

La ruralité revue et corrigée par l'État : représentations et traitements du paysannat dans le delta central du Niger (Mali)

Claude Fay
Anthropologue

Dans le *Nouveau Petit Robert* (1993), la notion de ruralité (*ruris*) renvoie à la campagne et aux paysans, et le « code rural » est un corpus de « lois concernant les biens, la propriété à la campagne ». La campagne est pour sa part définie comme une « vaste étendue de pays découvert », mais aussi comme « une étendue de terrain, une zone où les armées se déplacent lorsqu'elles sont en guerre ». Les paysans sont « des hommes et des femmes vivant à la campagne et s'occupant des travaux des champs », et le dictionnaire, qui évoque au passage les « mœurs et coutumes paysannes », cite à la même rubrique une phrase de Sartre : « Le paysan travaille seul, au milieu des forces naturelles... il se tait. » Les travaux des champs, le silence des producteurs et l'empire de la coutume d'une part, la menace virtuelle du bruit des armes d'autre part définissent ainsi la ruralité dans une jolie collection conceptuelle, et l'on peut remarquer que la notion de « code rural » articule les deux séries de représentations sous le signe d'une organisation juridique par l'État de la propriété paysanne.

L'ordre de la propriété, comme celui de la violence, réfère donc à des pouvoirs qui organisent de l'extérieur le monde rural. Les pay-

sans du Maasina¹ pourraient reconnaître dans cette équation le reflet d'un de leur dicton : « 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. » De fait, beaucoup d'armées ont défilé dans les champs et sur les eaux dans l'histoire de la région, et c'est bien dans la relation des paysans et des pouvoirs, ou plutôt, comme on le verra, des pouvoirs paysans et des pouvoirs guerriers et/ou d'État que se sont dessinées des conceptions et des pratiques successives de la « ruralité », avec des ruptures et des continuités. Nous voudrions ici examiner leur histoire, en prenant plus particulièrement comme exemple le groupe des pêcheurs Bozo. On tentera pour finir de comprendre comment, après des siècles de domination impériale sur les campagnes, la jeune démocratie malienne tente actuellement de définir une nouvelle ruralité responsable, dans le cadre d'une décentralisation qui consiste précisément à réorganiser la totalité du monde paysan en « communes rurales ».

■ Le travail paysan comme l'envers du pouvoir (l'ère précoloniale)

Les sociétés rurales « traditionnelles » du Maasina peuvent d'abord se décrire par l'articulation de groupes et de territoires, ou plus précisément comme la gestion combinée d'identités sociales de divers niveaux et de ressources naturelles, gestion qui se donne dans des

¹ Nous entendons par là le delta central du Niger au Mali, et plus particulièrement la partie située sur la rive gauche du Niger, qui a été soumise pendant plusieurs siècles à diverses formes de domination peule (*arîbe* du Maasina du xv^e au xix^e siècle, empire théocratique de la Diina au xix^e siècle). La langue dominante y est conséquemment devenue le *fulfulde* (langue peule), dans laquelle nous énoncerons les principaux concepts locaux.

modes de territorialisation. Les groupes dits « ethniques » sont ainsi généralement définis par le rapport religieux privilégié à un élément naturel (l'eau pour les pêcheurs bozo et somono, la terre pour les agriculteurs malinke et rimaaybe, l'herbe pour les éleveurs peuls) et par des exclusivités territoriales (fleuves et/ou mares, champs, parcours et gîtes de transhumance) et des spécialités productives correspondantes (pêche, agriculture, élevage²). On a donc d'abord l'impression d'une répartition spontanée et « horizontale » de ces droits et spécialités entre ethnies, impression renforcée par les multiples récits locaux qui font découler ces répartitions de pactes contractuels³ à l'issue desquels se fixent divers codes d'articulation sociale, réglant notamment l'échange réciproque des produits (céréales, lait, poisson).

Cette représentation irénique est d'abord contrariée par le constat de différences notables, selon le lieu, dans les répartitions des spécialités « ethniques »⁴. Elle est ensuite mise à mal par l'enquête historique qui montre l'importance des phénomènes de pouvoir dans la distribution des identités aussi bien que des spécialités. La plupart des groupes originels qui peuplent le Maasina étaient d'abord très polyvalents (chasseurs, pêcheurs, bûcherons...) et tous potentiellement guerriers. Dans le cadre de ce que AMSELLE (1990)

² Notons que depuis les années soixante, une forte diversification des activités s'est opérée dans les divers groupes, sous l'effet des excellentes conditions climatologiques des années soixante et de l'ouverture de marchés nouveaux, puis sous celui — inverse — de la sécheresse (FAY, 1994 a). Cette diversification a été remarquée par tous. Nous soulignerons ici que la mono-activité « ethnique » attribuée aux époques antérieures est également très relative.

³ Ces pactes dits *hoolaare* (litt. « confiance ») en *fulfulde* (langue des Peuls) impliquent le plus souvent un échange de sang et correspondent à ce que l'ethnologie traditionnelle nomme « alliances cathartiques » (FAY, 1995 b). Dans notre région de référence, il semble que ce soit le célèbre pacte passé entre Bozo et Dogon qui ait fourni le modèle de référence pour les pactes ultérieurs.

⁴ On s'aperçoit ainsi que les attributions respectives des droits sur les fleuves et les mares entre Bozo, Somono, Marka et même Malinke varient considérablement entre le Maasina, le Korondugu et le Pondori (FAY, 1995 b). Dans chaque cas, l'énoncé « ethnique » substantialise l'attribution (« le bozo, c'est la pêche des mares »), mais la variation montre bien que le système est issu d'interactions spécifiques entre groupes spécifiques et dans le cadre de rapports de force donnés, ce au-delà des appellations ethniques génériques.

appelle les « expansions et contractions » de différents empires⁵, des vagues de peuplement diverses se succèdent, des groupes dotés de forces magiques et guerrières inégales se rencontrent. À l'issue de ces rencontres (FAY, 1995 b), lorsqu'elles ne se concluent pas par l'élimination (élimination physique ou évacuation du territoire) d'un des groupes, se dessinent divers types d'articulation (de sujétion, de subordination, de coexistence pacifique) qui président à la distribution de droits divers sur les différentes ressources naturelles. Les pactes, qui consacrent ces distributions, se font sur la base de rapports de force et les institutionnalisent, en même temps qu'ils distribuent des identités oppositionnelles (Bozo-pêcheur, Malinke-cultivateur, Peul-éleveur) qui substantialisent les spécialisations. Ces jeux d'identité se remanient dans l'histoire, et ce en fonction de nouveaux rapports de force, ce qui explique aussi bien une partie des phénomènes dits de « mutation ethnique » que la diversité géographique des attributs liés à des identités données. Dans le grand ensemble de peuplement dit malinke⁶ par exemple, ne se réclament aujourd'hui de cette identité que ceux qui ont affirmé suffisamment longtemps une capacité guerrière, et qui, même s'ils ont été ensuite subordonnés à une force supérieure, n'ont pas été proprement assujettis : les autres sont « devenus » bozo, c'est-à-dire pêcheurs, voire *maccuβe* (captifs d'agriculture des Peuls — le terme de nos jours est de plus en plus synonyme d'« agriculteur »). De même, une branche de Peuls guerriers chassée par une autre lignée (à *Kamaka Seββe*) est « devenue bozo », et des Bozo réduits en captivité par les guerriers toucouleurs ont été de ce fait considérés comme « souillés » par les autres lignages (qui se sont emparés de « leurs eaux »), ont eu honte de revenir au village, et se sont intégrés à des groupes d'agriculteurs des plaines : ils sont « devenus *maccuβe* ».

⁵ L'empire soninke du Wagadou, l'empire du Mali, le royaume de Dia, l'empire du Songhay, la fédération de chefferies instaurée par les chefs peuls diallo-dikko aux xv^e-xvi^e siècles, l'empire théocratique diina du xix^e siècle, l'empire toucouleur précédant la colonisation.

⁶ C'est-à-dire l'ensemble des groupes qui pénètrent dans la zone dans le cadre de la destruction de l'empire songhay, de son annexion par l'empire du Mali, puis de l'expansion et de la chute de celui-ci. Ces groupes guerriers successifs arrivent pendant toute cette grande période, en position de repli ou à la recherche de vivres.

Ces diverses affectations (productives et identitaires) s'opèrent dans le cadre de grandes aires de pouvoir impérial guerrier (dit *Laamu* en peul), chacune d'entre elles correspondant à un système tributaire : les pouvoirs centraux opèrent des ponctions régulières sur les différentes productions, généralement par l'intermédiaire de dépendants guerriers⁷. Les traditions orales présentent les premiers guerriers soninke comme étant venus lever des tributs auprès des « travailleurs » (*gollooŋbe*) du Maasina, car ils s'étaient aperçus que « ceux-ci n'avaient pas de tête » (pas de chef). Une autre tradition présente les premiers lignages peuls comme se partageant les « quatre utilités du Maasina » : les fleuves, les herbes (les pâturages), les bosquets (le terme incluant ici les terres) et les mares et... le Pouvoir (*laamu*). Le Pouvoir peut bien effectivement être conçu comme une ressource quasi « naturelle », et comme celle qui englobe les autres, puisqu'il permet de lever tribut sur l'ensemble des productions. C'est pourquoi on dira localement que « toutes les propriétés sont suspendues au Pouvoir », que celui-ci les « reconnaît » ou non (s'il ne les reconnaît pas, il les redistribue à ses dépendants), qu'il « englobe » ou « recouvre » (*huuŋbude*) le territoire (*leydi*). Dans le même mouvement, chaque nouveau pouvoir impérial tend à se représenter les pouvoirs antérieurs comme n'étant plus que des ensembles de « producteurs » (on a vu qu'en fait la plupart des groupes initiaux étaient également guerriers). Plus précisément, et selon les lieux, se dessine une mosaïque de pouvoirs gigognes : certains de ces pouvoirs antérieurs sont plus ou moins reconnus parce qu'ils ont su faire valoir leur force, ils conservent leurs droits tributaires sur leurs propres dépendants et versent eux-mêmes un tribut au pouvoir supérieur, ils s'intermarient éventuellement avec leurs dominants⁸; d'autres, écrasés militairement, se constituent en simples « travailleurs » taillables à merci.

⁷ C'est ainsi que des guerriers du Wagadou opèrent des prélèvements sur les pêches du Diaka et en reversent une partie à l'empire; que les premiers Peuls arrivant dans le Maasina versent un tribut à Dia, puis, fondant leur royaume, lèvent tribut sur les « producteurs » locaux, tribut sur lequel ils reverseront plus tard un autre tribut (le *jangal*) au royaume de Ségou lorsque celui-ci les dominera, etc.

⁸ Les Malinke de Kombe par exemple, groupe d'abord fortement guerrier, continuent à organiser la pêche sur leur territoire et à prélever un tribut régulier sur les pêcheurs (bozo et somono) qu'ils avaient antérieurement

Cette logique hiérarchique, qui s'illustre dans les relations interethniques, règle aussi bien les relations intra-ethniques, comme on va le voir en insistant sur le cas des pêcheurs bozo. La maîtrise des pêcheries relève en chaque lieu de principes emboîtés. Les premiers occupants ont effectué des sacrifices aux divinités d'eau, et ont ainsi fondé des « maîtrises d'eau » (*jituuya*) lignagères, c'est-à-dire acquis des ensembles de droits sur un territoire et sur l'organisation des pêches. Ces lignages maîtres d'eau se sont juxtaposés et souvent affrontés religieusement ou par la guerre pour délimiter leurs territoires. Certains d'entre eux sont dits être arrivés du Mandé avec de puissants sacrifices pour les divinités d'eau (mais ne pêchant pas ou peu eux-mêmes, étant principalement chasseurs-guerriers), et ils ont par ailleurs asservi (et éventuellement déporté) des groupes de pêcheurs déjà présents qui se sont mis à « pêcher pour eux ». Les maîtres d'eau ont ensuite distribué des droits sur des pêcheries particulières (telle mare, tel chenal⁹) aux autres lignages (arrivés avec eux ou successivement) de leur groupement. Des lignages ultérieurs, numériquement et/ou « magiquement » forts, ont également pu conquérir des droits sur des pêcheries particulières à l'intérieur de chaque groupement. D'autres groupes de pêcheurs se sont aussi par la suite installés sur « les eaux » des maîtres d'eau fondateurs (sur leur territoire : ce qui signifie qu'ils n'étaient pas assez forts pour s'approprier un territoire autonome). Ils sont devenus leurs vassaux de pêche (on dit localement « père de la pêche » : *baba awgal*), disposent de l'usufruit de leur sous-territoire et de droits sacrificiels mineurs, mais relèvent pour toute décision importante de l'autorité du groupe d'accueil, à qui ils versent des tributs, et qui peut dire comme dans le cas précédent qu'ils « pêchent pour eux »¹⁰.

vassalisés ; ils font eux-mêmes des offrandes au pouvoir peul central, mais ce sont des offrandes spontanées ou en réponse à des demandes ponctuelles, et non des tributs réguliers.

⁹ Pour l'analyse des différents types de pêcheries et des droits complexes qui président à leur exploitation (exclusivités, privilèges et préséances), on se reportera à DAGET, 1949 b ; GALLAIS, 1967 ; FAY, 1989 et 1994 b.

¹⁰ À tous ces niveaux, les droits une fois acquis ou conquis se transmettent dans et entre les lignages, par le biais de l'héritage ou de l'alliance matrimoniale (don d'une pêcherie en dot — compensation matrimoniale — aux alliés, ou don par les parents de l'épousée d'une pêcherie à ses descendants).

De leur côté, les maîtres d'eau versent un tribut au pouvoir peul dominant *laamu* (éventuellement par l'intermédiaire de ses dépendants guerriers), et ce pouvoir se les représente comme des « pêcheurs ». Ces maîtres d'eau eux-mêmes se distinguent d'ailleurs, dans un dualisme classique, des « gens du pouvoir », en expliquant qu'ils dominent les éléments (en l'occurrence, l'eau et ses divinités) et non les hommes. Ajoutons que le *Laamu* a pu déposséder certains maîtres d'eau de leur territoire (les moins forts ou les moins ralliés) pour l'attribuer à des dépendants, et que des chaînes tributaires plus complexes encore ont pu se créer. Dans le Nord-Diaka par exemple, des dépendants guerriers du pouvoir peul, dits *Komongallu*, ont vassalisé les maîtres d'eau des plaines qui leur versent un tribut (dont ils reversent une part aux chefs peuls). Les maîtres d'eau du fleuve, pour leur part, perçoivent un tribut de la part des lignages non maîtres d'eau, de leurs « pères de la pêche », ainsi que des étrangers de passage désirant pêcher sur leur section de fleuve; ils versent eux-mêmes des tributs aux chefs peuls. Les chenaux qui débouchent du fleuve et se perdent dans les plaines appartiennent en droit aux *Komongallu* et non aux maîtres d'eau des fleuves; mais les *Komongallu*, suffisamment occupés par les plaines, laissent les maîtres d'eau des fleuves prélever pour eux le tribut sur les pêcheurs de ces chenaux : les maîtres d'eau du fleuve apparaissent donc ainsi, toujours dans le cadre de la pêche de ces chenaux, comme des sortes de « pères de la pêche » des *Komongallu*.

Cette trilogie entre « gens du pouvoir », « maîtres des eaux » et « simples pêcheurs » (lignages non maîtres d'eau d'un groupement, groupement antérieur dominé, groupement ultérieur subordonné) est, on le voit, une rationalisation secondaire d'une succession de dominations historiques. À chaque époque, et à chaque niveau, les dominés sont (inégalement, selon ce qu'il leur reste de force) rejetés du côté de la « production » : on a observé ce phénomène aussi bien dans les relations interethniques, où les Bozo apparaissent globalement comme un groupe de pêcheurs dominés, et au niveau intra-ethnique, où s'élaborent d'autres relations de domination. Les pouvoirs supérieurs, à chaque niveau également, se représentent pour leur part comme essentiellement religieux et guerriers et ils tendent à vivre principalement des tributs qui leur sont versés.

Certains maîtres d'eau guerriers, on l'a dit, n'opéraient quasiment que la partie « religieuse » de la production (les sacrifices permettant de produire).

Au niveau supérieur, le pouvoir (*laamu*) des princes peuls est conceptualisé comme un pouvoir « pur-vide » (*βolo*), ils ne s'occupent précisément plus que du pouvoir (avec son versant religieux : ils disposent de fétiches redoutables), laissant leurs dépendants guerriers organiser le système tributaire ; on pourrait dire en somme qu'ils règnent et ne gouvernent pas. À l'intérieur même du monde peul, les guerriers païens *Arβe* qui soumettent les autres groupes entre le XVI^e et le XIX^e siècle, puis les élites politico-religieuses qui leur succèdent dans l'empire théocratique de la Diina peuvent d'ailleurs, même s'ils ont bien entendu leurs propres troupeaux (en partie repris aux autres groupes), se représenter les autres groupes peuls dominés comme « leurs bergers », en vertu du droit éminent et principal qu'exerce le pouvoir supérieur sur toutes les propriétés de son aire d'exercice. Un niveau au-dessous, l'ensemble des Peuls peut se représenter comme des « gens de pouvoir et d'élevage », en s'identifiant ethniquement aux groupes dominants, ce en opposition aux autres ethnies.

De leur côté, les plus soumis, pour s'évoquer eux-mêmes, emploient, selon le contexte, des termes différents : soit *laddenkooβe* (« les gens de la brousse », le terme « brousse », *ladde*, qui oppose ici la campagne aux villes, différencie, à l'intérieur du monde paysan, le village des étendues de terre qui l'entourent) ; soit celui de *laamaaβe*, qui signifie originellement « les vaincus, les soumis, les dominés », mais qui peut aussi s'appliquer, dans le cadre des nouveaux pouvoirs dessinés par la colonisation puis l'indépendance, au rapport à l'appareil d'État, et désigner alors ce que nous appellerions des « administrés ». Tout cela dessine bien finalement la figure du paysan chère à Sartre, celui qui travaille seul (mais sous surveillance et sous tribut) au milieu des forces naturelles (sur lesquelles il dispose éventuellement de pouvoirs religieux plus ou moins accentués)... et qui a appris à se taire. On assiste ici, au Maasina, mais à travers des logiques sans doute beaucoup plus universelles, à l'invention du « rural » et du « paysan » par l'ordre du pouvoir.

■ La ruralité comme coutume et comme envers de l'histoire (État colonial, I^{re} et II^e République)

L'État colonial va mettre en place des divisions administratives¹¹ et dans ce cadre il va, dans notre région de référence, reconduire en bonne partie la domination des principaux anciens pouvoirs aristocratiques (et, par extension, de l'ensemble des hiérarchies tribulaires décrites). Mais, peu au fait de la complexité des hiérarchies locales, l'administration va se donner du monde paysan, qui l'intéresse principalement du point de vue économique, une représentation simplifiée articulée autour de la notion de « coutume »¹². Nous allons examiner ces reformulations de la représentation de la sphère rurale, en continuant à privilégier le monde des pêcheurs¹³.

Après quelques déclarations de circonstance sur la nécessité de combattre les « archaïsmes », la « coutume » est rapidement valorisée, notamment sous l'impulsion de chercheurs qui remarquent (DAGET, 1949 a) que l'organisation traditionnelle de la pêche est

¹¹ Le canton et le cercle. Les chefs de canton sont souvent choisis parmi les anciennes familles dominantes de l'empire peul précédant la colonisation.

¹² Cela est vrai globalement, dans la définition de la politique coloniale en direction du monde rural. Cela n'empêche pas des perspicacités individuelles : MONTEIL (1932) notait « l'enchevêtrement des droits sur l'eau », et le rapport annuel (1954) du service forestier remarquait : « Pour citer un exemple, il peut y avoir pour un même lieu trois maîtres des eaux dont les droits se superposent dans le temps. » On a déjà parlé des remarquables travaux anthropologiques de DAGET (1949 b, 1956). La plupart des administrateurs territoriaux locaux que nous avons rencontrés dans nos enquêtes sont conscients (souvent plus que certains chercheurs) de la complexité du foncier rural.

¹³ On insistera ici sur la construction de la représentation du « rural halieutique », principalement à propos des problèmes fonciers, donc de l'articulation entre pouvoirs locaux et pouvoir d'État. Le secteur pêche va rapidement intéresser les autorités officielles, du fait de son développement économique spontané. Pour des analyses plus précises sur les interventions de l'État dans l'encadrement de la production et de la commercialisation, voir GALLAIS, 1967 ; KASSIBO, 1991 ; FAY, 1994 a.

« une réglementation... qui a déjà fait ses preuves » et que (DAGET, 1949 b) « toute réglementation non consentie [resterait] illusoire ». Cette valorisation relèvera à la fois d'une « prime à l'existence » (la coutume semble organiser une complexité devant laquelle on se sent en difficulté), et du modèle du « développement participatif » qui, note CHAUVEAU (1992) s'est développé entre les deux guerres et favorise chez les administrateurs coloniaux l'idée d'une « réhabilitation de la tradition ». Ces représentations font aussi écho à une position politico-idéologique plus générale de l'administration : à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, la contestation anti-coloniale s'organise et se durcit, et le mot d'ordre est alors de mobiliser les forces traditionnelles (conçues comme modératrices) contre les nouveaux agitateurs. Enfin, dans le cadre du fort développement commercial spontané qui suivra, la « tradition » sera également mobilisée par l'État colonial contre l'« esprit de lucre », notamment celui des commerçants, qui commettent le double péché d'exploiter les pêcheurs... et de ruser avec la fiscalité coloniale (thème qui sera repris par la suite par l'idéologie socialiste du premier État indépendant).

Priorité est d'abord donnée, donc, à la coutume et à ceux qui la représentent, les maîtres d'eau. Mais dans les années cinquante et dans le cadre du « boom halieutique » (GALLAIS, 1967) lié à une nouvelle demande de marché et à une panoplie de pêche d'importation, l'économie de la pêche se monétarise fortement, les migrations saisonnières intradeltaïques s'intensifient et de multiples conflits de pêche apparaissent autour du problème de l'accès aux territoires. Ces conflits peuvent opposer des pêcheurs locaux entre eux pour l'accès à des pêcheries, mais aussi et le plus souvent des locaux et des étrangers venant pêcher dans leur finage, et enfin des locaux rivalisant entre eux pour accueillir ces étrangers qui leur versent de ce fait un tribut. L'arbitrage administratif (auquel on n'a d'ailleurs que peu souvent recours) tranche alors, souvent dans le cadre de chaînes clientélistes (et concussionnaires) reliant chefs de canton, chefs de village et représentants de l'administration (notamment forestière), parfois en appuyant les autorités locales « traditionnelles » (maîtres d'eau : mais la complexité des droits sur l'eau rend les décisions difficiles), parfois enfin en distribuant des droits sur les eaux à des villages riverains au nom du droit à l'autosubsistance, principe qui on l'a vu ne rencontre pas d'écho dans

les logiques traditionnelles d'appropriation (MISOES, 1960; GALLAIS, 1967)¹⁴.

Avec l'indépendance, en 1960, l'État socialiste de Modibo Keïta entreprend d'affirmer son autorité domaniale sur les terres et les eaux et de combattre (dans le langage de l'époque) les « féodalités traditionnelles »; les cantons sont supprimés, ce qui représente une perte de pouvoir pour les représentants des chefferies précoloniales. Parmi d'autres « féodaux », quelques maîtres d'eau sont emprisonnés. Le principal souci est d'encadrer la commercialisation par un système coopératif qui échouera largement (la pêche est devenue la troisième ressource économique du pays) et d'« accroître », de « moderniser » et de « rationaliser » la production (Plan quinquennal 1961-1965). La « tradition » est donc rejetée comme un double archaïsme, politique et économique.

Après le coup d'État militaire de 1968, ces exigences d'intensification et de rationalisation de la production se maintiennent, en même temps que s'y juxtaposent curieusement, face aux vagues de sécheresse, des souhaits assez formels concernant la protection de la ressource¹⁵. Le nouvel État réaffirme la domanialité des eaux et crée (mars 1975) un permis de pêche obligatoire et donnant accès à son propriétaire à l'ensemble des eaux nationales. Parallèlement, certains engins ou techniques sont interdits dans le but de protéger la ressource, en même temps qu'on protège les pêches dites « de subsistance » (Convention de pêche de 1972), « pratiquées par des

¹⁴ Ou plus exactement rencontre un écho négatif : lorsqu'un lignage maître d'eau donne des droits d'exploitation sur « ses eaux » à un groupe étranger venu s'y installer, et s'il précise qu'il les leur donne « afin qu'ils puissent manger », la formule signifie sans équivoque que ce droit d'exploitation est pleinement subordonné à son bon vouloir et à la reconnaissance de son absolue « propriété-maîtrise » (*jeyal*) des eaux en question, et notamment à son contrôle sur l'accueil possible de pêcheurs étrangers.

¹⁵ Ce sous le coup d'une inquiétude causée par d'apparentes baisses de production : on affirme alors qu'il faut combattre « le dépeuplement piscicole » résultant de « l'exploitation anachronique » à laquelle se livrent les pêcheurs, faute d'« une réglementation adaptée aux conditions locales » (Conférence nationale sur la pêche de 1972, convention de pêche en cinquième région). Remarquons que la « surexploitation » (ce sera le cas également pour les dysfonctionnements sur le plan foncier) n'est pas attribuée aux « coutumes locales » elles-mêmes, mais à leur mauvaise articulation avec la réglementation nationale.

moyens limités et à des fins non commerciales » (loi 86-44 ANRM de janvier 1986).

Cet ensemble de lois et de représentations¹⁶ va concourir à radicaliser les conflits fonciers, déjà exacerbés par une rivalité accrue des pêcheurs, dans le cadre de la sécheresse, pour l'accès à des eaux raréfiées. En effet, la définition de l'accès légitime aux territoires doit désormais se faire au carrefour de trois types différents de principes :

— les principes locaux, qui ne sont nullement une « tradition » intemporelle mais résultent, on l'a vu, de hiérarchies historiquement emboîtées sur fond de rapports de force, et qui dessinent des systèmes tributaires complexes ;

— le principe de domanialité, qui, concrétisé par l'existence du permis de pêche, donne accès aux « eaux nationales » à tout pêcheur « malien », ce qui compromet tous les types de contrôles locaux des finages. Ce problème est rendu plus sensible encore par la circulation dans tout le delta de pêcheurs d'amont très « professionnels » et très équipés. En réponse à leur présence, les pêcheurs locaux des autres zones vont remanier la signification du tribut nommé *manga ji* (soit littéralement « l'eau du maître, du pouvoir »). Ce terme semble avoir initialement désigné le tribut en poisson qui était versé aux chefs soninke par les pêcheurs du Diaka amont à l'époque du Wagadou. Il désigne ensuite¹⁷ plus généralement les mêmes tributs (voir *supra*) versés et reversés à tous les types de pouvoirs sur l'eau. Dans le cadre contemporain, *manga ji* va désigner d'abord le tribut d'un tiers du produit versé par un étranger au maître d'eau pour certaines pêches : la peur des divinités d'eau, et plus largement des rapports de force locaux que ceux-ci d'ailleurs signifient largement, fait qu'on négocie souvent la teneur du tribut mais plus rarement sa légitimité de principe. Le *manga ji* va ensuite se monétariser et finir par devenir une « taxe »

¹⁶ Plus que de mesures concrètes, les agents de l'État n'étant pas suffisamment nombreux pour veiller à l'application des textes (KASSIBO, 1991).

¹⁷ Concurremment au terme *Conngi*, qui désigne la redevance due par des éleveurs aux « propriétaires de l'herbe », lorsqu'ils font paître leurs bêtes sur des pâturages étrangers, et que les Bozo récupèrent souvent pour désigner les tributs de pêche.

que l'on paye au maître d'eau, y compris pour la simple installation en campement sur son fleuve et pour y pêcher en général. Le pêcheur étranger va être nommé « son pêcheur, celui qui travaille pour lui » par le maître d'eau local, et il prend ainsi sa place au dernier échelon de la chaîne tributaire ; mais celle-ci se modifie en fait radicalement, puisque c'est « au nom de la loi » qu'on est obligé d'accepter le pêcheur étranger sur son territoire ;

— le nouveau principe édicté par l'État malien (et déjà ébauché par l'État colonial) qui donne des droits particuliers aux « riverains » pour les « pêches d'autosubsistance ». On a déjà noté que dans l'organisation antérieure de la pêche, la « riveraineté » ne concède en soi aucun droit, et que la « pêche d'autosubsistance » ne signifie rien, puisqu'on a toujours pêché à la fois pour se nourrir et pour échanger le surplus contre d'autres biens¹⁸.

Ces principes contradictoires vont se mettre à coexister de façon plate, non hiérarchisée, ce d'autant que l'État accordera, dans un souci de paix sociale, une certaine reconnaissance aux « réglementations traditionnelles », ce qui peut apparaître comme un quatrième principe (« concilier la loi et la tradition ») qui potentialise les contradictions entre les trois autres. Cette situation va évidemment autoriser toutes les stratégies possibles d'appropriation des eaux, conformément aux divers intérêts, soit pour y pêcher mieux ou plus exclusivement ou dans de meilleurs sites, soit pour y accueillir ou y faire venir des pêcheurs étrangers afin de prélever un tribut¹⁹. Dans les faits et localement, les conflits se trancheront

¹⁸ On ne rappellera pas ici le caractère largement illusoire de la notion d'« autosubsistance ». Le poisson, outre qu'il faisait partie depuis des siècles des tributs versés aux empires, était troqué ou commercialisé contre des cauris pour acquérir d'autres biens.

¹⁹ Dans ce cadre, comme on l'a largement décrit ailleurs (FAY, 1993 ; 1994 b), des lignages subordonnés ou des « pères de la pêche » vont prétendre (au nom de la riveraineté et de l'autosubsistance, ou en se présentant à l'administration comme des « maîtres d'eau ») s'approprier les eaux dont ils n'étaient, dans l'ancien système, que des usufruitiers ; des maîtres d'eau (partiellement reconnus par l'administration) vont « oublier » leur dépendance à l'égard de pouvoirs antérieurement supérieurs ; des droits lignagers vont se faire valoir comme des droits « villageois », puisque l'État parle en termes de villages ; des querelles incessantes opposeront les étrangers aux locaux au nom respectivement de la domanialité des eaux et du respect des coutumes, etc.

d'une part en fonction des rapports de force locaux, d'autre part en fonction des rapports (eux aussi largement tributaires) qu'entretiennent les différents protagonistes avec l'administration²⁰. Ce qui signifie que d'un point de vue pratique, les représentants locaux de l'État (administration territoriale, services techniques) reprennent, également localement, le rôle historique du pouvoir supérieur qui « coiffe » les autres pouvoirs, tranche les conflits et du même coup « chapeaute » la chaîne tributaire²¹. Mais la différence majeure avec les phases antérieures réside dans le fait qu'ils tranchent en combinant arbitrairement des principes contradictoires et, qu'au hasard de ces contradictions d'une part, de leur appétit de prébendes d'autre part, de leurs régulières mutations enfin, les mêmes conflits ne sont jamais véritablement réglés et resurgissent régulièrement.

Si, au niveau local, on peut parler d'une pseudo-reformulation d'un système hiérarchique « classique », celle-ci n'est possible que par les hésitations du pouvoir central sur la possibilité de conjuguer loi et coutume et sur les modalités de cette conjugaison, c'est-à-dire par les représentations qu'a l'État du monde rural. Or l'État se représente la « tradition » (réduite dans tous les textes officiels à la présence et au rôle des « maîtres d'eau ») d'une part comme une concurrente dans le contrôle et l'exploitation des ressources naturelles (d'où l'interdiction de principe du *manga ji*), mais d'autre part comme garante de la paix sociale, et ce notamment grâce à ses fondements religieux²². Il s'agit donc finalement de concilier la vertu pacificatrice de la coutume (on fera appel à des « maîtres

²⁰ C'est sur le *manga ji*, en principe interdit par la loi, qu'on prélève les sommes nécessaires pour « recevoir » les cadres de l'administration territoriale; ceux-ci peuvent éventuellement fermer les yeux sur les tributs exigés par des maîtres d'eau à condition de s'en voir reverser une partie; les différents conflits enfin sont l'occasion d'une compétition pour le versement du plus fort « pot de vin ».

²¹ De même que dans les anciens systèmes impériaux les pouvoirs antérieurs étaient plus ou moins reconnus et maintenus dans cette chaîne en fonction de leur force (magique et guerrière) et de leur ralliement, dans le système actuel, ils le sont largement en fonction de leur force économique et de leur capacité « corruptrice ».

²² La Convention de pêche de 1972 précise déjà que « les eaux naturelles sont propriété de l'État » et que « les anciennes coutumes tendant à insinuer l'existence de maîtres des eaux sont abolies » : curieuse formule

d'eau » pour effectuer les sacrifices *ad hoc*) avec le respect de la loi : la convention de pêche du cercle de Youvaru (1990, art. 18) conclut finalement à propos de ce problème que « les sacrifices rituels ne peuvent en aucun cas excéder le cadre symbolique ».

Avant l'apparition des grands royaumes, puis dans le cadre de leurs aires de pouvoir, les rencontres entre groupes se sont faites sur fond de rapports de force, et établissaient, sous différentes formes (la forme rationalisée du pacte, surtout dans les rapports interethniques, des types de subordinations territoriales et rituelles diverses à l'intérieur de chaque groupe), des relations hiérarchisées où les moins puissants apparaissaient tendanciellement comme des « travailleurs » (*gollooße*, avec éventuellement des charges religieuses de second plan) et les autres comme des prêtres et/ou des guerriers. Les royaumes précoloniaux ont détruit ou subordonné les forces guerrières antérieures, établissant ainsi une hiérarchie de pouvoirs (correspondant à une hiérarchie tributaire) qu'ils « recouvraient », où ils se représentaient comme la seule force guerrière (détenant la maîtrise sur les hommes). Divers « ralliés » apparaissaient sous le signe des maîtrises religieuses sur les éléments et, là encore, les plus soumis se donnaient comme simples travailleurs. La « brousse » était produite comme l'envers des pouvoirs guerriers, dans un discours et une réalité engendrés par leur force. Ces pouvoirs impériaux successifs établissaient et remodelaient continuellement (dans l'histoire) la hiérarchie discontinue mais systématique qui, alimentée de tributs divers, reliait, de pouvoir supérieur en pouvoir inférieur, les chefs de guerre aux « travailleurs » (*gollooße*) — soumis (*laamaaße*), hommes de brousse (*laddenkooße*). À chaque moment de cette histoire, c'est toujours le pouvoir principal qui décidait en dernière instance des principes légitimes d'appropriation et d'accès aux territoires, en reconnaissant et en subordonnant certains principes antérieurs, en en éliminant d'autres, en en posant de nouveaux, ce bien évidemment à leur profit et à ceux de leurs dépendants et ralliés. On peut dire en ce sens que ces pouvoirs

où en quelque sorte la loi nationale « abroge » la coutume. Dans la convention régionale (Région de Mopti) de pêche de 1990, on reprend la même idée, tout en précisant qu'on « tiendra compte des coutumes...

successifs opéraient des « reterritorisations » successives, en remodelant l'identité des groupes et leur projection légitime sur des espaces déterminés, en « recontextualisant » les principes d'appropriation dans le temps propre à leur pouvoir.

Avec les États modernes (colonial puis postcolonial), le monde rural (la campagne ou la « brousse ») est définitivement déshistoricisé et dépolitisé, constitué en collection de producteurs autosubsistants et ritualistes, sous l'empire de la faim et de la coutume (ou « des mœurs » ou de la « tradition »). Ces dernières notions, qui se concilient si bien (jusque dans nos dictionnaires modernes) avec celles de « campagne » et de « paysannerie », consacrent le rejet définitif du rural du domaine de la responsabilité politique (donc des stratégies et des rapports de force). Si, au niveau local, les différents pouvoirs subordonnés n'ont pas disparu, si les représentants de l'État y endossent partiellement face à elles le rôle « recouvrant » des chefferies traditionnelles, ils le font à titre personnel, jouant sur les ambiguïtés des consignes qu'on leur diffuse. Comme ces dernières sont contradictoires, ils ne procèdent pas, comme les pouvoirs passés, à une nouvelle « reterritorialisation » mais au contraire à une véritable « déterritorialisation », puisque à chaque moment des principes contradictoires mais de même niveau peuvent s'opposer les uns aux autres. Cette « déterritorialisation », dont témoigne l'incessant resurgissement des mêmes conflits au Maasina, va logiquement de pair avec une « décontextualisation » puisque au lieu de hiérarchiser les forces de niveau inférieur en se les subordonnant, l'État moderne leur refuse par principe toute reconnaissance, ou ne leur accorde que celle due à « la coutume ». Mais celle-ci, on l'a vu, était à chaque moment l'expression de rapports sociaux religieux et guerriers.

Comme du point de vue de l'État elle n'est que « représentation », toutes sortes de « coutumes » peuvent présenter leur droit de créance à l'administrateur civil qui, censé les concilier avec la loi, ne sait plus où donner de la tête. L'idée de la ruralité comme envers non seulement du pouvoir, mais de l'histoire s'achève ainsi en intégrant l'image classique et récurrente (dans les représentations du pouvoir) d'un monde paysan indiscipliné et contradictoire.

■ Vers une nouvelle ruralité responsable (III^e République) ?

En mars 1991, des émeutes populaires aboutissent au renversement de la dictature instaurée depuis 1968. Après la mise en place d'un gouvernement de transition, le Mali se donne une nouvelle constitution (janvier 1992) et procède à l'instauration de la III^e République. À la suite d'élections municipales, législatives et présidentielles, Alfa Oumar Konaré, dont le parti (l'Adema, Alliance pour la démocratie au Mali) avait obtenu la majorité aux législatives, devient le premier président de la République. La vie politique malienne se déroule donc maintenant dans le cadre d'une démocratie représentative et pluripartiste.

On a analysé ailleurs (FAY, 1995 a) les difficultés qu'avait le monde « paysan » à assimiler les principes du nouveau régime. « Traditionnellement », c'est-à-dire historiquement, dans l'histoire de la soumission aux pouvoirs historiques successifs, les fondements possibles du pouvoir sont trois : la force guerrière (de la lance des premiers guerriers aux fusils-mitrailleurs des militaires), la force « mystique » (des « fétiches » des maîtres des éléments à ceux des princes païens), et la grâce de Dieu (des amulettes islamiques aux prières des lettrés), ces différentes légitimations pouvant éventuellement se conjuguer²³. Le pouvoir s'impose donc principiellement du fait de ces « forces » (*fanga* en bambara, *sembe* en peul — la force guerrière est bien sûr toujours présente), ce qui lui permet de « recouvrir » légitimement le pays en affirmant sa possession essentielle des hommes et de leurs propriétés. Dans le cadre de l'ancienne dictature, le parti unique UDPM (Union démocratique

²³ Les empereurs du Mali cumulent déjà la force guerrière, la force de leurs fétiches et les vertus de leur conversion à l'islam. La force divine de l'empire théocratique de la Diina est bien sûr d'abord signifiée par la force de ses armées de Talibés. Plus récemment, l'ancien président-dictateur Moussa Traoré, dont le règne était fondé sur la force militaire, se présentait comme le premier musulman du royaume et était en même temps supposé faire travailler au service de sa « force » personnelle les meilleurs féticheurs du pays.

cratique du peuple malien) s'était progressivement divisé en deux tendances (c'est ce qu'on appelait localement « la » politique). Localement, « en brousse », les différentes oppositions qu'on a évoquées²⁴ avaient investi les deux tendances du parti. Les jeux politiques locaux consistaient ainsi généralement en une projection de la palette des pouvoirs locaux sur ces tendances. On conservait donc un modèle traditionnel, où les différents pouvoirs secondaires (historiquement soumis à plus fort qu'eux) luttaient dans la sphère politique pour s'attirer le soutien du pouvoir central, l'État malien endossant le rôle des anciens pouvoirs impériaux en la personne du dictateur au sommet, de la même façon qu'au niveau local, les administrateurs civils l'endossaient dans la sphère administrative.

Avec la définition du pouvoir démocratique élu, et l'instauration du pluripartisme, ce modèle « traditionnel » du pouvoir est remis en question. Les paysans ont du mal à comprendre la nature de ce nouveau « pouvoir du papier, des lettrés », qui ne s'impose pas par la force, qui ne « représente » qu'une partie des électeurs (au lieu d'en « recouvrir-dominer » l'ensemble), et s'ouvre une période de scepticisme : le Pouvoir n'aurait-il pas disparu²⁵ ? Chaque parti tend d'abord à apparaître comme un pouvoir parallèle, et la palette des intérêts locaux s'y projette, mais on comprend vite que les partis n'ont pas de réel pouvoir et ne peuvent notamment entrer en lutte avec les décisions de l'administration, ce qui les fait alors apparaître comme relativement inutiles. Parallèlement, les administrateurs locaux, rendus méfiants par le vent du changement, hésitent à trancher tout en conservant des pratiques concussionnaires à l'occasion des conflits locaux (notamment fonciers), ce qui les exacerbe.

²⁴ Entre les « maîtres d'eau, de terre, etc », ceux qui voulaient le devenir, ceux qui n'étaient propriétaires de rien. Ces oppositions variaient bien entendu selon les régions et les paysages fonciers divers.

²⁵ Il y avait certes des élections au temps de la II^e République, mais personne ne se faisait d'illusions sur leur résultat au sommet, la force garante de la dictature restait l'armée, et le processus électoral, dans la lutte entre les deux tendances, était interprété comme la classique rivalité entre pouvoirs impériaux secondaires pour s'arroger les faveurs du Prince. Les forces paysannes s'inscrivaient dans cette rivalité en faisant allégeance à l'une ou à l'autre de ces forces, dans des chaînes clientélistes qui allaient des villages à la capitale en passant par les divisions administratives et politiques intermédiaires.

BAGAYOGO (1987) notait, en analysant les représentations légitimantes de l'ancien régime, qu'elles conjuguait des « schèmes culturels précoloniaux » (ceux que nous venons de rappeler) avec les « thèmes de l'homogénéité sociale et de l'unité nationale », ou « idéologie communautaire ». En effet, parallèlement à un discours rappelant la force guerrière du pouvoir, et la reliant à celle des grands empires passés, les citoyens maliens étaient aussi représentés comme une grande famille, le pays assimilé à un grand lignage (*faso* en bambara) solidaire. La jeune démocratie va reprendre largement à son compte cette idéologie communautaire et, sur les ondes radio notamment, on va bientôt entendre que « tout le pays doit s'entendre comme un lignage », que les citoyens « doivent se gouverner eux-mêmes » et « chercher la vérité et la justice entre eux ». En brousse particulièrement, où la solidarité lignagère se construit principalement face aux autres lignages et où, on l'a dit, le rôle du (des) Pouvoir (s) est de trancher au niveau supérieur, ce discours apparaît largement comme incompréhensible et renforce l'impression d'une situation anémique liée à la vacance du pouvoir.

C'est sur cette toile de fond que l'État malien entreprend actuellement de lancer un programme de décentralisation. Ce programme tend à redécouper le pays en divisions administratives et, à la base, en communes urbaines et rurales regroupant plusieurs villages²⁶. Le but essentiel de la décentralisation et de la planification régionale est d'« accéder au développement en utilisant au mieux les ressources du pays, notamment ses ressources humaines » (*Manuel de formation au découpage territorial*, 1996). Il s'agit d'instaurer une « participation populaire au développement » afin d'« alléger » les charges de l'État. Le « découpage administratif », en effet, s'il assure convenablement le contrôle de la population et « doit rester

²⁶ Le programme de décentralisation a été lancé en 1995, une mission de décentralisation a été instituée, ayant pour rôle de préparer les découpages territoriaux en vue d'élections municipales. Les analyses qui suivent sur les principes de la décentralisation sont fondées sur le texte *Programme de décentralisation. Manuel de formation au découpage territorial*, République du Mali, Primature, Mission de décentralisation, 1996. Une loi (n° 96059) portant création des communes vient d'être adoptée par l'Assemblée nationale (26/9/96) et promulguée par le président de la République (4/11/96). Les élections municipales devraient avoir lieu d'ici la fin de cette année (1997).

un cadre de base [...] ne permet plus d'encadrer correctement la vie économique ». Après l'énoncé des six critères de découpage régional²⁷, trois « critères pouvant servir au regroupement des villages et fractions en communes » sont donnés : le respect des solidarités communautaires ; le facteur démographique (nombre moyen de villages et d'individus par commune) ; la distance d'accessibilité (et les caractéristiques souhaitables des chefs-lieux potentiels). Attardons-nous sur le premier critère. Les communes rurales doivent consister en « ensembles humains solidaires dans la réalisation d'objectifs communs de développement et de bien-être social », et elles doivent être construites sur « la base du volontariat et du libre choix ». Elles « doivent intégrer toutes les formes communautaires de développement social à l'échelle du village » mais « représenter en même temps un dépassement de cette forme de solidarité avec l'intégration d'objectifs modernes de démocratie représentative et électorale, de promotion de projets, de planification à long terme, d'intégration spatiale et culturelle ». Enfin, on évoque « certains conflits intervillageois autour des ressources » pour conclure que la « mise en commun » de ces dernières doit les « rendre caducs ».

Le processus de décentralisation et les discours qui l'expliquent aux masses induisent, comme on s'en doute, beaucoup d'ambiguïtés et d'inquiétudes. L'insistance sur l'idéologie communautaire attise les angoisses concernant les modes nouveaux d'existence du pouvoir, qui semble être encore plus compromis dans sa substance (même si dans les faits les prérogatives de l'administration d'État ne semblent nullement devoir être atteintes). Elle les attise d'autant plus que ce nouveau « pouvoir » constitué par la commune rurale et son maire est explicitement mis en rapport avec la gestion des patrimoines et le contrôle de leurs produits, soit, d'un point de vue paysan, avec les maîtrises-proprétés. Dans plusieurs messages dif-

²⁷ « Maintien et dynamisation des solidarités locales ; viabilité économique de chaque territoire ; logique géographique et spatiale ; cohérence des milieux physiques ; prise en compte du découpage administratif existant ; concertation entre les différents acteurs : politiques, économiques et sociaux. » Le texte présente également des volets de micro-découpages dont on précise qu'ils « restent indicatifs et donc révisables en relation directe avec les réalités de terrain et sur la volonté avisée des populations ».

fusés sur les ondes nationales ou régionales, c'est la future commune rurale qui est maintenant assimilée à un lignage, et l'on insiste sur le fait que les propriétés seront maintenant communes (en peul, par exemple, que les différents villages auront un « même nombril », qu'on « mangera ensemble les propriétés communes », et que « les étrangers qui sont venus s'installer parmi nous les mangeront avec nous »). La peur d'une spoliation est d'autant plus vive que le futur maire de la commune rurale est projectivement assimilé à un de ces « pouvoirs recouvrants » dont on a parlé. Or, il n'est pas une instance guerrière ou religieuse transcendante à l'ordre paysan, mais il appartient à ce dernier, et ce sont généralement les villages — et les lignages — les plus proches qui ont des intérêts contradictoires, et entre lesquels peuvent éclater des conflits fonciers. Le processus de décentralisation peut ainsi apparaître comme mettant des pairs en situation de concurrence pour la domination institutionnelle, et l'allusion « aux étrangers » fait, quant à elle, surgir la peur majeure d'une totale destruction du rapport entre autochtonie et droits sur les territoires²⁸. Ajoutons que les appels formels au « partage des biens entre tous » semblent provoquer de façon particulièrement gratuite, dans un contexte où aucune règle n'a encore été définie sur les prérogatives des communes rurales en matière foncière.

L'interrogation centrale porte, on l'a dit, sur l'ordre de la hiérarchie des pouvoirs, directement liée à celle de la gestion des biens. Bien que le texte officiel, lorsqu'il parle de « respecter les solidarités communautaires », ne mentionne rien de précis, dans les campagnes effectives de sensibilisation, le message a pu explicitement ou non se mettre à évoquer des liens d'allégeance correspondant à d'anciens ensembles historiques. Par la suite, les administrateurs constataient courant 1996 qu'il y avait une tendance à la reconstitution d'anciens cantons coloniaux, eux-mêmes s'étant souvent approximativement calqués sur d'anciennes chefferies précoloniales. Mais des chefferies encore antérieures à celles-ci pouvaient tenter de reconstituer leur ancienne aire de domination politique

²⁸ Certains dérapages s'amorcent déjà : un futur maire prévisible, sur le Diaka, a tenté d'intervenir dans l'ordre des pêches saisonnières (et des tributs dont elles sont porteuses) en invoquant ses prochaines attributions.

sous forme de commune, et des villages ayant acquis une importance stratégique dans le cadre du développement rural pouvaient jouer sur les critères dessinant les caractéristiques des futurs chefs-lieux pour tenter de rallier leur clientèle et poser également leur candidature. De multiples tensions ont donc été suscitées (ce qui explique sans doute que le nombre de communes rurales finalement retenues soit nettement supérieur à celui qui avait été prévu).

La tendance à la reconstitution d'unités de pouvoir anciennes s'explique éminemment par la complexité des droits sur les ressources, les anciens lignages impériaux dominants de ces unités ayant continué d'être, de ce point de vue, des centres de référence, face à un découpage administratif très arbitraire qui ne tenait pas — ou que trop peu — compte des ensembles de droits antérieurs²⁹. Ces anciens pouvoirs tendent tout naturellement à tenter de se reconstituer dans le nouveau contexte de la décentralisation. Mais cette « reconstitution » ne va pas sans ambiguïtés, puisque leur rôle s'était considérablement modifié, d'un pouvoir assis sur un contrôle guerrier à un pôle de référence face à l'État. Citons un exemple. Avec l'indépendance, si les éleveurs peuls ont toujours été reconnus comme « producteurs » ayant des droits en ce nom sur des pâturages, les anciens lignages peuls impériaux de la Diina, qui distribuaient anciennement les terres cultivables, ont vu leur statut s'éroder (pendant la colonisation, ils avaient souvent tenu le rôle de chefs de canton). Avec le problème actuel de la concurrence spatiale entre élevage et agriculture, la question de la distribution des terres devient cruciale. Des lignages peuls peuvent alors distribuer des terres à des étrangers venus du Sud, ou au contraire leur en refuser l'exploitation, en arguant de l'appartenance des « herbes » (et donc des terres sous les

²⁹ Dans le Nord-Diaka par exemple, plus précisément dans le Wuro Ngya (nom d'une ancienne subdivision impériale), les « herbes » (les pâturages) appartiennent aux Peuls résidant dans le village de même nom. Mais ce village ne fait pas partie de l'arrondissement de Togguere Kumbe, où la plupart des pâturages se situent. On imagine la complexité des relations (notamment tributaires) qui s'ensuivaient entre les deux chefs d'arrondissement, les maîtres des pâturages et les Peuls étrangers qui venaient y faire paître leurs animaux. Il s'agit là d'une réalité récurrente dans tous les secteurs ; on pourrait également citer maints cas où des « eaux » (des pêcheries) sont exploitées en commun ou alternativement par des lignages de deux villages différents qui relèvent de deux arrondissements distincts.

herbes à pâture) aux « éleveurs peuls » définis de façon ethnico-professionnelle. Mais si lesdits Peuls, au nom de leurs pâturages, pouvaient anciennement s'opposer à la mise en culture de tel ou tel espace, ils n'avaient nullement le droit de distribuer des terres, droit qui revenait aux lignages impériaux liés à la Diina³⁰. Lorsque éclate un conflit grave, on va donc localement (et cette tendance est d'autant plus forte dans un contexte où règne plus ou moins un sentiment de vacance du pouvoir central) faire appel à ces anciens impériaux pour trancher³¹. « Quand le sang coule, remarquait ironiquement un de ces derniers, ils se souviennent qu'ils ont un chef. » Le processus est accentué lorsqu'un administrateur local débordé fait lui-même appel à l'autorité de ces anciens impériaux pour tenter de régler le problème en désespoir de cause, cas que nous avons plusieurs fois observé. Mais les relations entre ces lignages impériaux et les lignages peuls qui leur étaient autrefois soumis sont complexes et tendues, et la résurrection d'un pouvoir des premiers, consacré par l'État dans le cadre de la décentralisation, aurait sans doute des effets pervers.

Tous ceux qui portent intérêt au devenir de la démocratie malienne s'accordent à penser que la décentralisation en est un des passages souhaitable et obligé. Mais il faut sans doute prendre garde aux significations dans lesquelles elle se produit. Les pouvoirs impériaux successifs ont, on l'a dit, « ré-historicisé » et « reterritorialisé » les aires qu'ils dominaient, c'est-à-dire subordonné certains pouvoirs en leur redistribuant d'autres attributs (identités et propriétés), et fait passer du côté de la production les pouvoirs éliminés, dessinant ainsi la première image de la « ruralité » passive, comme envers du Pouvoir. Les États modernes ont achevé de déshistoriciser le monde paysan, nié en principe l'existence des pouvoirs et des « propriétés » précédents, réduit idéologiquement la

³⁰ L'empire de Sékou Amadou, qui avait organisé une vaste production agropastorale profitant aux élites politico-religieuses et défini les systèmes de droits correspondants (GALLAIS, 1967; DE BRUIJN et VAN DIJK, 1996).

³¹ De même, pour un problème de pêcheries écartelées entre deux arrondissements, on retrouvera presque toujours dans les conseils officiels précédant le recours administratif ou s'y juxtaposant les anciens chefs de canton ou de subdivision précoloniale.

campagne à la production et à la coutume (concept qu'on pourrait définir comme « de l'existence historique décalcifiée »). En même temps, ils opéraient progressivement une déterritorialisation de leur aire de pouvoir en juxtaposant des principes hétérogènes. À la base, les pouvoirs (et les « propriétés ») antérieurs officiellement déniés réapparaissent dans un jeu anémique, sous le couvert d'une « coutume » que l'État désirait se ménager. L'idéologie communautaire, pôle essentiel de représentation de la sphère rurale par l'État, est largement reprise dans le cadre de la démocratie et de la décentralisation, comme le montre une utilisation parfois peu réfléchie des notions de « lignage-famille ». Le souci, qui se maintient également, de « ménager la tradition » peut une fois de plus provoquer, cette fois dans la sphère directement politique, un resurgissement non contrôlé de pouvoirs officiellement déniés, mais de façon décontextualisée et propre, on l'a vu, à attiser les conflits. Peut-être faut-il rompre une fois pour toutes avec « l'invention de la ruralité » comme sphère coutumière de production intemporelle, et sans doute ne peut-on faire l'économie d'une analyse concrète des pouvoirs (de dimensions et origines diverses) en place dans les campagnes, pour pouvoir décider ensuite de ceux qu'on peut « recouvrir » (dans l'ancien sens impérial du terme) et éventuellement de ceux qu'on combat.

Bibliographie

AMSELLE (J. L.), 1990 —
Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs.
Paris, Payot, 257 p.

BAGAYOGO (I.), 1987 —
« L'État au Mali : représentation, autonomie et modes de fonctionnement ». In Terray (E.), éd. :
L'État contemporain en Afrique,
Paris, L'Harmattan : 91-122.

CHAUVEAU (J. P.), 1992 —
Le « modèle participatif » de développement rural est-il alternatif ?

Bulletin de l'APAD, 3, septembre
1992 : 20-31.

DAGET (J.), 1949 a —
Aperçu sur l'évolution de la pêche au Soudan français pendant l'année 1949.
Rapport du laboratoire d'hydrobiologie de Diafarabé.

DAGET (J.), 1949 b —
La pêche dans le Delta central du Niger. *Journal de la Société des africanistes*,
19 (1) : 1-77.

- DAGET (J.), 1956 —
La pêche à Diafarabé, étude
monographique. *Bull. de l'Ifan*,
série B, t 18 : 1-99.
- DE BRUIJN (M.), VAN DIJK (H.), 1995 —
*Arid ways, cultural understandings of
insecurity in Fulbe society, central Mali*.
Amsterdam, Thela Publishers, 547 p.
- FAY (C.), 1989 —
Systèmes halieutiques et espaces de
pouvoir. Transformation des droits et
des pratiques de pêche dans le delta
central du Niger (Mali). *Cahiers des
Sciences humaines*, 25 (1-2) : 213-236.
- FAY (C.), 1993 —
« Repères technologiques et repères
d'identité chez les pêcheurs du
Macina (Mali) ». In Jolivet (M. J.),
Rey-Ulman (D.), éd. : *Jeux
d'identités. Études comparatives à
partir de la Caraïbe*, Paris,
L'Harmattan : 167-202.
- FAY (C.), 1994 a —
« Organisation sociale et culturelle
de la production de pêche :
morphologie et grandes mutations ». In
Quensière (J.), éd. : *La pêche
dans le Delta central du Niger. Approche
pluridisciplinaire d'un système de production
halieutique*, Paris, IER/Orstom/Karhala : 191-209.
- FAY (C.), 1994 b —
« Systèmes de production et
d'activités : le Maasina ». In
Quensière (J.), éd. : *La pêche dans
le Delta central du Niger. Approche
pluridisciplinaire d'un système de
production halieutique*. Paris,
IER/Orstom/Karhala : 363-382.
- FAY (C.), 1995 a —
La démocratie au Mali ou le pouvoir
en pâture. *Cahiers d'Études
Africaines*, 35 (1), 137 : 19-55.
- FAY (C.), 1995 b —
Car nous ne faisons qu'un. Identités,
équivalences, homologues au
Maasina (Mali). *Cahiers des
Sciences humaines*, 31 (2) : 427-456.
- GALLAIS (J.), 1967 —
*Le delta intérieur du Niger, étude de
géographie régionale*. Dakar, Ifan,
2 vol.
- KASSIBO (B.), 1991 —
*L'union régionale des coopératives
de Mopti : les raisons d'un échec*.
Rapport à la commission spécialisée
d'évaluation de l'Institut d'économie
rurale de Bamako (Mali),
30 avril 1991, 12 p.
- MISOES (Mission socio-économique
du Soudan), 1960 —
*La pêche et données économiques
diverses*. Paris, Rapport provisoire
n° 6, mai 1960, 51 p.
- MONTEIL (C.), 1932 —
*Une cité soudanaise, Djenné,
métropole du Delta central du Niger*.
Anthropos/Institut international
africain.
- Plan quinquennal 1961-1965 —
« Quelques considérations sur le
premier plan de développement
économique et social au Mali ».
- Primature, Mission de décentralisa-
tion, république du Mali, 1996 —
*Programme de décentralisation. Manuel
de formation au découpage
territorial*.
- Rapports annuels des services
forestiers du Soudan, 1954 (Dakar,
archives, 2G 54-101).
- Région de Mopti,
cabinet du gouverneur —
Convention de pêche en 5^e région.
Issue de la Conférence nationale sur
la pêche, Mopti, 1^{er}, 2 et
3 novembre 1972.
- Région de Mopti,
cabinet du gouverneur —
*Conventions locales de pêche en 5^e
Région*. Issues des travaux de la
Conférence régionale sur la pêche
tenue les 23, 24 et 25 janvier 1990 à
Mopti.