait être énoncée à l'égard des deux autres groupes, mais, comme le soulignent les Jenneke eux-mêmes : « Nous, à Djenné, nous n'excluons personne ; ce sont les Fulbe qui conservent leur race ».

Ici commence précisément le discours politique qui prévaut désormais au regard de la commune de Djenné, en l'occurrence celui d'une indifférenciation ethnique au profit d'une identité urbaine à laquelle chacun peut accéder, dès lors que l'on se reconnaît mutuellement une complémentarité socioprofessionnelle¹⁸ fondée sur une relation contractuelle marchande dite « achat-et-échange » (*dey-na-baar*). « Si vos activités ne sont pas les mêmes, vous êtes obligés de vous rapprocher les uns des autres. Nous-mêmes, les Sorko, nous ne cultivons pas. Si nous pêchons, lorsque nous arrivons chez les cultivateurs, nous faisons l'achat-et-échange réciproque ; c'est cet achat-et-échange qui nous fait entrer tous ensemble au sein des enfants d'Adam ». Et d'invoquer alors le temps de la constitution de la cité-État en parallèle à celui de la commune : « Les gens n'accordaient pas d'importance à la spécificité des races. En ce temps-là, tu étais en train de chercher des gens, tu ne pouvais donc pas enlever quelqu'un ! Nous avons entendu parler de la spécificité des races lorsque le Songhay, l'Arma, le Pullo et le Fuuta sont arrivés ! ».

Il ne s'agit pas de donner *quitus* à ces propos qui réfèrent à un temps idéal que nul n'a évidemment connu. Mais ils sont révélateurs d'une stratégie politique qui privilégie l'identité urbaine au détriment de l'ethnicité en usant de la catégorie générique Gens-de-Djenné pour redéfinir celle d'Enfants-de-Djenné, seuls détenteurs d'une citoyenneté locale. Toutefois, il ne s'agit pas seulement d'idéologie ou de définition identitaire ; ce discours se fonde aussi sur le principe éminent de la propriété foncière urbaine consignée dans des chroniques familiales (invisibles mais réputées exister), rejoignant là un des enjeux majeurs (et non résolu) suscités par l'érection de la commune : les compétences en matière de plan d'occupation des sols, d'aménagement de l'espace communal, de gestion domaniale et foncière et d'acquisition du patrimoine (loi n° 95-034, art. 14), attributions dont on connaît la nature spéculative. On pourrait affi-

¹⁸Voir à ce propos l'article de Claude FAY (1995 : 427-456) relatif au Maasina.

ner cette analyse avec la question de la cité patrimonialisée – ou, pour reprendre ce terme magnifique recueilli sur place : *patrimonialisée* –, qui exacerbe les enjeux politico-financiers *via* les associations urbaines (assainissement, développement, préservation du patrimoine architectural, etc.), véritables antichambres du conseil communal.

Cette adéquation entre citoyenneté locale, conseil communal et urbanité historique, qui prend appui sur le modèle de la cité-État, est une des logiques sous-jacentes à l'expérience de décentralisation à Djenné. Orchestrée par une nouvelle élite sociale, issue pour une bonne part du mouvement d'opposition des enseignants à l'ancien régime (7 maîtres de second cycle sur 17 conseillers, dont 6 élus sur la liste Adema, parmi lesquels le maire !), la commune de Djenné tend à se définir en interne sur une appartenance historique à la ville, en instaurant de fait une citoyenneté locale inédite. En externe, cette même élite se donne à voir comme le front émergeant de la « société civile », présentant la commune en tant qu'expression d'une citoyenneté nationale tout à fait représentative de la diversité des fameux groupes ethniques « songhay » (8 élus), « bozo » (3 élus), « diawando » (3 élus), « peul » (2 élus) et « marka » (1 élu). Toutefois, cette traduction socio-politique dirigée vers l'extérieur ne dissimule nullement l'hégémonie « songhay », épithète qui, à l'exception d'une élue, renvoie comme par hasard à des Enfants-de-Djenné. Aussi, la principale formation d'opposition politique regroupée sur une liste US-RDA¹⁹ (aujourd'hui en cours de redéfinition en termes de partis), s'inscrit-elle dans la même logique de légitimité, tandis que, parmi les quatre conseillères communales – une féminisation du monde politique censée là encore témoigner de la société civile –, trois sont tout bonnement renvoyées à une origine « étrangère » (*yow*), quand bien même l'une se nomme Maïga – un nom qui équivaut à celui de « Songhay » – et une autre est née à Djenné.

Qu'il s'agisse d'une citoyenneté locale, fondée sur la notion d'Enfant-de-Djenné, ou d'une citoyenneté nationale rattachée à un discours ethnique censé faire sens, l'essentiel est en réalité de pouvoir

¹⁹Sur 17 conseillers communaux, 5 ont été élus sur la liste US-RDA, contre 11 pour l'Adema et 1 pour le Parena.

justifier d'une propriété foncière urbaine : « Si tu viens t'installer et obtiens des enfants, et si tes enfants obtiennent à leur tour des enfants et que vous possédez une concession, vous devenez des Enfants-de-la-ville. Mais si tu n'as pas obtenu de concession, tu n'es pas installé ». Et pour que cette distinction entre citoyenneté et simple citadinité soit claire, pour ne pas confondre les Enfants-de-Djenné propriétaires d'une « concession » (*goro-doo*, litt. « lieu où l'on est assis ») *depuis l'origine* et les simples locataires, usurpateurs ou nouveaux venus, on précisera que : « Si l'on confie une ville, elle est confiée à celui qui ne part pas ailleurs ». Exit dès lors les fonctionnaires et les étrangers, mais aussi et surtout les éleveurs et les pêcheurs – traduisons : les Fulbe et les Sorko –, assignés à leurs activités extra-urbaines et implicitement renvoyés à la « fraction » propre au milieu nomade. La citoyenneté locale ne saurait ici relever que des Enfants-de-Djenné, propriétaires de la ville et héritiers de la cité-État imaginée.

■ La commune comme cité musulmane, ou la question de l'espace public

Concurremment à la cité-État, l'autre modèle est celui de la cité musulmane, *al-Madîna*, distincte de la simple ville musulmane ou islamisée par l'idéal religieux qui l'anime et sa représentation fortement intégrée²⁰. Cette option renvoie elle aussi à une culture savante, mais la prégnance de l'islam et la fréquentation des écoles religieuses par la quasi-totalité des enfants autorisent à la fois sa mise en cohérence et sa large diffusion. Plus que la cité-État, la cité musulmane apparaît en effet en prise directe avec un vécu urbain rythmé par les prières quotidiennes, la sociabilité autour de la grande mos-

²⁰Pour une analyse plus substantielle de la cité musulmane à Djenné, voir HOLDER et OLIVIER (2003).

quée, la morale, le comportement, les « trois cents treize saints » qui reposent là – contre « trois cents trente-trois » à Tombouctou ! –, et jusqu'à la langue songhay locale qui intègre au moins 30 % de mots ou de racines arabes parfaitement identifiés par les locuteurs.

Mais le modèle de la cité musulmane introduit deux questions particulières : sa viabilité au sein de l'État-nation moderne et, par voie de conséquence, l'existence d'un éventuel espace public. D'un point de vue strictement philosophique, la cité musulmane renvoie à la fois à la cité religieuse qu'est Médine et à la cité marchande qu'est La Mecque, ce qui pourrait *a priori* correspondre à la dualité dont a hérité Djenné. Toutefois, la vision qu'en ont les habitants est tout autre, comme en témoigne notamment l'étymologie qu'ils proposent du nom de Djenné, *aljenne*, Le Paradis. L'hypothétique cité musulmane de Djenné est en effet vue de l'intérieur comme une enclave harmonieuse sans équivalents, une perception exacerbée par la récente décentralisation qui, pour certains, fait figure de menace : « Nous avons entendu dire qu'il y a beaucoup d'endroits où les gens se tuent, mais cela n'existe pas ici » ; pas *encore* ici, doit-on comprendre.

Car s'il faut désormais se penser comme une « collectivité décentralisée dotée de la personnalité morale et de l'autonomie financière », la vieille cité ne cesse pas d'osciller entre l'opportunité de s'engager dans cette autonomie politique – à défaut de pouvoir véritablement être financière –, en tant que nouvelle commune urbaine du Mali, et le rejet d'une démocratie à laquelle certains ne s'estiment pas prêts et que l'on évoque parfois dans les termes suivants : « La démocratie est arrivée et tout le monde a son propre parti ; personne ne peut plus rien contre personne et chacun fait ce qu'il lui plaît ». De façon moins explicite, mais tout aussi révélatrice, on fait également remarquer la disparition des génies de la ville qui, malgré leurs inquiétants pouvoirs, la protégeaient efficacement. L'arrivée des motocyclettes et des voitures les aura poussés à quitter la ville, expliquant la sécheresse et la paupérisation de ces dernières décennies. Plus radicalement encore : « Jadis, les génies étaient nombreux à Djenné ; ils ne voulaient que des ruelles étroites et ils ne voulaient pas d'électricité ». Le propos est ici sans appel : au-delà d'un rejet de ce que nous appellerions volontiers le *progrès*, Djenné ne saurait s'inscrire dans l'injonction démocratique aristotélicienne, c'est-à-dire en tant qu'espace public ouvert et visible à tous. Pourtant, cette conception est parfaitement exprimée en bamana avec *foroba*, et plus spécifiquement *foroba*

kene (de *foroba* : « le grand champ collectif, le bien appartenant à l'ensemble de la collectivité » et *kene* : « la clarté, l'espace dégagé et ouvert »), mais aussi dans la langue de Djenné elle-même, avec *bin-kur* (de *kur* : « tous » et *bin*, dont le sens nous est inconnu).

Si l'idée d'un espace public n'est donc pas sans fondements linguistique, conceptuel et même historique, encore faut-il savoir exactement de quel *public* il s'agit et, en la matière, la cité musulmane pose un certain nombre de questions. Comme le rappelle Jean-Charles DEPAULE (2002 : 15-17), dans le droit musulman classique, qui se fonde essentiellement sur le principe de la propriété familiale, l'espace public est appréhendé en creux, ce qui ne permet nullement de conclure qu'il est inexistant. De fait, dans la mesure où la pertinence de l'État, en tant que sphère politique spécialisée régulant le débat public, reste largement en suspens à propos de la cité musulmane (IBN KHALDÛN, 2002), il convient de faire ici la distinction entre ce qui est public et ce qui est étatique²¹ (de même que l'on distinguera ce qui est privé et ce qui est de l'ordre de l'individu ou de la famille²²). Aussi, à Djenné, si la « place publique » (*foroba farru*), au sens d'un lieu, renvoie à « une place sur laquelle les gens sont égaux » ou, plus concrètement, à « tout endroit dans lequel tu peux te coucher sans que personne ne te dise quoi que ce soit », on précise cependant que « si tu entends parler d'une chose publique, c'est seulement le chef qui peut s'en saisir. Mais si toutefois l'autorité s'en empare, ça sort du statut public ». Pour autant, et malgré une possible confusion lorsque la commune se veut une manière de cité musulmane, les habitants de Djenné ne confondent pas le domaine public avec les biens de mainmorte (*hubusi*) : « Quelque chose de *hubusi*, ce peut être une maison, ou une place, mais tu trouveras que c'est pour quelqu'un », ni avec les lieux investis par l'autorité politique, car « un endroit où le chef de la ville et ses gens se réunissent n'est pas public ; on appelle cela l'endroit du pouvoir ».

S'il est possible de caractériser du point de vue de l'usage et du statut foncier la place publique, au sens d'un lieu non approprié auquel le public peut accéder (ce qui n'a rien à voir avec une *agora*

²¹Sur cette distinction, voir HOLDER (2004).

²²À propos de cette discussion, je renvoie aux propos stimulants de KERROU (2002 : 19-44).

ou un *forum*), il est difficile de situer avec certitude où se trouve l'espace public à Djenné. Ou plutôt, pour utiliser un anglicisme qui a le mérite d'être sans ambiguïté, sait-on où la sphère publique de ce monde urbain se révèle. Du reste, l'existence même d'un « Lieu du politique » (ABÉLÈS, 1983, 2003) susceptible d'accueillir les pratiques d'assemblées relatives à la ville tout entière ne semble pas avérée, tout au moins si l'on entend le politique comme institué. Car de telles assemblées ne se constituent précisément que dans le cadre du quartier et jamais dans celui de la ville (HOLDER, 2004), faut-il alors rechercher cette sphère publique, comme le suggère Mohamed KERROU (*op. cit.* : 40), entre l'État et la famille, laquelle se démarquerait de ces deux catégories en même temps qu'elle les traverserait « dans un rapport d'autonomie et de séparation qui n'exclut point les interférences et les interpénétrations » ? En tout état de cause, l'idée selon laquelle la grande mosquée ferait fonction d'*Agora* dans une Djenné érigée en cité musulmane paraît difficile à soutenir, de même que la logique laïque en vigueur, qui veut que l'espace politique intermédiaire entre l'État et la société sur lequel se fonde l'opinion publique – sorte d'espace public « en creux » – serait investi *de facto* par la société civile, semble insuffisante.

D'une part, on a pu voir que le modèle de la cité musulmane n'était pas unique, la cité-État envisageant précisément l'adéquation entre la société et le pouvoir politique, c'est-à-dire une citoyenneté, même si celle-ci n'épouse pas tous les principes de la démocratie occidentale et peut s'exercer de façon active ou passive²³, voire exclusive à l'égard de certains habitants de la ville. D'autre part, si la société civile est porteuse d'une opinion publique, dans l'optique démocratique, celle-ci ne peut être tenue pour une parole publique au sens strict, faute de disposer pour le moins de légitimité politique²⁴. Si l'État s'attache à la vassaliser en régulant le consensus social, l'opinion publique demeure un discours impersonnel qui s'exprime en un lieu et un temps non attribués (la mosquée dans un État laïc comme le Mali, les cercles de sociabilité, les campagnes de sensi-

²³Sur ces notions, voir notamment EHRENBERG (1976 : 82-83).

²⁴Comme le rappelle KERROU (*op. cit.* : 40), l'intérêt pour la société civile s'est développé après la chute du Mur de Berlin, comme alternative à la transition démocratique des sociétés de l'ex-bloc soviétique.

bilisation des ONG, etc.), là où la citoyenneté relèverait en principe d'un discours qui témoigne d'une responsabilité individuelle directe ou déléguée et de devoirs (aujourd'hui fiscaux, mais autrefois également militaires), qui s'exprime en un lieu et un temps dédiés (en théorie, la salle du conseil communal, mais dans les faits, il s'agit des vestibules et des assemblées de quartier).

Si Mohamed KERROU (*op. cit.* : 40-41) rappelle avec raison combien on a pu abuser de la notion de société civile comme « fourre-tout » ou comme « totem idéologique », tantôt requise par les pouvoirs en place, tantôt par les oppositions, pour l'assimiler « soit à la société politique, soit à l'anti-État », au Mali, c'est essentiellement la *politique* des bailleurs internationaux qui donne la mesure ; l'omniprésence des ONG étrangères œuvrant à la formation des élus locaux²⁵ et de la société civile – qui est donc suscitée au fur et à mesure – en témoigne suffisamment. Du reste, pour juger de cette stratégie exogène, il suffit de renvoyer à la fameuse convention de Lomé IV (1990, mod. 1995) déterminant la politique de coopération entre l'UE et les pays ACP et, plus encore, à l'accord de Cotonou (2000)²⁶ qui a largement tenu compte de la *Déclaration et recommandations* faites par un collectif au nom sans ambiguïté : Forum de la Société civile Afrique-Europe²⁷.

Certes, la société civile ne se cantonne pas (ou plus) à la seule question du marché privé, dès lors, nous dit ce collectif, qu'elle « se compose de structures, associations, organisations, personnalités et médias ayant pour but de garantir et de protéger, par une action concrète et efficace comme par des moyens pacifiques, la jouissance

²⁵Le Mali n'accueille pas moins de 800 ONG et organismes de coopération internationaux, auxquels s'ajoutent 200 ONG maliennes (ZOBEL, *op. cit.* : 59). Pour ce qui concerne le cercle de Djenné, l'organisation la plus active était il y a peu Care-Mali, dont le principal bailleur est US-AID.

²⁶Discuté depuis 1996, l'accord de Cotonou est censé tirer les enseignements des coopérations précédentes. Les résultats ayant été plus que mitigés, les nouvelles orientations visent à prendre désormais en compte le contexte politico-institutionnel et les données locales propres à chaque pays, à rendre l'aide plus efficace, à améliorer les procédures d'intervention, à s'adapter à la situation internationale et surtout à impliquer la société civile.

²⁷Forum de la Société civile Afrique-Europe, Lisbonne, 31 mars-1^{er} avril 2000.

de l'ensemble des droits civiques et des droits de la personne, ainsi que d'encourager l'apparition d'une forme de discours pluraliste autonome fondé sur les valeurs et droits universels de la personne », et dès lors aussi qu'elle prône le principe de la « gouvernance », qui « représente l'essence même de l'exercice de l'autorité dans la gestion des affaires d'un pays, y compris la totalité des mécanismes, procédures et institutions complexes qui permettent aux citoyens et aux divers groupes sociaux d'exprimer leurs souhaits, de jouir de leurs droits légaux et de régler leurs différends. Aussi est-il essentiel à une bonne gouvernance de reposer sur l'acceptation et la participation des gouvernés, d'où – c'est évident – ses liens étroits avec la démocratie »²⁸.

Toutefois, cette société civile à laquelle on confie la gouvernance locale (« bonne » de préférence) ne peut échapper à la dualité, depuis longtemps mise en lumière par HEGEL (1999 [1818]), entre l'acteur politique qui agit collectivement pour instituer la loi commune et l'acteur économique qui agit dans son propre intérêt ; pour Hegel, c'est précisément ce conflit qui explique que la société civile est incapable de fonder à elle seule une véritable société.

Dans une logique de mise en place d'un processus démocratique – et non pas seulement d'un *événement*, voire d'un *avènement* –, il y a là un paradoxe flagrant, dans la mesure où la politisation souhaitée de la société civile est assortie, volontairement ou non, d'une dispersion du politique au profit de groupes d'individus qui, sachant gérer leurs affaires, seraient donc en mesure de s'autoréguler collectivement. Or, l'histoire l'a souvent montrée, la dénégation de l'État se traduit concrètement par l'instauration d'un ordre politique local, soit polycentré et dans l'incapacité d'agir pour tous, soit au contraire totalitaire et en position d'agir pour un seul ; sans identification claire, consensuelle et légitime du politique, en l'occurrence de l'État de droit, le coup d'État est toujours imminent, avec comme paradoxe ultime la transformation de l'individu le plus avisé dans ses propres affaires en tyran.

Mais la cité musulmane telle qu'elle est proposée à Djenné comme modèle possible de commune s'inscrit-elle véritablement dans cette

²⁸Articles 80 et 58 de la Déclaration et recommandations (*ibid.*).

dénégation de l'État, au prétexte que l'on ne distinguerait pas clairement un espace public ?

À Djenné, et au-delà de son idéal religieux, politique et économique, la cité musulmane s'incarne dans ce lieu hors normes qu'est la grande mosquée, laquelle est aussi la seule de la ville²⁹. Or si cette unicité permet d'établir *a priori* un parallèle possible avec la commune, la grande mosquée – tout comme la place du marché qu'elle surplombe, mais qui est quant à elle temporaire et surtout de création coloniale – n'est pas pour autant considérée comme le cœur de la vie politique de la cité. Elle en est incontestablement le centre religieux et constitue le seul élément tangible capable d'appréhender la ville comme un tout. Mais en réalité, la grande mosquée est d'abord un lieu consensuel et neutre qui permet une convergence sociale dans la mesure où elle est précisément hors du champ politique. Ainsi, lorsque le modèle de la cité-État tend vers une marginalisation politique des groupes sociaux au nom d'un déni d'urbanité historique, la cité musulmane rassemble les individus dans une sociabilité qui va (en principe) au-delà des identités, des alliances, des partis et des factions.

De ce point de vue, la cité musulmane pourrait fort bien constituer le cadre privilégié de la société civile, mais aussi et surtout de la commune. Toutefois, si la cité musulmane ne distingue pas les individus et pose un principe d'« égalité statutaire » (*sawa*) – fondé sur la notion d'« esclave de Dieu » (*yerkoy banña*) –, que certains interlocuteurs locaux considèrent comme un préalable à l'« égalité citoyenne » (*cere-terey*³⁰), cela signifie aussi que chacun peut l'invoquer, à commencer par les Enfants-de-Djenné qui revendiquent une citoyenneté locale sur le principe d'une propriété historique vis-à-vis de la ville. Or, c'est précisément en utilisant ce raccourci qui consiste à passer de la cité musulmane à la grande mosquée que ces derniers réinvestissent le modèle communal idéal de la cité-État.

²⁹Cette situation remarquable pour une localité urbaine, qui nourrit immanquablement l'idée d'une réalisation possible de la cité musulmane, remonte en fait à l'époque de Sékou Amadou et à sa *remise en ordre religieuse* de la ville.

³⁰Ce mot désigne idéalement le groupe d'âge rassemblant les « égaux » (*cere*), au sens antique du terme, qui structure l'organisation politique et sociale des quartiers (HOLDER, 2004).

De fait, les Enfants-de-Djenné et, plus globalement, les Jenneke, ne manquent pas de souligner que la mosquée a été bâtie par *leur* ancêtre Koy-Koumboro, islamisateur et urbaniste, même si le projet de ce dernier allait en fait dans le sens d'une ouverture en direction des étrangers³¹. Et si la mosquée a été reconstruite durant l'époque coloniale – une intervention qui semble n'avoir eu par ailleurs aucune incidence quant à la propriété symbolique de l'édifice –, on n'hésite pas à rappeler que c'est précisément parce que Sékou Amadou fit en sorte qu'elle soit détruite.

Dès lors, la cité musulmane constitue un modèle local qui peut être apolitique et garant de l'intégration sociale, non pas *contre l'État*, mais contre la citoyenneté globale préconisée par l'Occident. À l'inverse, elle peut être éminemment politique et permettre la mise en scène du clivage subversif entre les Jenneke et les autres, entre les « Gens-de-la-ville » (*koyra-boro*) porteurs d'une civilisation urbaine historique et les « Gens-du-campement » (*daaga-boro*) assignés à un nomadisme atavique et auxquels on dénie toute civilisation. Entre cité-État et cité musulmane et entre gouvernementalité et gouvernance, la commune de Djenné est sans doute encore loin d'être advenue, mais il est certain qu'elle n'est en aucun cas laissée à l'initiative de l'État, des bailleurs internationaux, ou des planificateurs. Les modèles idéaux, y compris ceux produits localement, sont une chose, mais la commune et l'espace public municipal qu'elle implique ne se donneront véritablement à voir que dans le temps et surtout dans les pratiques. D'ores et déjà, les gens parlent ; cette opinion qui s'agite deviendra-t-elle une parole publique ?

³¹Lire ici la très fameuse charte urbaine attribuée à ce premier souverain de Djenné converti à l'islam : « 1°) que, celui qui, chassé de son pays par l'indigence et la misère, viendrait habiter cette ville, y trouvât en échange, grâce à Dieu, abondance et richesse, de façon qu'il oublîât son ancienne patrie ; 2°) que la ville fût peuplée d'un nombre d'étrangers supérieur à celui de ses nationaux ; 3°) que Dieu privât de patience tous ceux qui viendraient y trafiquer de leurs marchandises, en sorte que, ennuyés de séjourner en cet endroit, ils vendissent à vil prix leurs pacotilles, ce dont bénéficieraient les habitants » (AL-SA'DI, *op. cit.* : 23-24).

Bibliographie

- ABÉLÈS M., 1983 –
Le Lieu du politique.
Paris, Société d'ethnographie.
- ABÉLÈS M., 2003 –
« Revenir chez les Ochollo ».
In Détienné M. (s. dir.) : *Qui veut prendre la parole ?*, Le Genre humain, Paris, Seuil : 393-413.
- AL-SA'DI, 1900 [1655] –
Ta'rikh al-Sûdân (trad. O. Houdas : *Tarikh es-Soudan*).
Paris, Ernest Leroux.
- AMSELLE J.-L., 1997 –
Le salut par l'écriture.
Un prophétisme ouest-africain, le N'ko. *Diogenes*, 177 : 37-53.
- AMSELLE J.-L., 2001 –
Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures.
Paris, Flammarion.
- AMSELLE J.-L., SIBEUD E., 1999 –
Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926).
Paris, Maisonneuve et Larose.
- BÂ A. H., DAGET J., 1984 [1962] –
L'empire peul du Macina (1818-1853).
Abidjan, Les Nouvelles Éditions africaines.
- BAZIN J., 1985 –
« À chacun son Bambara ».
In Amselle J.-L., M'Bokolo E. (eds) : *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et États en Afrique*, Paris, Éditions de la Découverte : 87-127.
- BEDAUX R. M. A.,
WAALS J. D. (van der), 1994 –
Djenné, une ville millénaire au Mali.
Leiden/Gand, Rijksmuseum voor Volkenkunde Leiden/Martial.
- DEPAULE J.-C., 2002 –
« Préface ». *In* Kerrou M. (dir.) : *Privé et public en Islam. Espaces, autorités et libertés*, Paris, Maisonneuve et Larose/IRMC : 15-17.
- DÉTIENNE M., 2002 –
Les commencements hétéroclites et multiples du politique. Entre nous, ethnologues et historiens. Conférence à l'Apras/EHESS, Paris, 26 juin 2002.
- DUBOIS F., 1897 –
Tombouctou la mystérieuse.
Paris, Ernest Flammarion.
- EHRENBERG V., 1976 –
L'État grec (la cité-l'État fédéral, la monarchie hellénistique).
Paris, François Maspero.
- FAY C., 1995 –
« Car nous ne faisons qu'un » : identités, équivalences, homologues au Maasina (Mali). *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (2) : 427-456.
- FOUCAULT M., 1997 –

- HABERMAS J., 1993 [1978] – *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot.
- HARTS-BROEKHUIS E. J. A., TEMPLEMAN G. J., VERKOREN O., 1980 – *Investigation socio-économique de la ville de Djenné et ses environs. Rapport I : données de base*. Bamako/Utrecht, Institut des sciences humaines/Institut géographique de l'université d'Utrecht, multig.
- HEATH J., 1998 – *Dictionnaire songhay-anglais-français. Tome II-Djenné chiini*. Paris, L'Harmattan.
- HEGEL G. W. F., 1999 [1818] – *Principes de la philosophie du droit*. Paris, Flammarion.
- HOLDER G., 2001 – *Poussière, ô Poussière ! La cité-État sama du pays dogon (Mali)*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- HOLDER G., 2004 – « Cité et citoyenneté. La question de l'espace public en Afrique de l'ouest ». In Holder G., Peatrik A.-M. (s. dir.) : *Cité, centre, capitale. Pour une anthropologie du statut politique de la ville*, Journal des Africanistes, 73 (3).
- HOLDER G., OLIVIER E., 2003 – « Jenne: Music as a Political Act in an African Muslim City ». In Petruccioli A., Stella M., Strappa G. (eds) : *The Planned City? ISUF International Conference (Proceedings of the International Conference, Trani, 3-6 July, 2003)*, Bari, Uniongrafica Corcelli Editrice : 682-688.
- IBN KHALDÛN, 2002 [1377-1382] – *Le Livre des Exemples. I : Autobiographie ; Muqaddima*. Paris, Gallimard.
- KĀTI, 1913 [1655 ?] – *Ta'rikh al-Fattâsh fî akhbâr al-buldân wa-l-djuyûsh wa-akâbir al-Nâs*, trad. O. Houdas et M. Delafosse : *Tarikh El-Fettach*. Paris, Ernest Leroux.
- KERROU M., 2002 – « Introduction ». In Kerrou M. (dir.) : *Privé et public en Islam. Espaces, autorités et libertés*, Paris, Maisonneuve et Larose/IRMC : 19-44.
- MCINTOSH R. J., 1998 – *The People of the Middle Niger. The Island of Gold*. Malden, Blackwell Publishers.
- MEILLASSOUX C. (éd.), 1975 – *L'esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, Maspero.
- MONTEIL C., 1903 – *Monographie de Djénné, cercle et ville*. Tulle, Imp. J. Mazeyre.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1982 – *Concepts et conceptions songhay-zarma*. Paris, Nubia.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1984 – *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali)*. Paris, Karthala.
- VERKOREN O. (s. dir.), 1984 – *Investigation socio-économique de la ville de Djenné et ses environs. Rapport VI : Études approfondies du milieu urbain*. Bamako/Utrecht, Institut des sciences humaines/ Institut géographique de l'université d'Utrecht, multig.
- ZOBEL C., 2000 – *Confronting otherness: Politics, identity and history in the village communities of the Manding Mounatins of Mali*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS/ université de Vienne.

Holder G. (2006)

Entre cité-Etat et cité musulmane : la commune imaginée à Djenné à l'heure de la décentralisation malienne

In : Fay Claude (ed.), Koné Y.F. (ed.), Quiminal C. (ed.)
Décentralisation et pouvoirs en Afrique : en contrepoint, modèles territoriaux français. Paris (FRA) ; Bamako : IRD ; ISH, 279-301

(Colloques et Séminaires). Pouvoirs et Décentralisations en Afrique et en Europe : Colloque International, Bamako (MLI), 2002/11/11-13. ISBN 2-7099-1607-X