

Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali)

Jacky Bouju *

À la mémoire de Binet Poudiogo

L'étude de la corruption et du clientélisme politique doit être vue comme une tentative de comprendre ce que sont actuellement les conditions de la gouvernabilité de proximité au Mali. En effet, en instaurant de nouveaux découpages de référence et en proposant de nouveaux modes de gestion des ressources locales, la décentralisation administrative a constitué un nouvel enjeu politique autour duquel tous les pouvoirs présents dans les arènes politiques locales ont redéfini leurs intérêts de manière dynamique et cohérente [Kassibo, 1997]. En examinant plus précisément le jeu des acteurs stratégiques locaux dans une arène politique délimitée par la chefferie de village et la municipalité de Mopti, nous essaierons d'explorer les conditions de possibilité d'une « gouvernance ¹ » locale effectivement démocratique.

Dans ce jeu politique local, je me suis intéressé aux modalités clientélistes qui semblaient dominer la gouvernabilité municipale. La difficulté de l'exercice est évidemment d'analyser le clientélisme politique sans porter, malgré soi, de jugement de valeur a priori sur le phénomène. Une autre difficulté tient au risque de stigmatisation du cas étudié. À cet égard, il convient de lever une ambiguïté. Si

* Anthropologue UMR, EHESS, CNRS, SHADYC, Marseille.

Les recherches de terrain à l'origine de l'étude de la corruption et du clientélisme ont été conduites à partir de 1997 dans le cadre du programme PS/Eau-Gret intitulé *Approche anthropologique des stratégies d'acteurs et des pouvoirs locaux autour du service de l'eau à Bandiagara, Koro et Mopti (Mali)*. Elles furent reprises, à partir de 1998, dans le cadre de l'équipe « Pouvoirs locaux, décentralisation et identifications stratégiques en Afrique de l'Ouest » du programme *Enjeux et Stratégies identitaires*, GP 794 de l'IRD. La plupart des citations sont extraites de J. Bouju *et alii* [1998].

¹ La notion de gouvernance telle qu'elle est utilisée ici se réfère à la définition classique en sociologie politique qui considère l'ordre politique comme un processus en construction permanente à partir d'une trame complexe d'interactions entre acteurs et non comme un système politique organisé entièrement autour d'un gouvernement monocentré [numéro spécial de la *Revue internationale de sciences sociales* (RISS), 1998 : 155]. Ainsi entendue comme « un mode de pilotage politique adapté à un environnement économique incertain [...], une démarche de gestion adoptée comme remède à la planification normative traditionnelle » [*Sciences humaines*, 1998 : 39], cette notion semble bien adaptée pour désigner les enjeux démocratiques de la vie politique communale à mettre en place. En ce sens, elle est plus proche du concept de « gouvernabilité » que de la définition très normative donnée au concept de « gouvernance » par la Banque mondiale.

je m'appuie sur des données recueillies à Mopti ², ce n'est point qu'à Mopti le clientélisme et la corruption soient plus développés ou plus remarquables qu'ailleurs au Mali ou dans le monde. Pour moi, comme pour nombre d'auteurs spécialistes de cette question, il est clair que le clientélisme n'est pas l'apanage de nations ou de cultures particulières [voir, entre autres, à ce sujet, Eisenstadt, Roniger, 1984; Briquet, Sawicki, 1998].

Bien au contraire, toutes les études indiquent que le clientélisme politique et la corruption apparaissent dans de nombreux pays du monde comme un mode important de médiation entre le niveau local et le niveau global du politique [Eisenstadt, Roniger, 1984]. Je soutiens que le phénomène observé de la diffusion du clientélisme et de la petite corruption à l'ensemble du tissu social africain est une conséquence directe de la confrontation historique d'une domination de type colonial avec des pouvoirs locaux qui se référaient à des légitimités différentes. Je pense qu'au nom du *modus vivendi* propre à toute coexistence, la gouvernementalité a été, dès l'origine, dans l'obligation d'articuler diverses légitimités d'origine et de profondeur historique différentes.

Cela veut dire que, partout où une domination étatique s'est localement instaurée, il s'est posé, localement, un problème politique majeur qu'on pourrait formuler ainsi : Comment articuler les différentes couches de pouvoirs historiques préexistant localement à la tutelle de l'État ? Je montrerai ici que cette articulation s'est réalisée et se réalise toujours sous la forme d'ancrages réciproques plus ou moins stables, assurés et entretenus par des échanges clientélistes et corrompus entre les différents lieux de pouvoir.

Le contexte historique

La fondation de Mopti

Au xv^e siècle, le fleuve Niger devient l'axe économique, politique et culturel de l'Empire du Mali :

« Les premiers occupants du site de Mopti sont des Sorogo (Bozo) descendant de l'ancêtre Kifa Nasire qui avait été rejoint par un chasseur mandingue Yao Kanta venu de Mande Kaaba. Décidant de rester ensemble, ils conclurent un pacte d'alliance *kuna*, qui oblige à l'assistance mutuelle et qui interdit l'agression, la trahison *laedu*, le mariage et les rapports sexuels. Ils prêtèrent serment sur deux noix de cola (une rouge et une blanche) qu'ils divisèrent en deux moitiés. Ensuite, ils mélangèrent leur sang (bras droit de l'un avec bras gauche de l'autre) qu'ils firent couler sur les noix de cola dont ils échangèrent la moitié en prêtant serment de fidélité en leur nom et en celui de leur descendance sous peine de malédiction pour le parjure... » [M. Touré, chef de village de Mopti, M. Nasire, descendant du premier occupant, M. Kanta, descendant de Yao Kanta].

Sur cet axe fluvial, le commerce est florissant : les esclaves capturés dans le Sud sont achetés à Djénné et revendus à Tombouctou contre de l'or et des plaques de sel qui repartent vers Djénné. Le peuplement progressif du site qui allait devenir

² Cf. Bouju *et alii* [1998]. Mopti est la capitale de la cinquième région administrative de la République du Mali.

Mopti est donc consécutif à la domination régionale du royaume de Djénné qui passait par le contrôle de l'axe fluvial et par la maîtrise de la batellerie qui permettait la traversée du fleuve et le transport à longue distance :

« ... Ce n'est que beaucoup plus tard (sans doute au début du XVII^e siècle) que ceux-là furent rejoints par Issiaka Touré originaire de Tombouctou. C'était un musulman arma qui commerçait en pirogue sur l'axe Tombouctou-Djénné tandis que ses animaux et ses esclaves suivaient à pied la berge du fleuve. Sa pirogue ayant chaviré près de *saga-sire* (le campement des premiers occupants), la pirogue et son contenu furent sauvés par Kanta. Par la suite, Touré revint et demanda aux premiers occupants de lui accorder pour s'installer un espace délimité par une peau de bœuf. Nasire et Kanta, pensant que la demande était raisonnable, furent immédiatement d'accord. Alors Touré a égorgé un bœuf noir dont il mouilla la peau qu'il découpa en fines lanières. Il attacha les lanières bout à bout et la dernière à un piquet de bois planté à l'endroit désigné par les autochtones. À partir de ce centre, il délimita son espace qui était bien plus grand que ne l'avaient souhaité les premiers occupants... S'étant installé par la ruse, Issiaka Touré réclama la chefferie. Les premiers occupants acceptèrent en demandant qu'il rentre dans le pacte initial. Mais il refusa de donner et mélanger son sang avec eux. Par contre, il accepta de fournir chaque année le bœuf noir nécessaire au sacrifice destiné à la prospérité du lieu et de participer au repas communiel consécutif au sacrifice... » [M. Touré et M. Kanta].

Progressivement, la population locale marqua son allégeance aux différentes dominations politiques en adoptant les grands traits qui les caractérisaient : la conversion à l'islam, la pratique du commerce et la culture urbaine héritées des Jennenke [Gallais, 1967]. À la suite des Peuls Arße du Peredo Guélaïjo, Cheikou Amadou occupa le site et, vers 1820, l'utilisa comme base de départ pour ses expéditions dans le Maasina et le long du fleuve. Après la défaite des Peuls de la *Diina*, les Toucouleurs de Tidjani s'emparèrent de ce point stratégique situé au confluent du Niger et du Bani qui devint une base économique et militaire facilement contrôlable par le royaume de Bandiagara qui s'en servit, lui aussi, de tête de pont afin de conduire ses expéditions dans le Maasina. À cette époque, l'agglomération totale comprenait moins de 1 000 habitants. Après en avoir chassé les Toucouleurs, les troupes françaises d'Archinard occupèrent la ville en 1893 et y créèrent un poste militaire et sanitaire. Jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le site de Mopti était constitué de quatre « îles insubmersibles » *toggue* sur lesquelles se trouvent les trois hameaux sorogo, komon et arma et un campement peul *uro Taikiri*.

La domination politique : un empilement de tutelles emboîtées

De ces brefs éléments d'histoire, on retiendra que le pouvoir urbain est le produit de la succession historique de différentes dominations politiques qui, grosso modo, se sont instaurées de la même manière. Cette forme de domination repose sur le principe de la tutelle qui s'exerce sur des formes historiques d'autorités hiérarchisées. Les principaux traits de ce modèle – qu'on trouve extrêmement répandu ailleurs en Afrique de l'Ouest – ont déjà été identifiés [Kopytoff, 1987; Fay, 1995; Bouju, 1998] et peuvent être résumés de la manière suivante : la tutelle politique est une forme de domination qui s'impose localement par la ruse ou la force. Elle instaure son autorité en assujettissant les dominés et sa légitimité en

garantissant la paix sociale et la prospérité sur le territoire contrôlé. Sa singularité tient au fait qu'elle « englobe » les anciennes formes de pouvoir local sans s'y substituer [Fay, 1995]:

- Les principes d'autorité, de légitimité et de légalité exogènes se superposent aux principes endogènes (en particulier aux critères d'inégalité statutaire qui déterminent la répartition et l'allocation des ressources) sans jamais chercher à se substituer à eux.

- Les normes et les formes nouvelles de liens économiques et sociaux n'éliminent pas les anciennes, mais s'y ajoutent en les réorganisant.

- En conséquence de cette faible ingérence dans leurs affaires internes, les pouvoirs historiques locaux réorganisés ont continué de disposer d'une grande autonomie.

Le pouvoir colonial français n'a pas dérogé à cette tendance: il a imposé sa tutelle et en se contentant de régner, il n'a pas gouverné. N'ayant pas réussi à mettre en œuvre une logique étatique autonome fondée sur les critères universalistes de hiérarchie de compétence et de libre circulation des marchandises, il n'a jamais pu imposer ses propres principes de légitimité. Ainsi, depuis la période coloniale, il persiste un profond clivage entre les principes de l'État de droit et du service public (fondés sur la légitimité légale rationnelle) et ce qu'il faut bien appeler, faute de mieux, la société civile structurée historiquement et organisée socialement sur la base de principes d'ordre et de rang.

Les suudu baaba : autochtones ou fondateurs ?

Parmi ces principes d'ordre et de rang, l'autochtonie est un principe de politique locale qui demeure important à Mopti comme ailleurs au Mali et en Afrique de l'Ouest. Pourtant, il est vraiment difficile de parler d'autochtonie à Mopti. Déjà, au XIX^e siècle, les Toucouleurs avaient déporté une famille Uro Komongallou originaire du Maasina sur l'île déserte qui allait devenir Komoguel. Cette île redevint déserte en 1895 quand les déportés furent autorisés par les Français à rejoindre leur village d'origine. À cette époque, les populations marka et komon se concentraient sur l'île de *Motti* devenue le quartier du « commerce ». Entre 1910 et 1930, l'administration française construisit une digue reliant entre elles les trois îles de *Saga-sire*, « Charlotteville », *Motti*, « Commerce », et Komoguel. Le plan de lotissement aménageait des chaussées parallèles et perpendiculaires au fur et à mesure des progrès du remblai central. À l'intérieur de ce quadrillage, le terrain a été loti et les casiers ont été vendus aux notables *suudu baaba*, à charge pour eux de les remblayer. Cette édification s'est poursuivie jusqu'aux années soixante-dix.

Alors, qui sont les fondateurs de la ville? Les autochtones sorogo ou les premiers occupants komon inventeurs du site ou le dernier venu Arma qui a instauré la chefferie? Les autorités peules de la *Diina* qui ont déplacé la population et dénommé la ville? Ou encore, parmi les descendants de tous ces gens-là, ceux dont les ancêtres présents en 1910 pouvaient payer les parcelles de Komoguel alloties par l'autorité coloniale? Pourtant, le langage commun – qui s'accommode volontiers des contradictions héritées de l'histoire [Kopytoff, 1987] – utilise l'une

pour l'autre la notion de « famille fondatrice » *suudu baaba* ou celle d'« autochtone » *duulen*.

Du point de vue de l'idéologie populaire, les autochtones ou les fondateurs sont perçus comme des gens authentiques car leur appartenance locale et leur identité sociale ne font aucun doute. La qualité d'autochtone ouvre droit à la préséance car elle exprime une valeur cardinale, c'est-à-dire du capital symbolique qui, convenablement accumulé et politiquement mis en scène, permettra de légitimer l'autorité de certains acteurs ainsi que la qualité de leur action ou encore l'essentialisme des actes posés par eux. Les questions de préséance cérémonielle, qui sont d'une importance capitale en politique locale, se manifestent surtout lors des cérémonies religieuses publiques. Ainsi chaque soir, la prière de *Maghreb* est l'occasion de tenir et montrer son rang à la grande mosquée de Komoguel. De même, chaque année, lors de la prière publique de Tabaski qui se tient sur la place de Taïkiri, le rang de préséance qui hiérarchise les notables de la ville se manifeste par le fait de pouvoir, ou non, prononcer des bénédictions pour la prospérité de la ville de Mopti et du pays. L'identité et l'ordre des intervenants, qui peuvent changer chaque année, témoignent de façon subtile de l'évolution des rapports de forces entre les pouvoirs locaux :

« Auparavant, après la grande prière, le doyen de la famille Kanta (qui représente la communauté somono de Mopti) intervenait en premier pour bénir le pays, après lui le chef de village Touré bénissait la ville avant que l'imam Konaké ne fasse le discours de clôture. Mais il y a trois ans, les organisateurs avaient changé l'ordre : il y a eu l'imam, puis le gouverneur de la région de Mopti, puis le chef de la famille Samasekou. De même, plus récemment, il y a eu le gouverneur de région, puis le maire de la ville, puis l'imam. Or, les fondateurs de la première occupation, les Kanta, accordent la plus grande importance au rôle rituel qu'ils jouent lors de la tabaski (être écarté trop longtemps du petit cercle de ceux qui sont publiquement reconnus aptes à bénir la ville constaterait une vraie perte d'influence et surtout signifierait la disparition de leur autorité de premier occupant!). C'est pourquoi, il y a deux ans, la famille Kanta, qui n'avait pas été conviée à faire partie du cercle très fermé des notables appelés à bénir la ville, est venue à la prière armée de bâtons. La chose n'est pas passée inaperçue et l'imam (qui se trouvait dans le rang juste devant le doyen Kanta) leur demanda discrètement quelle était leur intention en venant ainsi armés le jour de la prière. Le représentant de la famille rétorqua qu'ils allaient bastonner ceux qui auraient le toupet de prétendre bénir la ville à leur place en préférant la menace suivante : Ou vous reconnaissez que la ville nous appartient, ou vous nous bouclez en prison jusqu'à la fin de nos jours ! On trouva sur-le-champ un arrangement qui leur permit de participer à la bénédiction de la ville » [M. Kanta, in Bouju *et alii*, 1998].

À Mopti, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, les autochtones sont craints par les allochtones. « Un étranger ne peut pas se mesurer aux autochtones », *dunan tê dugulê korobo*, car le sens commun attribue aux autochtones la possession de pouvoirs magiques, secrets, que l'étranger ne peut pas connaître et dont il doit se méfier. Ainsi prévient-on le jeune fonctionnaire avant qu'il ne parte en poste dans une région différente de la sienne : « Celui qui n'a pas de maison ne chante pas le matin » – *So-ntan tê sogôma donkili da* : n'étant pas chez toi, il ne t'est pas loisible de faire ce qui te plaît.

Citoyens ou sujets ? La prévalence des logiques communautaires et clientélares

Mis à part les pêcheurs Sorogo et les fonctionnaires, la société urbaine – formée de petits boutiquiers commerçants et artisans – s’est tout entière structurée autour des familles des riches artisans et négociants *suudu baaba*. Ces derniers ont tendance à privilégier entre eux la sociabilité horizontale et l’affiliation volontaire. Par contre, la petite bourgeoisie commerçante reste, comme à Bamako, profondément marquée par les hiérarchies verticales coutumières qui structurent la parenté [Vuarin, 1994]. Le reste de la population urbaine est constitué par les pauvres : les immigrés dogons, bellas, bambaras ou autres, qui sont employés comme main-d’œuvre saisonnière dans les vastes rizières des familles *suudu baaba*. Les plus marginalisés d’entre eux vivent dans les habitations spontanées qui surgissent aux confins des lotissements de quartiers. Dans toute la périphérie urbaine, on trouve ainsi les paillotes des Bella établies sur les tas d’ordures qui servent à remblayer les berges pour gagner quelques mètres de terrain habitable sur le fleuve. Pour ces immigrés, qui ne se font aucune illusion sur leur condition, « le pauvre est le cure-dent du chef » (le puissant en fait ce qu’il veut, *fama ka gêsê ye fantan ye*), la seule possibilité d’inscription sociale dans l’espace urbain consistant à rentrer dans la clientèle d’un patron autochtone ou d’un fonctionnaire de leur groupe ethnique.

La tutelle de l’État colonial s’est traduite par une incapacité à créer des espaces d’identification citoyenne et de sécurité sociale, indépendants des espaces communautaires [Vuarin, 1994]. Cette absence de l’État n’a fait que renforcer le communautarisme et le clientélisme au détriment du civisme et de la citoyenneté. Avec l’indépendance, les choses auraient pu changer. Mais l’État malien s’est mis à fonctionner, lui aussi, selon un mode néopatrimonial de redistribution clientéliste. En conséquence, les citoyens sont demeurés assujettis à leurs liens communautaires : c’est par la voie des réseaux de relations familiales, claniques, religieuses ou ethniques que se sont octroyés aides financières, assistances diverses, emplois, prébendes, passe-droits, interventions et faveurs permettant d’inscrire les acteurs individuels dans le système social global. Jusqu’à aujourd’hui, pour l’essentiel, la sécurité matérielle et affective, l’identité, le statut social et la réputation du citoyen moyen dépendent de sa capacité à tenir sa place et son rang au sein de sa parentèle, de son voisinage et de ses *grins* en s’acquittant de ses obligations familiales et extrafamiliales [Marie, 1997 ; Bouju, 1999].

Pourtant, en ville, aujourd’hui plus encore qu’hier, les liens communautaires ne suffisent plus, à eux seuls, à fournir toutes les ressources sociales nécessaires à la sécurisation de la vie urbaine. Pour s’en sortir, le citoyen doit pouvoir recourir à des personnes bien placées avec lesquelles il n’a pas a priori de lien de parenté. À ce propos, Robert Vuarin a montré à quel point la sécurisation du citoyen ouest-africain dépendait du fait de « disposer de nombreuses relations extrafamiliales » – *jama-tigiya* –, d’avoir de « la sociabilité » – *mogoya* – et de « l’entregent » – *mogotigiya* [Vuarin, 1994].

Pour la petite bourgeoisie des boutiquiers de Mopti, un moyen original de développer ses réseaux de sociabilité consiste à manipuler ses appartenances communautaires ou à s’engager dans des stratégies de recomposition ethnique. Cette disposition à la recomposition identitaire est ici fort ancienne. Depuis plus de cinq

siècles, la perméabilité des collectifs pseudo-ethniques marka et somono permet l'assimilation communautaire nécessaire à l'intégration urbaine. En effet, des gens de toutes les ethnies ont pu s'intégrer à l'ensemble *marka jalan*, prendre le *jamu* de leurs anciens patrons, s'habiller en grand boubou et, le vendredi, occuper leur rang à la mosquée. Ce processus permet aux fidèles clients de se rapprocher du centre politique et économique de leurs patrons tout en sanctionnant une réussite socio-économique désirée par tout le monde. Ces procédures de recombinaison ethnique ou communautaire permettent à l'échange généralisé de se développer là où finissent les relations de parenté. Il se développe en remplissant les fonctions d'assurance contre le risque et l'incertitude³ inhérentes au jeu des échanges sociaux ouverts ou concurrentiels. C'est cette perspective qui motive la petite bourgeoisie à graviter autour des *suudu baaba* qui contrôlent « à l'ancienne » le tissu social urbain : « La pintade a les yeux fixés sur la nuque de celle qui la précède » – *kami b'a nyéma tôn flè* (les sujets suivent leur chef, servitude de la routine hiérarchique).

Mais la chose n'est pas facile, elle nécessite de leur part un investissement social de longue durée dont l'enjeu consiste à connaître et être connu d'un patron bien placé auquel, un jour, on pourra avoir recours. Pour tout homme, il convient d'abord de participer à un *grin*⁴ qui est la principale manière d'avoir de l'entregent, c'est-à-dire un capital de relations sociales qui incarne l'estime qu'on suscite et le crédit de confiance dont on dispose. La pérennité de cet investissement relationnel est par ailleurs favorisée par la logique culturelle de l'honneur qui est largement partagée. Mais la solidarité n'est pas automatique, elle doit être assurée par des efforts constants de sociabilité et se mériter par la conformation aux normes du jeu social. Pour ce faire, les hommes se retrouvent aux grandes occasions cérémonielles publiques (Tabaski) ou privées (baptême, mariages, funérailles), qui sont l'occasion d'explorer les filières relationnelles de leurs connaissances. Ainsi tentent-ils de se constituer un gisement de ressources sociales nombreuses et variées.

Le substrat des logiques clientélistes

S'insérer dans les clientèles locales consiste donc à se trouver des protecteurs « qui aident » (les patrons) et des protégés « qu'on aide » (les clients) et « tant qu'on attache l'homme libre avec un fil, il ne le rompt pas » – *n'i ye horon siri falé la, a t'o tikè*. Mais comme partout ailleurs, cela exige de s'engager dans un cycle d'échange généralisé⁵ de biens donnés et de services rendus. Mais l'insertion

3 L'échange généralisé a pour objet d'établir les conditions de la confiance et de la solidarité sociale de base [Eisenstadt, Roniger, 1984; Bouju, 1999], c'est-à-dire de mettre en place les éléments précontractuels de l'interaction sociale [Durkheim] qui comprennent l'obligation de s'engager dans l'interaction sociale et de remplir ses obligations.

4 Un *grin* est un groupe d'hommes localisé dans un voisinage où l'on se retrouve tous les jours pour parler de l'actualité ainsi que de la vie publique et privée des gens. Pour chaque membre, il constitue un réseau personnel de relations effectives et individualisées où la participation comporte toujours une obligation morale d'assistance mutuelle à la demande des autres membres.

5 Les mécanismes de l'échange généralisé se distinguent de l'échange spécifique 1) par le décalage temporel entre don et contre-don, 2) par le fait qu'on ne recherche pas l'équivalence mais la correspondance, 3) par le fait que don et contre-don sont estimés en termes d'utilité mais aussi d'alliance et d'hommage ou de défi et d'offense [Bouju, 1999].

dans le système d'échange social généralisé n'est pas gratuite et « celui qui a les mains vides ne peut faire la politesse » – *bolo lankolo tè sé ka sèbèya kè*. Les dépenses occasionnées constituent pour une famille un enjeu qui manifeste le rôle qu'elle entend jouer et la place qu'elle entend occuper dans la compétition sociale [Vuarin, 1994].

Le système de la dette : l'échange généralisé de biens donnés et de services rendus

La logique du don et de la dette qui caractérise l'échange généralisé plonge ses racines loin dans l'histoire. En effet, dans toutes les cultures ouest-africaines, le « cadeau » renvoie simultanément à plusieurs modes normatifs du don qui, historiquement, ne se recouvrent guère [Marie, 1997 ; Bouju, 1999]. D'ailleurs, l'apparente continuité culturelle que manifeste le néopatrimonialisme contemporain réside dans le fait que le renom, le prestige et l'honneur restent attachés à la redistribution de la richesse, c'est-à-dire au don et à son inverse, la dette.

L'art de la redistribution de richesse est bien au cœur du clientélisme et « les largesses sont le prix de l'homme libre » – *horon songo, wari-nyuman ye*. Mais encore faut-il avoir quelque chose à redistribuer ! L'obligation de redistribution renvoie donc inévitablement à sa condition nécessaire et suffisante : le droit prédateur du chef à se servir. Ne dit-on pas que « le pauvre travaille pour nourrir le chef, que les vivres du pauvre servent à nourrir les enfants du chef » – *fantan bè bara-ke ka fama balo, fantan balo-fen kè ka fama den labalo* ? Se servir, réclamer un pourcentage ou un cadeau est considéré comme l'apanage de la chefferie et plus généralement du pouvoir. Dans ce cadre idéologique, le « cadeau donné », *sama bè*, est conçu comme un don généreux du patron, tandis que le « cadeau reçu », *soro m'bolo*, est conçu par le patron comme un « tribut », *jangal*, qu'il pourra redistribuer. Le principe du don-tribut est de marquer la soumission à l'autorité dont on espère, en retour, considération et bienveillance car pour obtenir une faveur il faut savoir la préparer et « c'est le cadeau envoyé qui prépare la bonne réception » – *sama dé bè na nyé-sigi*.

Dans l'univers des petites gens, le don est pratiqué sur le mode patrimonial qui consiste à partager pour recevoir et à transmettre entre générations. Mais il peut manifester aussi une offrande charitable ou une aumône effectuée sur le mode religieux. Enfin, il reste le mode égalitaire qui prévaut dans la sociabilité quotidienne où le don exprime, selon les cas, un défi manifestant la concurrence ou un hommage en coopération.

En revanche, « l'homme qui n'a rien, on ne le respecte pas (de même) qu'on ne craint pas celui qui ne possède rien » – *ko tè mâ min na, nyé tè malo a ma ; fen tè mâ min na, mâ tè siran a nyé*. Le pauvre, mal inséré dans l'échange généralisé, tout comme celui qui ne connaît personne « bien placé » ne peuvent pas bénéficier de la réciprocité des services rendus propres au cycle des échanges clientélistes : « Celui qui a les mains vides n'a point d'ami » – *bolo lankolo nyin (teri) tè*. Il n'aura d'alternative que de corrompre pour acheter le service dont il a besoin. Dans cette perspective, la corruption économique est le signe d'une absence de réseau social mobilisable : la marque d'un déficit en capital social [Olivier de Sardan, 1996].

Quoi qu'il en soit, dans tous ces registres du don, les gens jouent sur un double système de référence: le système du marché où les biens économiques valent entre eux et le système de la solidarité communautaire et de la sociabilité urbaine où les biens valent ce que vaut la relation sociale qu'ils nourrissent [Bouju, 1999].

Au quotidien, la coexistence pratique de ces différents modes d'échange permet aux acteurs sociaux d'établir une continuité idéologique entre différents principes d'existence sociale irréductibles cependant articulés entre eux par l'organisation clientéliste des pouvoirs locaux [Fay, 1995]. Parce qu'elle renvoie à des significations partagées par tous, cette idéologie populaire maintient les apparences de la cohésion culturelle. Celle-ci n'est pourtant que fiction car elle implique la confusion des principes fondamentaux de l'action sociale.

Les pouvoirs locaux et leurs relations à Mopti

Le patronage de la « société civile »: la chefferie, les suudu baaba et leurs sujets

Avec le temps, la plupart des grandes familles *suudu baaba* ont su jouer de leurs privilèges. Entre autres, elles n'ont pas abdiqué leur prérogative sacrificielle ancestrale puisqu'elles ont renouvelé avec la mairie le pacte d'alliance conclu originellement entre les fondateurs de la ville:

« Ainsi, aujourd'hui, à l'approche de l'hivernage, c'est le maire qui paye le bœuf noir du sacrifice propitiatoire annuel: l'argent est remis au chef de village Touré qui le transmet à son tour au chef de la famille Kanta qui achète le bœuf noir. Celui-ci sera sacrifié au lieu-dit *sege*, mais il sera dépecé par les Sorogo Nienta qui sont les neveux utérins des Kanta. La peau sera offerte au chef Touré tandis que la viande sera emmenée dans la famille Nasire où tout le monde pourra venir manger » [MM. Touré, Nasire et Kanta].

Par ailleurs, la chefferie de village a été officiellement institutionnalisée par l'État comme un des acteurs principaux du pouvoir local. Elle est, entre autres, chargée du règlement des conflits fonciers et du recouvrement des impôts et de la taxe de développement régional et local. De la sorte, les notables ont pu conserver un pouvoir d'influence dans le jeu politique local. La chefferie a tant bien que mal continué à administrer ses sujets et à exercer son autorité selon les principes en vigueur à l'époque coloniale. Parmi ceux-ci, l'exigence de « reconnaissance », fondée sur le principe de la « dette » inextinguible, continue aujourd'hui encore à exercer son emprise sur les sujets [Marie, 1997]. Ces derniers sont, entre autres, les descendants des « allochtones » auxquels, dans les années vingt, les familles fondatrices avaient revendu des lots d'habitation:

« Ce sont les familles autochtones qui ont donné l'espace d'habitation aux étrangers qui sont venus s'installer par la suite. La reconnaissance des descendants de ces derniers est inextinguible et, en cas d'élection, ils constituent pour les grandes familles un potentiel de voix acquises à leur choix » [Vétérinaire à la retraite].

Accepter le don d'un espace habitable est un des modes les plus anciens d'instauration de relations de clientèle. L'acceptation du don a pour propriété de placer les demandeurs « allochtones » et leurs descendants en position d'obligés

perpétuels : ils devront indéfiniment, et par tous les moyens, marquer respect et soumission à leurs protecteurs « autochtones ». Et l'occasion leur en est donnée lors des consultations électorales :

« Ici, on vote rarement par conviction politique. On vote pour préserver ou sauvegarder certains intérêts particuliers. L'électorat est censé satisfaire l'attente du chef de village qui leur a rendu service » [Ancien maire de Mopti].

Mais depuis longtemps déjà, c'est la municipalité de Mopti qui détient le pouvoir d'allotissement du territoire communal. La chefferie a perdu son pouvoir d'attribution foncière et par là même sa capacité d'accroître et renouveler sa clientèle d'obligés. D'autre part, les très fortes densités de peuplement⁶ et le manque d'assainissement des quartiers centraux interdisent d'augmenter l'espace habitable par remblayage sauvage des berges du fleuve. De ce fait, l'espace habitable est devenu à Mopti-ville une denrée rare et chère.

Quant aux autres résidents des quartiers, même s'ils sont moins inféodés que les précédents aux *suudu baaba*, ils partagent la conception générale, que nous évoquions plus haut, selon laquelle autochtones et fondateurs sont considérés comme plus légitimes que d'autres pour représenter les intérêts locaux.

Le clientélisme des partis politiques locaux

Tous les spécialistes du clientélisme politique ont souligné la contradiction profonde qui existe entre la logique démocratique et la logique bureaucratique de l'État. En effet, la démocratie électorale consiste à solliciter et accumuler le plus grand nombre de partisans dans une atmosphère de compétition électorale, mais elle exige aussi de tisser et entretenir des liens de fidélité entre électeurs et élus. Elle obéit donc aux règles de l'échange généralisé qui contredisent celles qui sont censées régir idéalement les relations entre le citoyen et les services publics de l'État : « À une logique du don et de la séduction qui porte à la personnalisation du rapport politique, s'oppose une logique de la dépersonnalisation et du contrat » [Briquet, Sawicki, 1998 : 5] :

« En reconnaissance des votes reçus, les élus sont obligés de servir ceux qui ont battu campagne pour eux afin qu'ils aient les voix nécessaires pour accéder à la municipalité : tout élu doit entretenir son électorat. Ce comportement s'explique par le fait que les élus ont une dette vis-à-vis de certains notables de la ville » [Éducateur dans une ONG].

Le problème spécifique des partis politiques maliens est qu'ils ne peuvent pas s'appuyer sur une clientèle idéologique qui serait transversale aux logiques communautaires. Comme les autres acteurs sociaux, ils sont contraints de s'ancrer dans les intérêts étroitement communautaires d'une société locale qui reste majoritairement sous l'emprise des formes de sociabilité verticale. C'est la raison pour

⁶ En 1977, on pouvait relever dans ce quartier une des plus fortes densités de peuplement de toute l'Afrique de l'Ouest : 3,6 personnes par chambre d'habitation [de Jong, Harts-Broekhuis, 1987 : 27]. Le processus d'héritage entraîne la multiplication des propriétaires et la subdivision de la maison en plusieurs unités d'habitation : 38 % des concessions montrent ainsi la cohabitation de plusieurs propriétaires.

laquelle les représentations locales des partis politiques sont, ici comme partout ailleurs, constituées à partir des têtes de réseaux d'intérêts locaux :

« Actuellement, c'est la même forme de clientélisme qui opère sauf que nous nous trouvons en situation de multipartisme. Chaque parti représenté à la municipalité dispose de son réseau de relations » [Ancien conseiller municipal].

Claude Fay [1995] a bien montré qu'au niveau local, les partis maliens entraînent en « concurrence », *fadenya*, pour gagner le même enjeu, à savoir influencer les responsables des réseaux et des groupes d'intérêts qui comptent : que ce soient les corporations professionnelles, les chefferies de quartier, les autorités rituelles, les associations de jeunes, les notables influents, les patriarches des grandes familles, les entrepreneurs économiques, etc. Six partis politiques sont actuellement représentés au conseil municipal⁷ de Mopti et les familles *suudu baaba* sont représentées dans chacun d'eux :

« Tout candidat à une élection communale qui serait d'origine allochtone doit ainsi être parrainé par le chef d'une famille autochtone qui devra, à son tour, convaincre les autres notables du conseil de village en s'appuyant, par exemple, sur les alliances familiales qui peuvent exister entre le candidat et lui » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Les ancrages clientélistes s'effectuent donc là où les têtes de réseaux sociaux, politiques ou économiques se trouvent contraintes d'échanger leurs ressources spécifiques.

Les contradictions du système électoral

Avec la fin du parti unique, les chefferies de quartier n'ont pas perdu leur monopole de médiateur populaire. On peut dire qu'aujourd'hui ce pouvoir d'influencer le vote des électeurs constitue leur ressource politique principale qu'ils peuvent négocier contre les faveurs des élus :

« Quand il y a des décisions délicates à prendre pour les élections, le pouvoir coutumier s'active et les *suudu baaba* se réunissent dans le grand vestibule du chef de village. Il faut dire aussi que, par le passé, le candidat du parti unique avait tendance à promettre des lots d'habitations aux chefs de quartiers qui étaient, de ce fait, tentés de battre campagne pour lui. D'ailleurs, quand il y avait distribution de lots d'habitation, les chefs de quartiers étaient informés de manière prioritaire » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Pour les candidats aux élections municipales, les chefferies de quartier sont un soutien essentiel et un relais incontournable pour toucher la population des quartiers. Ils constituent une sorte de « grands électeurs » informels dont le soutien est avidement recherché :

« Les représentants ou les candidats des différents partis politiques qui vivent dans le quartier cherchent à légitimer leur position auprès de la population en faisant du "tapage" autour

7 RDT (3 conseillers), Parena (3 conseillers), Ramat (1 conseiller), RND (8 conseillers), Mady Fofana (3 conseillers) et Adema (11 conseillers).

de la rencontre qu'ils ont eue avec le chef de quartier » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Cette médiation, incontournable, montre à elle seule qu'avant d'être des citoyens, les électeurs demeurent encore aujourd'hui les sujets d'une chefferie, les cadets d'une grande famille, ou les clients d'un puissant patron.

Dans le rapport de forces clientéliste qui oppose et unit tout à la fois la chefferie et la municipalité, on peut considérer que le contrôle foncier urbain constitue l'enjeu principal :

« Actuellement, nous, les chefs de quartier, on est mécontents des élus du système multipartite qui n'ont pas été reconnaissants des efforts qui ont été déployés. Par contre, à l'époque du parti unique, l'élu était vraiment reconnaissant et il nous offrait ses services. Quand il y a eu des lots d'habitation, la dernière équipe qui était à la mairie n'a même pas recherché notre avis et a été jusqu'à distribuer des terrains sans qu'on ait été mis au courant [...] Et ce sont leurs proches qui en ont bénéficié [...] La seule chose qui les préoccupe vraiment c'est de bien profiter de la période de leur mandat » [Chef de quartier, agent des impôts à la retraite].

Pour la chefferie, le problème politique majeur est donc de trouver les voies et moyens de contrôler le pouvoir de la mairie. Or, la candidature directe d'un chef aux élections municipales est impossible à envisager : le principe aristocratique s'oppose au principe électoral et l'on n'imagine pas qu'un chef « traditionnel » puisse briguer un mandat politique. D'ailleurs, « un chef de quartier n'affiche jamais son appartenance politique ». Cette discrétion permet de jouer finement la partie avec tous les candidats en lice tout en préservant une capacité de tractation avec le futur élu, quel qu'il soit.

Surtout, les chefs de quartier disent ne pas aimer les changements de pouvoir. La raison en est qu'il leur faut consacrer à chaque fois beaucoup de temps, d'énergie et de ressources au marchandage avec les nouveaux élus pour trouver un compromis viable sur les termes de l'échange clientéliste qui va les associer. De plus, pendant ce temps de tractation, « on ne gagne rien » ! De son côté, afin d'être en mesure de distribuer ses faveurs, l'élu municipal doit s'assurer un accès vers les centres décisionnels qu'il ne contrôle pas directement. Il doit donc constituer et entretenir des réseaux relationnels clientélistes (amicaux, népotistes et ethnistes), ce qui suppose une articulation forte tant avec la chefferie néotraditionnelle qu'avec les représentants locaux des partis politiques. Par ce biais, la chefferie de village a pu recomposer son pouvoir d'influence :

« Chaque conseiller municipal a ses clients politiques au marché à qui il a promis des exonérations avant les élections et qui eux-mêmes "clientélistent" les collecteurs des impôts : tant et si bien que la mairie n'encaisse pas grand-chose comme recette fiscale ! » [Ancien maire de Mopti].

À cause du monopole de la municipalité dans l'attribution foncière, la présence au conseil municipal est un enjeu stratégique pour les *suudu baaba* qui ne veulent pas être tenus à l'écart des tractations foncières concernant leur quartier. Leur tactique est simple et consiste à contrôler le conseil municipal en y faisant élire leurs clients, parents et dépendants, comme conseillers :

« Les *suudu baaba* qui se disent autochtones sont responsables des blocages et des retards dans le développement de la ville. Lorsque les initiatives d'investissement ne sont pas directement orientées vers leur quartier et surtout lorsqu'ils ne trouvent aucun intérêt pécuniaire dans l'action qui doit être menée, les initiatives se trouvent presque toutes bloquées. Ceux qui ont ce pouvoir de nuisance sont les représentants de ces notables qui sont employés à la municipalité » [Promoteur d'un groupement d'intérêt économique, GIE].

« L'équipe municipale d'avant la délégation spéciale avait un gros problème. En effet, lors des votes au conseil municipal, le maire était fréquemment mis en minorité par les petits partis qui avaient formé une coalition au sein du conseil municipal. Cette stratégie leur permettait de s'opposer aux décisions du maire qui n'était pas des leurs, ni politiquement ni socialement, car il n'était pas "autochtone". Chacun préservait ainsi les intérêts de sa base électorale. Toute décision d'intérêt général qui aurait pu porter ombrage aux intérêts particuliers d'une des clientèles politiques autochtones se trouvait ainsi bloquée » [Ancien maire de Mopti].

« Main basse » sur la ville

Komoguel fut le premier quartier loti de la ville telle que nous la connaissons aujourd'hui. Toutes les grandes familles fondatrices musulmanes et commerçantes y ont leur maison de famille. Il est le quartier de la grande mosquée et aussi celui de la chefferie de village. Être obligé de quitter Komoguel ou Gangal est stigmatisé socialement comme le signe d'un échec économique et politique: c'est être exclu « géographiquement » de l'espace symbolique du pouvoir local. À l'inverse, habiter Komoguel est un marqueur identitaire extrêmement valorisant qui suggère l'appartenance à la catégorie des *suudu baaba*.

Mais la valeur symbolique de la résidence à Komoguel a aussi un coût économique qui a suscité le développement d'une importante spéculation foncière qui touche tous les quartiers du centre-ville (Commerce, Gangal, Mossinkore, Bougoufle, Toguel):

« Les notables s'activent dans la spéculation foncière. Pour arriver à leurs fins, ils manipulent les agents de la municipalité. Nous les avons vus faire avec l'ancien maire qui avait commencé à s'opposer à certaines de leurs pratiques. On ne sait pas comment ils ont fait pression sur lui, mais, au bout du compte, ils ont réussi car il s'est tu et tout a continué comme avant » [Éducateur dans une ONG].

Les mécanismes précis de ces stratégies foncières sont généralement difficiles à discerner, mais le contexte était propice aux confidences: « Quand les servantes se disputent, elles indiquent l'endroit où se trouvent les restes de farine pour le tô » – *ni gwadau (jon-muso) kèlèla, tô mugu to yoro na fo* (la mésentente fait dévoiler des secrets). Ainsi, en vertu de l'adage: « La force est plus rapide que le droit » – *fanga lé ka téri ju ti* –, quelques citadins riches et puissants n'hésitent-ils pas à utiliser des pratiques illégales comme l'usure. En ville, il est notoire que la fortune de certaines familles est basée sur la pratique du prêt au taux usuraire de 50 % sur une période d'un mois ou deux: pour le prêt d'une somme de 1 000 000 francs CFA, le prêteur fait signer à l'emprunteur une reconnaissance de dette de 1 500 000 qui devra être honorée au bout d'un mois. Nombre d'emprunteurs se trouvant dans l'incapacité de rembourser leur dette à temps se sont ainsi vu poursuivre en justice et condamner à devoir vendre leur maison pour s'acquitter. Alors, ces mêmes usuriers rachètent la maison du débiteur qu'ils gardent pour leur famille ou qu'ils

revendent plus cher à d'autres notables (C., un riche marchand de filets de pêche, est ainsi réputé posséder une centaine de maisons dans la vieille ville).

Par le biais de l'acquisition foncière, un des objectifs des notables est de disséminer leurs parents et clients dans tous les quartiers de la ville afin d'être en mesure de contrôler le maximum de conseillers de quartier. En effet, en période électorale, ces représentants locaux des *suudu baaba* pourront exercer leur influence sur le conseil de quartier en se prévalant de leur relation particulière au centre du pouvoir coutumier :

« Quand il y eut les premières élections, ils ont exercé des pressions telles que de nombreux conseillers municipaux des autres quartiers se sont mis à la solde des *suudu baaba*. De fait, les conseillers municipaux des autres quartiers représentent les intérêts du quartier Komoguel où réside toujours le chef de famille » [le chef de famille demeuré à Komoguel, directeur de medersa].

Mais d'autres pratiques, illégales, sont à l'œuvre. Ainsi, à Toguel, le périmètre du quartier avait été frappé d'alignement par les autorités municipales. En effet, un bras du fleuve *peggue* avait été déclaré zone d'évacuation des eaux pluviales de la ville dans le plan d'aménagement directeur. Dans le quartier concerné par ses berges, les « propriétaires » *suudu baaba*, pourtant représentés au conseil municipal, n'en ont pas tenu compte : « Dire non ne retient certes pas le bras du roi ! » – *n'tè tè ban di fama bolo dè* (que cela plaise ou ne plaise pas à tels ou tels de ses sujets, le chef fait ce qu'il veut !). Ils ont persisté à faire remblayer nuitamment les berges du *peggue* par des Bellas qu'ils avaient installés sur le site.

La progression du remblai est telle (environ 200 mètres en trois ans) que les bouches d'évacuation des égouts sont dépassées et les eaux usées stagnent. Indépendamment de l'odeur nauséabonde, la situation pose aujourd'hui un véritable problème de santé publique pour lequel la municipalité demeure impuissante. L'employé de la voirie, qui était chargé à l'époque de faire respecter le bornage, nous a dit avoir été menacé quand il a voulu replacer les bornes municipales. Dès le lendemain, des voyous ont attenté à ses biens (véhicule et maison) : « Celui qui s'attaque à un puissant, il lui arrive malheur » – *fama keleba, kara b'a la*. Dans un tel contexte de dérive maffieuse où la sécurité personnelle n'est pas assurée, aucun fonctionnaire intègre ne prendra le risque de faire respecter coûte que coûte la loi municipale.

Le clientélisme administratif

Comme dans toute collectivité locale, l'État aurait dû « normalement » se manifester par la fourniture des services publics (administrations juridiques, judiciaires et fiscales) aux administrés. Mais, jusqu'à présent, ces services sont bien mal assurés. En outre, alors même que le processus de décentralisation est en cours, l'État exerce toujours sa tutelle « à l'ancienne » : le gouvernorat et le cercle de Mopti « coiffent » la municipalité fraîchement élue ainsi que le pouvoir néotraditionnel incarné par la chefferie de village.

Dans un système politique aussi anémique, où la légitimité de l'État est faible, le patronage a constitué pour les représentants locaux de la bureaucratie d'État le

seul moyen de se créer des soutiens et de se légitimer localement. Ils ont dû s'arranger avec les pouvoirs locaux qui avaient réussi à se perpétuer grâce à leur monopole spécifique sur des ressources locales diverses et variées. D'ailleurs, tous les observateurs de la vie politique malienne s'accordent sur le fait que, sous l'ancien régime, connu sous le nom évocateur du FMI « Famille Moussa Traoré et Intimes », la petite corruption était devenue une composante intrinsèque du système clientéliste de l'État [Bagayogo, 1987; Amselle, 1992; Fay, 1995].

Selon un informateur, Mopti avait la fâcheuse réputation de recevoir en poste des administrateurs en fin de carrière. En effet, cette dernière affectation devait permettre de s'enrichir pour préparer tranquillement la retraite. Sans doute, mais la prédation financière ne pouvait s'exercer qu'à la condition de trouver des arrangements avec la chefferie de village, les pouvoirs coutumiers et la municipalité avec lesquels ils sont par ailleurs en lutte d'influence. En effet, toute tentative d'exercer un patronage exclusif sur une clientèle locale se heurtait nécessairement à la concurrence⁸ des autres patrons qui ne manquaient pas de leur « mettre des bâtons dans les roues » :

« Je connais bien les problèmes du pouvoir municipal à Mopti car j'ai été maire pendant la transition. Le problème est le suivant: lorsqu'on prend une décision d'intérêt général pour la ville et s'il se trouve que cette décision va à l'encontre de l'intérêt personnel d'un notable, cette personne va mettre en jeu sa position sociale et mettre en œuvre ses relations auprès d'une autorité supérieure à la nôtre. Il est difficile de gérer la ville de Mopti, même en faisant fi des critiques qui rendent impopulaire » [Ancien maire de Mopti].

Le clientélisme en général est un système d'échange interpersonnel (non marchand) de biens et de services entre des acteurs sociaux disposant de ressources inégales mais exclusives [Eisenstadt, Roniger, 1984; Briquet, Sawicki, 1998]. La transaction clientéliste est moralement illégitime et souvent clandestine, mais, contrairement à la corruption, elle ne débouche pas systématiquement sur des transactions illégales.

Bien qu'elle soit asymétrique et inégale, la relation clientéliste est bien réciproque. En fait, la liaison entre l'État et la société locale ne peut se faire que sous le patronage de la bureaucratie locale des petits fonctionnaires et des employés qui monopolisent la fourniture des services de l'État à la population. Ce monopole bureaucratique s'appuie sur le même principe de reconnaissance qui exige que monsieur ou madame Untel « doive quelque chose » au fonctionnaire serviable ou complaisant afin que les papiers du dossier qu'on lui a remis « ne s'envolent pas » [Olivier de Sardan, 1996].

Contrairement aux grands fonctionnaires, les petits fonctionnaires et les employés sont des « autochtones », c'est-à-dire des natifs de la ville, bien connus de la population qui leur rend visite au bureau en cas de besoin. C'est donc par l'intermédiaire des petits fonctionnaires et des employés municipaux que les réseaux sociaux – polarisés autour des pôles de pouvoirs et de richesses que sont les

8 Les clients aussi entrent en concurrence et pour dire que la partie (du jeu social) est terminée, on dit par exemple que « pendant la nuit, la patte du taureau a brisé la calebasse de miel » – *tourani ye di bara tyi su ro* (celui qui a gagné a donné un cadeau plus important que celui de son adversaire).

notables de la chefferie de village, les dignitaires religieux et les grands commerçants – sont imbriqués dans les circuits administratifs à partir desquels ils contrôlent les ressources communales.

Clientélisme et corruption

Ces fonctionnaires se trouvent tous dans la même situation structurelle. D'un côté, ils disposent de moyens modestes et de l'autre, ils ont des charges familiales écrasantes. Entre autres, au nom de la solidarité communautaire, ils doivent supporter la visite de parents, d'amis ou de relations éloignées qu'ils sont contraints d'héberger pendant des semaines :

« “Viens manger du tôle” est une invitation en usage depuis longtemps, mais “Je suis rassasié” n'est pas pour l'étranger de passage » – « *na tô dun* », *korolén ko do, nka* « *né fara* » *tè dnan ye*.
« Si agréable que soit “Reste chez moi”, “Laisse-moi seul” plaît au pauvre (pour qui il est trop onéreux de nourrir son hôte) » – *'to n'kan'ja-o-ja, bo n'kan 'o ka di fantan ye*.

Quand, à partir des années quatre-vingt, la paupérisation urbaine générale consécutive à la crise économique s'est aggravée, ils furent rémunérés plus mal encore et payés avec plusieurs mois de retard. De ce fait, beaucoup furent contraints de « bouffer », c'est-à-dire de se faire payer pour faire vivre leur famille. Bouffer a donc été un moyen de « se chercher », c'est-à-dire de chercher et trouver dans l'exercice de sa fonction ou de son mandat des ressources que le salaire n'assure plus [Bouju, 1999].

L'expression populaire « bouffer », *duuni*, traduit le fait d'être corrompu, mais on ne bouffe que le cadeau qu'on a reçu, *soro m'bolo*. Corrompre, c'est « mettre quelque chose dans la main », *doa-m'bolo*, c'est « envoyer un cadeau », *sama bè*, qui sera « reçu », *soro m'bolo*, par quelqu'un (c'est-à-dire accepté). Ainsi mettra-t-on le « prix de la signature », *songon sara m'bolo*, dans la main du chef du service qui le réclame. Mais il faudra prendre garde à ne pas oublier le subordonné qui doit se déplacer pour aller chercher le dossier, ni la secrétaire ! Ils réclameront le « prix de la brochette », *brochette songon m'bolo*. Pour remercier un vieil homme, le « prix de la cola », *woro songon m'bolo*, est statutairement convenable, tandis qu'un jeune employé devra se contenter du « prix de la cigarette », *cigarette songon m'bolo*...

Les problèmes du citadin « administré » commencent donc à partir du moment où il se trouve en situation de « demandeur » d'un service public. Ainsi, en cas d'acquisition foncière, l'acheteur doit demander l'immatriculation en titre foncier au service domanial de la mairie. Cette procédure requiert au préalable une enquête cadastrale qui doit être exécutée par les services techniques de l'urbanisme et qui permet d'obtenir un titre provisoire d'occupation. Dans cette procédure, petits employés et hauts fonctionnaires ont coutume de chercher leur bénéfice en négociant leur signature ou leur décision auprès du citoyen qui demande comment faire pour que sa demande aboutisse et que le dossier avance. « Le demandeur, c'est du beurre ! partout où il passe, sa trace reste dans la main de quelqu'un » – *Bara-kè dé ye narè ye. A be teme yoro-o-yoro a no bè to mâ tégèla* (partout il doit « graisser la patte »). On lui explique qu'il convient de « faire bouffer » l'équipe topographique : ce qui signifie prendre en charge les frais d'essence, de

nourriture, le thé, etc., pendant la durée de l'expertise. Cela afin non seulement d'accélérer le processus de contrôle mais aussi d'oublier éventuellement les petites irrégularités qui pourraient apparaître ici ou là.

Du point de vue des pouvoirs publics, « bouffer » renvoie à un complexe bien connu de pratiques prébendaires comme la prévarication, la concussion, le détournement de fonds publics ou privés, etc. :

« Il y a quelques années, la mairie a alloué puis mis en vente le “bas-fonds” à l'entrée de la ville. Cette vente a mobilisé tous les réseaux de clientèle car l'accès à un lot d'habitation dans le centre-ville est aujourd'hui devenu un enjeu majeur pour tous les citoyens argentés. On dit que la municipalité avait profité de l'occasion pour solder ses “dettes” en donnant des lettres d'attribution foncière (225 000 francs CFA pièce) à ses créanciers, les fournisseurs auprès desquels elle était endettée et qu'elle ne pouvait pas rembourser. Mais elle en a donné aussi à ses “patrons” : les *suudu baaba* qui les avaient “soutenus” pour les élections, ainsi que les administrateurs et fonctionnaires importants afin qu'ils “ferment les yeux et la bouche” sur la régularité des procédures d'attribution » [Boutiquier].

Je définirai la corruption comme une transaction sociale clandestine, illégale, par laquelle une autorité (sociale, économique, rituelle ou politique) négocie son pouvoir – très précisément sa capacité de mettre en œuvre, de réguler et/ou de sanctionner les principes légitimes de l'action collective – exercé en vertu d'un mandat public ou d'une autorité coutumière contre des privilèges ou des bénéfices économiques personnels [pour une définition sensiblement différente, voir Mény, 1992 : 10-11].

Ainsi définie, la corruption apparaît pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une réalisation particulièrement choquante du clientélisme. La distinction entre corruption et clientélisme tient d'abord au caractère illégal⁹ ou illicite de la transaction corrompue et pas seulement à son illégitimité morale. Ensuite – et c'est là ce qui choque –, la corruption n'est imputable qu'à une seule catégorie d'acteurs sociaux : ceux qui, en position d'autorité, ont précisément pour devoir de mettre en œuvre, garantir ou sanctionner publiquement les principes légitimes de l'action collective et qui, par intérêt personnel, trahissent leur mandat.

C'est pourquoi le clientélisme et la corruption existent partout où existe le patrimonialisme. Ils le présupposent. En effet, si le néopatrimonialisme contemporain apparaît comme un des rares principes politiques partagé par toutes les strates de pouvoir coexistantes, c'est précisément parce qu'il autorise la confusion, consciente, des domaines publics, commun et privé qui constituent autant de sphères de légitimité objectivement incompatibles. Mais cette confusion est critiquée et dénoncée de tous côtés : aussi bien par les tenants du principe rationnel légal caractéristique de l'État que par les tenants du principe néopatrimonial caractéristique des collectifs communautaires. L'accusation de corruption n'a de sens que par référence à la légitimité d'une norme collective.

Au Mali, les compromis collectifs implicites que la corruption implique ont été socialement tolérés tant que les ressources financières ont été relativement

9 Elles entrent en contradiction avec le service de l'intérêt général associé à l'exercice des fonctions étatiques, administratives ou bureaucratiques.

disponibles et surtout bien redistribuées dans l'ensemble du tissu social. Aujourd'hui, il y a moins de ressources disponibles et leur redistribution néopatrimonialiste pose problème. En tant que mécanisme de redistribution, la corruption est devenue plus sélective et donc moins légitime aux yeux de ceux qui en sont exclus : le soupçon et la rumeur se sont généralisés dans une ambiance délétère. Récemment, le 6 octobre 1999, lors de la cérémonie d'installation des membres de la Cour suprême du Mali, le président de la République a réagi en exhortant la magistrature à s'engager à ses côtés pour mener la « croisade contre la corruption et la délinquance financière qui minent dangereusement la société » et en s'engageant devant la nation à conduire ¹⁰ le *kokadjè* (le grand « nettoyage ») :

« La lutte anticorruption déclenchée par le président Konaré depuis un certain temps commence à porter fruit. Tout le monde est sur le qui-vive [...] La corruption a pris une allure inquiétante sous la troisième république, à telle enseigne qu'on se demande ce que les uns et les autres font de l'intérêt de la nation. Tout ce qui compte actuellement, c'est l'intérêt personnel. Chacun pense d'abord à ses poches, ensuite aux caisses de l'État. Quel avenir aura cette lutte anticorruption qui a démarré en retard ? Cela après avoir gangrené toutes les sphères de l'État et de la société ? Voilà toute la question » [Maïmouna Danioko, « Les délinquants financiers veulent échapper par tous les moyens », *L'Observateur*, 494, 1^{er} novembre 1999 : 3, extrait].

*

J'espère avoir montré que le clientélisme et la corruption ne sont pas caractéristiques de la culture ou de la société africaine. Ils m'apparaissent au contraire comme le résultat d'une configuration sociétale paradoxale, mais somme toute assez répandue, où l'on observe d'importantes disjonctions, d'une part, entre les principes de légalité et les principes de légitimité et, d'autre part, entre l'économie marchande et les hiérarchies statutaires en vigueur. L'aspect paradoxal de cette configuration tient à la coexistence en des combinaisons variables de principes politiques logiquement incompatibles mais toujours articulés par l'organisation clientéliste et parfois corrompue du pouvoir.

C'est ainsi que le clientélisme et la corruption articulent le contexte politico-économique global – structuré, entre autres, par les critères universalistes de hiérarchies de compétences, d'égalité statutaire et de libre circulation des marchandises – à un contexte sociétal local structuré par des critères de rang, d'ordre et d'inégalité statutaire qui déterminent la répartition et l'allocation interne des ressources. Les contradictions permanentes entre les valeurs et les principes cardinaux véhiculés par l'État et le marché (universalisme et égalité) et ceux de la société « civile » (communautarisme et inégalité) entraînent une insoumission à la loi qui ne protège pas les citoyens. Ceux-ci, d'ailleurs, n'existent guère

10 Pour mener cette lutte contre la corruption, le président de la République dispose d'une arme redoutable : le Contrôle général d'État, institution de contrôle des cadres supérieurs de l'administration qu'il a mis sous tutelle présidentielle directe dès sa prise de fonction. De sorte que c'est le président qui décide qui doit être contrôlé, de quelle manière et à quel moment. Mais aussi et surtout quelle suite donner à ce contrôle ! [Sambi Touré, « Éditorial », *Info-Matin*, 1^{er} novembre 1999, 439 : 6].

en tant que tels, mais en tant que sujets soumis à de puissants protecteurs (les patrons) et à des puissances protectrices (la magie, la sorcellerie et le maraboutage). Le niveau politique local est celui où ces contradictions effectives coexistent et il n'est guère surprenant que la plupart des phénomènes de petite corruption soient rendus publics à ce niveau.

Une autre conséquence majeure de cette situation paradoxale est que, partout, la prolifération normative règne au niveau local : il n'existe pas de consensus général sur la hiérarchie et l'ordre de prééminence entre les principes normatifs, les coutumes locales, les lois nationales et les règles hétérogènes. Cette situation est un défi majeur pour la « bonne gouvernance » des nouvelles communes décentralisées. Une manière de le relever consisterait à entamer des négociations publiques avec les pouvoirs locaux en vue d'atteindre un consensus général permettant d'instituer une régulation communale légitime.

Mais les normes d'une régulation commune (lois, coutumes, réglementations diverses) ne sont efficaces que dans la mesure où ceux auxquels elles s'appliquent se conçoivent socialement en fonction de ce que la conformité leur permet d'être et en fonction de l'état auquel une transgression implique qu'ils sont réduits. Pour l'instant, la norme qui prévaut localement prescrit le *modus vivendi* qui exprime la priorité du principe de coexistence et le souci de sa continuité au détriment de la recherche de sanction légale. Forts de cela, les pouvoirs locaux invoquent des normes néotraditionnelles qui règlent l'étendue des conduites acceptables : en cas de différend, la solution consiste toujours à maintenir cette régulation pragmatique mais effective. Pourtant, les règles du *modus vivendi* conjoignent ce qui est « normalement » disjoint et mettent en rapport illégal des formes de légitimité « normalement » exclusives. Que faire de ces règles pragmatiques propres à la régulation locale est précisément ce sur quoi la négociation avec les pouvoirs locaux devrait porter.

Dans cette négociation, il ne faudrait pas oublier qu'imposer une loi, c'est aussi assigner une direction commune à l'existence en société, ce qui implique de s'y soumettre en sanctionnant la transgression : en jugeant et condamnant la corruption par exemple [Reynaud, 1997]. Les anthropologues savent que le fait de partager effectivement une régulation commune réduit fortement les incertitudes de l'interaction sociale tout en favorisant la coopération entre les acteurs sociaux. En conséquence, les attentes réciproques stabilisées permettent de s'engager dans l'action collective sur des bases relativement sûres. L'engagement d'un tel processus au niveau communal favoriserait sans doute l'émergence d'une forme de citoyenneté locale.

C'est, je crois, à cause de cette continuité historique observable ailleurs que le clientélisme politique a souvent été étudié comme « un résidu de formes traditionnelles d'organisation politique et sociale au sein de sociétés ou d'institutions modernes » [Briquet, Sawicki, 1998 : 2] susceptible de s'adapter au changement. Mais cette conception du clientélisme politique comme résidu d'une forme traditionnelle de pouvoir ne résiste pas à l'examen. Comme la corruption, le clientélisme n'est pas une adaptation au changement, il est, en soi, une forme d'expression du changement social. C'est aussi pourquoi les deux posent avec acuité le problème du rapport entre la légalité et la légitimité car il demeure que

les principes clientélistes sont contradictoires et logiquement incompatibles avec les principes rationnels légaux du fonctionnement démocratique de l'État de droit.

Mais la réalité est faite de contradictions, dont la moindre n'est pas la généralisation du clientélisme et de la corruption qui ont constitué – et constitueront sans doute pendant quelque temps encore – les rares modes de médiation politique permettant au changement politique de s'imposer progressivement et de l'emporter sur les pouvoirs néotraditionnels locaux englobés par la tutelle politique de l'appareil d'État. Au fond, et par analogie avec la formule fameuse de Karl Polanyi [1983], on pourrait dire que ces phénomènes de corruption et de clientélisme local témoignent de l'enchâssement du politique dans le social: ils ne sont que de l'histoire en devenir.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L. [1992], « La corruption et le clientélisme au Mali et en Europe de l'Est: quelques points de comparaison », *Cahiers d'études africaines*, XXXII-4 (128): 629-643.
- BAGAYOGO I. [1987], « L'État au Mali: représentations, autonomie et modes de fonctionnement », in E. Terray (éd.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan: 91-122.
- BAYART J.-F. [1988], « La corruption en Afrique: l'"invisible" et le partage du gâteau », *Africa International*, 209.
- BAYART J.-F. [1989], *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BERTRAND M. [1994], *La Question foncière dans les villes du Mali. Marchés et patrimoines*, Paris, Karthala-Orstom.
- BOUJU J. [1998], « Tutelle clientéliste, despotisme et patrimonialisme: quelques figures de la chefferie dans les traditions orales dogons », in J. Bouju (éd.), « Les Dogons, le pouvoir et la chefferie », *Clio en Afrique*, 5 [Bulletin en ligne consultable à l'URL suivante : <http://newsup.univ-mrs.fr/~wclio-af/numero5/>].
- BOUJU J. [1999], « La sociabilité urbaine et la "crise" en Afrique de l'Ouest: entre les défaillances de la solidarité familiale et la concurrence cérémonielle, "on se cherche!" », in G. Ravis Giordani (éd.), *Amitiés: anthropologie et histoire*, Publication de l'université de Provence: 325-352.
- BOUJU J. et alii [1998], *Approche anthropologique des stratégies d'acteurs et des pouvoirs locaux autour du service de l'eau à Bandiagara, Koro et Mopti (Mali)*, Opération de recherche n° 10, rapport final, PS/Eau-ministère de la Coopération, janvier 1998: 122 p. [Rapport en ligne consultable et téléchargeable à l'URL suivante : <http://services.worldnet/alaiumh/ar10.htm>].
- BRIQUET J.-L., SAWICKI F. [1998], *Le Clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Puf, coll. Politique d'aujourd'hui.
- DE JONG A.A., HARTS-BROEKHUIS E.J.A. [1987], *La Ville de Mopti, habitat, démographie et emploi dans un centre urbain sahélien*, ISH-Bamako, Institut de géographie, université d'Utrecht, Recherches socioéconomiques de l'ensemble urbain Mopti-sévaré et sa région, rapport 1.
- EISENSTADT S.N., RONIGER L. [1984], *Patrons, Clients and Friends; Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press.
- EISENSTADT S.N., RONIGER L. [1980], « Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange », *Comparative Studies in Society and History*, 22 (1).
- FAY C. [1995], « La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'études africaines*, XXXV-1 (137): 19-53.
- FAY C. [1997], « Les derniers seront les premiers: peuplements et pouvoirs mandingues et peuls au Maasina (Mali) », in De Bruijn, Van Dijk (éd.), *Peuls et Mandingues, dialectique des constructions identitaires*, Paris, Karthala-ASC: 165-191.
- GALLAIS J. [1967], *Le Delta intérieur du Niger. Étude de géographie régionale*, Dakar, Ifan.
- KASSIBO B. (éd.) [1997], « La décentralisation au Mali: état des lieux », *Bulletin de l'Apad*, 14.

- KOPYTOFF I. [1987], « The Internal African Frontier: the Making of African Political Culture », in I. Kopytoff (ed.), *The African frontier. The Reproduction of African Societies*, Bloomington Indianapolis, Indiana University Press: 3-83.
- MARIE A. [1997], « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in A. Marie (éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MÉDART J.-F. [1995 a], « La corruption politique et administrative et les différenciations du public et du privé: une perspective comparative », in Borghi, Meyer-Bisch (éd.), *La Corruption: l'envers des Droits de l'homme*, Fribourg, Éditions universitaires.
- MÉDART J.-F. [1995 b], « Théories de l'échange et échanges politiques », in P.-H. Claeys, A.-P. Frogner (éd.), *L'Échange politique*, Bruxelles, Éditions de l'ULB: 15-48.
- MÉDART J.-F. [1998], « Postface », in J.-L. Briquet, F. Sawicki, *Le Clientélisme politique dans les sociétés*, Puf, coll. Politique d'aujourd'hui: 307-316.
- MÉNY Y. [1992], *La Corruption de la République*, Paris, Fayard.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1996], « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, 63: 97-116.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [1999], « L'espace public introuvable. Chefs et projets dans les villages nigériens », *Revue Tiers Monde*, XL (157), janvier-mars: 139-67.
- POLANYI K. [1983], *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard.
- REYNAUD J.-D. [1997], *Les Règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin.
- SCIENCES HUMAINES [1998], « Gouverner la ville », 79, janvier: 38-41.
- VUARIN R. [1994], « L'argent et l'entregent », *Cahier des sciences humaines*, 30 (1-2): 255-273.