

L'économie morale de la corruption en Afrique

LA corruption qui sévit aujourd'hui dans l'ensemble des pays africains est inlassablement évoquée dans les conversations privées. Tout le monde s'accorde à en reconnaître et à en déplorer l'ampleur croissante. Cependant elle n'est pas devenue pour autant un objet d'étude à part entière pour la sociologie ou l'anthropologie, surtout du côté francophone, où la corruption n'est guère évoquée qu'au fil de travaux consacrés à d'autres thèmes, pour l'essentiel les systèmes politiques africains (1). Certes les enquêtes empiriques sur un tel sujet sont plus difficiles à mener que sur des sujets plus classiques ou moins « chauds ». Cependant, en d'autres époques ou en d'autres lieux, les sciences sociales se sont intéressées directement à la corruption, de l'empire romain ou de l'empire byzantin à l'Europe de l'Est communiste et post-communiste, des machines politiques contrôlant les villes américaines aux sociétés méditerranéennes.

En fait, il n'est pas de société dotée d'État et de bureaucratie, ancienne ou moderne, qui ne connaisse de la corruption. Mais d'une société à l'autre, ou d'un type de société à l'autre, la corruption varie en ampleur et en extension, revêt des formes différentes, est plus ou moins visible ou tolérée, sectorialisée ou généralisée. C'est à ce titre que l'on a pu parler de formes de corruption propres aux pays en voie de développement (2), distinctes des formes européennes ou nord-américaines. Les formes africaines de corruption, caractérisées par leur visibilité et leur généralisation, et qui ne sont évidemment pas sans rapports avec les formes asiatiques ou latino-américaines, méritent une attention particulière en raison de la nature spécifique des États africains contemporains et de la crise profonde qui les affecte.

Organismes internationaux, bailleurs de fonds et opinions publiques redécouvrent d'ailleurs assez régulièrement l'importance du problème, perçu aujourd'hui comme central pour la « *good governance* ». Malheureusement, au-delà des déclarations d'intention, des constats apitoyés ou exaspérés, et

des condamnations moralisatrices, les mécanismes sociaux de la corruption restent peu analysés. Or, sans connaissance ni compréhension en profondeur de comment et pourquoi la corruption fonctionne, toute campagne de lutte contre la corruption est vouée à l'échec.

Mais quand les sciences sociales étudient la corruption, même si c'est en vue de contribuer ainsi à trouver des moyens de la combattre, elles l'abordent en termes non-normatifs, et mettent entre parenthèses pour un temps — le temps de l'analyse, le temps de la compréhension, le temps de l'enquête — le jugement éthique négatif qui s'attache à tout ce que peut évoquer le terme de « corruption ». Elles considèrent donc la corruption comme phénomène social, et s'attachent à en décrire les formes, les processus et les légitimations *du point de vue des acteurs*. C'est pour cela que nous avons évoqué dans le titre de cet article l'expression d'*économie morale*, qui peut surprendre, attachée à un phénomène aussi unanimement stigmatisé comme a-moral ou anti-moral. Il s'agit par là d'insister sur l'objectif poursuivi, à savoir une restitution aussi fine que possible des systèmes de valeurs et des codes culturels, qui permettent à la fois de justifier la corruption pour ceux qui la pratiquent (et qui ne pensent pas nécessairement, loin de là, qu'il s'agisse de corruption) et d'ancrer la corruption dans la banalisation des pratiques quotidiennes.

Mais cette expression d'*économie morale*, qui renvoie évidemment à une certaine tradition intellectuelle (3), ne signifie pas que nous entendions adopter un point de vue « culturaliste ». S'il va être question de l'*enchassement culturel* de la corruption (4), ce ne sera pas au nom d'une théorie passéiste et/ou monolithique et/ou déterministe de la culture. Nous tenterons plutôt de mettre en évidence quelques *normes sociales* ou *logiques de comportement* largement présentes en Afrique aujourd'hui, qui « communiquent » avec les pratiques de corruption ou influent sur elles. Il s'agit en quelque sorte de lignes de pente, qui laissent une marge de manœuvre aux acteurs, lesquels évoluent au sein ou autour de ces logiques, souvent en les combinant, mais parfois en les dissociant ou en les refusant. Ces logiques nous semblent avoir un certain « air de famille », un certain rapport d'affinité, avec des pratiques de type « corruption »,

(1) J.F. Bayart (1989, 1993), avec son analyse de la « politique du ventre » caractéristique de l'État moderne africain, et J.F. Médard (1991, 1992), dans ses études autour du néo-patrimonialisme, s'en approchent le plus. À notre connaissance, seul G. Blundo, dans des travaux non encore publiés, s'est attaqué de façon systématique et sur le plan empirique au thème de la corruption en Afrique (à partir de matériaux sénégalais). On lui doit aussi un état de la question (Blundo, 1996) et un travail bibliographique dont je me suis inspiré largement (il mentionne Sindzingre, 1994, que je n'ai pu consulter). Quelques rares articles abordent directement le sujet : Bayart (1988), Morice (1991, 1995) ou Médard (1995). Du côté africaniste anglophone, les travaux sont considérablement plus fournis : cf. entre

autres Smith (1964), Le Vine (1975), Gould (1980), Tignor (1993), Harsch (1993).

Je remercie N. Bako Arifari, G. Blundo, Y. Jaffré, M. Mathieu, A. Moumouni, et M. Tidjani Alou pour leurs remarques sur une première version de ce texte. J'ai également tiré profit des discussions ayant suivi deux présentations orales, l'une à Wageningen (décembre 1995), l'autre à Niamey (juin 1996).

(2) Cf. Leys (1965), Scott (1969).

(3) Cf. Thompson (1971), qui, le premier, a utilisé le terme en histoire ; Scott a ensuite repris et popularisé l'expression en anthropologie (1976).

(4) « Enchassement » me semble la plus exacte traduction de *embeddedness*, concept cher à Polanyi (1983).

mais elles ne sont pas par elles-même de la corruption, ni encore moins elles n'en produisent. Elles permettent simplement de comprendre mieux pourquoi celle-ci trouve en Afrique contemporaine un terreau si favorable à son extension et à sa généralisation, c'est-à-dire à sa banalisation (5).

Cette économie morale, faut-il enfin le préciser, est « post-coloniale » (6), et fondamentalement syncrétique. Elle ne reflète aucunement une culture « traditionnelle », ou pré-coloniale, même si des éléments culturels anciens, transformés et recomposés, se sont incontestablement amalgamés aux éléments hérités de la période coloniale, comme à ceux qu'a produit le temps des indépendances.

Avant de détailler ces diverses logiques dans laquelle la corruption nous semble enchassée, nous en aborderons l'analyse sous la forme de 7 thèses générales.

Sept thèses sur la corruption en Afrique

***Thèse 1 :** L'économie morale de la corruption en Afrique ne concerne pas seulement la corruption au sens strict du terme, mais le « complexe de la corruption », au sens large, qui inclut toute un ensemble de pratiques illicites, techniquement distinctes de la corruption, mais qui ont toutes en commun avec la corruption d'être associées à des fonctions étatiques, para-étatiques ou bureaucratiques, d'être en contradiction avec l'éthique officielle du « bien public » ou du « service public », de permettre des formes illégales d'enrichissement, et d'user et d'abuser à cet effet de positions de pouvoir.*

Dans cette perspective, il n'est pas sans intérêt d'élargir la notion de corruption à ce qu'on pourrait appeler le « complexe de la corruption », à savoir, outre la corruption au sens strict, le népotisme, les abus de pouvoir, le délit d'ingérence, les détournements de fonds et malversations diverses, le trafic d'influence, la prévarication, les délits d'initié, les abus de bien sociaux, etc., afin de pouvoir considérer d'abord ce que ces diverses pratiques ont en commun, les affinités qui les relient, et dans quelles mesures elles s'insèrent dans un même tissu de normes et d'attitudes sociales usuelles.

Elles sont d'ailleurs souvent vues par les populations comme relevant d'une même famille de comportements : n'utilise-t-on pas couramment, dans les parlars français d'Afrique, le terme « bouffer » pour évoquer toute forme illégale d'enrichissement à partir de positions d'autorité (cf. l'équivalent « chop » en « broken english » ou pidgin) ? Nombreuses sont d'ailleurs les variations autour de cette métaphore commune. En songhay-zarma, on dira d'un fonctionnaire vénal que « sa bouche est grande

(5) Si nous parlons ici de tendances générales, qui semblent largement partagées sur le continent africain, ce n'est pas en ignorant pour autant les spécificités nationales ou sectorielles. Chaque pays (et parfois chaque administration) a évidemment son propre « style » de corruption, comme il a sa propre culture politique (et nos exemples refléteront plutôt les pays du Sahel en général et le Niger en particulier). Les formes de la

généralisation et de la banalisation sont elles-mêmes variables, et il peut y avoir des exceptions plus ou moins notables (cf. par exemple ce que nous dit Good, 1994, du Botswana).

(6) Cf. Mbembé (1996) qui utilise avec profit cette notion, malgré quelques excès pamphlétaires évidents, pour rompre avec la dichotomie « résistance/soumission ».

ouverte » (*a miyo ga hay*), et ce qu'on exprime en français avec l'image de « graisser la patte » deviendra « graisser la bouche », comme après un bon repas (*miyo fiisendi*). 'Bouffer' recouvre, éminemment, toute la variété des pratiques du complexe de la corruption. Un douanier « bouffe », comme un ministre « bouffe ». Peu importe à ce niveau comment chacun se « débrouille », pôts de vins ou prélèvements directs pour l'un, utilisation privative de fonds spéciaux ou trafic d'influence pour l'autre, par exemple.

Thèse 2 : *La corruption (c'est-à-dire le « complexe de la corruption ») est devenue, dans la quasi totalité des pays africains, un élément routinier du fonctionnement des appareils administratifs ou para-administratifs, du sommet à la base. A ce titre la corruption n'est ni marginale, ni sectorialisée, ni réprimée, elle est généralisée et banalisée.*

Thèse 3 : *La stigmatisation de la corruption et les récriminations à son encontre sont un élément central de tous les discours, publics comme privés, à tous les niveaux de la société, et ont scandé toutes les étapes politiques depuis l'indépendance. La corruption est donc aussi dénoncée dans les mots qu'elle est pratiquée dans les faits.*

Thèse 4 : *La stigmatisation verbale de la corruption ne débouche presque jamais sur des procédures judiciaires et des sanctions.*

Thèse 5 : *La corruption est un processus cumulatif et expansionniste, peu réversible, qui se répand plutôt du haut vers le bas. Les facteurs qui favorisent sa diffusion ne peuvent être inversés pour produire sa régression.*

Thèse 6 : *Il n'y a pas de corrélation évidente entre d'un côté l'ampleur de la corruption et de l'autre côté les types de régime politique, leurs degrés de despotisme, et leur efficacité économique.*

Thèse 7 : *Les pratiques du complexe de la corruption, juridiquement condamnables et largement réprouvées, sont cependant considérées par ceux qui les mettent en œuvre comme légitimes, et bien souvent comme n'étant pas de la corruption. Autrement dit, la frontière de fait entre ce qui relèverait de la corruption et ce qui n'en relèverait pas est fluctuante et dépend du contexte et de la position des acteurs.*

L'enchassement culturel du complexe de la corruption

Six logiques, profondément implantées dans la vie sociale courante, et qui sont au principe de nombre de comportements usuels, semblent avoir des effets sur le complexe de la corruption. Mais il en est sans doute d'autres. Nous évoquerons ensuite l'existence de deux « facilitateurs », transversaux à ces logiques, et qui en accélèrent les effets.

Une logique de la négociation

La corruption a depuis longtemps été analysée comme une « transaction », et à ce titre elle implique évidemment que le montant de la transaction soit l'objet d'un « marchandage », cette forme marchande de la

négociation, qui règle la quasi totalité des échanges courants en Afrique. Mais nous voudrions ici aller au-delà de cet aspect. Le marchandage ne s'applique pas seulement au montant des transactions commerciales. Il s'insère dans une configuration plus large de négociations quotidiennes, marchandes et non marchandes, où il ne s'agit pas simplement de négocier à l'intérieur de règles du jeu stables et acceptées par les parties, mais aussi de *négocier les règles elles-mêmes* (7).

Un exemple significatif en est le mariage, en particulier urbain petit-bourgeois ou aristocratique : non seulement il y a négociation constante sur le montant des prestations que le marié ou sa famille doivent verser (voire sur le montant des contre-prestations), mais aussi il y a négociation permanente, entre les deux familles comme à l'intérieur de chacune, sur la nature même des prestations qu'il convient de prendre en compte, et sur tels et tels aspects des cérémonies. Il n'y a pas consensus sur une bonne partie des règles mêmes de ce « jeu », qui sont sélectionnées, aménagées, ré-inventées au fur et à mesure (8).

Bien évidemment, l'histoire des pays africains permet de rendre compte de cette instabilité des normes. On le voit dans le domaine juridique, avec la superposition de plusieurs types de droits, hérités de plusieurs périodes : avant la colonisation (droit local/droit musulman, par exemple), sous la colonisation (droit « coutumier »/droit « indigène »/droit français), avec les indépendances (droit national, souvent modifié). Or aucun de ces droits n'est complètement « mort » dans la pratique, et tous peuvent être mobilisés selon les besoins.

Il en est de même dans le domaine politique, les différents pouvoirs successifs s'étant plus empilés les uns sur les autres et réorganisés les uns par rapport aux autres que ne s'étant substitués les uns aux autres (co-existence d'autorités politico-religieuses d'origine pré-coloniale, de chefferies administratives d'origine coloniale, d'administrateurs, commandants et préfets d'origine coloniale, de maires ou de délégués d'origine post-coloniale, de représentants du « parti » et autres structures de « masse » d'origine post-coloniale, etc.).

Or les pratiques de corruption tirent parti d'une telle logique de la négociation et du marchandage. Non seulement la corruption au sens strict fait l'objet d'un marchandage, et affecte donc la forme d'une transaction commerciale « normale » et usuelle, mais encore prend-elle bien souvent l'aspect d'une négociation simultanée sur les règles, leur pertinence et la façon de les interpréter. En un sens cette négociation est indispensable pour que la transaction « illicite » puisse se banaliser, se dépénaliser, rentrant en quelque sorte dans le lot commun des négociations quotidiennes routinières. Plus généralement, *le flou dans les normes ou la coexis-*

(7) Cf. S. Berry (1994), qui a souligné cette particularité de l'Afrique contemporaine ; Lund (1996), de son côté, développe un exemple autour des conflits fonciers.

(8) Certes il y a accord général sur quelques usages restés ou devenus incontournables, comme au Niger la dot et la « valise » (celle-ci étant une « tradition » d'invention

urbaine et récente) ; mais, au-delà de ces quelques repères, la grande variation des usages locaux et les multiples changements intervenus au fil des années ont « ouvert » la gamme des références possibles, ce qui laisse un champ de manœuvre qu'« oncles » et « tantes » ne se privent pas d'utiliser, chacun pour soi.

tence de plusieurs systèmes de normes, en multipliant les marges de négociation, favorisent évidemment la diffusion des pratiques de corruption (9).

Une logique du courtage

Le courtage, comme le marchandage, représente, au sens strict, un mode particulier de transaction marchande, avec rémunération de l'intermédiaire. Il est particulièrement développé en Afrique dans les échanges quotidiens, depuis le traditionnel *dillan* (courtier en bétail, par qui passent toutes les ventes d'animaux) jusqu'au moderne *coxeur*, chargé de drainer les passagers vers les mini-bus. Mais le courtage s'étend aussi aux transactions non-marchandes : les simples relations amoureuses comme les officielles demandes en mariage, par exemple, ne passent-elles pas elles aussi par des intermédiaires ? Si ceux-ci ne sont pas en général rémunérés sous forme de commission, il s'agit cependant d'un échange potentiel de services, et celui qui en bénéficie aujourd'hui rendra demain la pareille. Peu de domaines échappent à cette logique du courtage : pour un service bureaucratique, pour une démarche administrative complexe, pour des questions de famille délicates, pour chercher un plombier ou acheter une voiture, la procédure normale pour tout un chacun est de chercher d'abord qui pourra être le guide, l'introduit, l'intermédiaire, le médiateur.

Quant au sens sociologique du terme « courtage » (10), qui désigne des acteurs sociaux situés aux confins de deux mondes socio-culturels, et dotés de compétences permettant de les mettre en contact et d'assurer la circulation de flux entre eux (flux symboliques ou politiques autant qu'économiques et matériels), l'Afrique contemporaine est un lieu privilégié de cette fonction, en particulier dans la sphère de l'aide au développement. Il suffit d'évoquer les courtiers locaux du développement, qui drainent les projets vers leurs villages, leurs régions ou leurs quartiers, et font l'intermédiaire entre d'un côté les bailleurs de fonds ou les ONG du Nord et de l'autre côté des populations qu'ils animent ou organisent pour répondre aux attentes des précédents, permettant ainsi de redistribuer la « rente du développement » sans passer par des structures étatiques en crise (11).

A nouveau, c'est dans un syncrétisme historique entre pratiques pré-coloniales (cf. le rôle ancien des intermédiaires dans les négociations familiales ou politiques), héritage colonial (cf. la nécessité de mettre en rapport deux mondes aussi différents que celui des colonisés et des colonisateurs) et changements post-coloniaux (cf. l'aide au développement) que s'est constitué cette logique culturelle du courtage.

(9) Une analyse qui va en partie dans le même sens a été proposée par Scott (1969). Il considère en effet que certaines pratiques de corruption au Sud sont l'équivalent fonctionnel ex-post de ce que sont ex-ante les lobbies auprès des parlements au Nord. Ces derniers négocient collectivement, au nom des groupes d'intérêts qui les mandatent, les termes d'une loi qui doit passer (et qui sera ensuite relativement bien appliquée), alors que les pratiques de corruption dans les pays

du Sud, où la classe politique est plus coupée de la société civile, où les intérêts des groupes et professions ne sont guère organisés collectivement, et où les lois sont mal connues ou peu adaptées, permettent de « négocier » individuellement au niveau des processus d'application des lois et règlements.

(10) Cf. Bailey (1969) ; Boissevain (1974).

(11) Cf. Blundo (1995) ; Olivier de Sardan & Bierschenk (1993) ; Olivier de Sardan (1995).

Or les pratiques relevant de la corruption utilisent largement les courtiers, dans tous les sens de ce terme (12). On dira volontiers en songhay-zarma « *ir ma faaba ceeci* » (« cherchons de l'aide »), ce qui signifie avoir recours à une « relation utile » pour une médiation quelconque, laquelle peut clairement impliquer dessous de table, commission ou « cadeau ». Ce sont souvent les courtiers qui organisent les transactions elles-mêmes, déchargeant le corrupteur ou le corrompu des aspects gênants de ces procédés, et les ré-insérant dans le circuit des pratiques banalisées. Le recours généralisé aux intermédiaires dissout ainsi la visibilité et la lisibilité des pratiques de corruption en les noyant dans les usages communs.

Une logique du « cadeau »

Donner de « petits cadeaux » fait partie des mille actes de la vie quotidienne, le plus souvent au nom d'un remerciement pour service rendu. Dans les pays du Sahel, on parlerait plutôt de la « cola » (*goro*). Cette « cola » n'est pas une rémunération tarifée ou négociée, elle n'est pas non plus une commission de courtage, c'est surtout un devoir moral. Le bénéficiaire d'une aide quelconque se doit de faire un geste. Ce « devoir de cola » va d'ailleurs au-delà du seul service rendu. Les inévitables dons aux griots qui « flattent » n'étendent-ils pas encore plus le champ d'application de cette logique du cadeau ? Les noms d'ailleurs fleurissent, qui chacun désigne tel ou tel type de petit cadeau routinier plus ou moins sollicité. Ne doit-on pas en faire à ceux qui vous ont apporté une bonne nouvelle (cf. *tukunci* en housa et en songhay-zarma : don symbolique fait à tout porteur d'un message heureux), ou à ceux qui ont simplement assisté à une transaction commerciale importante, achat d'une voiture ou d'une maison par exemple (*alaada nooru*, « argent de la coutume », en songhay-zarma) ? Qui est allé au marché ne doit-il pas ramener « quelque chose » à ses proches (*habiize*, en songhay-zarma : « produit du marché »), lesquels sont fondés, s'il ne l'a pas fait, à le lui réclamer ? N'en est-il pas de même pour qui revient de voyage ? Le promeneur ou le visiteur ne doit-il pas donner quelque chose aux femmes qu'il rencontre en train de tresser (*turguru nooru*, en songhay-zarma : argent du tressage) ou en train de faire un travail collectif (*yuubi*, en songhay-zarma) ?

Le cadeau se pratique d'ailleurs aussi bien vers des « supérieurs » que vers des égaux ou des « inférieurs ». Les détenteurs de pouvoirs « traditionnels », par exemple, sont autant des attributaires que des donateurs. Au Niger (où les chefs restent les titulaires officiels du pouvoir local et sont rémunérés par le Ministère de l'Intérieur), on amène quelque chose à un chef « coutumier » lorsqu'on va le saluer, même si on n'a rien de précis à lui demander, « celà se fait », et permet de surcroît de se rappeler à son bon souvenir ou de s'attirer sa bienveillance ultérieure. Pour une intronisation (comme pour un mariage ou un baptême), chacun amène sa « participation » (*kambu-zaa* en songhay-zarma, soit à peu près « prêter main-forte »).

Peu importe le nom employé : aujourd'hui, c'est surtout d'argent qu'il s'agit. La monétarisation généralisée de la vie quotidienne, dès avant les

(12) Morice (1995) a signalé lui aussi le lien entre le système de la corruption et l'émergence d'une classe d'intermédiaires, en Guinée et au Brésil.

indépendances, a transformé le don de cola en don d'argent. Il faut donc avoir sans cesse la main au portefeuille.

Nombre de pratiques de la petite corruption rentrent dans cette catégorie du « cadeau » : on doit au fonctionnaire serviable ou complaisant « quelque chose » en remerciement. S'il n'a pas, par bienveillance, appliqué à votre rencontre les foudres de la loi, ne devient-il pas typiquement une de ces personnes auxquelles la bienséance vous impose de « donner » ? Lui-même ne manquera pas de réclamer légitimement sa « cola », ou sa « part », comme cela se fait couramment si le donateur potentiel semble distrait ou récalcitrant.

Certes, bien souvent, le « cadeau » est fait à l'avance, pour se concilier préventivement les bonnes grâces du fonctionnaire, pour « lester le dossier » qu'on lui a remis, et qu'ainsi « *les papiers ne s'envolent pas* ». Mais cette pratique n'est pas sans rencontrer des pratiques analogues « hors-corruption ». Quiconque va voir un marabout pour qu'il lui fasse un « travail » (thérapeutique ou magique) va d'abord lui donner quelque chose qu'on pourrait appeler « le prix de l'encre » (cette encre grâce à laquelle ledit marabout tracera les versets du Coran qui seront à la base du talisman). Si le talisman s'avère efficace, on « remerciera » ensuite, plus largement, le marabout. Le passage de cette pratique courante aux pratiques de corruption est d'ailleurs fait dans le langage populaire. Ainsi, en songhay-zarma, *kalam deene* (la plume du porte-plume), qui désigne cette offrande préalable au marabout, s'applique maintenant à ces « avances » que vous allez verser au bureaucrate qui traite votre cas.

Il faut aussi savoir que ne pas donner de la « cola » à qui la mérite n'est pas seulement un signe d'avarice ou de mauvaise éducation, c'est aussi risquer éventuellement le malheur. Sans parler des craintes que peut inspirer un griot mal traité ou un marabout non récompensé, toute personne ainsi frustrée peut vous jeter, même inconsciemment, la malchance. Que l'on pense à la pratique courante qui consiste, lorsqu'on retire une somme importante d'argent à la poste ou à la caisse de sécurité sociale, à donner « quelque chose » à la guichetière : on désigne ce « cadeau » sous le nom de *moo daabu* en songhay-zarma (c'est-à-dire à peu près « éviter le mauvais œil », celui que, faute de cadeau, la concupiscence de la caissière risquerait de vous envoyer), ou de *moo baa* (« la "part" de l'œil »). Certes il s'agit aussi de s'assurer sa collaboration et sa diligence pour l'avenir...

Ici encore, la frontière entre pratiques de corruption et pratiques habituelles n'est-elle pas mince ? La multiplication des « cadeaux » dans la vie quotidienne permet aux cadeaux légalement illicites de se noyer, aux yeux de tous, dans la masse (13).

(13) Leys (1965 : 225) avait déjà noté à quel point le passage du cadeau traditionnel en nature (« traditional gift giving ») au pot de vin monétaire (« bribe of money ») était insensible (« *the precise nature of the rule-infringement is partially concealed by the con-*

tinuity with an older custom »). Il évoque un cas de transition du poulet donné ouvertement au billet donné semi-clandestinement, analysé en détail par Southall & Gutkind (1957 : 189-194)

Une logique du devoir d'entraide de réseau

Les réseaux de solidarités inter-personnelles sont multiples, en Afrique. Bien sûr ils sont loin d'être négligeables en Europe. Mais leur extension y est nettement inférieure : repli sur la famille nucléaire, confinement dans des cercles limités d'amis et de connaissances proches, absence de relations entre voisins, divers facteurs induisent une sociabilité plus faible au Nord qu'au Sud.

L'importance de ces réseaux de sociabilité en Afrique, en particulier dans les villes, déborde largement le seul cadre de la famille, qui est pourtant, comme chacun sait, fort étendue et dont les pressions et sollicitations ne se laissent guère oublier. Entre « promotionnaires » (camarades d'école, de lycée, de faculté) se tissent des liens qui se prolongent jusqu'à la retraite. Les relations de camaraderie, de voisinage, de travail multiplient aussi cette « force des liens faibles » (14). Les solidarités nées de l'appartenance à une même association, à une même église ou confrérie, à un même parti, à la même faction d'un parti, prennent aussi leur place, comme celles qui lient les originaires d'une même région ou d'un même canton.

Or, non seulement ces diverses formes de relations inter-personnelles sont particulièrement étendues et procurent à chacun un capital de relations sociales nettement plus fourni que dans d'autres continents, mais encore elles comportent une obligation morale quasi-généralisée d'assistance mutuelle. On ne saurait refuser un service, une faveur, un « piston », une complaisance, à un parent, à un voisin, à un camarade de parti, à un ami. On ne saurait pas plus refuser tout cela à quelqu'un qui vous est envoyé « de la part » de l'un quelconque d'entre eux. Le cercle de ceux à qui on se sent obligé de rendre service est donc remarquablement large. Le système devient donc celui d'un « échange généralisé » de services, petits ou grands, qui ont en général la forme de « passe-droits », officiellement illicites.

Appelons par convention « réseau » ces multiples formes d'appartenance (15). Chaque individu est inséré dans de multiples réseaux, dont chacun est porteur de solidarités, et donc de pressions correspondantes. Le problème est que l'exigence de solidarité de réseau est si forte que quiconque ne la respecte pas envers un membre d'un des réseaux auxquels il appartient est réprouvé, et fait l'objet d'une pression forte et soutenue de la part de tous les membres du réseau. S'il persiste, il sera objet de scandale, et sa réputation deviendra vite détestable.

En outre, dans un contexte de disfonctionnement des appareils administratifs et bureaucratiques, et de rareté dramatique des ressources, la multiplication des interventions en faveur de tel ou tel devient peu à peu le mode normal de gestion des dossiers et des cas. Malheur à celui qui

(14) Selon l'expression célèbre de Granovetter (1973).

(15) Même si le terme est flou, il semble préférable aux appellations anthropologi-

ques classiques trop rigides de « groupes en corps » (*corporate groups*) ou de « solidarités primaires ».

ne connaît personne, ni directement, ni indirectement (16). Il ne lui restera plus que la solution du « pot de vin », s'il en a les moyens. Au lieu de passer comme les autres par l'échange généralisé de services rendus, assortis ou non de « petits cadeaux », il devra « acheter » monétairement le service dont il a besoin, directement ou par l'intermédiaire d'un courtier. La corruption caractérisée, marchande, n'est dans cette perspective que le signe d'une absence de réseau mobilisable, un déficit momentané en « capital social ». Le recours au pot de vin n'est qu'un sous-ensemble du recours au « service rendu » (17).

Or, l'omniprésence du « service personnel rendu » (bien que tombant le plus souvent sous le coup de la loi, si celle-ci devait jamais être appliquée, et relevant incontestablement du complexe de la corruption) est simultanément une exigence fonctionnelle (la condition de l'efficacité de toute démarche administrative — et une exigence normative — fondement de toute sociabilité).

Une logique de l'autorité prédatrice

Si les logiques précédentes avaient entre elles une complémentarité manifeste, et concernaient au fond tout un chacun, les deux suivantes sont quelque peu différentes, et sont liées à des fonctions d'autorité.

La première porte sur le droit que s'arrogent de nombreux détenteurs de position de pouvoir de procéder à des formes d'extorsion aux dépens de leurs « sujets », c'est-à-dire de ceux qui doivent passer par leurs fourches caudines. Tout se passe comme si ces procédés régaliens, que leurs victimes désignent plutôt comme du racket, étaient, pour ceux qui en bénéficient, non pas de l'ordre d'un choix personnel mais relevaient bel et bien de leur fonction. Celle-ci comporterait donc « naturellement » une dimension prédatrice. Ainsi, le policier a le droit de prélever son dû sur les transporteurs, comme le directeur de cabinet a le droit de puiser dans les fonds spéciaux, ou comme le juge coutumier a le droit d'exiger une redevance des justiciables.

Certes, la banqueroute des États et le non paiement des salaires peuvent pour une part expliquer que les fonctionnaires détenteurs d'une quelconque parcelle d'autorité se « payent sur la bête ». Mais on peut remonter plus loin dans l'histoire pour y rechercher des causes plus générales. Ne pourrait-on voir dans cette banalisation de l'extorsion le prolongement de certaines habitudes politiques pré-coloniales (razzias, tributs et guerres faisant à l'époque partie du paysage social) ? Peut-être, mais le contexte est si différent aujourd'hui (l'État moderne africain n'ayant, quoi qu'en disent certains, guère de rapport avec les chefferies, royaumes et émirats d'antan)

(16) Le Vine (1975) avait, à propos du Ghana, remarqué cette hyper-personnalisation des relations politiques et administratives. Une démarche ne se fait jamais envers une institution anonyme, mais auprès de « relations » dont on dispose dans ladite institution. Là encore il s'agit d'un phénomène bien connu au Nord (le système français des « énarques », par exemple, repose pour une bonne part sur cette personnalisation), mais

en général cantonné à des réseaux de pairs, de formation ou de compétence équivalente, et ne connaissant donc ni la même généralisation, ni la même transversalité, ni la même extension qu'en Afrique.

(17) D'où les limites de l'opposition entre « corruption de proximité » (*parochial corruption*) et « corruption marchande » (*market corruption*) (Scott, 1969 : 330).

qu'on devrait plutôt se tourner vers les usages proprement coloniaux, depuis les militaires de la conquête ou le « commandant » tout-puissant, jusqu'aux chefs administratifs nommés par la colonisation et aux auxiliaires « indigènes », dont la marge d'arbitraire a toujours été fort grande (18).

Quant aux régimes post-coloniaux, ils ont propulsé au pouvoir des élites nationales devenues du jour au lendemain toutes puissantes, chaussant les bottes des anciens dominateurs européens, flattées par les deux camps de la guerre froide, sans contre-poids aucun à leurs tentations despotiques et prédatrices. Du haut en bas de l'appareil d'état, l'assimilation d'une position de pouvoir à un droit de prélèvement personnel s'est vite généralisée — bien qu'il y ait eu et qu'il y ait encore d'heureuses et remarquables exceptions, mais dont le caractère exceptionnel est justement noté par tous. Le passage à la démocratisation semble n'avoir introduit à cet égard que la possibilité de s'en prendre publiquement à ces pratiques (par la dénonciation rhétorique habituelle des « prébendes » et du « racket ») sans les modifier. Ceux-là mêmes qui les critiquent aujourd'hui lorsqu'ils sont dans l'opposition ou qu'ils n'ont pas de pouvoir les adoptent le lendemain lorsqu'ils sont au pouvoir.

Peut-être la distinction sémantique courante en songhay-zarma entre *kom-yan* (dépouiller) et *zey-yan* (voler) est-elle ici éclairante. Le chef, le prince, le « grand », l'homme de pouvoir, celui qui dispose de la force, c'est *kom-yan*, il dépouille, il prend, il se sert, au grand jour, impudemment (le prélèvement autoritaire n'est-il pas lié à sa puissance ?). Le pauvre, le démuné, le sans-pouvoir, lui, ne peut que recourir à *zey-yan*, c'est-à-dire voler, dérober, en cachette, honteusement...

Une logique de l'accumulation redistributrice

L'enrichissement illicite et le népotisme sont bel et bien sous-tendus par des valeurs sociales positives, à savoir la nécessité d'utiliser toute opportunité qui permette de manifester ces vertus cardinales que sont la générosité, la largesse, la reconnaissance. Ce n'est en effet qu'en accumulant qu'il est possible d'être généreux, de faire montre de largesse, et de témoigner de la reconnaissance à tous ceux qui, avant, quand vous étiez petit, faible, dans le besoin, vous ont aidé, encouragé, soutenu. Or, pour un fonctionnaire, les postes de pouvoir sont les seuls moyens d'arriver à un enrichissement quelconque. S'y refuser, ce serait faire preuve à la fois d'ingratitude, d'égoïsme, d'orgueil, de naïveté, voire de stupidité. La pression sociale qui pousse à l'accumulation à fins de redistribution est ainsi très forte (19).

Bien sûr cette logique culturelle, comme les autres, ne vient pas directement du passé. Certes, ici particulièrement, les facteurs issus d'une culture ostentatoire précoloniale sont importants (20) : le chef précolonial se devait de montrer à tous ses largesses, et de permettre que soit publique-

(18) On pense évidemment à Wangrin, ce héros à peine romancé du célèbre livre d'Amadou Hampaté Ba ; pour une analyse socio-historique du despotisme colonial au Niger occidental, s'appuyant sur les récits de ses victimes paysannes, cf. Olivier de Sardan, 1984.

(19) Le roman de C. Achebe, *Le démagogue* (*A man of the people*) en est une remarquable illustration.

(20) Cf. Nicolas (1986).

ment louée sa générosité. Ses capacités redistributives étaient bien sûr fondées sur le patrimonialisme qui régula le pouvoir traditionnel, la fortune du souverain et celle de l'État étant confondues. Mais il a bien fallu que ces usages persistent et se recyclent sous les périodes coloniales et post-coloniales pour parvenir jusqu'aux temps présents, et garder leur prégnance dans un monde par ailleurs si différent, et où le pouvoir a tant changé.

Le « néo-patrimonialisme » actuel (21) s'inspire certes du patrimonialisme ancien, mais au prix d'un singulier effort d'adaptation à un contexte entièrement nouveau. L'accumulation redistributrice va d'ailleurs bien au-delà du seul néo-patrimonialisme, et recourt à tous les procédés possibles d'enrichissement.

Un facteur supplémentaire va dans ce sens, et l'on pourrait peut-être même voir une « logique » supplémentaire, et doit ici être souligné : il s'agit de l'importance de la « rivalité ». Contrairement à diverses illusions communautaristes, les sociétés africaines contemporaines (et sans doute aussi, pour une bonne part mais sous d'autres formes, pré-coloniales) sont particulièrement « agonistiques », réellement ou symboliquement (on pense ici à la sorcellerie). L'accumulation redistributrice a comme moteur auxiliaire particulièrement puissant la « jalousie » du voisin, du collègue ou du parent, et l'impérieuse nécessité de faire autant que possible mieux que lui. Il suffit d'évoquer l'importance de la distribution ostentatoire dont les aspects « compétitifs » sont évidents. Le souci de se créer une « réputation » passe volontiers par la surenchère contre les autres.

En fait la logique de l'autorité prédatrice et la logique de l'accumulation redistributrice sont cousines germaines. Elles participent du même processus historique, issues pour une part du passé, mais transitant par le despotisme colonial, puis les habitudes prises sous les régimes de parti unique et les dictatures militaires. Se sont ainsi conjugués et cristallisés en un même ensemble trois éléments : un pouvoir sans contre-poids ni comptes à rendre, une confusion de la chose publique et de la chose personnelle, une pression sociale valorisant l'ostentation et la redistribution et jouant sur les rivalités de prestige. Ce qui est manifeste aujourd'hui, c'est que, loin de représenter à cet égard une rupture, les régimes démocratiques se sont pliés aux habitudes acquises, habitudes qui, initiées au sommet, chez les « en-haut d'en haut », ont pénétré désormais dans l'ensemble des appareils d'État, jusqu'aux chefs de poste de douane ou aux inspecteurs de police...

Le rôle que joue l'ensemble de ces logiques dans la banalisation des pratiques de corruption semble indéniable. Le plus souvent elles se combinent, dissolvant ainsi les pratiques juridiquement répréhensibles dans un tissu de pratiques voisines et socialement communes, acceptables, et même valorisées (22). Certes, la corruption n'est pas produite en elle-même par ces logiques, sauf peut-être, pour une part, par les deux dernières.

(21) Cf. Médard (1991).

(22) Plusieurs auteurs ont bien sûr déjà relevé cette caractéristique, notamment Heidenheimer (1989 : 159) : « *All the activities*

that would be considered "routine corruption" by official Western standards are standard procedures deeply rooted in more general social relationships and obligations ».

Ni la négociation permanente, ni l'importance du courtage, ni la pratique régulière des cadeaux, ni la solidarité avec les réseaux sociaux auxquels on appartient ne débouchent *automatiquement* sur des pratiques illícites, et il est divers exemples de fonctionnaires particulièrement vigilants, et relativement a-typiques, qui, sinon pour tout du moins pour l'essentiel, s'y refusent. Cependant ces logiques, en brouillant les frontières, comme en exerçant une pression permanente sur les acteurs sociaux, ne sont pas sans faciliter l'acceptabilité culturelle de la corruption.

S'agirait-il alors d'imputer la corruption en Afrique à une quelconque « culture africaine » ? Rien ne serait plus absurde. La notion de culture est fort polysémique, et nombre de ses acceptions ne sont pas, à notre avis, recevables. Il n'y a nulle part des « Systèmes de Valeurs », planant au-dessus des populations, et induisant leurs comportements, que ce soit au niveau « ethnique », national ou « africain ». Le « culturalisme », en ce qu'il homogénéise à l'excès les représentations et pratiques, en ce qu'il transforme en sujet une construction abstraite du chercheur, en ce qu'il fait dériver les actions sociales d'une sorte de « table de la loi » culturelle, n'est pas défendable. Par contre, à l'inverse, nier l'existence de pressions normatives communes qui s'exercent sur les acteurs, ou ne pas prendre en compte les codes sociaux partagés qui fondent les modes de reconnaissance sociale ou les modes d'intelligibilité des interactions, serait tomber dans l'excès opposé. Aussi ces logiques que nous avons passé en revue tentent-elles d'éviter ces deux écueils symétriques et inverses, l'explication par la Culture, ou le déni de tout « facteur culturel ». Parce que « facteur culturel » est une expression vague, s'il en est, la notion de logique nous semble plus analytiquement opérationnelle, en ce qu'elle évoque des configurations normatives influant sur les stratégies des acteurs.

Ceci nous permet de proposer l'énoncé suivant : « *Dans son processus de généralisation moderne, induit pour beaucoup par la faillite des élites politiques, la corruption bénéficie d'un terrain favorable à sa routinisation et à sa banalisation, du fait qu'elle rencontre des logiques de comportement largement répandues au sein des sociétés post-coloniales* ».

Encore faut-il citer quelques facteurs favorables supplémentaires. Je les appellerai faute de mieux « facilitateurs », dans la mesure où ils interviennent dans chacune des logiques évoquées ci-dessus, en « facilitant » l'érosion ou la dissolution de la frontière entre pratiques quotidiennes licites et pratiques quotidiennes illicites et en accentuant les pressions sociales qui incitent à ignorer cette frontière. On peut en distinguer au moins deux, de nature très différente.

1^{er} facilitateur : la sur-monétarisation

Nous avons déjà souligné plus haut cette quête monétaire permanente qui caractérise les sociétés africaines contemporaines. Si la crise économique en est bien évidemment une des causes principales, en raréfiant les ressources disponibles, elle n'en est pas la seule. L'inflation des prestations liées aux cérémonies familiales (mariages et baptêmes dans les cultures musulmanes, et funérailles ailleurs) et à d'autres fêtes sociales (Noël, fête du mouton, etc.) est un véritable « problème de société », créant une mécanique infernale que tous déplorent mais que nul ne peut stopper.

Un exemple parmi d'autres en est le *buci haoussa* (coutume et terme également passés en songhay-zarma), système récent selon lequel les cadeaux reçus par une femme pour un baptême (ou, parfois, un mariage), soigneusement comptabilisés, doivent être rendus par elle *doublés* à ses donatrices respectives, en des occasions similaires ultérieures...

Or, toutes ces prestations passent désormais par le biais monétaire, soit qu'elles soient données directement en numéraire, soit qu'il s'agisse de biens de consommations achetés pour la circonstance. De plus, les relations inter-personnelles courantes elles-mêmes affectent en permanence une forme monétaire. Si en Europe les formes quotidiennes de la consommation exigent de mettre sans cesse la main à la poche, par contre les formes quotidiennes de la sociabilité se tiennent plus à l'écart du support monétaire. En Afrique par contre, elles sont très exigeantes en numéraire : donner « l'argent du taxi » à qui vient vous rendre visite, donner des pièces de monnaie aux enfants des amis, donner de quoi acheter un pagne à une cousine qui va à la fête de son école, donner un billet à sa belle-mère qu'on croise dans la rue, donner 500 CFA pour acheter des cigarettes à un collègue de travail, dépanner un voisin ou une vague relation dans le besoin.

Cette monétarisation des formes quotidiennes de la sociabilité se fait sous pression sociale forte. Ainsi, bien au-delà de la seule logique du cadeau évoquée plus haut, la sur-monétarisation de la vie courante oblige chacun à une quête permanente de « moyens » et brouille les pistes entre les moyens juridiquement admissibles et les moyens juridiquement condamnables. L'achat illicite d'un service administratif ou le détournement d'argent public prennent en Europe une forme d'autant plus visible — et condamnable — qu'elle affecte une forme monétaire (le « dessous de table », la « valise pleine de billets ») dans des domaines où l'argent est normalement exclu. Des secteurs entiers de la vie sociale fonctionnent en effet en minimisant ou en réprouvant la circulation d'argent. En Afrique, il n'est à l'inverse aucun domaine (même les rapports conjugaux) où l'argent n'intervienne en permanence (23).

2^e *facilitateur : la honte*

On pourrait s'attendre à ce que le sentiment de « honte » soit un frein aux pratiques de corruption. C'est en fait plutôt l'inverse. Reprenons le problème de façon plus générale. La « honte » est dans la plupart des cultures africaines un puissant régulateur et moyen de contrôle social. Tout comportement qui atteint à la bienséance, qui suscite l'opprobre, qui engendre l'humiliation, qui témoigne de mauvaise éducation, qui bafoue les valeurs morales locales, est générateur de « honte », et celle-ci doit être autant que possible, voire à tout prix, évitée (24). La honte est une

(23) G. Elwert (1984) avait analysé, dans un texte stimulant, ce qu'il appelait la généralisation de la « vénalité ». Mais il confondait à notre avis deux processus, la « monétarisation » de la vie sociale et la « marchandisation » (*commodification*). La sur-monétarisation n'implique pas que les relations sociales entre lesquelles de l'argent cir-

culé deviennent nécessairement pour autant des relations marchandes. L'argent donné à une prostituée relève de l'amour vénal, pas celui qu'un mari donne à sa femme.

(24) Pour des définitions populaires et « émiques » de la honte en songhay-zarma, cf. Olivier de Sardan, 1982.

morale sociale, une morale du regard des autres, et non une morale de l'examen de conscience individuel.

La honte, donc, c'est d'abord la désapprobation des autres, et avant tout celle de son entourage. Or, comme on l'a vu, dénoncer un parent ou un allié coupable de malversation est générateur de honte. Ne pas rendre service à une personne « recommandée » est générateur de honte. Refuser un cadeau ou une contrepartie à qui vous a aidé est générateur de honte. Se singulariser et se distinguer en public (en rejetant par exemple les « privilèges » de son statut) est générateur de honte. Dire non à qui a des droits sociaux sur vous est générateur de honte.

Par contre glisser un billet à un fonctionnaire, prélever sa dîme sur les « clients », « emprunter » dans la caisse (25), abuser du matériel de « service », obtenir des passe-droits, tout cela n'est guère ou n'est plus générateur de honte, même si parfois l'abus de pouvoir ou l'extorsion sont considérés comme « honteux », et incompatibles avec les normes de conduite de l'aristocratie « traditionnelle ». L'incrustation de la corruption dans les habitudes sociales a ceci de remarquable qu'elle déplace la barrière de la honte. Une attitude intransigeante vis-à-vis de toute forme de corruption marginaliserait son auteur au nom de la honte que immanquablement ferait rejaillir sur lui et les siens ce qui ne pourrait être interprété que comme son orgueil, son mépris d'autrui, son absence de compassion, son rejet de la famille ou des amis, son hostilité envers les convenances...

Autrement dit, la stigmatisation de la corruption évoquée plus haut (thèse 3) est déconnectée du sentiment de honte (dont on aurait pu s'attendre à ce qu'il freine le recours par l'individu à des pratiques qu'à un autre niveau il déplore). La stigmatisation est générale, morale, le plus souvent abstraite, et lorsqu'elle est alimentée par des références personnelles il s'agit de contextes où le locuteur se perçoit en position de « victime » et/ou des règles de bienséance n'ont pas été respectées. La honte, fondamentalement situationnelle, joue dans un autre registre, celui de la pression de l'entourage et des réseaux, celui du « qu'en dira-t-on ? », et ce registre là favorise les pratiques du complexe de la corruption plutôt qu'il ne les bloque.

Finalement, qu'est-ce qui distingue la corruption africaine de la corruption européenne ? Deux éléments semblent s'imposer.

Sectorialisation ou généralisation

L'insertion des pratiques de corruption en Afrique dans une économie morale largement partagée favorise sa banalisation et sa généralisation. En Europe occidentale (sauf peut-être dans une partie de l'Italie),

(25) L'importance de l'« emprunt », en particulier de l'emprunt non rendu et non réclamé (il est parfois plus « honteux » de réclamer au débiteur de rembourser que, pour celui-ci, de ne pas le faire), mériterait

d'être développée, et l'on pourrait peut-être y voir une autre « logique » encore, favorisant la banalisation des pratiques du complexe de la corruption.

les pratiques de corruption sont à l'inverse cantonnées dans quelques domaines bien précis (travaux publics et bâtiment, par exemple, ou financièrement des partis politiques, sans parler du recyclage d'argent sale et de l'économie de la drogue), où, sans doute, elles atteignent des montants cumulés bien supérieurs à la corruption en Afrique. La généralisation propre à l'Afrique rend surtout la « petite corruption » particulièrement visible. Ce n'est certes pas la plus significative, ou la plus grave, économiquement parlant. Mais son enchaînement dans des logiques « socio-culturelles » plus larges crée sans doute en Afrique, à la différence de l'Europe, un continuum ou une parenté entre petite corruption et grande corruption.

Certes l'Europe connaît aussi des pratiques illicites « généralisées ». Tricher sur ses déclarations d'impôts est un sport français très couru. D'autres pratiques largement répandues dans les pays du Nord franchissent les limites de l'illicite, comme le « piston », la « perruque », le « travail au noir », les « cadeaux d'entreprise ». Mais toutes ces formes mettent « mineures » semblent décrochées de la « vraie » corruption, restent cantonnées dans des domaines bien précis, et n'affectent pas de forme monétaire visible.

Service public, bien public, chose publique

Patrimonialisme, prébendes, achats de fonctions, et corruption en tous genres étaient monnaie courante en France sous l'Ancien Régime. Il a fallu la Révolution française, puis la « République des instituteurs », pour créer une « éthique du service public » qui, malgré les contestations dont elle a pu faire l'objet, les ratés qui la secouent ici ou là (26) et le déclin relatif qu'on lui prédit parfois, semble protéger encore la grande majorité des fonctionnaires, grands ou petits, de la tentation des pratiques illicites, et bloque toute extension de la corruption hors des secteurs en quelque sorte réservés où elle est cantonnée.

La rareté, au sein des fonctions publiques africaines, d'une telle éthique a souvent été signalée. La jeunesse des États nationaux et de leurs appareils n'y est pas pour rien, non plus que l'expérience traumatisante de la colonisation. Le peu d'entrain qu'ont manifesté les élites politiques de tous ordres qui se sont succédées depuis l'indépendance pour promouvoir une telle éthique et en donner l'exemple y a aussi sa part, qui est grande. Nous voudrions faire simplement remarquer un autre facteur, ni plus ni moins important, et qui relève de cette économie morale commune aux sociétés africaines. Il s'agit de l'absence assez générale d'une tradition de la « chose publique ».

Prenons à nouveau l'espace villageois. Nombreuses sont les régions en Afrique où il n'y a pas, malgré les apparences, de propriété villageoise, ou un équivalent quelconque de ce que furent les « communaux » dans les sociétés rurales européennes. Si les terroirs ont souvent des « propriétaires » ou des « maîtres » agissant au nom de « collectifs », ce sont toujours des collectifs en quelque sorte privés, qui revendiquent des droits contre les autres collectifs du même village, en affirmant leur propre suprê-

(26) Cf. Mény (1992).

matie : lignage des descendants des premiers arrivés, ou lignage des descendants des fondateurs du puits, ou lignage des descendants des premiers/derniers conquérants, ou lignage des descendants des premiers/derniers chefs administratifs de la colonisation, etc.

Les infrastructures villageoises ne sont à peu près jamais des infrastructures « communales » ou publiques, même si l'usage en est public et s'il y a de fortes contraintes morales garantissant leur libre accès. Soit elles relèvent du représentant d'un collectif local éminent ou d'une autorité plus ou moins coutumière, soit elles appartiennent à l'État, c'est-à-dire à l'extérieur, et donc à personne. Les difficultés que les ONG et coopérations techniques du Nord ont à mettre en œuvre leurs programmes « communautaires » témoignent de cette absence fréquente d'un « bien public » à l'échelle villageoise. La multiplicité des « collectifs » (familles, classes d'âge, sociétés rituelles, etc.), souvent dans un climat de rivalités et d'antagonismes, n'est en rien signe d'une « communalité ».

L'extrapolation à l'échelle de l'État tout entier de cette « non-communalité » à l'échelle de la base villageoise est sans doute excessive. Mais elle n'est pas sans faire sens. Il semble en effet que les barrières habituelles en Europe (morales, culturelles et judiciaires), qui freinent (sans bien sûr jamais les supprimer complètement) depuis le XIX^e siècle l'appropriation privative de l'État, l'usage personnel ou factionnel de positions d'autorité, la transformation d'une fonction publique en affaire personnelle, ne jouent que fort peu en Afrique.

Les États ont été créés de toute pièce par un occupant étranger, excluant les « indigènes » de la gestion et encore plus de toute co-propriété du pays. Les indépendances ont vu la construction précipitée d'une bureaucratie nouvelle prenant la place des colonisateurs, et soucieuse avant tout d'exercer ses privilèges à leur place, et d'asseoir son statut au plus vite. Ni la « chose publique » ni le « service public » n'étaient vraiment au centre des préoccupations, et ces notions morales ne semblent toujours pas être entrées dans les moeurs pratiques, trente cinq ans plus tard.

De plus, ces quelques logiques « socio-culturelles », prévalentes au sein des sociétés africaines, que nous avons passées en revue, ne sont pas vraiment en harmonie ou en correspondance avec les normes du service public et les définitions légales de la corruption en Afrique, qui sont directement issues du modèle européen. Or le modèle européen est pour une part le produit de logiques « socio-culturelles » toutes autres, qui se sont mises en place au cours du XIX^e siècle, à base de distinction du privé et du public, de puritanisme, de revendications égalitaires et individualistes. En Europe, autrement dit, les normes du service public et les définitions légales de la corruption sont, elles, en harmonie, même approximative, avec les logiques « socio-culturelles » locales dominantes.

En Afrique, par contre, le décalage est criant (27). De ce fait le fonctionnement des appareils administratifs, lui aussi décalqué entièrement du modèle européen, est de type schizophrénique. En droit, en organigramme, en fonctionnement officiel, en budget, il est totalement occidental. En

(27) Médart (1995) signale à juste titre qu'il ne s'agit pas seulement de contradictions entre normes et pratiques mais entre normes elles-mêmes.

pratique, il est autre, traversé par des logiques fortement en contradiction avec le modèle. Et ainsi ce qui est corruption du côté des normes officielles ne l'est pas ou si peu du côté des pratiques.

Les fonctionnaires eux aussi sont dans une situation schizophrénique. Ils tiennent leur légitimité administrative et professionnelle d'avoir été formés à la modernité administrative européenne (aujourd'hui devenu le standard mondial), et donc aussi à ses valeurs de « service public ». Mais leur légitimité sociale implique au contraire qu'ils agissent en conformité avec des logiques « socio-culturelles » plus ou moins contradictoires. Ainsi s'explique, au moins en partie, le contraste relevé au début de ce texte entre la stigmatisation discursive de la corruption, et l'extension des pratiques qui en relèvent.

L'adhésion très répandue aux normes abstraites et officielles d'origine européenne prônant l'impartialité de l'État et la nécessité d'une éthique de l'intérêt général, coexiste ainsi pacifiquement avec un comportement tout aussi répandu qui se soumet à des normes sociales favorisant la prééminence des intérêts personnels et factionnels. Chacun est sincèrement pour le respect de la chose publique et pour que la bureaucratie soit au service des citoyens, mais chacun participe par ses actes quotidiens à la reproduction du système qu'il dénonce.

D'où ce sentiment général d'impuissance face à une mécanique infernale. Et d'où cette hypothèse, qui est aussi un risque : le développement de mouvements de type « puritain » entendant réformer les moeurs publiques (qui peuvent prendre, dans l'Islam comme dans les christianismes, une coloration fondamentaliste ou intégriste) apparaît comme un des seuls moyens, en l'absence d'une auto-réformation improbable des élites politiques, de prétendre inverser le cours des choses.

Toute politique « anti-corruption » doit faire face à ces réalités.

J.-P. Olivier de Sardan
SHADYC (EHESS-CNRS, Marseille)-ORSTOM (Niamey)

Bibliographie

- Bailey, F., *Stratagems and Spoil. A Social Anthropology of Politics*, Londres, Basil Blackwell, 1969 (trad. fr. 1971 : *Les règles du jeu politique*).
- Bayart, J.F., « La corruption en Afrique : l'"invisible" et le partage du gâteau », *Africa International*, 209, 1988.
- Bayart, J.F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- Bayart, J.F., « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre », in Bayart (éd.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Karthala, 1993, pp. 129-160.
- Berry, S., *No Condition is Permanent. The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994.
- Blundo, G., « Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais », *Cahiers d'études africaines*, 137, 1995, pp. 73-99.

- Blundo, G., *Bavardages, rumeurs et accusations : d'une ethnographie de la corruption ?*, document de travail, 1996.
- Boissevain, J., *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalition*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- Boltanski, L., *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.
- Borghi, M. & Meyer-Bisch, P. (éds), *La corruption : l'envers des droits de l'homme*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1995.
- Elwert, G., *Markets, Venality and Moral Economy*, document de travail, 1984.
- Gould, D., *Bureaucratic Corruption and Underdevelopment in the Third World: the Case of Zaire*, New York, 1980.
- Granovetter, M., « The strength of the weak ties », *American Journal of Sociology*, 78 (6), 1973, pp. 1360-1380.
- Harsch, E., « Accumulators and Democrats : Challenging state corruption in Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 31 (1), 1993, pp. 31-48.
- Heidenheimer, A., « Perspectives on the perception of corruption », in Heidenheimer, Johnston & Le Vine (eds), 1989.
- Heidenheimer, A., Johnston, M. & Le Vine, V. (eds), *Political Corruption. A Handbook*, New Brunswick, Transaction Publisher, 1989.
- Lautier, B., de Miras, C. & Morice, A., *L'État et l'informel*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Le Vine, V., *Political Corruption ; the Ghana Case*, Stanford, Hoover Institution Press, 1975.
- Leys, C., « What is the problem about corruption ? », *The Journal of Modern African Studies*, 3 (2), 1965, pp. 215-30.
- Lund, C., « Competition over Jurisdictions and Political Manoeuvring in Niger », *Bulletin de l'APAD*, 9, 1995.
- Mbembé, A., « Notes provisoires sur la post-colonie », *Politique africaine*, 1996, pp. 76-109.
- Médard, J.F., « Le "big man" en Afrique. Esquisse d'une analyse du politicien entrepreneur », *L'Année Sociologique*, 42, 1992, pp. 167-192.
- Médard, J.F., « La corruption politique et administrative et les différenciations du public et du privé : une perspective comparative », in Borghi & Meyer-Bisch (éds), 1995.
- Médard, J.F. (éd.), *États d'Afrique noire : formation, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991.
- Mény, Y., *La corruption de la République*, Paris, Fayard, 1992.
- Morice, A., « Les maîtres de l'informel : corruption et modèles mafieux d'organisation sociale », in Lautier, de Miras & Morice (éds), 1991.
- Morice, A., « Corruption, loi et société : quelques propositions », *Tiers Monde*, 141, 1995, pp. 41-65.
- Nicolas, G., *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*, Paris, Institut d'ethnologie, 1986.
- Nye, J., « Corruption and Political Development : a cost-benefit analysis », *American Political Science Review*, 1967, 56.
- Olivier de Sardan, J.P., *Concepts et conceptions songhay-zarma (histoire, culture, société)*, Paris, Nubia, 1982.

- Olivier de Sardan, J.P., *Les sociétés songhay-zarma. Chefs, esclaves, guerriers, paysans...*, Paris, Karthala, 1984.
- Olivier de Sardan, J.P., *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995.
- Olivier de Sardan, J.P. & Bierschenk, T., « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin APAD*, 5, 1993, pp. 71-76.
- Polanyi, K., *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, (1^{re} éd. angl., 1944), Paris, Gallimard, 1983.
- Raynaut, C., « Circulation monétaire et évolution des structures socio-économiques chez les Haoussas du Niger », *Africa*, 47 (2), 1977, 160-171.
- Scott, J., « The analysis of corruption in developing nations », *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, pp. 315-341.
- Scott, J., *The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1976.
- Sindzingre, A., *État, développement et rationalité en Afrique : contribution à une analyse de la corruption*, Bordeaux, CEAN, 1994, Travaux et Documents, 43.
- Smith, M.G., « Historical and Cultural Conditions of Corruption among the Hausa », *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1 ou 2), 1964, pp. 164-94.
- Southall, A. & Gutkind, C., *Townsmen in the Making*, Kampala, 1957.
- Thompson, E.P., « The Moral Economy of the English Crowd during the Eighteenth Century », *Past and Present*, 50, 1971, pp. 76-117.
- Tignor, R., « Political corruption in Nigeria before independence », *The Journal of Modern African Studies*, 31 (2), 1993, pp. 175-202.
- Whyte, W., *Street corner society* (1^{re} éd. 1943), Chicago, Chicago University Press, 1955.