

Claude Fay

La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture*

« Tous les singes sont mauvais,
sauf celui qui n'a pas encore gâté ton champ.
Tous les pouvoirs sont mauvais,
sauf celui contre lequel tu ne t'es pas encore buté »¹.

À la suite d'une insurrection populaire et de l'intervention d'une partie de l'armée, un processus démocratique s'est mis en place au Mali en 1991, aboutissant à l'instauration de la Troisième République. Celle-ci a été confrontée depuis à une série de problèmes déstabilisateurs affectant l'unité nationale ou la paix sociale. Il n'entre pas ici dans mon intention de faire une analyse détaillée de la situation politique et sociale actuelle. J'examinerai plutôt les conditions d'émergence de la revendication démocratique, l'ensemble des références croisées (rapports sociaux et représentations de diverses natures et de profondeurs historiques différentes) à travers lesquelles cette revendication s'est construite et a été appropriée par différents groupes, les ambiguïtés dont elle était porteuse au départ et leurs conséquences ultérieures. Il semble en effet que le jeu de ces ambiguïtés surdétermine la plupart des problèmes actuels, tout particulièrement l'enjeu crucial que constitue la définition du pouvoir en général, du pouvoir d'État en particulier, et des relations qu'il entretient avec les réseaux divers composant le socius malien. J'examinerai d'abord ces processus sur la scène « nationale », entendue ici comme la scène politique urbaine, celle où se sont déroulés les événements insurrectionnels et où se définissent les paradigmes officiels du pouvoir. Dans une seconde par-

* Je remercie Témoré Tioulenta, linguiste à l'Institut des sciences humaines de Bamako d'avoir effectué les transcriptions en fulfulde, et mon interprète, Ousmane Pamanta, pour le suivi d'une partie des enquêtes. Je remercie également Bréhima Kassibo, anthropologue à l'Institut d'économie rurale de Bamako, qui a bien voulu m'en faire part de ses appréciations et de ses critiques. Ceci n'engage en rien leur responsabilité dans les analyses qui suivent.

1. *Baadi fii moyya so wana ndu bonnanali maa tan ngeesa, laamu fii moyya sina mo ferraaki ma*, proverbe peul.

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 42784 ex 1 Unique

Cote : B

tie, j'étudierai en contrepoint la façon dont les paysans du Maasina² évaluent ce qu'on leur présente du système démocratique et pratiquent celui-ci, et je m'interrogerai sur la possible homogénéité des contradictions qui affectent l'ensemble social malien au-delà de l'évidente variété des enjeux ruraux et urbains.

La scène urbaine-nationale : enjeux et idéologies

De l'État indépendant à l'« État-UDPM »³ : politique et clientélisme

Le Mali accède à l'indépendance en 1960, et se dote d'un régime de type socialiste sous la direction du président Modibo Keita et de son parti, l'Union soudanaise, section du Rassemblement démocratique africain (USRDA). En 1968, un coup d'État fomenté par le Comité militaire de libération nationale (CMLN) installe à la tête de l'État un jeune lieutenant, Moussa Traoré, d'abord simple représentant de la junte mais qui, par la suite, mettra progressivement en place un pouvoir autocratique. En 1979, il crée le parti unique, l'UDPM⁴, et ouvre l'ère de ce que l'on appellera couramment « la politique ». Le parti est représenté aux niveaux des villages (comités), de l'arrondissement (sous-section), du cercle (section) et au niveau national (Bureau exécutif central, BEC)⁵, chaque niveau élisant les membres du niveau supérieur tous les trois ans. Le BEC réélit alors le candidat unique au poste de secrétaire général. Les sections proposent également tous les cinq ans des listes de députés éligibles, sur la base desquelles le BEC établit une liste unique qui est présentée au suffrage populaire (il s'agit d'un vote bloqué). Le secrétaire général de l'UDPM est le seul candidat possible à la présidence de la République et il est régulièrement réélu tous les cinq ans à la quasi-unanimité par un référendum populaire. L'opposition n'existe donc que sous la forme de quelques partis clandestins, le concept de « politique » ne s'appliquant de fait qu'aux compétitions internes, aux différents niveaux de l'UDPM, pour l'accès aux postes de pouvoir.

2. J'entends ici par Maasina (terme pouvant désigner des aires d'extension variable) les pourtours du fleuve Diaka, entre Tenenkou et le lac Débo, région qui correspond approximativement au petit empire que se sont taillé les *arabe* Diallo-Dikko entre le XVII^e et le XIX^e siècle. Il s'agit de ma principale zone d'enquête (notamment sur les problèmes fonciers) depuis 1985. Pour cet article, j'ai plus particulièrement travaillé dans l'arrondissement de Togguéré-Koumbé qui appartient *stricto sensu* au Wuro Ngya. Il va de soi que le Maasina n'est ni plus ni moins représentatif qu'une autre région.
3. Union démocratique du peuple malien.
4. À ce parti sont incorporées deux organisations de masse, l'Union nationale des femmes du Mali (UNFM), et l'Union nationale des jeunes du Mali (UNJM, créée peu avant l'UDPM). L'appartenance au parti et aux deux organisations est automatique et déterminée respectivement par le sexe et l'âge.
5. La région, le cercle et l'arrondissement sont des découpages administratifs emboîtés, partiellement repris de l'administration coloniale. Ils sont dirigés respectivement par un gouverneur, un commandant de cercle et un chef d'arrondissement.

Examinons la nature et les modes d'exercice du pouvoir, de l'indépendance à l'« État-UDPM », selon la formule locale consacrée. Bagayogo (1987) et Amselle (1985, 1992) montrent bien comment les principes de prédation et de redistribution qui structuraient le pouvoir et l'économie dans les formations politiques précoloniales (monarchies et grands empires) ont été récupérés, en même temps qu'une idéologie « aristocratique » légitimante, par la bourgeoisie d'État issue de la bureaucratie coloniale « locale ». Dès l'indépendance, une accumulation d'État s'effectue aux dépens des commerçants et de la paysannerie en même temps que se généralisent les sociétés et entreprises d'État. À partir de 1968, et jusqu'aux politiques de privatisation mises en place dans le cadre de l'ajustement structurel, un pillage systématique du secteur d'État est mené conjointement par des dignitaires du régime et par des commerçants⁶, puis par des entreprises privées. À la prédation opérée sur les couches paysannes et au pillage du secteur d'État se superpose, dans les années 1970, un détournement important des revenus de l'assistance internationale⁷. À ce mode de prélèvement de la richesse correspond, note Bagayogo (1987), son utilisation « aristocratique », sa reconversion en prestige social par une large redistribution aux dépendants (redistribution hiérarchisée mais touchant d'importantes populations) et aux instances religieuses (construction de mosquées, entretien de divers spécialistes islamistes ou « païens », sacrifices correspondants) et par une consommation ostentatoire. La promotion des valeurs aristocratiques avait déjà été favorisée par la colonisation, qui avait « clientélisé » les anciennes familles dominantes et renchéri sur les hiérarchies locales pour mieux asseoir son encadrement. Le même modèle aristocratique servira dès l'indépendance⁸ d'idéologie nationale destinée à compenser la réalité du sous-développement et le sentiment d'infériorité face au « miracle ivoirien ». Les valeurs aristocratiques de redistribution empruntent en fait conjointement, avec différents dosages, au modèle impérial de la « cour », au modèle religieux de la charité et au modèle patrimonial paysan⁹. En

6. Cette conjonction d'intérêts n'excluait cependant pas des contradictions entre ces deux catégories sociales. Inversement, comme le note AMSELLE (1992), une partie de la nomenclature du régime socialiste conservait des relations étroites avec le milieu commerçant.
7. Les « problèmes » affectant les deux premières instances sont d'ailleurs régulièrement invoqués pour reproduire et amplifier la troisième, au point qu'on pourrait dire qu'avec la crise la bourgeoisie bureaucratique d'État malienne devient essentiellement une « bourgeoisie d'assistance ».
8. Le baptême de la jeune nation sous le nom de « Mali » est significatif.
9. La grandeur des Maliens en tant que descendants des grands empires, leur sagesse paysanne séculaire, leur rapport traditionnel à la nature (rapport mystique, éventuellement relu à la lumière des idéologies écologiques), leurs vertus musulmanes étaient et sont ainsi régulièrement, et concurrentiellement, évoqués sur les ondes nationales. Si l'on ajoute à cela des segments d'idéologie marxiste (qui reste paradoxalement, depuis la Première République, un des langages prégnants en milieu enseignant), on peut considérer qu'on a forgé en une trentaine d'années, principalement chez les lettrés urbains, une conscience nationale un peu incertaine.

conjuguant ces modèles (systématiquement et alternativement évoqués et utilisés par le pouvoir), ces valeurs permettent d'établir une continuité idéologique entre des niveaux d'existence sociale irréductibles mais articulés par le modèle clientéliste. Au long des circuits entremêlés de l'administratif, du « politique », du religieux et du commercial, des réseaux de clientèle imbriqués (y compris, à la base, ceux qui s'organisent autour de pouvoirs traditionnels, maîtrises paysannes ou chefferies impériales précoloniales) structurent continûment la quasi-totalité de l'ensemble social autour de pôles de pouvoirs et de richesse très personnalisés. Depuis 1979, l'UDPM, omniprésente surtout depuis le primat officiel donné au politique sur l'administratif, quadrille consciencieusement la plus grosse partie de ces réseaux¹⁰. Tout procède donc virtuellement de l'État, qui gère, directement ou indirectement, l'économique, y compris les financements de l'aide au développement, et se soumet ou clientélise la plupart des autres réseaux de pouvoir : « La nation se définit par son appartenance au corps de l'État » (*ibid.*) et, note Amselle (1992 : 638), « La prédominance des relations verticales [...] empêche l'apparition d'une quelconque " société civile " ». C'est pourquoi le changement ne pouvait se produire qu'à partir d'une crise du système clientéliste redistributif, crise ébranlant le continuum idéologique évoqué. C'est également la raison pour laquelle il ne pouvait être mené que par les éléments « du haut » touchés par cette crise, et d'abord les citoyens.

De la crise du clientélisme à l'insurrection démocratique

À partir des années 1980, la politique de privatisation induite par les institutions internationales met le secteur d'État en péril. Avec le passage du franc malien au franc CFA, en 1983, le pouvoir d'achat des fonctionnaires est quasiment diminué de moitié ; l'institution d'un concours d'entrée dans la fonction publique (1984) puis le dégraissage de cette même fonction publique, le paiement de plus en plus irrégulier des salaires (environ tous les trois mois, avec des rappels aléatoires) compromettent radicalement la reproduction de la couche bureaucratique, le maintien de la rente pour une partie de ses membres, la survie économique pour une autre, et, partant, le processus même de la (petite) redistribution. Le fossé va donc se creuser entre des couches (principalement urbaines) paupérisées, exclues de la redistribution, et tout ce qui s'apparente à l'appareil d'État, et, à l'intérieur de l'appareil d'État, entre la fraction la plus proche du pouvoir, qui tente et parvient partiellement à « maintenir sa surface prédatrice » (*ibid.* : 633), et les fractions respectivement sacrifiées et paupérisées. Il va également se

10. Jusqu'en 1979, la force de l'armée est le mythe impérial le plus mis en avant. Après l'élimination de ses concurrents, en 1979, Moussa Traoré met en place un contrôle plus serré de la société civile et relance un clientélisme plus généralisé afin de construire de nouvelles bases à un pouvoir plus personnel. On verra que celui-ci ménage, en brousse, une nouvelle place à des responsables locaux.

creuser entre la première fraction et les opérateurs privés (la fraction moderne des commerçants encouragée par les institutions internationales) que sa politique corporatiste défensive entrave.

Pendant toute cette période, le mécontentement populaire (spécialement urbain) va grandir et, après l'échec d'une tentative de récupération fondamentaliste (wahabite), va être pris en charge par une couche urbaine moderniste prônant la démocratisation en opposition à l'État-UDPM. Le mouvement de protestation sera amplifié par l'apparition d'une presse libre, imposée par des intellectuels¹¹ peu mêlés au circuit de prédation et mettant en avant, par formation, des exigences morales d'inspiration démocratique.

Le rassemblement idéologique contestataire, dans sa forme populaire (ici aussi relancée par les journaux d'opposition), se fait largement autour du thème significatif de la lutte contre la corruption. Amselle note que la généralisation de la petite corruption était une composante intrinsèque du système clientéliste redistributif. Dans ce système, en effet, c'est finalement le népotisme et le clientélisme redistributif qui légitiment la concussion et la prévarication, à mi-chemin de deux représentations : celle des droits prédateurs du pouvoir (tout fonctionnaire est, à son niveau, un homme de pouvoir, un *faama*), et celle d'une circulation redistributive généralisée des biens (tout fonctionnaire a une famille et des dépendants)¹². La notion populaire de « bouffer », qui englobe des phénomènes aussi divers que le détournement massif de fonds, la petite prévarication, la petite concussion et la pratique de la commission en général, qui se dilue à terme dans celle de « débrouiller », indique bien le continuum idéologique qui s'était mis en place. Dans ce cadre, « trop bouffer », prévariquer de façon abusive, n'est condamnable que si l'action présente une démesure, eu égard au pouvoir réellement détenu du « rançonneur » (autre terme local) ou à son « équivalent-prévarication », ou aux moyens du « rançonné ». C'est pourquoi l'inflation de la fonction publique, et particulièrement de ses couches inférieures les plus faiblement rétribuées (notamment la police, l'armée, les eaux et forêts), si elle favorisait la petite redistribution comme palliatif classique, a fait naître des contradictions-clés. En même temps que le fossé apparaissait de plus en plus grand entre les différentes fractions de la couche bureaucratique, la multiplication des petits fonctionnaires dans le cadre d'une paupérisation générale occasionnait une pression plus grande, multi-

11. Ces intellectuels prennent d'énormes risques (la torture des opposants était courante depuis 1968), mais leur tâche est sans doute facilitée par des pressions occidentales et par les exigences qu'imposait à Moussa Traoré la présidence de l'Organisation de l'unité africaine (OUA).

12. La formule « nous sommes tous les mêmes » ou sa version misérabiliste « nous sommes tous pauvres » peuvent ainsi être employées alternativement dans une discussion entre un fonctionnaire réclamant un bakchich et un usager tentant de marchander. Le problème concret est de fixer un compromis acceptable, le principe même de l'acte prévaricateur n'étant évidemment jamais mis en question.

forme, ressentie d'une part comme harcelante et d'autre part comme illégitime par les couches populaires. En ville comme en brousse, conformément à la logique analysée, s'il est normal d'être rançonné, il est anormal de l'être trop, à tous moments et par n'importe qui.

Le thème de la corruption du pouvoir et de ses agents occupe alors le devant de la scène populaire. Quand la redistribution liée à la grande corruption devient de plus en plus inégale et restreinte, quand la petite corruption effectuée par la fraction bureaucratique paupérisée est de plus en plus harcelante et qu'en retour sa légitimité statutaire s'effondre, la prévarication d'État elle-même, et à l'horizon la propriété, apparaissent comme des vols, car détachées de l'idéologie redistributive et de la légitimité du pouvoir¹³. Le voleur, contrairement au prévaricateur statutaire, est un pillard sans statut, conçu comme un « être errant » extrait de tout contexte familial-lignager (non redistributeur), tout cela étant exprimé par la notion populaire de vagabond. Il est donc virtuellement dénué de toute humanité et il est, de ce fait, presque légitime de l'éliminer. Il est significatif que certains des traitements extrêmes réservés aux voleurs aient été appliqués à divers représentants (grands ou petits) du pouvoir pendant les événements révolutionnaires¹⁴, et que ces derniers aient été accompagnés de pillages collectifs, qu'on peut apparenter aussi bien à des récupérations individuelles de masse qu'au droit de pillage des soldats des empires¹⁵. Il est également significatif que, dans les semaines qui ont suivi, un lynchage populaire systématique des petits voleurs urbains imprudents ait symétriquement eu lieu, la haine et la peur de ces voleurs s'étant radicalisée à l'annonce d'une évasion en masse de la prison centrale. La protestation anti-corruption s'est ainsi avérée particulièrement rassembleuse, mais restait très ambiguë. Elle s'inscrivait dans une crise de la représentation de la prédation légitime qui pouvait renvoyer soit à l'expression de la misère brute des exclus (les émeutes de mars 1991 sont aussi partiellement des émeutes de la faim), soit à l'exigence d'un accès plus équitable à la redistribution..., donc à la prédation (à l'intérieur de la couche bureaucratique, dans les anciennes couches de recrutement ou entre fonctionnaires et privés).

13. Ce mécanisme était d'ailleurs stratégiquement utilisé par le pouvoir qui poussait éventuellement des opposants ou des concurrents à s'enrichir pour les dénoncer ensuite. Trois grandes campagnes contre la corruption avaient ainsi été lancées par Moussa Traoré depuis les années 1970. Dans les années 1980, l'agressivité populaire se dressera particulièrement contre l'épouse et la belle-famille du Président dont la prédation était considérée comme particulièrement illégitime, et d'ailleurs assimilée, en utilisant des catégories paysannes classiques, à la dilapidation des biens du lignage par les épouses au profit des alliés. Qu'on se rappelle Marie-Antoinette...

14. Certains corps sont brûlés; beaucoup de petits voleurs subiront par la suite le supplice du collier. L'humour populaire macabre parlera de l'application de « l'article 320BV » (300 F CFA, prix du litre d'essence, 20 F, prix d'une boîte d'allumettes, BV, brûlé vif). Dans les mois qui suivent, lors de manifestations corporatistes, on brandira en tête de cortège un bidon d'essence et un pneu. Tout ceci témoigne de la force de la représentation du « pouvoir-hiérarchie-employeur » comme voleur qui s'était constituée, représentation qui légitimait celle d'une justice populaire expéditive.

15. Pour une description de ces pillages, voir LE PALEC 1992.

La deuxième revendication, celle de « démocratie », est évidemment mise en place par des intellectuels. Ambiguë par nature, elle s'inscrit dans un contexte international déterminé et est aussi provisoirement rassembleuse dans une partie des couches urbaines. En dehors de l'aspiration générale des intellectuels aux libertés « formelles » (aspiration ayant un contenu professionnel immédiat pour le barreau), elle peut, dans le contexte, renvoyer à la volonté d'une libéralisation (désétatisation) de l'économie ou à celle d'une plus grande intégration dans le pouvoir d'État de couches lettrées jusque-là marginalisées¹⁶. Les conditions étaient donc réunies pour un mouvement global d'opposition à l'État-UDPM. Les contradictions, indissociablement économiques et idéologiques, se concentraient particulièrement sur deux couches d'individus :

- Les jeunes chômeurs diplômés, et les étudiants, qui savent, depuis l'instauration du concours d'entrée dans la fonction publique et la baisse des recrutements, qu'ils rejoindront à terme les rangs des premiers. Initialement destinés à prendre la place qui leur incombait, grande ou petite, dans la chaîne prédatrice d'État¹⁷, ils se retrouvent sans emploi, souvent misérables et en butte au rejet (parfois violent) de la part de milieux familiaux qui ne toléraient leur marginalisation productive que dans l'espoir d'une redistribution future. Ces jeunes gens se trouvent donc appartenir en même temps à la couche des exclus de la redistribution et, au moins idéologiquement, à celle de la fraction sacrifiée de la bureaucratie. Ajoutons que leur partie la plus dynamique, renonçant à l'État-providence et tentant sa chance dans le commerce moderne, ressent également le carcan étatique comme intolérable.

- Toute une couche paupérisée de la jeunesse urbaine, en semi-rupture par rapport à l'ordre familial traditionnel (fondé entre autres sur la capacité du chef de famille de « nourrir ses gens »), et se débrouillant grâce à divers petits métiers, commerces et trafics, éminemment soumis à la petite prédation douanière ou policière¹⁸. Une des premières grandes émeutes qui précèdera les événements révolutionnaires sera le fait de commerçants ambulants s'estimant déjà trop taxés et qu'on voulait déloger du centre-ville.

Ces deux couches, sans avenir dans la situation présente, fourniront l'essentiel des combattants de rue et des émeutiers-pillards pendant les « événements ». Il faut ajouter à cela la situation complexe des militaires. Soumis aux difficultés des fonctionnaires en général — à l'exception d'une

16. La revendication de démocratie peut aussi accessoirement entretenir les extases esthético-humanistes d'une petite cour de coopérants, qui y a peut-être perçu, outre le signe tant attendu de l'effacement des différences, le gage d'une meilleure intégration professionnelle.

17. Ils s'y intégraient au moins au niveau inférieur des petites rentes de situation que constituent les emplois subalternes dans une fonction publique pléthorique.

18. On parlera pour désigner cette couche de « jeunes chômeurs » par opposition aux « jeunes diplômés ».

couche d'officiers supérieurs privilégiés —, ils se retrouvent sous-équipés, et de moins en moins en mesure d'accéder aux consommations de prestige (alimentaires, vestimentaires, sexuelles) correspondant à leur statut, alors qu'ils sont supposés incarner les fondements du régime. L'humiliation de la défaite de 1990 face aux troupes rebelles du Nord, le sentiment confus d'une trahison, achèvent de cristalliser chez eux une profonde amertume.

Pendant l'année 1990, les pôles de pression réclamant la fin du dirigisme politique et l'instauration d'une démocratie multipartite se multiplient : l'Union nationale des travailleurs maliens (UNTM, existant depuis la Première République), le barreau et deux journaux indépendants nés dans le courant de l'année¹⁹. Le Conseil national extraordinaire du parti unique, qui se réunit peu après, ne tient aucun compte de ces revendications, malgré l'existence d'un courant interne favorable au multipartisme. Courant octobre a lieu une marche spectaculaire, à travers Bamako, de six jeunes gens munis de pancartes aux slogans pro-démocratiques, marche qui sera à l'origine de la constitution de l'Association des diplômés demandeurs d'emplois (ADIDE). Puis se constituent deux associations de lutte pour la démocratie et le multipartisme, le Comité national d'initiative démocratique (CNID) et l'Association pour la démocratie au Mali (ADEMA), ainsi qu'un syndicat scolaire indépendant, l'Association des élèves et étudiants du Mali (AEEM). En janvier 1991, une grève générale est décrétée par l'UNTM. Les trois mois qui suivent sont ponctués par des marches et réunions pacifiques des diverses organisations démocratiques et par une répression de plus en plus brutale du pouvoir. Le 22 mars, l'armée tire sur une manifestation pacifique. Cinq jours d'émeutes populaires s'ensuivent (engageant principalement les élèves et étudiants et une fraction importante de la jeunesse urbaine au chômage), émeutes accompagnées de destructions de biens appartenant au pouvoir ou à de grosses fortunes privées, auxquelles l'armée répond par des massacres indifférenciés. L'UNTM engage une grève générale illimitée, et les associations démocratiques se regroupent dans une coordination générale²⁰ qui siège chaque jour à la bourse du travail. Le 26 mars, de jeunes officiers créent le Comité de réconciliation nationale, dirigé par le lieutenant-colonel Amadou Toumani Touré (bientôt surnommé ATT) et procèdent dans la nuit à l'arrestation de Moussa Traoré, déclarant parachever par là le processus démocratique.

Après négociation entre le Conseil de réconciliation nationale (CRN) et la Coordination des associations, se constitue le Comité transitoire de salut du peuple (CTSP), composé de civils et de militaires, formant un gouvernement de transition dirigé par ATT et destiné à préparer des élections libres et le passage à la démocratie. En juillet et août 1991 a lieu une conférence natio-

19. *Aurore* et *Les Échos*. Seule une revue culturelle trimestrielle indépendante, *Jamana*, existait déjà depuis 1984.

20. Il s'agit de l'UNTM, de l'ADEMA, du CNID, du barreau, de l'AEEM, de l'ADIDE, de l'AJDP (Association des jeunes pour la démocratie et le progrès, fondée après la marche d'octobre) et de l'AMDH (Association malienne des droits de l'homme).

nale, dans laquelle des représentants régionaux des diverses composantes socio-professionnelles et des représentants des corps d'État élaborent un projet de Constitution, la charte des partis et le code électoral. La Constitution est votée en janvier 1992 par référendum, puis se tiennent les élections municipales, législatives et présidentielles. Le 8 juin 1992, Alpha Oumar Konaré, candidat de l'ADEMA qui a obtenu la majorité absolue aux législatives, devient le premier président de la Troisième République. Onze partis sont représentés à l'Assemblée nationale. L'armée, fidèle à ses promesses, rentre progressivement dans ses casernes.

Réseaux, partis, partis-réseaux : contradictions du modèle démocratique

La jeune démocratie hérite d'une situation peu confortable, où vont se manifester, à propos de quelques problèmes-clés, la plupart des contradictions portées par le mouvement d'opposition. Sans prétendre faire une analyse exhaustive d'une situation complexe et en gestation, tentons de situer au moins la nature de ces contradictions.

Les réseaux et les partis. — Une fois éliminé le « régime sanguinaire et corrompu de Moussa Traoré et de sa clique » (syntagme figé rappelant régulièrement les conditions idéologiques rassembleuses), il fallait restaurer et maintenir la paix civile tout en affirmant la légitimité du nouvel ordre, notamment en organisant le procès des responsables des détournements économiques et des massacres de 1991²¹, et en contenant les tentatives déstabilisatrices des tenants de l'ancien régime. Il fallait gérer des sociétés politiques et civiles constituées par les ensembles de réseaux dont on a parlé, largement quadrillés et coiffés pendant quinze ans par le parti unique, qui avait ainsi également récupéré la plus grande partie des compétences nationales, pour, selon le cas (ou alternativement), les utiliser ou les stériliser. C'est à ces séries de réseaux intégrant de vastes clientèles que la volonté démocratique a été immédiatement confrontée, et il est bien évident (et constatable) que les compétitions électorales n'ont pu se faire sans les mobiliser d'une façon ou d'une autre. Ce phénomène a relancé les tensions internes au mouvement démocratique, tensions aiguës par quelques solides hostilités nées du temps de la clandestinité. Politiquement, elles ont pris la forme prévisible d'accusations mutuelles de manipulation et de compromission avec les tenants de l'ancien régime. Une réelle compétition s'exprimait sous cette

21. Le procès des « crimes de sang » durera plusieurs semaines et se terminera en février 1993 par quatre condamnations à mort (non encore exécutées), dont celle de Moussa Traoré. Le procès des « crimes économiques » est à ce jour encore repoussé.

forme, les partis politiques, s'étant de fait inévitablement constitués en nouveaux réseaux (idéologiques et d'intérêts), tentaient à leur tour de quadriller et coiffer des réseaux de niveau inférieur, de créer ou de récupérer diverses clientèles.

On ne détaillera pas ici la palette des partis. L'un d'eux (l'Union démocratique pour le développement, UDD) reconstruite presque notoirement une fraction importante de l'ex-Union démocratique du peuple malien. On trouve une orientation langagière plus socialisante (notamment socialiste agraire) dans les programmes des deux premiers partis démocratiques, l'Alliance pour la démocratie au Mali (ADEMA) et le Comité national d'initiative démocratique (CNID), et dans le programme de l'Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain (USRDA). Les « perceptions du monde » des opérateurs privés (pour une fraction de l'USRDA, pour le BDIA [Bloc pour le développement et l'intégration africaine], mais aussi pour l'UDD et des fractions plus faibles de l'ADEMA ou du CNID) ou bien des fonctionnaires (pour une fraction de l'ADEMA et du CNID) inspirent plus ou moins nettement les discours de tel ou tel responsable politique. Mais la nature du socius malien fait que chaque parti vise fondamentalement toutes les clientèles possibles, et même les tendances décrites ici ne se retrouvent pas nécessairement dans les prises de position sur les problèmes concrets (ajustement structurel, étudiants, problème du Nord) qui font le plus souvent l'objet de déclarations assez floues, car surdéterminées par un clivage majeur entre le parti au pouvoir et les autres. Si des oppositions nettes entre des classes d'intérêts virtuellement divergents n'apparaissent pas explicitement, c'est sans doute aussi en partie parce que le jeu de ces intérêts est bloqué par l'ajustement structurel et les incertitudes politiques, mais aussi fondamentalement parce que ces intérêts ne concernent que des couches urbaines restreintes et qu'ils ne peuvent se réaliser qu'en s'inscrivant dans des réseaux préexistants plus vastes : on retrouve ainsi la série de conditions apparue dans les décennies précédentes.

La contradiction entre le nouveau jeu démocratique et la logique des réseaux est consciente chez beaucoup d'acteurs. En langage politique, on opposera ainsi deux peurs contradictoires dans les premiers partis démocratiques : celle de voir l'action politique moderne se couper de la société concrète, et celle de voir le politique et l'État se dissoudre dans les réseaux en tentant de les utiliser. Cette contradiction passe entre les partis mais aussi à l'intérieur de ceux-ci, notamment — et logiquement — du parti au pouvoir²². Des compromis mouvants et des alliances ponctuelles imprévisibles (entre d'anciens responsables de l'UDPM et des chefs du mouvement démocratique révolutionnaire) sont ainsi passés dans le cadre politique récent où domine un affrontement entre le pouvoir et l'opposition. Pour résumer, il semble que la classe politique actuelle soit

22. La tendance actuelle dans les partis démocratiques fondateurs semble être à la marginalisation de la partie la plus « idéologique » ou « gauchiste ».

traversée par trois divisions transversales : l'une entre les intérêts contradictoires, encore mal formulés, des couches nouvelles accédant à la scène politique ; l'autre entre les intérêts des couches nouvelles et ceux des réseaux politiques plus anciens ; la troisième entre le pouvoir (la couche nouvelle qui tient actuellement les rênes de l'État) et les opposants (tous les autres).

Devant l'absence, dans le socius traditionnel, de larges classes d'intérêts horizontales définies et conscientes, la volonté démocratique, n'ayant pas elle-même de base sociale précise, est donc confrontée sans médiations à des séries de réseaux en compétition, dont ceux qu'elle a elle-même créés. Notons que les appareils des partis politiques des pays du Nord fonctionnent évidemment aussi comme réseaux verticaux de clientèles (et, de ce fait, connaissent également le népotisme et la prévarication). Mais ces partis reposent sur de vastes clientèles horizontales socialement définies dans la société civile et qui leur fixent des limites. Depuis 1991, au Mali chaque parti important a tenté de requadriller le maximum de réseaux de niveau inférieur²³, par des processus formellement identiques à ceux qui avaient cours sous l'ancien régime. Ces partis se présentent donc à terme comme des réseaux (politiques) de niveau supérieur structurellement semblables à l'ancien parti unique, à cette différence (en soi contradictoire) qu'ils ne disposent pas du pouvoir d'État. On peut donc comprendre qu'ils soient hostiles à ce pouvoir par nature, et que son renversement leur apparaisse comme une priorité²⁴. Il semble que l'actuel Président ait tenté dernièrement, devant le caractère bloqué de cette situation et en opposition avec son propre parti, de relancer l'expression de réseaux sociaux plus concrets (de niveau inférieur) en instaurant des concertations régionales²⁵, en référence quasi explicite à la Conférence nationale. Le tollé suscité dans les divers partis (et notamment dans le sien) par cette tentative, comme leur ralliement plus ou moins franc devant son apparent succès, semblent montrer que le problème crucial au Mali est bien de parvenir à ancrer le politique dans les intérêts d'une société civile, en opposition au modèle vertical.

23. En ville, il s'agit des corporations professionnelles formelles ou informelles, des structures patriarcales de quartier, des groupes d'intérêts plus informels, à commencer par celui des étudiants, éventuellement de personnes dotées de prestige. En brousse, comme on le verra dans la seconde partie, il s'agit des structures villageoises et lignagères, d'autorités historiques emboîtées de différents types, et de leurs clientèles. Selon la clientèle et le type de parti, messages politiques, promesses et/ou billets de banque circulaient intensivement pendant les élections sur toute l'étendue de la République.

24. Le spectre d'un coup d'État plane ainsi en permanence sur le pays. La peur a notamment été entretenue par la rumeur d'une tentative faite par l'ancien aide de camp de Moussa Traoré en décembre 1993.

25. En juillet et août 1994. Il s'agissait de faire apparaître le point de vue des diverses couches urbaines et rurales sur les problèmes locaux mais aussi nationaux (notamment le problème étudiant et le problème du Nord). Rappelons que la Conférence nationale avait précédé l'instauration des appareils politiques, et avait obtenu un étonnant succès de mobilisation.

Le pouvoir d'État occupe donc logiquement une position de bouc-émissaire. Il n'est jamais assez démocratique, toujours virtuellement despotique, puisque la démocratie est confusément interprétée comme une équivalence générale des réseaux supérieurs de pouvoir. Mais il est toujours trop faible, parce que la définition du pouvoir reste étayée par une théorie de la « force » (*fanga*) liée au modèle aristocratique vertical, théorie surinvestie par l'ancien régime autocratique. Pour les mêmes raisons, il est toujours trop en rupture par rapport aux réseaux sociaux, ou trop compromis avec eux. Ce qui nous amène au second grand problème.

Les étudiants et la paix sociale. — Le début de l'agitation étudiante avait été essentiellement corporatiste (régularité et augmentation des bourses, meilleures conditions de travail, meilleure intégration dans l'appareil d'État). Après un gel relatif de la situation dû aux promesses du gouvernement de transition, le mouvement corporatiste a repris de plus belle, luttant pour obtenir des validations « au choix » des années scolaires et contre toute tentative de sélection et de réduction du droit à la bourse, et s'illustrant, entre février et avril 1993, puis en février 1994, par divers saccages et émeutes à la suite desquels le gouvernement décréta la fermeture des enseignements secondaires et supérieurs, cela après deux années quasi-blanches.

Le problème étudiant est sans doute celui sur lequel se manifeste le plus l'opposition générale au pouvoir d'État du reste de la classe politique. Celle-ci s'est d'abord longuement fait l'écho du mécontentement populaire grandissant face à l'inertie de l'État devant les émeutes étudiantes. Dès les premières actions répressives, elle s'est bruyamment indignée de la brutalité du pouvoir et a multiplié les déclarations sur la nécessité du dialogue. Le radicalisme du mouvement étudiant, renouant avec les pratiques des émeutes insurrectionnelles de 1991 et, comme à cette époque, drainant dans son sillage de nombreux jeunes chômeurs, s'explique de plusieurs manières. D'une part, cette couche sociale, la plus active dans le changement, ne voit pas satisfaits, sur fond de dévaluation et d'ajustement structurel, les intérêts qui l'avaient mue. Mais la colère des étudiants, pris dans une logique du martyre (« morts pour la démocratie ») exprime aussi sans doute le mécontentement d'une clientèle sacrifiée. De façon prévisible, la logique clientéliste avait en effet généralement investi *a posteriori* les événements insurrectionnels. Après le coup d'État s'était constituée une Association des victimes de la répression (ADVR), regroupant des personnes très dissemblables²⁶, réclamant (et obtenant) un dédommagement financier à l'État nouveau, un peu dans la logique du « prix du sang » donné par les empires traditionnels aux familles de leurs combattants ou clients décédés. Une véritable explosion d'associations, fondées sur des intérêts socio-pro-

26. Combattants révolutionnaires de rue, victimes de balles perdues, mais aussi émeutiers-pillards.

fessionnels ou régionaux et demandant assistance ou dédommagement, a également eu lieu dans les deux années post-révolutionnaires. Comme si, sur la base du rassemblement anti-UDPM antérieur, les couches urbaines étaient devenues, non pas des ensembles de citoyens d'une démocratie, mais la clientèle globale de l'État démocratique en attente de redistribution.

La force du mouvement étudiant et la peur qu'il inspire, la compétition acharnée de toutes les tendances et partis pour le récupérer, viennent sans doute de son ambivalence fondamentale. Il représente la clientèle historique naturelle de la démocratie. Mais sa diversité sociologique et son caractère non intégré en font potentiellement un pôle de dénonciation du clientélisme. C'est pourquoi il fonctionne à la fois comme un quasi-parti organisé conformément aux logiques clientélistes et comme un corps d'intervention quasi-militaire susceptible de les combattre violemment, au nom de la transparence et/ou pour promouvoir ses intérêts propres de corps²⁷. La course aux postes de pouvoir et certains scandales financiers qui ont notamment accompagné le gouvernement de transition ont particulièrement choqué une partie des étudiants, ainsi que la fraction des intellectuels qui restait économiquement et politiquement marginalisée. Mais des responsables étudiants ont eux-mêmes participé au gouvernement de transition et des soupçons de prévarication ont pesé sur certains d'entre eux et sur des responsables de l'ADVR. Les étudiants les plus radicalisés et les jeunes chômeurs paupérisés qui continuent à fournir les troupes de choc (parasitaires ou non) des manifestations ont logiquement développé une hostilité aiguë à tous les signes de leur exclusion : voitures « en état », signes de richesse en général, signes du pouvoir, de sa puissance et de son ordre (cabines téléphoniques, feux rouges, panneaux de signalisation²⁸), signes de l'Occident.

Étant donnée la diversité sociologique de la couche étudiante (futurs jeunes chômeurs paupérisés ou futurs fonctionnaires d'État), il est probable qu'elle se scindera à terme, et qu'une partie élitiste (élite universitaire ou élite politique) négociera l'opposition passée. Mais le jeu du pluripartisme et de la lutte pour le pouvoir peut évidemment complexifier le problème. L'existence d'une couche de jeunes chômeurs paupérisés ayant fait l'apprentissage d'une violence destructrice et récupératrice, et constituant fonctionnellement une armée émeutière de réserve pour divers intérêts, est inquiétante en soi²⁹.

27. Les étudiants les plus radicaux ont ainsi rejoué, sur un mode mineur, les événements insurrectionnels en se livrant, courant 1993, à des attaques contre les dirigeants de l'ADEMA et leurs biens personnels. La même logique reste à l'œuvre : faute de redistribution, les signes de l'accumulation sont détruits.

28. Il s'agit pour eux de faire de l'obstruction au sens plein, c'est une hostilité générale à la circulation (des signes, des prébendes et des voitures) que manifeste cette couche socialement bloquée, ou « enclavée » pour reprendre une notion populaire au Mali. Un jeune émeutier à qui une collègue demandait pourquoi il s'acharnait sur une cabine téléphonique répondit de façon très pertinente : « Parce que les policiers nous ont provoqués ».

29. Et elle l'est aussi pour les réactions qu'elle peut susciter. Le banditisme et la drogue sont, de l'avis général, en expansion à Bamako, et le sont aussi les milices privées d'autodéfense financées par les quartiers et utilisées par certains en période électorale.

Au moment des émeutes, alors que la lassitude populaire grandissait et que les commerçants s'armaient en prévision d'éventuels pillages, l'angoisse d'une « guerre entre les jeunes et les vieux » régnait à Bamako. Les jeunes étaient ainsi soupçonnés de confondre démocratie et anarchie, ou (dans une perspective oppositionnelle) la démocratie l'était de dresser les jeunes contre l'ordre en général, donc contre les vieux, thème qu'on retrouvera en brousse. Dans les nouvelles représentations, le thème populaire du « pouvoir-ordre disparu » fait donc écho à la situation politique du « pouvoir disputé », ils sont deux symptômes symétriques de la difficulté à penser hors du modèle vertical traditionnel et de la continuité idéologique qu'il trouvait entre État et famille.

Les problèmes du Nord et la paix civile. — Du sommet de Tamanrasset, en 1990, à nos jours, en passant par le Pacte national, le problème posé par la rébellion n'a cessé de s'aggraver. Trop d'éléments d'information manquent pour en développer une analyse objective. On peut remarquer néanmoins qu'indépendamment des fondements politiques du problème, l'insécurité réelle et persistante occasionnée chez les populations du Nord du pays par les pillages réguliers de petites bandes armées a reposé de façon aiguë la question de la fiabilité et de la force du pouvoir d'État. Toute une presse d'opposition profite ainsi du problème pour exercer un chantage à la peur dans un langage très ethnique, de façon symétrique inverse aux emportements nomadophiles un temps développés par une partie de la presse occidentale (et tout particulièrement par Radio France internationale). La conjonction des deux délires identitaires aboutit actuellement à définir « le problème du Nord » en termes raciaux, ce qui n'avait jamais été le cas dans ce pays³⁰.

Toutes ces questions (auxquelles il faut ajouter celle de la lutte contre la fraude) sont donc bien surdéterminées par les contradictions qui affectent le jeu du modèle vertical (politiquement différencié depuis le changement de régime) et celui des significations démocratiques qui ont du mal à préciser leur base sociale d'objectivation. C'est pourquoi l'opposition Nord-Sud reste un paradigme important de la situation malienne (le renvoi des problèmes à ce paradigme est quasiment une tradition depuis l'indépendance) et un pôle supplémentaire de déstabilisation de la démocratie. Lors de son procès, toute la défense de Moussa Traoré se fondait sur un hypernationalisme culturel où les événements étaient présentés comme un coup de force orchestré par les organisations démocratiques sous l'égide de la France (« par les manipulateurs et les manipulateurs de manipulateurs »³¹), au nom

30. C'est ainsi que le récent assassinat du consul de Suisse à Niafunké (octobre 1994) donne actuellement lieu à des articles de presse ou à des communiqués peu distancés évoquant respectivement le spectre du génocide ou « une manœuvre du lobby touareg » !

31. Expression, devenue célèbre, employée par Moussa Traoré dans un de ses derniers discours avant l'insurrection.

d'intérêts et de valeurs étrangers à la culture nationale. Son principal défenseur, Maître Vergès, insistait avec une pesante finesse sur l'existence de la corruption et du clientélisme dans les démocraties occidentales (« la France des fausses factures et du sang contaminé »), comme si l'opposition des deux modèles n'était qu'un leurre propre à cacher un pur rapport de force entre empires. Sur fond de dévaluation et d'ajustement structurel, tous les grands problèmes ont fait une place à ce paradigme, l'opposition des partis bien sûr (le Président étant présenté comme l'homme de la France, Amadou Toumani Touré comme l'homme de l'Amérique), mais aussi le problème étudiant (par évocation de la déstructuration « à l'occidentale » de la relation traditionnelle — en fait bien ébranlée — aînés/cadets) et le problème du Nord pour les raisons déjà évoquées.

Dans une interview récente, au titre évocateur — « Comment j'ai pris le pouvoir. Pourquoi je l'ai quitté » — donnée à *Jeune Afrique*³², l'ancien Président malien de la transition, le lieutenant-colonel Amadou Toumani Touré, opère une étonnante relecture des événements révolutionnaires. Il fait de l'intervention militaire, présentée en 1991 comme parachevant le processus démocratique, l'action essentielle qu'il avait préparée de longue date et suspendue dans l'attente du pourrissement du pouvoir. Il renvoie dos à dos « tous ceux qui ont cassé et brûlé notre pays, tous ceux qui les y ont incités... le groupe de Moussa et son gouvernement » : tous auraient dû être jugés. « La légitimité du 26 mars est contestable parce qu'elle est diffuse ». La démocratisation est décrite comme « un phénomène de mode... modèle occidental... prêt à emporter », et il déplore qu'on n'ait « tenu aucun compte des systèmes politiques... qui ont fait leurs preuves jadis chez nous, tels ceux des grands empires ». Pour conclure, il déclare qu'« on peut concevoir une démocratie sans élections ; il peut y avoir multipartisme sans démocratie... Et nous voyons des exemples d'affaiblissement de l'État par la démocratie ». Concernant les problèmes du Nord, peu de choses, mais une courte remarque précise que, par esprit professionnel, il aurait dans un premier temps été tenté par une solution militaire. Représentations de la force propre au pouvoir et de son fondement militaire, haine du désordre (populaire) et définition implicite du processus démocratique comme dévoiement politique d'une purification militaire, proclamation d'attachement aux valeurs culturelles mandingues : tous les éléments de récupération des principales contradictions actuelles par un discours aristocratique légitimiste sont présents. S'il est peu probable qu'une menace d'intervention militaire existe véritablement dans l'immédiat, le contexte idéologique ainsi créé a été assez inquiétant pour que le gouvernement ait récemment dissous une coordination des sous-officiers contestataires et rappelé l'armée à son devoir de neutralité (septembre 1994).

32. Amadou Toumani Touré, « Comment j'ai pris le pouvoir... », *Jeune Afrique*, supplément au n° 1753-1754, 11-24 août 1994, 62 p.

Sur le plan idéologique, Bagayogo (1987) notait l'imbrication, dans les représentations légitimantes de l'ancien régime, de « schèmes culturels précoloniaux » et des « thèmes de l'homogénéité sociale et de l'unité nationale », ou « idéologie communautaire ». Le discours d'Amadou Toumani Touré — c'est-à-dire d'un militaire — insiste habilement en creux sur la subordination de principe des seconds aux premiers, au nom de la paix sociale garantie par l'autorité guerrière de l'État. De son côté, le mouvement démocratique a largement repris à son compte l'idéologie communautaire, l'orientant vers des incitations à la prise en charge des groupes horizontaux par eux-mêmes, insistant sur le thème de la « transparence »³³. Mais l'idéologie communautaire ainsi détachée de son versant hiérarchique risque d'apparaître indifférente aussi bien aux valeurs lignagères-villageoises (où les deux s'articulent par définition) qu'à la représentation culturelle prégnante de la coexistence des segments locaux horizontaux sous la loi d'un pôle guerrier supérieur ou, au niveau du Mali, de l'unité nationale sous le signe de l'État despotique. Elle risque donc d'être ressentie, particulièrement en milieu rural, comme un principe d'indifférenciation, et de renvoyer encore aux représentations explosives de la vacance du pouvoir et de l'anomie sociale. Et, paradoxalement, elle peut aussi apparaître à certains comme un voile masquant pudiquement le retour de très « verticales » et habituelles négociations.

La scène rurale : les reformulations

Comme il en va en général dans les mondes ruraux, les paysans du Maasina honorent l'État en tant que facteur d'ordre et le critiquent dans ses pratiques répressives et prédatrices (notamment fiscales) concrètes, et le très ancien thème de la méfiance paysanne, comprise comme méfiance des dominés, s'y illustre aussi bien qu'ailleurs. Comme il en va généralement, les paysans attribuent au pouvoir en place aussi bien les maux nouveaux que ceux plus anciens qui apparaissent comme des scandales toujours renouvelés. Sur fond d'une psychose occasionnée par les attaques régulières de petites bandes de pillards armés venant de la frontière mauritanienne depuis 1991, et d'une dramatisation des conflits fonciers dans la région, les reproches de faiblesse faits au nouveau pouvoir démocratique n'étaient donc pas étonnants, pas plus que ne l'étaient des reproches plus généraux adressés depuis 1979 au régime précédent, et du reste au régime antérieur. On entend aussi des reproches inverses et contradictoires. Mais des analyses nouvelles étaient aussi élaborées, et une théorie locale du « bon » pouvoir s'en dégagait plus clairement que jamais. Il faut donc rappeler quelques éléments sur la théorie (historiquement

33. Notion traduite en bamanan par *kokaje*, qui signifie « laver blanc », « laver propre », tendanciellement « purifier ».

construite) du pouvoir propre à la société considérée et sur la façon dont elle a intégré les pouvoirs concrets de la période post-indépendance.

Pouvoirs précoloniaux : violence, ordre et distance

Des vagues de peuplement complexes et interactives ont constitué dans le Maasina des ethnies (*siihiji*) principalement caractérisées par des inscriptions privilégiées dans des secteurs de production : l'élevage pour les Peul, la pêche pour les Bozo et les Somono, l'agriculture pour une partie des Marka puis pour les captifs de culture, les *maccube* des empires peuls et pour leurs descendants affranchis, les *rimaaybe*³⁴. Pasteurs, pêcheurs et agriculteurs libres détiennent les maîtrises-propriétés (*jejal*) liées à leurs éléments de prédilection (terre, eau, herbe) et à leurs territoires, maîtrises incluant les prérogatives sacrificielles du lignage maître-propriétaire des eaux, des terres ou des herbes (*jejdo ndiyam*, *jejdo leydi*, *jejdo* ou *jowro huddo*), sous la direction du sacrificateur. Celui-ci est garant du pacte initial avec les génies (*seydam*, plus spécifiquement *bi ndiyam*, filles de l'eau, pour les génies d'eau), et maîtrise ainsi les conditions rituelles de reproduction de ce pacte et, partant, des activités productives qui y sont liées³⁵.

Le pouvoir *laamu*, qui fait référence à des chefferies guerrières, est d'abord un pouvoir sur les hommes établi par la force (*sembe*). Il est donc transversal aux maîtrises paysannes, pouvoirs sur les éléments reposant sur la capacité mystique *bendal* (litt. « cuisson »), mais il n'y est pas indifférent. Les maîtrises mystiques peuvent représenter la limite du *laamu* face aux pouvoirs des éléments et aux pouvoirs sur les éléments, mais les chefferies guerrières peuvent aussi s'appuyer sur les pouvoirs mystiques, les utiliser pour établir leur autorité sur le territoire global et, en retour, les maîtrises territoriales paysannes sont de fait virtuellement suspendues à la volonté des chefs guerriers qui, au cours de l'histoire deltaïque, en même temps qu'ils lèvent divers tributs, désapproprient et réapproprient régulièrement des maîtrises lignagères. Examinons les catégorisations locales. Les chefs

34. Pour une présentation plus précise des groupes et de leurs prérogatives, voir GALAIS 1967, 1984 ; KASSIBO 1983, 1988 ; FAY 1989 ; pour l'étude des systèmes relationnels ritualisés qui ont présidé à leur réification ethnique, voir FAY 1995. Dans la zone d'enquête définie, le fulfulde (langue des Peul) est la langue dominante, et souvent exclusive depuis une ou deux générations pour tous les groupes. Ce sera donc notre langue de référence.

35. La situation est en fait plus complexe. Chez les Bozo par exemple, il faudrait distinguer sur un territoire plusieurs maîtrises sacrificielles lignagères correspondant à différents types de pêcheries, le tout étant coiffé par celle du lignage maître d'eau du groupement. Chez les Peul, la définition du contenu exact des maîtrises serait encore plus complexe. Je n'entre pas dans ces détails, puisqu'il s'agit de penser ici l'articulation de cet ordre et des chefferies guerrières ou d'État. On les trouvera dans DAGET 1949, GALAIS 1967 et FAY 1989, 1993.

guerriers (*laamibe* ou *kaanankwobe*)³⁶, singulièrement les *arbe* Diallo-Dikko (sing. *ardo*) dans le Maasina, sont dits avoir « pétri la zone »³⁷. Ils sont des « redresseurs » (*darrtinanbe*) de territoires ; grâce à eux et à leurs interventions (ils se sont « insérés » [*naatondirde*] dans les territoires), les eaux et les terres sont devenues « droites, rectilignes » (*foocade*). Le pouvoir guerrier n'a donc pas directement accès aux éléments, mais dès lors qu'il domine l'ensemble des hommes et du territoire humanisé, que son aval, au moins implicite, est de fait nécessaire à toute forme d'appropriation, on peut, par glissement, le concevoir comme *fondateur en droit* des territoires : « Les ancêtres ont dit que les territoires sont des biens qui dorment, il faut que vienne un homme de pouvoir ou un brave qui les donne à qui il veut » (*maamiraabe mbii leydi daaniindi yo moyyere so wanaa lamunke na cusso hokata mo yidi fu*). Dans plusieurs mythes, le chef guerrier demande ainsi aux autochtones de « faire des marques »³⁸ indiquant les limites de leurs appropriations, puis « reconduit » ces appartenances ou les annule. Tout lui appartient principiellement, et il « laisse » (*yoppiri*) ou reprend selon son bon vouloir. Donc, « si la propriété existe, c'est que le *laamu* a accepté, et elle est enchaînée au *laamu* » (*so jeyal ana woodi, laamu jabi sabi e laamu gal seenyii*) et chaque *laamu* a pu à sa guise « enlever-déraciner les propriétés et les planter en d'autres lieux » (*o itti jeeye keude o tuuti de nokku goddo*). Pour conclure, le pouvoir guerrier « gouverne les sujets et aussi leurs propriétés » (*mo lammini laamaabe e kanyum e jeyal mum*).

Dans les faits, les maîtrises mystiques avaient été établies par des groupes fondateurs souvent en partie guerriers qui avaient « traité » les éléments et défini leurs frontières³⁹. Les reconductions (ou au contraire les retraits et réattributions) de maîtrises par les chefferies guerrières se sont clairement effectuées en fonction des ralliements (services religieux, militaires ou techniques) des pouvoirs paysans aux pouvoirs guerriers qui se

36. Le premier terme est peul (fulfulde), le second d'origine soninke. Ils se recouvrent en partie, peuvent avoir des applications spécifiques pour différents types de pouvoir. Tendanciellement, *laamu* désigne plutôt un empire (les empires passés), avec l'idée d'un territoire organisé par le pouvoir, *kaananke* désigne plutôt un chef guerrier en général et le terme peut être plus facilement appliqué aux responsables d'autorité actuels, alors qu'on utilisera plutôt *laamu* pour l'État malien central. Mais tout cela n'est que tendanciel dans les pratiques linguistiques concrètes actuelles. Ces questions seront traitées dans l'ouvrage collectif que prépare J. Bouju sur le pouvoir dans les sociétés de la Boucle du Niger.

37. De *pokkude* : « pétrir », « remuer la boue » ; *pukkolan* : « eau boueuse, pâteuse » ; homme *pokki* : « homme sale, couvert d'excréments ». Le mot *leydi* désigne à la fois la terre, l'unité territoriale, la région, et la zone.

38. *Taamaseede* : « empreintes, marques sur un animal ».

39. Des maîtrises à la fois mystiques et guerrières ont ainsi pu se cantonner au plan religieux à la suite d'une domination par d'autres chefferies guerrières. C'est le cas au Nord-Diaka, où l'on mentionne plusieurs combats guerriers entre les grands maîtres d'eau initiaux. Il est du reste remarquable que, plus la zone était peuplée lors de l'arrivée de nouveaux maîtres d'eau, plus le modèle du pacte pacifique avec des génies hospitaliers (modèle dominant dans le Kotya, par exemple) faisait place à celui d'un combat acharné pour soumettre des génies acariâtres (dans le Nord-Diaka).

constituaient des clientèles. Les retraits/réattributions avaient souvent lieu sur la base d'antagonismes déjà existants. Dans le Maasina, ils prenaient fréquemment la forme d'un territoire attribué comme prix du sang à un lignage client qui avait perdu un membre dans un combat, mais ils pouvaient aussi bien prendre celle de la reconnaissance du vainqueur. J. Bazin (1982 : 325) notait, à propos de Ségou, que la position en arbitre d'une force guerrière supérieure face à des parties paysannes qui « n'obtiennent la paix et la justice qu'au prix de leur assujettissement » aboutit à la création et au renforcement permanent de l'État. C'est bien un État de droit qui s'instaure ainsi, note le même auteur, et non une simple domination de fait, puisque la force supérieure est requise et reconnue comme instauratrice d'un ordre qui se proclame.

On retrouve le même processus au Maasina où la force qui soumet dans un premier temps est posée en arbitre dans un second, et où sa légitimité et sa maîtrise principielle de tout le territoire contrôlé sont alors établies. On a analysé ailleurs (Fay 1995) la relation de *ndeworu*, très semblable à la *fadennya* bambara, qui relie les segments d'un même lignage, les lignages de même nom (*jammore*), les lignages ou lignées ayant des positions symétriques et une importance égale (dans les pouvoirs mystiques, les territoires de nos jours la richesse) et plus extensivement tous les lignages de même ethnie (*siihiji*). Cette relation est faite de rivalité et de conflit potentiel, particulièrement entre les maîtres importants de territoires, réalisant parfaitement la formule du « champ concurrentiel formé d'unités homologues » (Bazin 1982 : 334). C'est précisément dans cette potentialité de violence que l'État s'insère dans un second temps. Son pouvoir législatif, requis et reconnu, maintient cette violence à l'état de potentialité (qui se traduit ponctuellement par des mutations de propriété) et l'empêche de se transformer en état de guerre permanent⁴⁰. De ce fait, le pouvoir devient, par renversement, fondateur en droit des territoires. En outre, son intégration à la société comme instance hiérarchique qui tranche est si forte qu'il devient par le même renversement fondateur de la socialité possible. Ainsi, on peut dire qu'« un chef doit gouverner des gens » (*kaananke ana haani laamaade yimbe*) mais également que « s'il n'y a pas de pouvoir, il n'y a pas de gens » (*so laamu waala yimbe waala*). De multiples récits (évoquant la vie nomade, avant la sédentarisation) mettent en scène la fuite des populations devant un pouvoir excessif. La condition du pouvoir, c'est d'avoir des sujets ; mais la condi-

40. À la différence de ce que note BAZIN (1982 : 334-337) pour la zone de Ségou, il ne nous semble pas, tout au moins dès que les unités sont suffisamment distantes généalogiquement, qu'on ait affaire à « un système d'équilibre relatif [où] l'anéantissement du rival [...] ne saurait être l'objectif ». L'histoire du Maasina est ponctuée de massacres entre unités homologues. L'institution du *ndeworu* elle-même (FAY 1995) nous semble organiser un équilibre non seulement relatif mais toujours provisoire. Elle apparaît sur fond d'affrontements la plupart du temps violents et non pas pour les éviter structurellement et *a priori*. Mais le débat reste ouvert sur ce point.

tion du socius, c'est la constitution des hommes en sujets d'un pouvoir, puisque c'est le pouvoir qui garantit la paix tout en levant tribut, qui « mange et fait manger » (*o nyaman o nyaminan*). On dit que le pouvoir « englobe » le territoire⁴¹. Dans cette représentation, la force est l'attribut essentiel du pouvoir, celui qui suffit à le définir, puisque son intervention est requise en tant que force, pour empêcher ou clôturer un litige, et pour le reste on se débrouille entre soi. Et puisqu'il est essentiellement une force qui tranche et qui légitime « par force » (dans cette représentation, à ce niveau hiérarchique, la force est, au sens littéral, le droit), il n'a pas lui-même à être légitimé autrement que par la reconnaissance de sa force : « le pouvoir n'est pas une vieille personne qui attend tout des personnes, il doit être un enfant de quinze ans sans esprit et qui ne craint pas Dieu ; le pouvoir n'est qu'un enfant qui se fâche et rit en même temps »⁴². L'équation qui définit le pouvoir est d'ailleurs à trois termes, force-droit-vérité, puisque la force, dans la mesure où elle dit le droit, est le point de vue de la vérité (*ngoonga*), que tout pouvoir suffisamment fort sera dit pouvoir de vérité (*laamu ngongaraajo*). Lorsqu'on loue un pouvoir qui a « donné sa vérité » à l'un des partenaires d'un conflit, cela signifie la plupart du temps simplement qu'il a tranché, même si ce faisant il a fait un mécontent. Les pouvoirs musulmans s'inséreront sans trop de mal dans cette représentation, tout au moins du point de vue des dominés, puisque leur seule originalité sera d'agir au nom d'une force encore supérieure qui par définition dit la vérité et le droit.

Cette toute-puissance du pouvoir s'intègre donc dans un second temps à l'ordre paysan comme force transcendante ordonnatrice : c'est parce qu'il est fort qu'il devient arbitre, la force fonde en soi la légitimité de l'arbitrage, laquelle en retour l'accroît. Mais le pouvoir ne devient et ne reste légitime que dans la mesure où ses nécessaires et violentes interventions ne compromettent pas l'ordre en question mais le rendent au contraire possible en prenant en charge le négatif de la violence. Il reste donc effrayant (ce qui est d'ailleurs sa condition de fonctionnement⁴³) mais sa légitimation implique une certaine distance fonctionnelle. Il intervient dans l'ordre sans le compromettre (il ne compromet que des positions dans cet ordre) et il n'intervient pas à tout moment car, comme le dit un proverbe populaire, « Si le lion venait chaque matin au village, les femmes l'auraient déjà tué à coups de pilon ». Le bon pouvoir *laamu* est finalement celui qui, tout en la dominant, gouverne la sphère paysanne selon sa nature, en tenant compte, par exemple

41. Du verbe *huubude* : « recouvrir, englober ».

42. *Laamu wana mawdo doomoowo fu e yimbe, laamu ana haani laatade suka mo duubi sappo e joy, mo wala hakkile mo hulata Allah, laamu kaayo hoonoo suka bilete, jaalandu wakkati gootoo.*

43. BAZIN (1982 : 334) note que « la force de Ségou a toujours, pour les communautés locales, double figure : elle est une menace extérieure toute puissante, elle est aussi [...] un moyen qu'on peut utiliser, une force mercenaire dont on peut s'appuyer l'appui ». En fulfulde, le qualificatif *nyangiri* accolé au pouvoir (*laamu nyangiri*) signifie sa dangerosité et renvoie aussi aux dangers naturels (fauves, divinités aigres, etc.) qui menacent l'homme en brousse ou dans l'eau.

dans ses modes d'action et dans leurs limites, des attributs propres aux différentes ethnies⁴⁴, et en étant « sans côté » (*waala feere*), en n'intervenant pas inconsidérément dans les oppositions paysannes. Il est remarquable d'ailleurs que la fonction recouvrante-englobante (en opposition à gouvernante, au sens moderne) du pouvoir fait que toutes les hiérarchies historiques tendent à se conserver et simplement à se superposer au fil du temps, puisque ce sont toujours de nouvelles verticalités qui coiffent les anciennes. Ainsi dans le Maasina se réactualisent régulièrement, à l'occasion de différents problèmes (terre, eau, herbe), des autorités emboîtées et hiérarchisées : celle des *Ameri Tube* (chefs de cantons) mise en place par les colons, celle des responsables de la *Diina*, celle des descendants des *arbe*, celle des maîtres paysans, etc. Comme nous l'avons vu dans la première partie, c'est un emboîtement de niveau supérieur qu'avaient créé (ou tenté de créer) le pouvoir central et l'UDPM.

Il en va de même pour les tributs. Le pouvoir des *arbe* du Maasina est dit être un pouvoir « pur »⁴⁵, ce qui signifie dans le contexte qu'il ne perçoit pas (directement) de tributs, laissant cette préoccupation à ses dépendants semi-asservis, les *maccube arbe*. La *Diina* est également un gouvernement de l'islam pur (ce qui n'empêche pas ses représentants d'avoir mis des lignages-clients à certains postes-clés dans les villages relevant de son territoire). Cette distinction de principe entre le « pouvoir pur » et les éléments qui lui sont « collés-accrochés » (*taakibe*) ou « à califourchon, juché sur lui » (*bambajo*), les « pouvoirs accrochés » (*laamu takkido*), permet de faire valoir le caractère essentiel de force brute du premier et sera systématiquement appliquée à l'ordre colonial et aux ordres suivants. Le tribut est généralement modique, prend la plupart du temps la forme d'un droit de prélèvement sporadique (aux pêcheurs, par exemple, on prend les plus beaux poissons lors des pêches d'étiage). Interventions du pouvoir et tributs doivent donc être idéalement modulés, dans la théorie paysanne du pouvoir, afin d'entretenir le système tout en y effectuant des ponctions modestes⁴⁶. C'est sans doute la raison pour laquelle, dans cette théorie, en « ouvrant le ventre du pouvoir », on trouve toujours un pouvoir plus redoutable, et « le pouvoir passé est toujours meilleur » (*laamu yaabbiido fu kanyum samti*) — méfiance paysanne elle aussi très universelle qui n'aime pas les changements de pouvoirs parce qu'il faut du temps pour arriver à un compromis vivable avec une nouvelle force.

44. Le pouvoir efficace associe les Peul pour les tromper ; il fait travailler dur les *maccube* ; il menace les Bozo de leur prendre leurs propriétés pour les tenir en respect, mais ne le fait pas... Il joue sur l'ordre hiérarchique interne au paysannat tout en le reconduisant.

45. *Bolo* : litt. « vide », signifie « à l'état simple, pur, élémentaire, essentiel ». Ainsi, un *neddo bolo* est un homme simple et s'oppose à *andudo*, un « connaisseur », un maître d'eau par exemple. Mais le *laamu bolo*, « pouvoir pur », est un pouvoir qui se contente de régner sans se préoccuper de l'organisation des biens, et un *islama-bolo*, « islam pur », est celui qui ne se préoccupe que de Dieu.

46. On peut, émiqument, confondre ces tributs et les prébendes livrées aux « pouvoirs collés » pour obtenir gain de cause dans un conflit. BAZIN (1982 : 327) note que Ségou « suscite secrètement les conflits pour pouvoir intervenir ».

Pouvoirs coloniaux et postcoloniaux : de la proximité au désordre ?

Avec la colonisation et la création des divisions administratives, ce sont les chefs « blancs » quasi invisibles et plus encore les chefs de canton, presque toujours choisis dans les familles aristocratiques anciennement dominantes, qui vont occuper la place du « pouvoir pur ». Les chefs de canton sont désignés comme *kanaankwobe tube*, chefs de *tubal*. Le *tubal* était le tambour de guerre propre aux grandes chefferies peules et, par extension, il désignait leur pouvoir et l'aire où s'exerçait celui-ci. Les responsables administratifs secondaires vont occuper la place des « pouvoirs collés ». Avec la décolonisation et l'éviction des chefs de canton, le commandant de cercle devient le « grand commandant » et le chef d'arrondissement le « petit commandant ». On parle du *huubere* d'arrondissement⁴⁷. La perception qu'ont les paysans de ces responsables est complexe. D'un côté, ils leur apparaissent comme les princes de petites chefferies, projection dans laquelle la plupart des responsables concernés s'installent d'ailleurs très confortablement (Fay 1994). On sait en même temps qu'ils sont des pouvoirs délégués, on les considère en général comme des « entasseurs »⁴⁸. On distingue cependant leurs qualités respectives (plus ou moins grande brutalité et pratiques inégales de concussion), qu'on rapporte à des catégories spécifiques. La première catégorie est celle des « têtes de pouvoir » (*myynube laamu*) ou des « fils de tubal » (*biibe laamu*), les descendants des familles impériales qui « sont assis sur la peau du pouvoir » (*nguru laamu*). Ils font la « parade », le *nyayru* de leur pouvoir⁴⁹, sont fiers de leur origine et le montrent, savent aborder les paysans, « on se connaît » avec eux. Ils « bouffent »⁵⁰ bien sûr, mais raisonnablement et évitent de « bouffer » leurs égaux en âge. Un proverbe dit d'ailleurs : « Il faut avoir tété le pouvoir pour pouvoir le conduire » (*kagna myyna mbulku so mbaawa durde ndum*). Les « tireurs de *laamu* » (*foodoobe laamu*) ou « chercheurs de *laamu* » (*ndarrtoobe laamu*) sont, eux, des fils de pauvres, de *laamaabe* (« sujets, personne à qui l'on commande ») ou de *talka* (« sujet » également, et par extension « homme pauvre et sans importance »). « Le blanc les a fait lire, ils cherchent le pouvoir mais se souviennent de la fatigue de leurs vieux ». Donc, selon les cas, soit ils ménagent les paysans, se conduisent comme des fils bienveillants à l'égard des vieux et « bouffent » avec mesure, soit au contraire ils imitent avec démesure les anciens pouvoirs, crient, insultent, et « bouffent » démesurément. La der-

47. De *huubude* : « recouvrir, englober ».

48. De *faggotoobe*, allusion aux tributs qu'ils lèvent.

49. C'est un attribut essentiel du pouvoir de montrer sa force, montrer qu'il est le pouvoir, en faire la « parade » (*laamu wadan nyayru laamu mun*), comme on parade en rendant visite à ses homologues-rivaux (*reworbe*) (FAY 1995).

50. Le *nyamre* est au sens strict la manducation et indique ici, comme dans ce qui suit, la prévarication ou la concussion. Le terme français étant quelque peu précieux et inusité, je préfère retenir ici l'équivalent dans le français populaire urbain du Mali : la « bouffe », le fait de « bouffer ». On « bouffe » l'argent de quelqu'un ou, ce qui revient au même, on « bouffe » quelqu'un.

nière catégorique est celle des « choses du pouvoir » (*kulleji laamu*), qui « sont là par le papier et partent par le papier », connaissent le français mais ne savent pas commander, qui ont peur de tout, qui « n'enlèvent rien et ne mettent rien » (*o ittata, o wattata*), ce qui est la tâche exactement inverse de celle habituelle du pouvoir, qui « mange et fait manger ».

Cette classification exprime une très habituelle (et très balzacienne) rencontre entre logique aristocratique et logique paysanne dans le mépris de la petite bourgeoisie (ici de la petite bourgeoisie bureaucratique). Le pouvoir central, pour sa part, est évalué sur la base de cinq exigences fondamentales : que pendant son règne il n'y ait pas de sang (c'est son devoir guerrier-protecteur), qu'il y ait de bonnes pluies et de bonnes crues⁵¹, qu'il n'y ait pas de morts (causées notamment par des épidémies) et qu'il y ait de nombreuses naissances (mâles surtout), que les impôts ne soient pas trop importants et qu'il respecte ce dont il a hérité (*tawangal* : litt. « la grande chose trouvée »), c'est-à-dire les maîtrises paysannes (terre, eau, herbe). Parallèlement à la fonction guerrière et à l'aspiration à des tributs modérés et au respect de la sphère de pouvoir proprement paysanne, on constate donc une projection sur le pouvoir d'État du « stock symbolique lignager »⁵². Cette projection a son importance : Moussa Traoré était venu au pouvoir par un coup d'État et juste avant les années de sécheresse, il était donc réputé avoir la force requise mais « une tête de mauvais goût » (*howuela hoore*) ; il était un « bon chef des hommes » mais un « mauvais chef des hommes de travail ». Par contre, le gouvernement de transition d'Amadou Toumani Touré a été marqué par les pluies et les crues les plus abondantes depuis longtemps, il était donc un « chef crémeux » (*kaananke kanawdo*), et cela, associé à sa victoire présentée comme « guerrière » contre Moussa, lui a valu un prestige certain. La popularité du pouvoir actuel varie aussi, évidemment, au gré de l'amplitude des pluies et des crues et de l'intensité des attaques des rebelles.

Mais, de tous ces critères, le plus important est celui du rapport des pouvoirs (central ou délégués) aux maîtrises-propriétés (*jeye*), donc à la sphère de (relative) autonomie paysanne. On a vu que dans la théorie classique les *jeye* sont principalement enchaînées au pouvoir, mais que ses interventions dans leurs affaires ne sont tolérables que dans la mesure où elles sont relativement sporadiques d'une part, et ne menacent que des positions dans le sys-

51. *Hoore persidan ana weeli soo ndiyam e kammu fuu waari* : « la tête d'un président a bon goût [il est porteur de chance et apprécié] si l'eau et la pluie viennent ».

52. OLIVIER DE SARDAN 1984 : 88. Cet auteur note la récupération de ce « stock » par les chefferies aristocratiques en pays songhay-zarma. Dans le Maasina, la situation est plus complexe. Il ne semble pas, d'après nos enquêtes, que les *arbe* aient directement récupéré ces attributs mystiques ; ils pouvaient par contre s'en prévaloir indirectement par clientélisation des « connaisseurs » (*andube*), et la *Diina* joue pour sa part sur un registre islamique éventuellement paganisé. Mais en récupérant les attributs aristocratiques et les attributs islamiques paganisés, l'État malien indépendant réactualise ce stock syncrétisé (même le pouvoir socialiste a joué sur ce registre).

tème, et non le système, d'autre part. La proclamation de la domanialité des terres et des eaux par l'État indépendant a donc été perçue très négativement. Elle a suscité, plus indirectement que directement, des séries de revendications contradictoires. Cela s'est fait d'abord en conjonction avec les décennies fastes (années 1950 et 1960) et les importants profits qu'on pouvait alors tirer des maîtrises, puis ultérieurement avec la sécheresse et la restriction ou le changement de configuration des territoires exploitables⁵³. Toutes ces nouvelles contradictions, vues du côté des maîtres-proprétaires traditionnels, étaient autant de tentatives d'usurpation. La tentative socialiste de la Première République, l'insistance sur la propriété collective et la lutte (inégalement selon le lieu et l'autorité administrative) contre certaines prérogatives de ces maîtres (notamment contre les tributs liés à leurs maîtrises), la prise en main de la commercialisation, ont amplifié ce sentiment. Le bruit (soigneusement entretenu par certains réseaux) courait alors que Modibo Keita voulait « égorger tous les vieux à barbe blanche » et « faire manger toutes les familles dans le même plat »⁵⁴. Les atteintes à l'ordre traditionnel des maîtrises étaient donc spontanément interprétées comme un ébranlement de l'ordre lignager et plus largement de l'ordre social. Les responsables administratifs locaux ont généralement, pour leur part, plus ou moins entretenu les conflits à leur avantage financier, volontairement ou du simple fait de leurs fréquentes mutations⁵⁵.

Deux contradictions majeures se sont donc amplifiées : entre les *jeybe* (les « maîtres-proprétaires ») et les *beenjeya* ou *waana jeybe* (les autochtones « sans propriété » ou « non propriétaires ») d'une part, entre les *jeyaabe* (les autochtones, mais le terme est souvent utilisé par les maîtres-proprétaires eux-mêmes pour se désigner) et les *joola* (les « étrangers ») d'autre part, ou tout au moins ceux des « étrangers » et des « non-proprétaires » qui prétendaient avoir des droits (ou s'en attribuer) sur les territoires en question⁵⁶. La

53. Pour des analyses de détail sur ces processus, principalement dans le secteur de la pêche, voir FAY 1993, 1994. Ces études sur le foncier ont été effectuées essentiellement en milieu bozo, mais les enquêtes sur les représentations de la démocratie et le rapport politique au foncier ont été menées auprès d'informateurs de toutes ethnies.

54. Il s'agit des unités familiales de production, de consommation et de convivialité dites *foire* (litt. « marmites »). Rappelons que l'interdiction de convivialité entre lignages de même nom (*jammoore*) et virtuellement entre lignages différents de même ethnie est majeure chez tous les hommes libres et est une des conséquences essentielles du *ndeworu*, de la distance nécessaire entre unités homologues (FAY 1995).

55. Le modèle paysan du pouvoir « collé et soudoyable » étant en place, toute mutation sert évidemment de prétexte à soulever à nouveau les problèmes.

56. La sédentarisation en villages fixes dans le Maasina (sédentarisation d'ailleurs relative, limitée par le nomadisme productif annuel) date, rappelons-le, du début du XIX^e siècle. Les villages ont ensuite été déportés par le Futa et ne se sont réinstallés qu'avec la pacification coloniale. C'est donc dans les dernières décennies seulement que la contradiction entre les « propriétaires » des territoires et de nombreuses familles « non-proprétaires » sédentarisées dans les mêmes villages est devenue aiguë. La même contradiction peut d'ailleurs affecter la relation entre villages — des villages entiers « non-proprétaires » n'ayant qu'un droit d'usage sur les eaux riveraines et ayant pu tenter de se les approprier à la faveur de la nouvelle législation (FAY 1995).

création de l'UDPM a focalisé le problème. Au Maasina, deux parties étaient en compétition pour l'accès à la députation, l'une dirigée par la famille Nyang de Tenenkou, l'autre par la famille Koreïsi de Dia. Tous les lignages de tous les villages du cercle se sont ralliés à l'une ou l'autre, dans une logique classique de double clientélisation. Ils l'ont évidemment fait sur la base de leurs intérêts, et le jeu politique a par là-même radicalisé la « faille » existante⁵⁷. Traditionnellement, les villages étaient gouvernés par un conseil où les maîtres, *jeybe*⁵⁸, auxquels s'ajoutaient les chefs de village (rôle éventuellement mis en place par la *Diïna*), réglaient en commun les différents problèmes, chacun ayant la priorité pour ceux qui se rapportaient à son élément. Les non-proprétaires, les familles « diminuées » ou « souillées »⁵⁹, les étrangers « collés » (*takkiibe*) aux lignages autochtones et, bien sûr, les descendants de captifs, avaient peu ou pas accès à la parole, au droit de décision et aux prébendes liées à l'herbe, à la terre ou à l'eau⁶⁰. L'élection des conseillers de village, les tractations complexes où l'administration peut intervenir dans la nomination du chef de village, le primat donné au politique sur l'administratif, créent les conditions pour que tous ces « mineurs » villageois puissent et veuillent s'exprimer (et accéder aux prébendes). Si, dans un premier temps, on a retrouvé dans les instances politiques et administratives villageoises les représentants des familles traditionnellement importantes, dans un second, les « cadets sociaux » ont entrepris de les investir, généralement sous l'égide de quelques lettrés⁶¹. Dans le cadre de cette grande opposition entre propriétaires et non-propriétaires, divers ralliements liés à des tensions (parfois anciennes) entre lignages (ou à l'intérieur des grands lignages entre lignées importantes et lignées s'estimant défavorisées), aux réseaux d'alliance matrimoniale, ou à des clientèles de divers types, trouvent bien sûr leur place.

Le Maasina va donc être durablement déstabilisé, puisque les divisions déchirent l'ordre hiérarchique normal, passent à l'intérieur des familles, entre des nobles et leurs captifs, quelquefois entre les hommes et leurs sœurs, ou les hommes et leurs épouses si la famille de ces dernières se rallie au camp adverse⁶². Un sentiment d'anomie s'empare des esprits dans les

57. Le terme local, *cekkol*, désigne aussi les parties qui résultent de cette faille (et qui peuvent également être nommées *pecce*, « parts »).

58. Les *jeybe* sont les maîtres traditionnels de plaines et de brousse, d'eau, de pâturages.

59. Les *fandinaabe* et les *cuudi tunninaadi* sont des lignées nobles ayant été dévalorisées par la mise en captivité et la déportation et/ou par des mariages dérogeant à la règle.

60. Prébendes nommées *conngi*, ou *manga-ji*, cf. FAY 1989.

61. Contrairement à ce qui s'est passé (dans un second temps) dans d'autres régions, peut-être moins islamisées, ce sont toujours principalement les fils de pauvres (*bi cuurel* : « fils de petites cases ») qui sont envoyés à l'école publique, les autres familles préférant l'école islamique.

62. Pendant les années fastes, pour des raisons d'ordre plus général, la scission lignagère s'accélérait, et les secteurs halieutique et pastoral notamment étaient fortement monétarisés. La sécheresse des années 1970 favorise, sur cette base, la relativisation de la hiérarchie lignagère, le tout renvoie à un désordre général qu'on attribue tantôt aux *hubere* (l'administration malienne), tantôt à l'argent des Blancs, tantôt aux deux.

années 1980 (même de ceux qui jouent les nouvelles cartes pour améliorer leur statut) : « Il ne faut pas avaler la politique mais la laisser dans la bouche pour pouvoir la recracher » ; « la politique casse la bouche des parents »⁶³. On ne reconnaît plus le jeu normal du pouvoir. Au lien consubstantiel entre propriété *jeyal* et lignages sacrificateurs se superposait, au niveau supérieur, le pouvoir guerrier qui les « englobait » (c'est la traduction stricte, on l'a vu), respectait et entretenait cette propriété, puisque c'était, à ce niveau supérieur, *la sienne*, et qui tranchait en cas de besoin entre les intérêts divergents de lignages « responsables ». Dans la réalité nouvelle, « conseillers et politiques sont épinglés sur le cou du pouvoir » (*konsee e politikani ana do eebe peddi e dannde laamu*), une partie des paysans devient un « pouvoir collé », et lorsqu'on gagne les élections « le vote te donne une force (*doolè*) et te colle au pouvoir pour faire à tes ennemis ce que tu veux ». Tout individu, quel que soit son statut, peut donc virtuellement jouer auprès du pouvoir le rôle traditionnel des lignages importants en lutte. Au lieu d'englober l'ordre lignager, le pouvoir le remet en question en se situant partiellement au même niveau. C'est ce qu'on exprime en appelant les conseillers ou hommes politiques « têtes de pouvoir » (*hoore laamu*) mais aussi « secoueurs de pouvoir » (*dilliwoobe laamu*), et en remarquant que le pouvoir (*laamu*) vit maintenant à l'intérieur des concessions, des marmites, des ethnies (*siihiiji*). Le principe de stabilité de la sphère paysanne est, logiquement dans ce système, remis en question par l'ébranlement du rapport entre sphère paysanne et sphère du pouvoir. Cela affole toutes les contradictions existantes, d'autant que les responsables administratifs perpétuent et démultiplient leurs stratégies concussionnaires à l'occasion de tous les conflits qui naissent, et qu'ils sont eux-mêmes perçus *a priori* comme venant appuyer une des parties en lutte. On se mettra donc à examiner soigneusement leur statut lignager d'origine pour en déduire de quel côté ils risquent d'être, ce qui traduit bien l'effondrement du caractère normalement transcendant du pouvoir. Tout cela est par principe mis au compte du pouvoir central : « Musa a noyé la vérité des trouveurs d'héritage » (*Musa munnan ngonnga tawbe tawangal*). Mais en même temps, chacun sait bien que toute la machinerie politique est coiffée et récupérée au sommet par le chef unique du parti unique⁶⁴. Il est significatif que Moussa Traoré, pendant toutes les dernières années de son règne, ait senti le besoin de multiplier les tournées en province pour réactualiser, de façon souvent tonitruante, la force du pouvoir central.

63. *Politiki fatti modu kaa njoppa e ley hunko yalla ado wawa tuttuude.*

64. Un paysan comparait le fonctionnement de l'UDPM au « partage des poissons de la hyène ». Il s'agit d'un conte populaire relatant l'histoire d'une hyène qui, ayant pêché sept poissons, les distribue ensuite à ses sept enfants, puis réclame à chacun la moitié de son poisson « puisqu'elle-même n'avait rien eu et qu'il leur fallait partager avec elle ».

Pouvoirs démocratiques : le papier et la parole

Après le vote pour la Constitution, où les Maasinanke furent conviés à donner leur aval « à ce qui a été décidé par tout le Mali dans les grandes réunions de Bamako », les partis se constituèrent. Les deux responsables régionaux qui animaient les tendances de l'ex-UDPM s'étant respectivement affiliés au PSP et à l'USRDA, leurs clientèles suivirent approximativement (on ne parle ici que du petit Maasina, tel que nous l'avons défini antérieurement). Conformément aux enjeux décrits, on entendit donc bientôt dire que le PSP « voulait tuer les propriétaires » et que le RDA « voulait sauver les eaux et les herbes », inductions quelque peu étonnantes pour qui connaît l'histoire de ces partis⁶⁵. Paradoxalement, la démocratie et le multipartisme avaient au départ plutôt bonne presse en milieu paysan. Les impôts avaient baissé (suppression de l'impôt de capitation), les incursions guerrières des rebelles (localement prononcé « rober ») s'étaient estompées un temps, les pluies et crues étaient plutôt bonnes depuis 1991, les « travaux forcés de l'arrondissement » (travaux en principe d'intérêt public) et les amendes illégales avaient presque cessé. Fatigués de s'entre-déchirer au sein de l'UDPM, les Maasinanke trouvaient également bon, depuis les premières discussions sur le multipartisme (1990), que « chacun soit désormais dans son parti ». Mais la compréhension locale du multipartisme s'avéra bientôt particulière. Les différents partis⁶⁶ étaient parfois considérés comme des groupes de pression qui allaient, en cas de succès, influencer le pouvoir, sur le modèle de la tendance triomphante de l'ancien parti unique. Mais puisqu'il y avait désormais plusieurs partis, tous pouvaient virtuellement prétendre à l'exercice du pouvoir, comme si chaque parti devenait parti unique, équivoque qu'on a déjà trouvée en milieu urbain. Cela explique la persistance de la comparaison, par les informateurs, du multipartisme avec le règne des *arabe* où « les *janbe* et les *nyeybe* [deux castes de commerçants et de griots] étaient les yeux et les oreilles de l'*ardo* », et luttaient pour avoir plus d'influence sur lui. On avait de plus intégré, du temps du parti unique, le principe de la prééminence du poli-

65. Le Rassemblement démocratique africain est l'ancien parti du président socialiste Modibo Keita, le PSP, l'ancien parti opposé qui soutenait les chefs de canton. A Toggue, quelques fonctionnaires déplacés et quelques étrangers formèrent l'électorat de l'ADEMA. Le RDT obtint les suffrages de quelques lignages-clients des Peul de Wuro Ngya qui votaient pour ce parti à Dogo, et l'UDD quelques électeurs ayant entendu dire qu'elle « remplaçait l'UDPM ». De petites clientèles furent acquises par divers moyens par d'autres partis dans différents villages. Au deuxième tour, l'ADEMA vit un peu partout augmenter ses suffrages, du fait de l'aspiration à « se trouver du côté du pouvoir ». C'est actuellement toute la clientèle de l'USRDA qui est en voie de passer à l'ADEMA sous l'effet, dit-on localement, d'une promesse d'ambassade...

66. Un parti politique est dénommé *walde* (plur. *baale*), terme qui servait à désigner soit des groupes d'âge horizontaux dans la société villageoise, soit des regroupement verticaux de quartiers.

tique sur l'administratif, et la possibilité conséquente d'avoir un recours direct au pouvoir (éventuellement contre l'administration). Les partis entreprirent donc de harceler les différents responsables administratifs et de cautionner des actes de désobéissance civile lorsqu'ils ne rencontraient pas l'accord désiré. Le gouverneur dut, en mars 1993, lancer une campagne pour expliquer que les partis ne pouvaient en aucun cas primer sur l'administration ou décider de quoi que ce soit — ce qui les fit alors apparaître comme parfaitement inutiles à la grande masse de leurs électeurs.

Les responsables administratifs, pour leur part, restaient globalement les mêmes à l'exception de quelques (très rares) mutations disciplinaires et des mutations tournantes courantes. Ils devinrent néanmoins plus timides dans leurs modes habituels de gouvernement, soit qu'ils aient été gagnés par l'esprit démocratique, soit qu'ils aient été moins sûrs qu'avant de leurs éventuels soutiens dans une période de changements politiques. Ils étaient de toute façon déstabilisés par les dangers que leur faisaient courir les attaques de « rebelles », et ne songeaient généralement qu'à quitter la région quand ils n'avaient pas pu éviter d'y être affectés. Cet état de fait ne les empêchait pas de percevoir quelques tributs à l'occasion des conflits qui éclataient, mais ils se montraient plus réticents à se prononcer finalement en faveur d'une des parties. Ils tombèrent donc dans la catégorie locale infamante des « choses-instruments du pouvoir ». Parallèlement, la propagande pro-démocratique disait que « tout le Mali devait s'entendre comme un même lignage » et que les citoyens devaient tenter de « résoudre les problèmes entre eux, chercher la justice et la vérité entre eux, se gouverner eux-mêmes », ne faire appel qu'en dernier lieu aux instances officielles⁶⁷. Ces messages sont pour le moins inadaptés par rapport à la représentation locale pour laquelle l'arbitraire de la force extérieure est le seul gage de paix entre unités homologues concurrentes en conflit potentiel permanent. « Voilà », commentait un vieil informateur, « les mensonges qu'ils nous ont dits pour qu'on s'entretue ». Enfin, le principe selon lequel les administratifs ne pouvaient être qu'une instance de conciliation qui devait référer les conflits (notamment fonciers) à la justice en dernière instance, principe acquis depuis 1986 mais rarement appliqué, se mit soudain à l'être systématiquement. Mais le plus souvent il n'y a qu'un juge par cercle. Les conflits traînent donc, avec leur cortège de concussions, et l'appareil d'État intervint trop tard, ce qui occasionna plusieurs tueries. Tout cela, comme on l'imagine, amplifia l'ensemble des problèmes, d'autant que l'impression de vacance du pouvoir incita certains éléments à présenter des revendications nouvelles très fantaisistes, ou d'anciennes qui avaient précédemment été rejetées, à raviver des querelles qu'on croyait closes. Pour un de nos informateurs, « tout le Maasina se mit à se déterrer les hontes » (*irtude semto*).

67. Messages diffusés sur les ondes nationales et sur Radio-Mopti, créée fin 1992.

Ces hésitations, malentendus et désenchantements s'expliquent aisément : au regard de la théorie du pouvoir, si l'administration, son habituelle représentante, hésite à trancher, si, contrairement à la réalité déjà déstabilisante apparue avec « la politique de Moussa », les tendances ou partis (même triomphants) ne sont même plus gages de pouvoir, c'est que le pouvoir a tout bonnement disparu et qu'on est renvoyé à un conflit potentiel permanent entre rivaux. Le lien déjà examiné entre déstabilisation du rapport au pouvoir et déstabilisation interne de la société paysanne est réaffirmé : il n'y a plus d'unité villageoise. Qui pourra représenter le village face à l'extérieur ? Va-t-on devoir construire des cimetières différents ? Sur fond des récriminations déjà examinées à l'époque de l'UDPM, le message démocratique conseillant de « s'entendre entre soi » est en outre perçu comme une incitation à la destruction définitive des hiérarchies, même les plus élémentaires. Propriétaires, non-propriétaires, vieux, jeunes, femmes, doivent-ils désormais s'asseoir sur la même natte pour discuter ? Ce sentiment est évidemment aggravé par la situation d'insécurité liée à la reprise des attaques des rebelles. Si le devoir de protection guerrière est le premier devoir d'un pouvoir, on peut constater que « les fesses du pouvoir ne sont pas assises » (*dooto laamu njoodaaki*). Dans ce contexte, même une mesure aussi populaire *a priori* que la suppression de l'impôt de capitation est interprétée comme signe supplémentaire de faiblesse d'un pouvoir qui renonce au tribut⁶⁸. Commentant cette mesure, un informateur remarquait que « dire 'le village est cassé' ce n'est pas la parole du chef de village » (*saare heelii wanaa konngol jom-sare*). Les nouvelles venues de Bamako et concernant les émeutes étudiantes renforcent ce sentiment de vacance du pouvoir. Que des propagandes déterminées œuvrent incontestablement à amplifier le doute sur la force de l'État n'enlève rien au caractère prévisible de ces réactions.

D'où la lamentation générale disant que « le pouvoir est parti en pâture » (*laamu oorii*). Elle s'accompagne, ce qu'on aurait difficilement imaginé deux ans auparavant, d'un éloge de la force et de la prévarication, allant chez certains jusqu'à souhaiter le retour d'un ancien administrateur muté après une série de plaintes et généralement honni. On expliquera ainsi que « celui qui n'a pas le courage de manger les gens n'est pas un travailleur » (*mo wala kuurasi nyamde yimbe wanaa golloowo*). À l'opposé, celui qui « mange les gens » sait comment les faire travailler et doit lui-même travailler pour pouvoir « bouffer », détourner. On fera l'éloge de la peur qu'inspire normalement le pouvoir, explicitement présentée comme sa condition de fonctionnement, en opposition au pseudo-pouvoir actuel où « la démocratie est venue pour enlever la moelle et la chair du pouvoir ». « Il n'y a plus de pouvoir, car il n'y a plus quelqu'un pour faire peur, ni

68. Ceci n'empêche évidemment pas, au contraire, qu'on tente d'en profiter pour cesser de payer tout impôt. Ce problème s'est posé rapidement à l'administration dans presque tout le Mali rural.

quelqu'un pour avoir peur »⁶⁹, le pouvoir-*laamu* a laissé sa force (*sembe*) aux *laamaabe* (à ceux qu'il devait commander). Le *fanga bambaraabe* de Moussa, sa « force-brute bambara » fait en contrepoint l'objet de nostalgies. « Parti en pâturage » pour les Maasinanke, le pouvoir y est en tout cas, comme à Bamako, livré en pâture.

On a affaire à une théorisation parfaitement consciente et revendiquée, et en aucun cas à de la naïveté. Un informateur explique que le modèle de transparence entre citoyens promu par la propagande prodémocratique n'est pas viable : « Si on demande à un homme qui a tort de prouver lui-même son tort, il se taira et ce tort-là on ne le verra jamais [...] ce n'est pas par la parole qu'on gouverne les hommes ». Un autre remarque que : « Celui qui cherche ton tibia pour en faire une flûte ne témoignera jamais en ta faveur »⁷⁰. On a vu que le mot d'ordre de lutte contre la corruption est ambigu, confronté à une théorie où la recherche de tributs est la principale motivation de l'action positive du pouvoir. Analysant la démocratie des Blancs, un informateur note qu'il s'agit de faire un travail « où la force n'apparaît pas [...] où tu as fini le travail avec une certaine force et où tu ne parais pas même fatigué », et conclut qu'il s'agit de « tromper le travail [de la force] » et que les Blancs seuls savent faire cela, aux Noirs il faut la force apparente⁷¹. La non-viabilité de la démocratie est renvoyée au mode même de l'élection. Le pouvoir est normalement conquis par les armes (la lance, le fusil), par le fétiche *toru* ou par la grâce de Dieu. Si c'est le pays (*leydi*) qui choisit le chef, alors le chef ne pourra « serrer » le *leydi* sous peine de se voir renvoyer, il n'a par définition qu'un pouvoir « chétif » (*laamu loydo*)⁷². Et l'idée démocratique du « pouvoir de tous les citoyens » et de « l'équité du pouvoir » rencontre le scepticisme. Comment Alfa peut-il espérer avoir d'autres électeurs s'il ne commence pas par favoriser ceux qui l'ont élu ? C'est ainsi qu'un pouvoir peut attirer de nouveaux clients. Et comment peut-il dire qu'il représente tous les Maliens, alors que beaucoup n'ont pas voté pour lui ? Moussa, lui, le pouvait, puisque tous votaient pour son UDPM... On atteint là, du point de vue de la théorie démocratique, le comble de l'incompréhension.

69. *Demokraasi warii fa itta mbuso e caldi laamu. Laamu wala so, wala neddo kuleteedo, wala neddo kuuloowo*. On peut aussi dire, en référence à la mise en avant arrogante de ceux qui n'étaient rien, que « celui qui inspirait la peur a cessé de le faire, et c'est maintenant celui qui devait avoir peur qui fait peur » (*jom huleede nootii huleede kuloowo wattii huleede*), ou que « c'est maintenant un pouvoir où les poules dominent les éperviers » (*hannde laamu o kuldo sabi cofe mbaawtiima ciile*).

70. *Bingel aadama so o toonyudo omo haani annude toonyannge makko kaa o muroto a yiitataa abada toonyannge makko [...] haala laamataako bingel Adama. Ndaartoowo korral ma fa wada sereendu seedataako moyyere e maa*.

71. *Tuubaaku kanyum waawi hiilde golle. Demokraasi tuubaaku wiiyaana demokraasi sel-laata e baaleejo*.

72. Le président élu peut ainsi être appelé « celui de la caisse » (*keesujo*, en référence à l'urne) ou « celui du doigt » (*fedenduujoo*, puisqu'on l'a désigné).

Rien de naïf, répétons-le, dans ces théorisations. Que la démocratie consiste à ruser avec les rapports de force de la société civile, que des rapports de force la hantent toujours, qu'on puisse poser le problème de la nature de l'arbitrage de l'État démocratique face à ces rapports de force et qu'il aille de pair avec ceux de ses bases sociales et de sa stabilité, que la transparence soit un idéal moral et non un modèle sociologique, et finalement que la démocratie soit théoriquement impossible eu égard aux antinomies qu'on rencontre en analysant ces problèmes, c'est ce qu'a dit la philosophie politique depuis fort longtemps. Le modèle local de « l'État-force » avait posé et traité autrement le rapport entre droit, force et organisation sociale, et résolu implicitement les contradictions par un renvoi (idéalement, là aussi) du rapport de force fondateur à l'extérieur de la société paysanne. Mais ce traitement résultait évidemment d'une théorisation après-coup⁷³, en l'occurrence d'une intériorisation historique de la domination par la paysannerie dominée. Le discours paysan sur l'État-force est donc à comprendre non pas comme une fascination psychologico-culturelle pour la force, mais comme un discours théorique sur le moindre mal possible *dans la domination*, celui qui ne déstructure pas les communautés. Ce qui renvoie à une difficulté compréhensible, au vu de l'histoire concrète, à pouvoir se penser autrement.

On trouve, dans les représentations paysannes de la démocratie, les mêmes apparentes antinomies que sur la scène nationale-urbaine, notamment celle du pluripartisme comme impossible coexistence de plusieurs partis uniques. Comme sur la scène urbaine, cette antinomie repose sur la contradiction d'intérêts éventuellement horizontaux mais qui ne s'expriment qu'à l'intérieur de chaînes clientélistes verticales. On y trouve aussi la prégnance d'un modèle traditionnel du pouvoir, politiquement remis en avant sur la scène urbaine par certains politiques ou militaires. Cette apparente unité entre ville et campagne n'est pourtant pas l'expression d'intérêts convergents. Elle reflète d'un côté l'aspiration de certaines couches urbaines à maintenir et à récupérer à leur profit le modèle prédateur, de l'autre une difficulté paysanne à redéfinir un espace de jeu vivable dans le cadre d'un pouvoir qu'on comprend mal et qu'on pose implicitement *a priori* comme un nouveau type de prédation. Le pouvoir actuel apparaît notamment comme un pouvoir « du papier » (*laamu derewol*), « des lettrés » (*laamu jannube* ou *laamu lekkolkoobe*), ce qui renvoie d'une part au thème du pouvoir sans chair, mais également à celui du pouvoir urbain et sans doute à des réminiscences de la période post-indépendance. Les analyses qu'on peut faire de la situation nationale (de ses rapports de force) ne permettent d'ailleurs pas de certifier que les idées implicites des paysans sur le caractère prédateur de tout pouvoir à leur égard soient des illusions défail-

73. Est-il nécessaire de préciser que la même chose pourrait être dite de la naissance du modèle démocratique en Occident ?

tistes. Quand ils analysent les événements étudiants à deux niveaux en même temps, d'une part comme étant une affaire de citoyens, d'autre part comme ayant pour résultat de défavoriser les étudiants venus de la brousse, ont-ils entièrement tort⁷⁴ ?

Sans doute serait-il souhaitable que le pouvoir démocratique ne multiplie pas les messages à contresens et à contre-effet en direction de la paysannerie, notamment ceux qui contribuent à l'anomie et favorisent la représentation d'une vacance du pouvoir. Mais il ne faut pas surestimer le caractère passif de la paysannerie ni son unité. Même à travers les interprétations contradictoires de la « politique de Moussa » et de celle « d'Alfa », ce sont bien, on l'a vu, de vrais problèmes que les paysans ont tenté de faire apparaître. Lors de la Conférence nationale et, récemment, des concertations régionales, des représentants de diverses couches d'intérêts ne se résumant pas aux grandes clientèles politiques verticales ont pu s'exprimer. Dans plusieurs arrondissements du Maasina, des « coordinations des jeunes » (*kordine*) sont apparues, interdisant l'adhésion aux plus de quarante ans, suspects d'avoir eu partie liée avec les pratiques successives de déstabilisation des villages, et se donnant comme programme, outre des travaux d'intérêt collectif, la lutte contre les abus des responsables administratifs, contre ceux des commerçants (hausse exagérée des prix sur fond de dévaluation), et contre un ordre traditionnel trop contraignant (à propos des mariages, des consommations festives). Tout cela se passe plus ou moins sur fond de répudiation du politique mais indique une nouvelle forme d'aspiration à la prise en charge politique, qui peut évidemment connaître plusieurs avènements. Selon le village, des coordinations ont le vent en poupe, d'autres se sont déjà effondrées, soit pour s'être trop affrontées aux « vieux » et à l'administration, soit pour être entrées dans une logique concussionnaire.

Le fait même qu'à la faveur de la politique-UDPM, puis du pluripartisme, des classes d'intérêts horizontales se soient en partie polarisées, a peut-être créé les conditions d'une dynamisation des campagnes. Il faut sans doute pour cela prendre en compte et en charge le caractère résistant de la représentation traditionnelle du pouvoir. Selon un point de vue politique moderne, les contradictions sociales du milieu paysan sont encore prises dans des gangues clientélistes archaïques. Mais le pouvoir (et singulièrement un *nouveau* pouvoir) est dans la théorie locale elle-même un opérateur légitime de changement, un principe actif de remaniement des clientèles, qu'il « recouvre » (*huubude*) par définition. C'est bien aussi finalement le rôle d'un État démocratique que de « recouvrir » à bon escient les contradictions de la société civile. On est donc tenté de penser que ce n'est qu'en assumant les attributs du

74. Ces étudiants peuvent moins encore que les autres se permettre quelques années blanches. Il est vrai que leur malheur est partagé par les étudiants les plus défavorisés des villes, qui ne seront certainement pas l'élite politique dont la cooptation par tel ou tel pouvoir permettra de résoudre le problème étudiant.

pouvoir qu'on peut travailler les contradictions qui témoignent d'une possibilité de changement sans retomber dans des idéologies populistes déjà condamnées par la paysannerie. Faire le contraire, déroger à l'image du pouvoir et à sa légitimité opératoire, ne peut que rejeter, par défaut et par peur, vers des clientèles établies. Puisque de toutes les façons la démocratie est condamnée à traiter une réalité clientéliste, qu'il n'y a pas d'évitement possible de cette réalité, sans doute vaut-il mieux qu'elle ne se place pas du mauvais côté des images par une fascination exagérée pour une symbolique égalitaire qui se veut moderne et qui n'est pourtant qu'un des niveaux de l'idéologie des pays occidentaux. Inversement, il serait grave que la logique clientéliste reste dominante dans l'esprit des opérateurs du changement. Mais le plus tragique serait que ces deux dérives se conjuguent et se renforcent sous la forme d'un masquage démocratique malhabile de jeux de pouvoir clientélistes. De ce point de vue, le choix des délégués du pouvoir est essentiel étant donné l'importance qu'aura l'image qu'ils donneront de leurs actes⁷⁵. Au niveau supérieur, il serait dramatique que les intellectuels maliens, assignés par leurs compétences et leur sens de la nation comme les opérateurs majeurs du changement, oublient la nécessité d'un minimum d'unité et se perdent dans les délices de la *fadenya*.

En ville, la situation est plus floue encore, du fait d'un contexte politique international très bloqué, et sans doute aussi parce que beaucoup de citoyens sont plus captifs encore que les paysans du modèle vertical, dans le cadre d'un rapport ville/campagne qui reste déterminant. Parallèlement, l'anomie sociale qui, chez les paysans, continue d'être une peur, est peut-être plus réellement menaçante en milieu urbain. Entre ville et campagne, on peut en tout cas renvoyer dos à dos les deux représentations formelles selon lesquelles les Africains ne sont pas faits pour la démocratie, ou au contraire peuvent l'adopter sans problème, dans la droite ligne de leurs traditions ou par décret d'un humanisme a-historique. La démocratie n'est jamais allée nulle part « sans problème », et sa mise en place a toujours été l'œuvre de forces sociales déterminées. Il est vrai qu'elle se heurte au Mali, et sans doute en Afrique, à un modèle dur, construit dans le cadre d'un type précis et très ancien de domination et classiquement intériorisé par les dominés. Reste donc à savoir quelles forces sociales peuvent se rencontrer pour lui donner un contenu. On ne peut qu'espérer en tous cas qu'aucune force impériale ou qu'aucune restructuration clientéliste prédatrice ne viendront arrêter le débat, en permettant très circulairement à de nouveaux dominateurs et aux toujours-soumis de se rassurer, chacun de son côté, sur l'éternelle validité d'une métaphysique africaine du pouvoir.

Orstom, Bamako, 1994.

75. Il est sans doute louable que le gouvernement démocratique ait soigneusement pros crit toute forme de chasse aux sorcières. Mais il est relativement stupéfiant que soient restés en place, ou partis sévir ailleurs, certains fonctionnaires d'autorité notoirement connus en brousse pour leur brutalité et leur malhonnêteté.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1985 « Socialisme, capitalisme et pré-capitalisme au Mali (1960-1982) », in H. BERNSTEIN & B. CAMPBELL, eds, *Contradictions of Accumulation in Africa*, Beverly Hills, CA, Sage : 249-266.

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 : représentation, autonomie et modes de fonctionnement » in E. TERRAY, ed., *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 91-122.

BAZIN, J.

1982 « État guerrier et guerres d'État », in J. BAZIN & E. TERRAY, eds, *Guerres de lignages et guerres d'État en Afrique*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 319-375.

DAGET, J.

1949 « La pêche dans le delta central du Niger », *Journal de la Société des Africanistes*, XIX (1) : 1-77.

FAY, C.

1989 « Systèmes halieutiques et espaces de pouvoir : transformation des droits et des pratiques de pêche dans le delta central du Niger (Mali), 1920-1980 », *Cahiers des Sciences humaines* (ORSTOM), XXV (1-2) : 213-236.

1993 « Repères technologiques et repères d'identité chez les pêcheurs du Macina (Mali) », in M.-J. JOLIVET & D. REY-ULMAN, eds, *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan : 167-202.

1994 « Organisation sociale et culturelle de la production de pêche : morphologie et grandes mutations », in J. QUENSIERE, ed., *La pêche dans le delta central du Niger*, Paris, ORSTOM-Karthala : à paraître.

1995 « Car nous ne faisons qu'un : identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali) », in C. FAY, ed., *Identités, appartenances dans les sociétés sahéliennes*, N° spécial des *Cahiers des Sciences humaines* (ORSTOM), XXI (1) : à paraître.

GALLAIS, J.

1967 *Le delta intérieur du Niger : étude de géographie régionale*, Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire, 2 vol.

1984 *Hommes du Sahel*, Paris, Flammarion.

KASSIBO, B.

1983 *Histoire et sens du pouvoir dans le Korondougou*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de 3^e cycle, multigr.

1988 « La dynamique de la pêche dans le delta intérieur du fleuve Niger (Mali), de la période pré-coloniale à nos jours », in J. KAWADA, ed., *Boucle du Niger, approches multidisciplinaires*, Tokyo, Institut de recherches sur les langues et cultures d'Asie et d'Afrique : 167-189.

LE PALEC, A.

1992 « Bamako : "le pillage" ou "la récupération" d'une politique héroïque », *Journal des Anthropologues*, 46 : 111-116.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1984 *Les sociétés songhay-zarma (Niger-Mali) : chefs, guerriers, esclaves, paysans*, Paris, Karthala.

RÉSUMÉ

Ce texte analyse les conditions de surgissement de la revendication démocratique, puis l'instauration de la démocratie et du pluralisme au Mali. Sur la scène « urbaine-nationale », la contestation démocratique est issue de la crise d'un système clientéliste généralisé qui ne parvient plus à assurer la redistribution qui le fonde. Mais les différents partis politiques se constituent respectivement, à la manière de l'ancien parti unique, comme des réseaux d'intérêts et de pouvoir à la fois transversaux aux réseaux antérieurs et tentant de les récupérer. L'idéologie communautaire démocratique, très ambiguë, a du mal à préciser sa base sociale d'objectivation. Ces contradictions surdéterminent tous les grands problèmes de l'heure : celui des étudiants et celui du Nord. Sur la scène rurale (Maasina), où le pouvoir 'État était conçu comme une violence extérieure ordonnatrice et fonctionnellement distante, la démocratie, qui semble réintroduire la violence à l'intérieur des dynamiques locales, apparaît comme facteur de désordre, voire d'anomie. En même temps, les ralliements politiques se font sur la base habituelle du double clientélisme entre dominés et pôles de domination. La volonté démocratique continue donc à chercher les forces sociales capables de la prendre en charge, entre les deux risques de dérive aristocratique-militaire et oligarcho-clientéliste.

ABSTRACT

Democracy in Mali, or The Wandering Power. — What conditions underlie demands for democracy in Mali and the installation of democracy and a multiparty system? On the "national-urban" scene, demands for democracy have arisen out of the crisis of a system of widespread patronage that no longer managed to ensure the redistribution underlying it. But political parties have been created in the likeness of the former single party system; these new networks of interests and power try to recuperate former networks. Democracy's ambiguous "community ideology" has problems identifying its social basis. These contradictions underlie all other major problems such as the students' problem or that of the North. On the rural scene (Maasina) where government was seen as a form of violence that, coming from the outside, established order but remained distant, democracy seems to reintroduce violence within local communities. It turns out to be a cause of disorder, of anomie even. Meanwhile, political affiliations form on the usual basis of patronage between the dominated and poles of domination. The will for democracy is still looking for the social forces that can convey it, despite the double-edged threat of aristocratic militarism and oligarchic clientelism.

Mots-clés/Key words : Mali/Mali, Bamako/Bamako, Maasina/Maasina, clientélisme/patronage, pouvoir central/state power, pouvoir local/local power, changement politique/political change, démocratisation/democratization.

La démocratie déclinée

- M.-É. GRUÉNAIS & J. SCHMITZ. L'Afrique des pouvoirs et la démocratie.
- C. FAY. La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture.
- G. KLUTE. Archéologie de la dissidence des Touaregs au Mali.
- G. BLUNDO. Des courtiers du développement en milieu rural sénégalais.
- G. SÁBAR-FRIEDMAN. The Mau Mau Myth. Kenyan Political Discourse in Search of Democracy.
- V. FAURE. De la communauté des convertis *amakholwa* à la naissance de l'Inkatha.
- M.-É. GRUÉNAIS *et al.* Messies, fétiches et lutte de pouvoir entre les « grands hommes » du Congo démocratique.
- E. K. TALL. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin.
- B. JEWSIEWICKI *et al.* Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa.
- D. CASAJUS. Les amis français de la « cause touarègue ».

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES

La démocratie déclinée