

Lieux et théorie du pouvoir dans le monde mandé : passé et présent

Shaka BAGAYOGO

Mission ORSTOM, BP 25-28, Bamako, Mali

RÉSUMÉ

Cet essai qui n'est qu'une première ébauche, tente d'abord de repérer puis d'écrire les espaces socio-politiques à partir desquels les sujets de l'histoire individuelle ou collective, peuvent prétendre à l'exercice d'une quelconque autorité dans le monde mandé, ou au contraire opposer leur refus à l'autorité si petite soit-elle. Ce disant, sont passées en revue diverses formes de pouvoir dont le point culminant est celui du pouvoir d'État. A ce propos sont brièvement exposées deux thèses contrastées qui, chacune à sa manière, illustrent les deux modalités d'effectuation de la théorie du pouvoir politique élaborée pour les penseurs du mandé et léguée par eux à la postérité. Cette théorie et les pratiques qu'elle génère forment un système socio-culturel dans lequel baigne le Mali contemporain et ce malgré l'impact colonial et ses prolongements actuels.

MOTS-CLÉS : Mali — Mandé — Pouvoir — Histoire — Tradition orale.

SUMMARY

Places and power theory in the Mandé World to day and in the past

A preliminary approach which attempts to identify and record the sociopolitical areas from which subjects of individual or collective history can claim to exercise authority of any kind in the Mandé World or, in contrast, whether they can refuse authority even if the latter is minimal. Various forms of power are examined with state power as the culminating example. Two different theses are described succinctly on this point, each of which illustrates the two ways of putting into practice the theory of political power designed and left to posterity by Mandé thinkers. The theory and the resulting practice form a socio-cultural system which imbues modern Mali in spite of colonialism and its current extensions.

KEY WORDS : Mali — Mandé — Power — History — Oral tradition.

INTRODUCTION

Les sources écrites et orales de l'histoire du Mali, attestent une ouverture sur l'extérieur vieille de plusieurs siècles. Elles témoignent d'une riche expérience alternée de contrôle politique sur des territoires conquis ou reconquis. Les grands groupes ethniques qui peuplent ce pays, et dont les lieux d'établissement débordent très largement ses frontières actuelles, ont eu chacun leurs heures de

gloire. Ce relais dans la domination ou son contraire, l'assujettissement, s'est traduit au fil des siècles par une forte homogénéisation des structures hiérarchiques, des normes et modes d'exercice de l'autorité si réduite soit-elle. Ce fond socio-culturel commun n'élimine pas les différences et les spécificités locales. Cependant il délimite l'aire d'extension de cette civilisation dite mandingue. Ce qui autorise à accorder, ici, une certaine valeur heuristique aux références monothématiques dont ce texte par nécessité porterait les marques.

Dans cette aire socio-culturelle, l'ancienneté du pouvoir étatique *Fanga* et son corollaire, la domination politique *mara*, relèvent d'un simple constat. Les victoires militaires et/ou diplomatiques *sé* qui en sont les fondements, ont donné naissance à plusieurs genres de récits oraux. Ces derniers relèvent tantôt de l'épopée *Fasa*, de la fable *Taali* ou du conte philosophique *Maana*. La mémorisation sélective de ces faits du passé (devenue affaire de spécialiste) confère à ces récits une historicité tenue longtemps par maints chercheurs comme contemporaine des événements relatés. L'essai remarquablement réussi par J. BAZIN lève toute équivoque sur les conditions d'énonciation et d'historisation de ces récits. Aussi cet essai éclaire-t-il leur objet et leur sens qui ne sont pas forcément déductibles l'un de l'autre. Ces compositions à la gloire des grands disparus ont elles-mêmes une histoire propre qui leur assigne un sens et une unité structurelle et rythmique permettant l'appréhension de leur source commune d'inspiration. En l'occurrence il s'agit de faits ayant eu valeur d'exemple accomplis par des êtres exceptionnels. L'émergence de la figure du héros initialement en rupture de banc ne me paraît pas en toute hypothèse, remonter très loin dans le temps. En effet, on peut montrer que son apparition est liée à la période qui a suivi la dislocation du dernier des trois grands empires médiévaux du Soudan Nigérien. L'espace historique, qui sépare le démantèlement du Songhoï de la formation des royaumes de Segu et du Kaarta, correspond à une phase d'incubation, de restructuration sociale, et surtout de requadrillage territorial entre bandes concurrentes de guerriers. Ces périodes troubles donnèrent l'occasion à d'intrepides meneurs d'hommes d'occuper le devant de la scène politico-militaire en apparaissant sous les traits invariants du chasseur. Or, le chasseur par définition n'est homme d'aucun terroir villageois. Son domaine est la brousse sauvage *Wula* où la chasse aux gibiers s'accompagne d'un commerce fructueux avec les génies qui y règnent en maîtres. L'insistance à faire des quasi-habitants de la brousse des fondateurs de pôles de domination politique aussi bien que des créateurs de nouvelles institutions sociales, contraste violemment avec l'évocation somptueuse des anciennes cours impériales du Moyen-Âge. Toute chose qui témoignait d'un raffinement de mœurs que seule est à même de secréter une vie citadine prospère.

Rétrospectivement, on peut dire que c'est à la suite du déclin des anciennes métropoles commerciales et intellectuelles — déclin en partie lié à celui de l'État songhoï, qu'apparut ce type d'homme nouveau. Il est rustre, avide de sang, imbu de paganisme et, qui plus est, habité par les secrets démoniaques de la magie. Au contraire des anciens aristocrates désormais rivés aux tâches de gestion des domaines hérités de leurs ancêtres parmi lesquels certains se référaient au prestigieux monde arabo-musulman, le nouveau héros est un étranger sans feu ni lieu. Il ne revendique aucune ascendance glorieuse. La figure du chasseur errant en marge de toute vie sociale annonce celle du guerrier quasi professionnel. Elle est antithétique de celle des héritiers d'anciennes lignées impériales. Pour ces derniers la légitimité avait force de loi. Avec les guerriers mercenaires la force de la loi cédera la place à la loi de la force. Ce basculement de la manière de dire le droit augure de fait le changement de mains du pouvoir en ce début du XVII^e siècle. D'ailleurs cette période apparaît dans les récits historiques comme le point d'ancrage des événements formant l'essentiel de leur trame. Symptomatique à cet égard, est la référence au village comme cadre primordial de la vie par opposition à l'époque précédente marquée par un rayonnement de la culture citadine.

Donnés pour originaires de contrées lointaines, les nouveaux maîtres ne créeront à leur tour que des villages qui garderont le plus souvent cette caractéristique première, même promus capitales de royaume ou de seigneurie à quelques exceptions près. Ainsi s'expliquerait l'inévitable recours au guerrier chasseur comme maître d'œuvre de toutes les valeurs culturelles et politiques mises en place à partir de ce début du XVII^e siècle (1). C'est à titre d'hypothèse analytique qu'il m'a paru nécessaire de situer le contexte historique où ces récits prennent racine.

Cela dit, l'objet de la présente étude (qui n'est qu'une première ébauche) porte sur le repérage puis la description des lieux à partir desquels s'exerce l'autorité en milieu bamanan maninka. Et subséquentement sur ce qui rend politiquement opératoire les modes de penser et d'agir hérités de l'ère précolonial.

LES LIEUX D'EXERCICE DE L'AUTORITÉ : *nyémògòya* (2)

Le repérage des lieux à partir desquels s'exerce la moindre parcelle d'autorité *nyémògòya* requiert un bref rappel des cadres sociaux politiques auxquels sont afférents divers ordres structurant les relations entre individus ou groupes d'individus. Le premier cadre qui s'offre à l'observation empirique est le village *dugu*. Il se présente comme un ensemble d'unités familiales structurellement

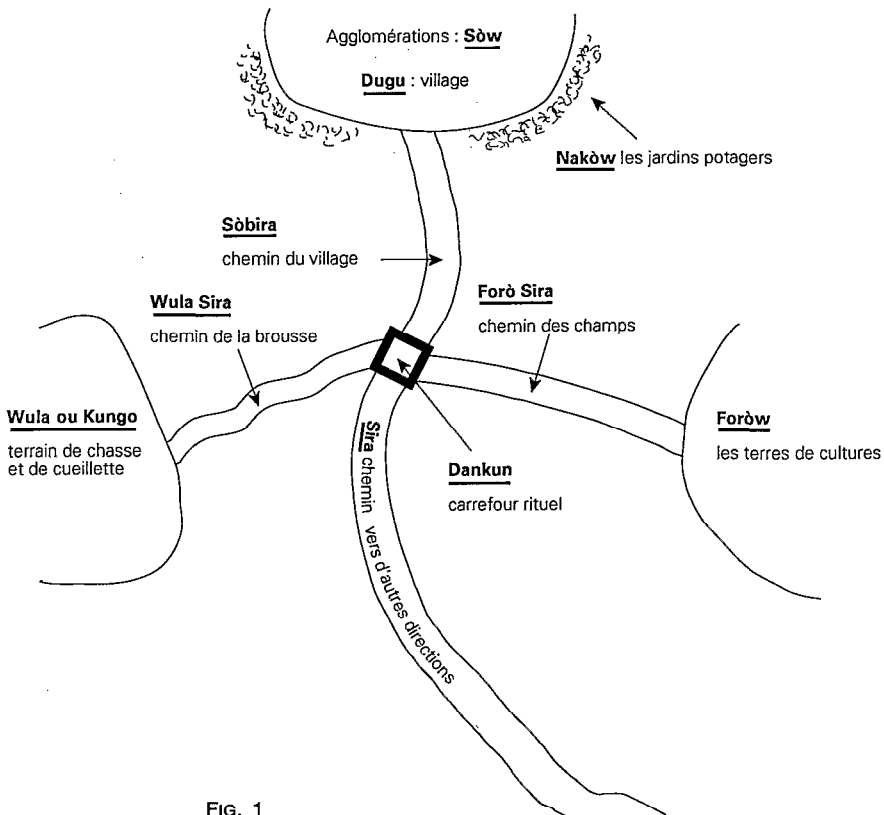


FIG. 1

homologues : ces unités vivent de l'exploitation agricole, depuis des générations, de terroirs aux limites spatio-temporelles connues et reconnues.

D'un point de vue synchronique tous les *dugu* situés au creux de la savane se ressemblent ou peu s'en faut. Leur existence est tributaire du cycle des saisons qui effectue le partage du temps entre tâches productives et activités sociales. Aussi ces villages affichent-ils une régulière tripartition de l'espace occupé entre les agglomérations *sòw*, les champs *foròw*, et les terrains de chasse *wula*. Ce mode de répartition des terroirs villageois soudanais peut être représenté par la figure 1.

En outre ce puissant facteur naturel d'homogénéisation repose en grande partie sur un système de production où la parenté sert de support au rapport de production polarisé autour du chef de famille *dutigui* ou *gwatigi* et ses descendants/dépendants appelés *dudenw*.

Le recours exclusif jusqu'à l'ère coloniale, à l'énergie humaine, rendait nécessaire entre les unités familiales autonomes, l'établissement de rapports horizontaux axés sur différentes formes de coopération. Bien mieux, aux discours sur l'intégration sociale des individus, tenus par les aînés de lignage, faisait écho l'enseignement des sociétés d'initiation représentant chacune un niveau ordonné de la vie en commun. Ensemble, avec les autres pratiques sociales qui les réalisaient, ils ont contribué, et contribuent encore, à façonner l'image d'un communautarisme dont l'expression politique serait la « démocratie directe ».

Qu'on ne s'y trompe pas. Au revers de ces discours normatifs et visiblement didactiques, au creux des pratiques constitutives, est inscrite une gamme infiniment riche et colorée de conflits, d'intrigues, de tensions que les Bambanan-Maninka traduisent par les termes de *fadenya* et de *janfa*. Ce sont là deux concepts majeurs du vocabulaire politique qui permettent une saisie de la dynamique interne des sociétés villageoises.

Originellement le concept de *jadenya* désigne la rivalité entre les enfants d'un même père, mais de mères différentes ; on lui oppose la concertation, la mutuelle compréhension et la solidarité qui caractériseraient les relations entre les enfants d'une même mère dénommées : *badenya*.

Ces deux types de relations croisées, entre agnats et utérins, sont perçus comme quasi naturels, parce que décrits comme des dérivés de la polygynie *sinèya*. En effet le partage d'un même lit conjugal par plusieurs femmes, ne manque pas de provoquer maintes frustrations, méfiance et jalousie morbide, qui finissent par déteindre sur les relations entre des enfants qui n'ont de commun que leur père.

Ainsi donc le conflit intralignager *fadenya* a pour source la polygynie. Et c'est pourquoi, il est affirmé dans un dicton bamanan que « le *fadenya* fleurit là où s'effectue l'accumulation de femmes fécondes ». Il est d'abord circonscrit à la famille composée. Mais il peut s'étendre des différents segments d'un lignage jusqu'au clan tout entier. Suivant un processus analogue, cette sourde rivalité peut s'enclencher entre cellules familiales indépendantes d'un même village ou entre villages différents. De même, elle peut sous-tendre les relations entre pairs d'une même classe d'âge que la réciprocité place sur un terrain commun de compétition sociale.

Les principaux vecteurs de cette rivalité quasi rituelle — et d'abord privée — sont les relations hiérarchiques internes aux familles. Le plus souvent elles sont contraignantes pour les cadets généalogiquement mal placés et qui désespèrent de voir un jour le système fonctionner à leur profit.

La carrière d'aîné n'est qu'une virtualité pour tous les postulants mais seuls quelques-uns ont la chance de la voir se transformer en une réalité, ceux que le jeu complexe des échanges matrimoniaux et des aléas démographiques a promus aux premiers rangs du registre de naissances. Bref, la carrière d'aîné n'est pas aussi ouverte que le prétend la théorie. C'est pourquoi la place centrale qu'il occupe est objet de désir, un point de mire où viennent se réfracter espoir et désillusion des individus mâles de la communauté domestique. En outre cette place est la première source de l'autorité puisque seuls les *dutigi* ont la capacité

sociale d'organiser le travail agricole *ciké*, et de négocier les contrats de mariage de leurs dépendants des deux sexes. Mais être un *dutigi* ne confère pas nécessairement au titulaire de la charge, une ascendance incontestable. Des cadets plus entreprenants peuvent lui subtiliser cette qualité. Et « l'opinion publique » d'en prendre acte, en désignant de pareils dépendants de *dutigi*. Dans ce cas, on réserve au titulaire naturel de la charge l'appellation peu flatteuse d'oncle ou de frère aîné de celui qui l'assume de fait.

En règle générale, toute réussite sociale et économique d'un cadet qui ne vient pas renforcer le patrimoine familial appelé *foroba* crée un conflit de préséance entre le *dutigi* titulaire et le cadet rebelle. A la longue, dissension et suspicion qui s'ensuivent provoquent la scission. De même, des cadets trop mal situés sur l'arbre généalogique, et qui n'ont rien à y perdre en s'en détachant, sont tentés par l'aventure. En parallèle à ces deux cas limites qui en masquent d'autres, il est dit que les chefs de lignages faibles et peu soucieux d'une gestion équitable du bien collectif, courent le risque de la déchéance sociale : ce qu'on appelle ici le *kunangoya*.

Alors deux possibilités se présentent : soit les dépendants restent unis mais remplacent le *dutigi* défaillant par un cadet plus efficace, soit chaque segment du lignage s'institue en cellule autonome de production et de reproduction sociale. Dans les faits, la seconde possibilité est celle qui se pratique le plus.

Ce sont là autant d'exemples de ratés du système qui témoignent de sa dynamique interne, et qu'on traite habituellement ici sous la rubrique du *fadenya* dont on dit « qu'il s'affaiblit mais ne s'éteint jamais » (3). En dehors des raisons d'ordre démographique, l'enjeu des segmentations *gwafara* renvoie presque toujours à cette fameuse rivalité entre cognats pour le « leadership » des unités domestiques.

Comme pour renforcer l'idée de la nature inextinguible de la « flamme » du *fadenya*, les segmentations se font par unités matricentriques *babonda* en violation des règles de la patrilinéarité qui prévaut chez les Bamanan-Maninka.

La seconde sphère, où s'exerce l'autorité *nyèmògòya* dans le village, est la chefferie du lieu-dit.

L'homologie fonctionnelle de cette chefferie avec celle des lignages, transparait dans les modes de désignation et de succession du *dugutigi* (chef de village). Tout comme le chef de lignage, il ne dispose d'aucune force matérielle de coercition. Il est en principe le membre le plus âgé de la branche aînée du lignage ou du clan dominant de la communauté.

Sur le plan diachronique, l'installation des villages accuse d'énormes variations qui interdisent de les traiter d'isolats politiques. En simplifiant on peut ranger celles-ci sous trois modalités d'effectuations qui sont les suivantes :

- 1 — En un même lieu existe le cumul de la chefferie et de la prêtrise du sol.
- 2 — En un autre, les deux fonctions sont nettement séparées. Chacune étant détenue par une famille donnée.
- 3 — En un troisième les deux fonctions sont inexistantes, les habitants doivent se référer à un village mère (il s'agit des gros hameaux de culture).

La chefferie relève de l'autorité civile et politique donc sujette à un changement de mains contrairement à la prêtrise du sol qui réfère au domaine religieux. La première est dévolue au clan qui a su s'imposer comme organisateur de la vie civile en combinant gestion des affaires courantes de la communauté et coordination de la défense de ses intérêts. Quant à la seconde, elle procède d'un pacte entre les génies tutélaires des lieux et les habitants qui, les premiers, ont engagé par ce biais le processus de désacralisation de la terre afin de la rendre féconde comme la femme, extraite elle aussi de son lignage d'origine selon une démarche similaire.

Mais dans la mesure où la défense des intérêts moraux et matériels d'un village requiert la levée en masse, faute d'une armée de métier à ce niveau local, le monopole de la chefferie au sein d'un même lignage n'est pas un acquis à jamais

irréversible. Le consensus, qui en est le garant, dépend très largement de l'équilibre instable des unités familiales qui composent le village. Ce consensus est le plus souvent traversé d'un côté par les querelles de succession et de l'autre par les convoitises de lignages concurrents.

Ce sont précisément ces rivalités croisées qui préparent le terrain aux interventions extérieures, un des modes privilégiés de communication entre différents *dugu* d'une même unité de commandement *mara*.

Ces interventions s'effectuent selon deux voies qualitativement différentes. Une première consiste à recourir aux bons offices des villages alliés, le cas échéant à ceux du *kafotigi* dont relève les belligérants.

Le *kafotigi* est le chef politique d'une confédération, *kafo* (4), de villages. Sa résidence est, en règle générale, la mieux pourvue en armes et fortifications.

Le recours au *kafotigi*, qui, il faut le signaler, n'est pas toujours le plus grand seigneur de guerre du district, est de toute manière un acte d'allégeance.

Selon la genèse du *kafo*, le mode de régulation du conflit suit ou s'écarte des règles de primogéniture interne aux familles et de celles de la hiérarchisation entre villages qui composent le *kafo*. Elles sont bâties dans un cas sur l'absence de forces matérielles de coercition et dans l'autre sur l'équilibre des forces militaires de défense. Cependant, l'escalade du *fadenya* qu'une simple autorité morale n'aurait pu endiguer, oblige chaque partenaire à faire appel à plus puissant encore. Ceci élargit davantage le champ conflictuel, au point d'y intégrer un pouvoir d'État.

Ainsi s'ouvrirait la seconde voie de recours : l'arbitrage d'un pouvoir central, en l'occurrence celui de Segu, ou du royaume du Kaarta.

L'arbitrage des conflits internes aux villages, entre villages, puis enfin entre *kafo* rivaux, par le souverain de Segu rimait avec l'arbitraire royal soumis lui-même aux exigences de la domination étatique (J. BAZIN, 1982 : 330-334). La dépossession des belligérants de leur propre conflit par les armées royales, pointait à l'horizon de chacune de leurs interventions.

Ces guerres intestines entre « frères rivaux » qu'on dénomme *faden-kèlè*, forment avec les guerres *kèlè* décrétées par le roi contre un objectif politique) les deux volets principaux de la chronique de l'État guerrier de Segu.

Somme toute, l'ensemble des conflits mentionnés, qu'ils soient intralignagers, opposent des seigneurs de guerre rivaux ou encore mettent aux prises des prétendants à une même chefferie, sont tous passibles d'un traitement en termes de *fadenya*. La relative indétermination de cette catégorie lui confère un champ sémantique très vaste. Elle tend à englober dans le langage courant, toute relation sociale et politique compétitive (5).

Autant les diverses instances dirigeantes sont agitées par toute sorte de conflits, autant elles le sont par la ruse, la sédition ou la trahison qu'on désigne par le terme de *janfa*.

La geste des royaumes de Segu et du Kaarta, ainsi que celle des *kafo* situés dans leurs mouvances, abonde de récits de guerre dont l'issue finale en même temps que la cause initiale, tiennent à une ruse des vainqueurs vécue dans le camp adverse comme une trahison (DUMESTRE, 1979 ; C. MONTEIL, 1977 rééd.).

Telle place réputée inexpugnable, telle autre dotée de puissantes fortifications, ne durent en définitive leur défaite qu'à une défection dans leurs propres rangs, contre de fortes promesses de gratifications (jamais tenues du reste) faites par les assaillants. Le roi DA JARA — figure politique la plus célèbre du monde bamanan — est passé dans la postérité comme celui qui excellait dans la pratique du *janfa*.

DA (1808-1827) pour affermir son pouvoir, a écarté des parents, éliminé proches amis et grands capitaines de sa propre armée. Par ailleurs, il s'est employé à séduire les favorites et les filles de souverains rebelles. Ainsi sont évoqués quelques faits de « ruse politique » qui ont marqué le règne de ce prince. A un niveau plus restreint, celui des lignages de quelque modeste village, on redoute la trahison ou la félonie d'un agnat, qu'on appelle spécifiquement *wolo janfa* (6).

Sont également craints dans le village, les faux amis *nyinjuguw* encore plus que les ennemis jurés *juku-kunkele*. Les raisons explicites de tant de méfiance et de suspicion, observables de nos jours encore dans les milieux ruraux, sont que de tels individus sont inévitables et qu'ils sont les micux placés pour donner l'estocade.

Au demeurant, même un désaccord ouvert entre deux entités autonomes (familles, villages, etc.) qui nécessiterait l'arbitrage d'un tiers, devient une trahison lorsque l'une des deux parties de sa seule initiative fait appel à cet arbitre, dût-il être le plus neutre possible.

Que dire des multiples ruptures d'alliance, qu'elles fussent matrimoniales, politico-militaires, marchandes ! Dans le réseau dense des rapports pacifiques ou guerriers dans lesquels sont engagés individus et collectivités, de telles ruptures, qui en révèle la dynamique et la flexibilité, sont récurrentes.

Au travers de la gamme des conflits repérés, il apparaît que le triptyque : *fadenya*, *janfa*, *kèlè* circonscrit l'espace politique et social à partir duquel les divers sujets de l'histoire pouvaient prétendre à l'exercice ou opposer leur refus à un quelconque type de *nyèmògòya*.

LES SIGNES DU DESTIN

L'historiographie des hommes illustres que nous enseignent les traditionalistes, fait largement place à l'agencement puis à l'interprétation de faits ayant valeur de signes prémonitoires. Ces récits biographiques sont étroitement solidaires d'un savoir des signes du destin des hommes. Ce savoir est à relier à son tour à celui, plus général, élaboré sur la personne dont Y. Cisse (1971) a fourni une première synthèse descriptive.

Le dépistage, puis l'interprétation des signes du destin, que toute personne porterait sur une partie donnée de son corps, sont l'œuvre plus spécifique des *maadonaw* (les connaisseurs) ceux qui connaissent les gens, qui savent lire leur destin et subsidiairement des autres devins et marabouts communément appelés *donibaw*.

Les *maadonaw* ont une connaissance assez précise de la faune et la flore. Ils soignent les malades, mais, à l'inverse des autres catégories de *donibaw*, ils ne pratiquent pas la divination, encore moins le travail magique — *baara* ou *dabali*. Selon Tiyense JARA (7) ce savoir relève de l'empirie, donc du domaine du profane. Il le pose comme l'ultime degré auquel un « savant local » peut prétendre. En effet, poursuivit-il, « la connaissance ontologique et psychologique des êtres humains, indissociable de celle de l'arbre (*jiri*) de chacun d'eux, est la plus difficile et la plus complète qui soit. Les autres domaines de connaissance ouverts par les Africains (8) sont d'une application conjoncturelle, et le sont tout autant pour le mal que le bien. » Ici il s'agirait d'une connaissance « quasi expérimentale » fondée d'abord sur l'observation minutieuse de la morphologie singulière de chaque patient avant toute intervention qui d'ordinaire est conduite selon deux voies distinctes.

La première tient de l'intervention médicale et de la divination classiques en usage ici : c'est-à-dire la recherche de la cause de la maladie ou du tourment — souvent posée extérieure aux patients eux-mêmes — ensuite vient l'application des remèdes.

La seconde voie est plus spéculaire. Elle a pour objet de lire sur le corps du sujet son destin, de déterminer l'arbre (*jiri*) (9) correspondant et c'est seulement après que sont ordonnés les différents types de sacrifices *saraka* que requiert le cas.

Avec cette seconde approche exploratoire, nous entrons de plain-pied dans la sphère de l'anatomie et de la physiologie du destin des hommes. Selon les

spécialistes, le corps de l'être humain est le siège de son devenir (*daakan*) littéralement : la voix de la création. Il est inscrit sur l'une des quatre parties du corps qu'on appelle *shiben* (les points de rencontre des poils). Ce sont par ordre décroissant : les os, les muscles, la chair et les poils. Ces derniers sont inséparables de la peau. Ceux dont les destins sont inscrits sur la chair ou la peau comprenant les poils, sont les plus exposés aux attaques de leurs ennemis.

Le cours de leur vie si brillant soit-il pourrait être brisé, faute d'une préalable détermination de son *jiri* qui sert de support aux bains rituels, breuvages et autres formes de médication sans cesse renouvelables. C'est l'ensemble de ces soins curatifs ou préventifs contre l'adversité qu'on nomme *labenni* (se préparer) ou *lakanani* (se prémunir).

En revanche, ceux qui ont les signes de leurs destins inscrits sur les os ou sur les muscles, offrent une forte résistance naturelle aux attaques de tout genre. Il n'empêche qu'ils ont besoin, comme les autres, de recourir aux prescriptions de cette médecine. Toutefois la détermination du siège du destin n'est qu'un préalable que relaie très rapidement le dépistage proprement dit. Il n'y a donc pas d'homologie entre la nature d'un destin et son lieu d'inscription sur le corps, à une exception près : celle des rois-fauves. Leur difformité serait suffisamment expressive de la présence dès leur bas-âge d'un grand destin. *Sunjata* en est le prototype (A. K. BAH, 1983 : 22).

De pied en cap : la démarche, l'écartement des doigts du pied, des jambes, le timbre de la voix, la forme du crâne, de la bouche, des cils et des sourcils, de la barbe, la nature des yeux, du regard, de la dentition, le teint, etc., bref tout sur le corps d'un individu peut révéler, à qui sait observer et lire, ce qu'est ou sera sa vie et même le trait dominant de son caractère. Il n'est pas possible ici, faute de place, d'esquisser des portraits à partir des descriptions recueillies, il reste à préciser que d'autres modes de lecture du destin, complémentaires de celui-ci, ont cours. Les devins et les marabouts opèrent dans ces cas à partir du jour de naissance, du cri du nouveau-né ou encore en interprétant divers phénomènes de la nature tel que le mouvement des astres.

Chaque individu naît avec son signe propre. Son apparition peut être précoce ou tardive. Il ne peut se transmettre, au contraire d'autres traits morphologiques. Il n'est pas héréditaire. Ce signe renferme en lui un message, que révèle son décodage. Le code d'interprétation puise aux sources du paganisme et de l'islam. Il prescrit que l'événement — heur ou malheur — qui arrive à toute collectivité ou individu, est mû par une puissance immanente que les moins païens qualifient de divine. Non pas que l'événement advenue comme une fatalité, mais seulement comme une possibilité que le jeu des forces cosmiques, qui sous-tendent toute forme de destinée, peut transformer en une nécessité implacable.

De cette haute certitude, découle la nécessité de s'assurer la prescience des connaisseurs capables de négocier son dénouement. Suivant cette logique, seule la mort est incontournable. Tout le reste peut être contingent, faute d'un traitement adéquat.

Repérer et interpréter les signes des destins, ensuite prescrire les remèdes adéquats, tels sont les deux pôles autour desquels s'organise le travail exploratoire de cette médecine. Le travail magique *baara* auquel s'adonnent les autres catégories de devins doit intervenir au coup par coup afin de maintenir serrés les maillons de la chaîne du destin, ou au contraire conjurer le mauvais sort.

Néanmoins, tous ces thérapeutes du destin posent des limites à leur travail : celles de l'irréparable et de l'inévitable. La première résulte d'une accumulation de fautes délibérées et d'actes répréhensibles perpétrés à l'endroit d'autrui, qui à la longue se retournent contre leur auteur, ou sa descendance. Quant à l'inévitable, il apparaît comme l'expression de la volonté d'une puissance immanente (10). Les prescriptions — il en faut toujours — consistent à limiter si

possible les effets en cas de désastre, ou au contraire à préparer au mieux l'individu et sa famille à accueillir l'inattendu.

Dans l'hypothèse favorable où est annoncée la naissance future d'un homme de renom contre lequel on ne pourra rien, sinon attendre qu'il réalise son destin, il est dit d'un pareil enfant qu'il est prédestiné, *nankamadent* (11) (l'enfant qui est venu pour).

LES STRATÉGIES DE CONQUÊTE DU POUVOIR

Le pouvoir *fanga* dont le détenteur est appelé *faama* ou *masakè* occupe, le sommet de la hiérarchie de toutes les formes d'autorité. Sa caractéristique dominante est la capacité de contraindre par la force.

La puissance *sebaya* d'un *faama* dérive directement du quantum de forces coercitives qu'il peut déployer à tout moment. L'exercice périodique de la violence ou simplement la menace de cette violence définit en premier lieu la place centrale qu'occupe le *faama* à l'endroit duquel tout propos d'un sujet ne peut être que flatterie ou son contraire l'offense. Les qualités à gouverner d'un souverain, se jugent à l'usage qu'il fait de son pouvoir de contrainte. Selon qu'il en abuse ou l'utilise avec discernement, il sera traité de despote ou de roi magnanime.

Le terme *fanga* désigne dans les énoncés locaux le pouvoir d'État ainsi que les différents organes politiques qui le représentent. Les souverains du royaume de Segu ont adopté l'appellation de *faama* tandis que ceux du Mali médiéval portaient le titre de *mansa*. La différence de terminologie recouvre une historicité qui porte les marques d'une rupture : celle effectuée entre un pouvoir héréditaire et un pouvoir conquis. Le premier type de pouvoir ne requiert aucune spécificité autre que celle d'être né prince. Les qualités personnelles viennent se fondre dans celles qui sont liées au trône. Les stratégies pour y accéder, sauf usurpation, se réduisent à peu près aux manipulations généalogiques. Toutefois l'accès au trône ne peut être requis qu'aux princes dont les mères auront su préserver la pureté du sang paternel. La semence royale *mansa shi* ne doit pas subir la moindre altération car celle-ci ne manquerait pas de porter préjudice à la double sacralité du trône et de celui qui l'occupe.

Chemin faisant, est développée, par les représentants de cette école, une théorie selon laquelle la semence de la souveraineté (12) ne germe que là où naguère elle avait été déjà semée. Suivant cette logique le changement de mains du pouvoir ne pouvait être autre qu'une rotation qui donnerait l'occasion à une famille anciennement détentrice d'y revenir, après qu'elle eut éliminé les tares et les fautes accumulées.

La première des stratégies que recommande la théorie est, au sens propre du terme, de veiller aux grains, les graines du pouvoir, par une rigoureuse sélection des partenaires matrimoniaux. D'où le rôle déterminant des devins marabouts et griots dans toute demande en mariage et en particulier dans les mariages princiers. Il s'agirait de trouver celles qui sont à même de féconder les semences de la souveraineté grâce au jeu combiné de leur extraction *bókolo* (litt. l'os d'où on est sorti) avec les signes de leur propre destin.

Toute cette théorisation sur l'hérédité du pouvoir, ou sa rotation suivant un code non écrit entre lignées prédéterminées, est l'œuvre des milieux proches des résidus d'ancienne aristocratie du Moyen-Âge.

La sacralité, dans les régimes monarchiques de ces époques, reposait sur une philosophie naturelle de ce genre et sur la durée. Le facteur temps intervient comme principe légitimant.

À l'opposé, les *faama* de Segu opèrent un renversement des termes de référence qui prend en compte la genèse et le développement de leur État. Le fondateur du royaume, Biton Kulubali, est décrit comme un chasseur solitaire

qui a réussi à transformer une société de jeunes gens en rupture de lignage en une puissante armée à sa dévotion. Le destin de Biton Kulubali se joue dans un échange de viande et de bière de mil entre lui et les autres sociétaires. Le thème est repris dans plusieurs récits de fondation de chefferies contemporaines au royaume de Segou. L'exemple de Biton en répète d'autres moins illustres (13). Le massacre des descendants de Biton, par les chefs d'armées, donne l'occasion à Ngolo JARA de prendre le pouvoir et même de réussir l'exploit de le léguer aux siens. Même quand la dynastie JARA occupait le trône, la primogéniture n'offrait à Segou aucune garantie pour y accéder. Ne devenait *faama* parmi les nombreux prétendants que celui qui, par la force et la ruse, s'imposait. Biton n'était pas héritier d'un trône. Sans doute était-il issu de clans de mercenaires à la solde de chefferies concurrentes depuis le démantèlement du Songhoï. Quant au fondateur de la dynastie JARA, il n'eut même pas le privilège de conserver son statut de roturier qu'on appelle *yèrèwolya*. Il a connu les affres de la servitude dans la cour de son prédécesseur.

Ngolo JARA et ses descendants, les Nogolosi, ont fait plus. Car ils n'ont jamais caché leur origine.

A preuve, lorsqu'on entonnait lors des fêtes publiques le chant des *woloso* (esclaves de la 2^e ou 3^e génération) les *faama ngolosi* entraient symboliquement dans la danse — danse d'ailleurs obscène — en levant le bras gauche. Au geste auguste du roi, la garde répliquait par un refrain le suppliant de se taire. Alors, à celui-ci de proclamer : « c'est ma mère qui fut une esclave ». Ce qui est nettement moins infamant (14).

A chacune de ces scènes où les *ngolosi* mimaient l'extrême humilité, se jouait le défi provocateur lancé aux aristocrates de sang tributaires du royaume de Segou. A leur morgue, les *ngolosi* répliquaient que le pouvoir ne s'hérite pas et que la guerre qui l'institue est encore moins un monopole statutaire. A rigoureusement parler, il faudrait dire qu'on distingua à Segou le pouvoir du trône.

A l'entendement des *Segukaw* (les gens de Segou) le pouvoir advint comme un destin singulier à celui dont l'ontologie le prédisposait à supporter la charge des *nyama* (15) émanant des êtres (bêtes, hommes et génies) sur lesquels le *faama* exerce volontairement ou non la contrainte réelle et symbolique. Ces qualités spécifiques, qu'on repère en lisant les signes du destin, peuvent naître chez tout individu quel que soit son statut social. Il est de notoriété publique que les grands destins surgissent plutôt dans les franges marginales d'une société, c'est-à-dire : les étrangers et les lignées autochtones menacées d'extinction. D'ailleurs c'est une constante, chez les historiographes de la nouvelle école, que de présenter les héros fondateurs de royaumes, de chefferies, ou tout simplement les auteurs d'actions inédites, comme d'obscurs étrangers atterris sur les lieux qui virent éclore leurs exploits, à la suite d'une longue errance aux multiples rebondissements. Aux côtés de ces héros, ils invoquent tout au plus la présence protectrice de leurs mères ou leurs équivalents : leurs sœurs. Celles-ci les ont souvent sauvés des serres de l'adversité en particulier de leurs demi-frères. Le repli sur cette étroite unité mère-fils, ou sœur-frère, au sein de réseaux lignagers tentaculaires, imposait l'exil, puis la découverte de nouveaux sites d'établissement et surtout la chasse comme mode de sustentation (16). Les activités cynégétiques apparaissent ainsi capitales à plusieurs titres.

D'abord elles sont le prélude à la carrière militaire. Ensuite elles ont favorisé la constitution d'une confrérie qui confine à la franc-maçonnerie. En effet, la société des chasseurs abrite un espace social où la hiérarchie statutaire qui régit d'ordinaire les rapports entre les individus, et au-delà l'ordre social, est abolie au profit de celle plus fonctionnelle du degré de maîtrise des techniques et du savoir cynégétiques. Enfin — et c'est là le point nodal — l'autorité qu'un chasseur acquiert au sein de la confrérie, lui permet de nouer d'un côté de très forts liens d'allégeance avec chacun des sociétaires, et, de l'autre d'établir des rapports de redistribution *bonyani* avec les collectivités hôtes *jatigiw* grâce à une offre régulière de gibiers, aux fins d'assurer une base plus large à son autorité (17).

Corrélativement à l'accumulation des moyens magiques, qui constituent les éléments essentiels de l'attirail d'un chasseur émérite, mûrit le désir de rébellion et, du coup, devient transparente la stratégie finale : la transformation de l'autorité grandissante en un pouvoir politique. Les premières victoires militaires, qui augurent la création d'un pôle de domination, sont autant d'épreuves de force que de preuves produites pour persuader chacun des partenaires du *nyemògò*, qu'il a fait le meilleur pari sur l'avenir.

La répétition des succès militaires et diplomatiques sous la conduite de l'homme prodige, est suivie à brève échéance de l'établissement d'un pouvoir politique dont les futures dimensions dépendront encore du sort des armes et de la ruse. Ces succès confirmeront *a posteriori* le bon choix.

Plus le choix se confirme, plus se multiplie la production, par l'élu du destin lui-même, des signes de son irrésistible ascension. Le collègue des spécialistes de la divination et du verbe, associé à l'exercice du pouvoir, a la charge de les diffuser. En guise d'illustration, voici un exemple qui se situe dans le présent : c'était en 1965. Le président KEITA rentrait au Mali après un long périple à l'étranger. Par les soins du protocole du Gouvernement, les corps constitués et les missions diplomatiques étrangères étaient invités comme d'habitude à l'aéroport de Bamako.

Au moment où toutes ces personnalités attendaient dans le salon d'honneur la descente de l'avion présidentiel qui décrivait dans le ciel un dernier demi-cercle, surgit un jeune sous-officier mince et grand de taille, appelé, comme d'autres de ses pairs plus gradés, au service d'accueil. Par un réflexe protocolaire qui ne s'imposait guère, tous ceux qui étaient ce jour-là au salon d'honneur — civils et militaires — se levèrent, attendirent d'être salués par le sous-officier avant de regagner leur place.

Aussitôt, ils se rendirent compte que c'était à ce même instant que l'avion présidentiel ouvrait ses portes. Le jeune sous-officier n'était autre que le futur chef de l'État.

On attendait donc KEITA et c'est à TRAORÉ qu'on rendit en premier les honneurs. Le narrateur de ce fragment de récit d'avènement en cours d'élaboration, assista à l'événement. C'est le *jeli* (18) officiel du pouvoir actuel. Le public malien ne prit connaissance de ces faits hautement significatifs que treize ans plus tard, lors de la crise de février 1978 au cours de laquelle a éclaté le Comité militaire qui dirigeait le pays depuis le coup d'état de 1968. Plus d'une heure d'antenne de la radio nationale lui fut accordée pour expliquer les raisons profondes de la crise. Ce *jeli* en profita pour relater ce qui s'était passé à l'aéroport ce jour-là, plus d'une dizaine d'années auparavant. Le talent oratoire déployé en la circonstance était fait pour frapper l'imagination des auditeurs et les aider à comprendre que l'actuel Président venait une fois encore de prouver que c'était bien lui l'élu du destin et pas un autre.

Le traitement symbolique que le *jeli* fait subir à cet événement dont on ne saura peut-être jamais s'il eût lieu tel que décrit, est une application de schèmes paradigmatiques liant le pouvoir à la personne de celui qui le détient sans autre légitimité que d'avoir su le conquérir et le garder jusqu'à sa propre échéance (19).

La fin d'un pouvoir n'est pas nécessairement celle de la lignée du fondateur. S'il est dit que les qualités ontologiques d'un fondateur d'État ne sont pas héréditaires, en revanche on admet la légation de la souveraineté, autrement dit du trône. Pour que le trône conserve sa puissance, le pouvoir qui en est le fondement doit être régénéré à chaque succession par de hauts faits guerriers du nouveau roi. La redistribution régulière des butins aux valeureux soldats et chefs d'armée renouvelle le pacte initial qui les liait à la personne du fondateur et non à sa famille. Dès lors que cette source tarit faute d'un roi guerrier, le pouvoir devient une « affaire de famille » donc un simple bien qu'on gère au même titre que les autres éléments du patrimoine familial. Dans ce cas, le pouvoir conquérant s'efface derrière le trône pour finalement se diluer dans le marais des

intrigues du lignage royal. De nouvelles mains seront prêtes à le relever et à ouvrir à l'histoire un nouveau cours.

Telles sont, schématiquement présentées, les deux thèses d'une même théorie politique élaborée par les penseurs du monde mandé, et léguée par eux. Malgré l'impact de la colonisation qui a secrété de nouveaux corps sociaux aujourd'hui en pleine transmutation en classes sociales modernes, la civilisation mandé survit. Ce qui permet à de larges fractions de la société de maintenir un courant d'identification culturelle face aux apports étrangers. A travers ce kaléidoscope socio-culturel, l'image identifiable, me paraît être celle des résidus des anciennes classes militaires divisées en aristocrates de sang et de métier, vivant en majorité dans les bourgs ruraux et les villages.

Ces classes historiques déchuées sont les maîtres d'œuvre d'une civilisation qui garde encore tout son prestige. Car la culture moderne d'importation ne connaît qu'une diffusion restreinte en dépit de l'accélération de la scolarisation après l'Indépendance.

Au demeurant, les populations n'en ont retenu que l'efficacité technique extraite de ses préalables d'expérimentation scientifique, ainsi que les conditions politiques et sociales qui ont rendu nécessaire leur mise au point.

Pareille dissociation les oblige à recourir à leurs propres outils d'analyse qui ont le mérite d'être d'un accès direct, en attendant de voir le jour où la greffe brutale effectuée avec les apports étrangers portera pleinement ses fruits.

ESQUISSE DES TERMES DU DÉBAT

Le code d'interprétation des destins individuels et collectifs, commande les termes de ce débat de cosmogonie politique selon une expression heureuse de J. BAZIN. Comme nous l'avons déjà vu, ce code prescrit en ces deux énoncés contrastés que le destin d'un individu tient à ses ascendants ou, au contraire, il ne le doit qu'à la singularité de son ontologie. Transposé sur le registre spécifique du pouvoir, cela signifie que certains y sont par hérédité et d'autres de leur propre fait. Ce débat, jamais clos, a traversé l'histoire sans qu'aucun autre n'y mette fin, malgré l'émergence sensible de nouveaux rapports socio-politiques. La pérennité de ce débat tient en une extraordinaire capacité à couvrir de sa tunique les énoncés de la période contemporaine. Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler quelques faits et modes de lecture d'événements politiques proches ou même futurs. En voici une première illustration : nombreux furent les pionniers des indépendances politiques des territoires de l'ancienne A.O.F. à porter le brassard de descendants putatifs de l'une ou l'autre des deux fractions rivales des anciennes aristocraties ; comme si des années de lutte anti-coloniale et leurs passeports de lettrés ne justifiaient pas à eux seuls leur présence à la tête des appareils d'État. Autre exemple : nouer de manière ostentatoire des alliances matrimoniales et politiques avec les résidus de ces classes militaires et esclavagistes qui ont subi cependant une défaite irréversible.

On pouvait aussi présenter feu Sékou Touré comme le digne héritier d'une lignée impériale (20) et de dire que le coup d'état, intervenu en Guinée après sa mort, s'expliquait par les manœuvres maladroites de son frère Ismaël impatient d'instaurer avant terme une monarchie constitutionnelle.

On pourrait enfin postuler la relève du pouvoir actuel par un régime théocratique qui viendrait couronner la marche triomphale de l'islam : les tentatives accomplies dans ce sens au XIX^e siècle par Laaji Umaru et Shéku Amadu du Macina n'en auraient été que des préludes.

La philosophie politique, qui soutend de telles pratiques, engendre la fiction d'une histoire identique à elle-même malgré l'engagement différentiel des acteurs sociaux. L'histoire apparaît ainsi comme un temps social homogène dont la

suprême ruse consiste en une translation du lieu du présent au lieu du passé. La matrice du pouvoir demeurerait invariante, seuls changeraient les moyens et modes d'expression, dont en premier lieu le sujet du pouvoir qui en définit la nature et les limites.

Sujet et objet du pouvoir étant indissociables, on comprend pourquoi les historiens locaux font peu de cas d'une juste chronologie. D'un règne à l'autre, les faits d'histoire sont marqués du signe de la permutabilité. Il arrive qu'un seul souverain d'une dynastie, ou d'une époque donnée, cristallise autour de sa personne tout l'éclat des règnes passés et postérieurs au sien.

Autre cas de figure : les formes inédites de hiérarchisation sociale, qui sont en cours, sont parfois interprétées selon l'ancienne grille de lecture de l'événement. Elles paraissent ainsi prolonger, tout au moins renouveler, celles héritées des périodes coloniales et précoloniales (21). Les formules stéréotypées des *jeli* et autres courtisans lors des regroupements familiaux, tiennent lieu de passe-droit.

Au plan de l'histoire réelle donnée dans le vécu des institutions, des mœurs, des représentations, l'adéquation du pouvoir et de son détenteur trouve son prolongement dans la confusion totale entre biens publics et privés. Hier la contrepartie de ce patrimonialisme était la redistribution des richesses aux autres partenaires du jeu social, faute de quoi des mains plus généreuses ne manquaient pas d'appui pour cueillir le pouvoir et appliquer la règle tacite.

Aujourd'hui la même logique est à l'œuvre à ceci près que la privatisation touche non seulement les richesses produites mais encore plus les moyens de production publics. La place centrale qu'occupe l'État dans le processus de modernisation dépendante de l'économie malienne laisse quasiment le champ libre à ses représentants pour se constituer des fortunes personnelles. La différence entre le patrimonialisme et le néopatrimonialisme tel que le définit J.-F. MEDARD (1983, 25 : 15-21) tient, à mon sens, à la mercantilisation des prélèvements opérés sur les ressources publiques désignées d'ailleurs en Bamanan par un terme très évocateur : la marmite (*toda*). Pour bien marquer cette différence on peut avancer l'appellation de *néopatrimonialisme mercantile*.

Dans la mesure où la sanction sociale d'une carrière réussie par quelque individu au sein des appareils d'État, est aussi formulée au moyen d'appréciation de la morale filiale *dubabuden* (22) (i.e. enfant béni) la retenue et la probité ne semblent pas être de mise (23).

Il s'ensuit une course effrénée aux postes lucratifs. D'où se dessine parmi les lettrés une tendance à se loger dans les structures étatiques initiées par les Blancs tout en laminant soigneusement les institutions politico-juridiques afférentes.

Une telle dissociation qui, rappelons-le, n'est pas le seul fait des laissés-pour-compte, offre le gros avantage de garder l'ancienne matrice du pouvoir d'un côté et de l'autre, de la revêtir d'attributs modernes aptes à capter la manne internationale et de se donner les moyens de convaincre le citoyen de base que le Blanc est parti et que nous sommes ici et maintenant maîtres de notre devenir collectif.

Ainsi, la rationalité immanente au comportement politique, qu'on observe aussi bien chez les dominants que chez les dominés, est l'acceptation, comme allant de soi, de l'inégal accès au pouvoir, au savoir, à la richesse.

Seuls les abus font l'objet de vives critiques et parfois de révolte plus ou moins organisées par les dominés que sont les paysans prolétarisés à domicile. L'alternance est d'abord pensée en termes de personnes et non de mode de fonctionnement global de la société. La personnalisation des rapports sociaux et publics n'est que l'expression puis la traduction dans le champ du politique de la culture aristocratique héritée.

En conclusion, on peut dire à la suite de J.-F. BAYARD (1983 : 25-30) que l'enjeu de ce débat, et des luttes subséquentes, est la recherche hégémonique. En effet les bureaucraties d'État, qui régissent dans les pays de l'aire culturelle mandé

comme le Mali et la Guinée, n'ont aucun enracinement historique, encore moins une culture politique propre. Tantôt elles puisent aux sources de leurs origines coloniales ou post-coloniales, tantôt elles apparaissent drapées de l'estampille du passé. De fait, toute cette valse-hésitation témoigne du processus de construction d'une classe sociale homogène appelée à délimiter un espace d'autonomie. Cette autonomie doit lui permettre de s'annexer d'un côté les résidus des aristocraties déchues et, de l'autre, de nouer des rapports de partenariat avec les classes qui détiennent les rênes du capitalisme mondial dominant.

Bamako, le 28 novembre 1984

Notes

- (1) Pareille observation n'est pas exclusive de toute autre. En effet on sait que la naissance de l'empire du Mali et celle de bien d'autres chefferies soninké sont déclamées selon la même technique. La forme archétypale de tous ces récits de fondation m'incline à penser que ceux relatifs au monde médiéval sont peut-être une reconstruction faite sur le modèle du genre qui avait la faveur des auditeurs des XVII^e et XVIII^e siècles, en premier lieu les nouveaux princes et barons auxquels ils étaient d'abord destinés.
- (2) *Nièmògò* : de *nyèmògò* c'est-à-dire de celui qui est devant.
- (3) En revanche, un autre proverbe dit que « le *badenya* fume mais ne s'enflamme jamais ». Autrement dit les querelles entre enfants d'une même mère *badenw* finissent toujours par se tasser.
- (4) La genèse des *kafo* révèle des différences très sensibles. Certains sont en fait des territoires lignagers comme ceux du Wasulu. Au contraire beaucoup parmi les *kafo* du Bélédugu et de Bamako procèdent de conquêtes menées par des chefs de guerres étrangers à la région. D'autres *kafo* apparaissent encore comme une contraction d'une formation politique plus ancienne; tels que ceux du Mandé originel.
- (5) Cela dit tout conflit n'est pas réductible au *fadenya* qui implique, on le sait déjà, sinon un rapport de parenté, tout au moins un lien étroit de quelque nature.
- (6) Littéralement : félonie, ruse ou trahison de quelqu'un auquel vous êtes lié par la naissance (*wolo*) autrement dit par les liens du sang.
- (7) Koulikoro, 18 février 1984.
- (8) Par opposition implicite avec ce qu'il sait du savoir des Blancs.
- (9) Cet arbre n'est pas pensé en terme de double de l'homme, encore moins constitue-t-il un totem. Il est ce qu'on pourrait, en approximation, appeler l'alter ego végétal.
- (10) Cette puissance immanente est cosmique pour les uns et divine pour les autres. Le syncrétisme tient lieu de contre-épreuve des prédictions et diagnostics de chacune des deux écoles païenne et islamique.
- (11) Le terme est en fait une contraction de la phrase suivante : *den min nana a kama* : l'enfant qui, expressément est venu au monde pour accomplir tel fait.
- (12) *Shi* ou *si* est le mot qui désigne en bamanan la semence. Lorsqu'il sert de suffixe à un nom propre comme ceci : *Sunjatasi, Ngolosi, Masasi*, etc., il signifie la descendance de la personne en question, on obtient le même résultat en faisant suivre le nom propre par le mot *den* : i.e. enfant (de); or on remarque que cette manière de spécifier la descendance de quelqu'un est quasiment réservée à celles des grandes figures de l'histoire. Ceci suggère, à mon sens, que l'idée de l'hérédité y est exprimée.

- (13) L'avènement de Damba à Léré chez les Moundang du Nord Cameroun décrit par Alfred ADLER (1978 : 31-40) est très proche de celui de beaucoup de généreux chasseurs des savanes soudanaises des XVII^e et XVIII^e siècles.
- (14) La réponse du *Faama NGolosi* renvoie à une des caractéristiques de l'esclavage aristocratique : c'est le mariage des rois et princes avec les concubines esclaves.
- (15) *Nyama* : effluves émanant des êtres pour se défendre contre l'arbitraire.
- (16) Il est permis de supposer qu'en ces époques minées par des processus socio-politiques contradictoires, les populations rurales devaient éprouver de grandes difficultés à assurer leur approvisionnement en alimentation carnée. Ce qui expliquerait en partie la prolifération, et par ricochet l'importance, que les sociétés de chasseurs vont acquérir.
- (17) L'exemple de Saba Jakite fondateur de la chefferie du gana au Wasulu décrit par J.-L. AMSELLE (1981, 376-388) est une parfaite illustration de la tactique d'inversion des rapports autochtones étrangers. Cette inversion procède de la ruse *négèni* du pouvoir naissant.
- (18) Le *jeli* en question est mort en 1988.
- (19) Par ailleurs des lettrés musulmans affirment que tout *Masaké* qui se prénomme Moussa c'est-à-dire Moïse a beaucoup de chance de demeurer longtemps au pouvoir. Et qu'en outre son règne sera aussi long que difficile comme l'a été la traversée du désert par le peuple juif sous la conduite de Moïse. Là, la manne céleste, ici la manne internationale, aideront à surmonter les difficultés. La référence biblique à laquelle mention est faite, n'est pas sans arrière-pensée justificatrice.
- (20) La généalogie officielle de Sékou TOURE fut l'objet d'une contestation serrée de la part des opposants à son régime (cf. D^r DIANE Charles, 1984).
- (21) On se souvient en effet que les premières écoles créées par l'administration coloniale étaient destinées aux fils de chefs. Même si dans les faits ce sont plutôt les substituts de ces enfants qui y sont allés, il n'empêche que cette velléité des colonisateurs de remettre en selle les vaincus d'hier, est encore de nos jours chargée d'efficacité sociale et politique.
- (22) Le *dubabuden* s'oppose au *dangaden* (enfant maudit) qui ne partage pas ses gains avec les siens. Il préfère les dépenser dans les plaisirs futiles.
- (23) Le dicton suivant court les rues de Bamako comme un défi aux multiples campagnes de moralisation : *ni ma dun u b'i dun* : « si tu ne manges pas, on te mangera ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADLER (A.), 1978. — *Système de Signes*. Textes réunis en hommage à Germaine DIETERLIN, Paris, Hermann.
- AMSELLE (J.-L.) *et al.*, 1979. — « Littérature orale et Idéologie ». *La geste des Jakités Sabashi du Ganan (Wasolon-Mali)*. *Cahiers d'Études Africaines* 73-76, XIX-1-4 : 381-433.
- BAH (A.K.), 1983. — *Sunjata*. Le fondateur de l'empire du Mali. Les nouvelles Éditions Africaines. Abidjan Dakar-Lomé.
- BAYART (J.-F.), 1983. — « Les sociétés africaines face à l'État ». In : *Les Pouvoirs Africains*. *Pouvoirs* 25, Paris PUF : 5-23.
- BAZIN (J.), 1979. — « La production d'un récit historique ». *Cahiers d'Études Africaines* : 73-76, XIX 1-4 : 435-488. — Emmanuel Terray éd. 1982. *Guerres de Lignages et Guerres d'États en Afrique*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

- DIANE (C., D^e), 1984. — *Sékou TOURÉ. L'homme et son régime : lettre ouverte au président Mitterand*. Paris, 2^e édition Berger-Levrault.
- CISSE (Y.), 1973. — *In Actes du Colloque International du CNRS Octobre 1971*, Paris.
- DUMESTRE (G.), 1978. — *La geste de Ségou, racontée par des griots bambaras*, Paris, A. Colin (« Classiques Africain 19 »).
- MEDARD (J.-F.), 1983. — « Spécificité » *in* : *Les Pouvoirs Africains — Pouvoir 25*, Paris PUF : 23-41.
- MONTEIL (C.), 1977. — *Les Bambaras du Ségou et du Kaarta*, Paris, Maisonneuve et Larose : 1^{re} éd. 1924.