



Le « *big man* » local ou la « gestion coup d'État » de l'espace public

Pierre-Joseph Laurent

DANS **POLITIQUE AFRICAINE** 2000/4 N° 80 , PAGES 169 À 181
ÉDITIONS **KARTHALA**

ISSN 0244-7827

ISBN 9782811100599

DOI 10.3917/polaf.o8o.o169

Date de mise en ligne : 15/11/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-4-page-169?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Karthala.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

PIERRE-JOSEPH LAURENT

LE « BIG MAN » LOCAL OU LA « GESTION COUP D'ÉTAT » DE L'ESPACE PUBLIC

CE TEXTE TRAITE DES MÉCANISMES SOCIAUX DE LA CORRUPTION AU SEIN D'UNE ASSOCIATION D'UNE PETITE VILLE DU SAHEL. LA DÉCENTRALISATION ET L'ORGANISATION D'ÉLECTIONS COMMUNALES ONT FAIT DE LA GESTION DES RESSOURCES LOCALES UN ENJEU MAJEUR, À PARTIR DUQUEL SE POSITIONNENT LES POUVOIRS LOCAUX, NOUVEAUX ET ANCIENS. MAIS L'ESPACE PUBLIC DÉMOCRATIQUE CONSTITUE UN TROMPE-L'ŒIL QUI RENFORCE LA FIGURE DU « BIG MAN ». UNE FIGURE FONDÉE SUR L'ACCUMULATION ET LA REDISTRIBUTION, MAIS AUSSI SUR UN PRINCIPE INSTITUTIONNEL VALORISANT LE RALLIEMENT ET L'ABSORPTION DE TOUTES VELLÉITÉS CONTESTATAIRES.

Cette étude porte sur la gestion publique d'une ville émergente du Sahel. La CFMS (Coopérative fruiticole du sud du Moogo) de la petite ville de BK, située aux confins du Burkina Faso et de la frontière du Ghana, offre cette possibilité, à la faveur de l'observation d'un moment particulier de son développement institutionnel, celui où son responsable s'installe dans une confortable maison d'un quartier nouvellement loti. Témoignant ainsi de son indéniable réussite sur le plan économique surtout, ce *big man* s'émancipe par la même occasion, partiellement, de l'univers de la dépendance de l'entourage, des voisins, amis et lignages.

Il s'agira ici de traiter des mécanismes sociaux de la corruption à partir des propos d'acteurs concernés¹, sans tomber dans le travers d'un déterminisme culturel². J'ai proposé dans un travail précédent³, à propos de

l'enchâssement (*Polanyi*) culturel de la corruption, une distinction entre les notions de détournement et de corruption pour rendre compte de normes sociales et de logiques de comportement à l'œuvre aujourd'hui dans des sociétés rurales d'Afrique de l'Ouest. Le détournement renvoie à l'utilisation par un groupe – composé de parents, voisins ou amis – de biens collectifs à d'autres fins que celles initialement convenues entre les parties en présence, à la faveur des pressions que ce groupe exerce sur un gestionnaire qui ne cesse de dépendre de cet entourage. La dimension collective revêt ici une importance particulière et, dans un sens, le détournement est moins le fait du gestionnaire que de son entourage. En revanche, la corruption renvoie à une volonté manifeste d'enrichissement personnel basé sur l'utilisation de biens collectifs⁴ à partir d'une position d'autorité.



J'ai montré que, au sein d'un univers villageois du Sahel, la notion de corruption, analysée à travers le « procès de coopération au développement », représente l'arbre qui cache la forêt des détournements. Le « procès de coopération au développement » renvoie ici à un champ traversé d'une dualité sémantique qui fonctionne le plus souvent sans avoir précisément à s'accorder sur un sens à donner à la notion de développement. La communication s'établit alors à l'insu des évidences, des stratégies et des projets des offreurs d'aide et dans l'esquive, l'ambiguïté et la ruse pour les bénéficiaires. Dès lors, pour ces groupes, un projet réussi serait un projet détourné selon une logique de redistribution lignagère, où la dépendance des entourages et les notions de don, dette, jalousie et crainte jouent un rôle déterminant. Ce texte s'inscrit donc comme la seconde étape d'une ethnographie de la corruption, prenant en considération des modes de gestion villageoise – plus explicitement influencés par les pratiques traditionnelles de la recherche de la sécurité sociale et économique – de ressources financières exogènes.

LA COMMUNALISATION DE BK ET L'ÉMERGENCE DE « BIG MEN »

La mise en œuvre du processus de décentralisation⁵, suivie de l'organisation d'élections communales, conduit au déplacement ou à la démultiplication de certains enjeux nationaux : conflits de pouvoir, luttes d'influence, maîtrise des ressources. Ce mouvement, qui chemine du central au local, fait de la gestion des ressources locales un enjeu majeur, à partir duquel se positionnent les pouvoirs locaux (nouveaux et anciens). Il serait impensable de traiter de l'imaginaire

de l'espace public en dehors de l'univers de sens qui le produit, et donc de catégories émiqes.

Ainsi, dans le contexte d'une petite ville émergente du Sahel, un personnage, que je qualifierais volontiers de *big man*⁶ (ou d'élite « centro-locale⁷ »), acquiert aujourd'hui du pouvoir s'il accapare une ressource à l'origine d'une rente qui implique des échanges entre les espaces public, privé et collectif. Autant de catégories qui possèdent un sens avant tout à nos yeux. Les rentes les plus courantes consistent dans la maîtrise d'un système foncier en voie d'urbanisation (domaine majeur de l'investissement et de la spéculation par l'organisation progressive de lotissements), de l'eau potable, de l'accès à des responsables de l'État ou à des nantis et surtout de l'aide au développement. Tel est le cas de BK, ville de près de 8 000 habitants. Le maire n'est pas considéré comme le personnage déterminant de la vie politique de la région. Tout se passe comme si la gestion de l'espace public – notion importée s'il en est⁸ – se tenait partiellement ailleurs.

Le *big man* le plus courtisé de BK, M. P., est un proche d'un marabout très influent de la région de Bobo Dioulasso. Chaque matin, devant son domicile, une foule se presse, chargée de multiples requêtes ; il assure un rôle de courtier⁹ entre la population et ce leader religieux, par lequel transite un ensemble de ressources matérielles et symboliques. Tous deux influencent le choix du maire. À côté de ce *big man* (hors catégorie), il y en a d'autres qui, chacun pour son compte, maîtrisent rentes et réseaux particuliers : par ordre décroissant d'influence, le plus réputé, d'après mes informateurs, serait un *koe-moonego kûuni* (prieur) de l'Église, d'origine béninoise, du Réveil de

l'Esprit; il est aussi le responsable de la CFSM. Vient ensuite le représentant officiel de l'État dans la province, suivi d'un entrepreneur, M. E., qui maîtrise les principaux circuits d'approvisionnement de la ville. Le maire apparaît en quatrième position. On trouve enfin un commerçant qui partage son temps avec la fonction de conseiller à la mairie.

L'idée d'espace public possède ici un sens relatif en raison des frontières diffuses, voire inexistantes, entre les espaces privé (la sphère des initiatives individuelles) et collectif (certaines formes de propriétés coutumières et les institutions associatives). Des contre-pouvoirs existent au sein des collectivités locales; ils ne visent toutefois pas à garantir l'efficacité du « bon » fonctionnement de l'espace public, situé pour sa part sur une autre scène, à savoir celle définie au sein du champ particulier de la coopération au développement.

Il importe donc de préciser la perception de l'État par la population. Sans entrer, ici, dans de longs développements¹⁰, l'idée d'État renvoie surtout à une réalité tangible, entendue essentiellement comme pourvoyeuse de moyens financiers (dont une part notoire provient de l'aide internationale); les logiques et les stratégies des personnes s'orientent donc en conséquence. Dans une étude qu'il consacre à la perception populaire de la corruption au Mali, Bréhima Kassibo utilise le terme de *foroba nafolo* pour qualifier le « bien public », qui se comprend, dans la perception populaire, par l'idée de *faso jigine ba*, soit de « grand grenier collectif¹¹ ». Jean-François Médard parlait à ce propos de patrimonialisation de l'État¹². Jean-Pierre Olivier de Sardan évoque même « l'absence assez générale d'une tradition de la chose publique ». Ainsi, explique-t-

il, « 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 comme les autres collectifs. [...] Ceci conduit à une idée, qu'il faut certes relativiser, de “non-communalité”¹³ ».

Cet État – je fais donc l'hypothèse qu'il en existe un autre, dont la description devient l'enjeu de ce texte – renvoie dans les représentations collectives aux possibilités de captation de ressources. Il repose, aux yeux des populations, sur un processus normatif largement importé ou du moins éloigné de leurs pratiques¹⁴. Celui-ci est doté d'une faible légitimité car il demeure toujours partiellement identifié à une « affaire de Blanc », face auquel – à l'image de « *L'Étrange destin de Wangrin* » – l'attitude jugée la plus digne reste la ruse.

Autrement dit, l'État peut partiellement se décoder à travers le prisme de l'aide au développement. Sur la base de cette proposition, il sera possible de montrer que la notion d'espace public semble se diluer dans une intention vertueuse, identifiée à l'« image officielle » qu'il convient d'afficher à l'adresse de partenaires occidentaux. Les structures démocratiques laissent apparaître leur nature hétéronome; l'espace public ressemble alors à un trompe-l'œil, au sein duquel coexiste un double discours. Cet espace, au fonctionnement analogue à celui de la coopération, équivaldrait à un champ non isomorphe traversé par une dualité sémantique, dont l'ambiguïté entretenue devient la raison du dialogue entre l'État et ses bailleurs étrangers.

Dans ce sens, l'espace public participe à la mise en spectacle de la démocratie, qui se réduit parfois à une sorte de « projet »; ruse s'il en est, derrière laquelle se tiennent d'autres pratiques



qu'il n'y a pas lieu de juger sur un plan moral, mais de décrire. Si la polysémie, et partant l'ambiguïté, conduisent à la co-opération (l'œuvre commune) et donc à une communication étrange qui ne demande pas le recours préalable à un sens en partage¹⁵, il n'en demeure pas moins vrai que ce processus peut produire une « sphère d'impunité », définie comme un lieu de pluralité normative, où les différentes sources de pouvoirs et de contre-pouvoirs se déqualifient mutuellement en augmentant l'insécurité. Dans ce *no man's land* s'enracinent des pratiques de corruption. Si la « sphère d'impunité » peut se rencontrer au sein de l'aide au développement, elle n'est pas de mise dans la société locale ou du moins pas encore, car la rapide mise à mal des équilibres sociaux et économiques des sociétés traditionnelles pourrait y conduire.

L'histoire suivante me fut relatée en mai 1998 par un animateur de la CFSM. « Une ONG finlandaise nous a envoyé un fonds de 18 millions de CFA, pour octroyer à crédit, à une centaine de membres de la CFSM, du petit matériel, pour la production de légumes. A., le petit frère du *koe-moonego kûuni*, a entendu parler d'un financement de l'ONG. Rapidement, il m'a demandé de l'accompagner chez un grand commerçant de Bobo Dioulasso. Là, nous avons commandé pour 12 millions de CFA de matériaux. Nous voulions fabriquer nous-mêmes les outils. Il avait, avec mon appui, l'intention de monter un atelier de soudure. De retour à la maison de son grand frère avec la facture de 12 millions, A. va l'obliger à payer. Comme il est connu et qu'il ne veut pas prendre le risque de nuire à sa réputation, il a cédé à la pression de son petit frère. À charge à présent pour celui-ci de fabriquer les outils. Il demandera à un

soudeur et à deux apprentis qu'il embauche à BK de les confectionner. À ce jour, soit douze mois plus tard, la fabrication n'est toujours pas commencée. Mais en même temps, comme nous avons économisé 6 millions de CFA par rapport au prix fixé par l'ONG finlandaise pour l'achat du matériel payé auprès d'un fabricant de Bobo, A. a proposé à son grand frère et à moi de partir au Ghana acheter un tracteur, avec « son » bénéfice. Actuellement, le tracteur est là, c'est celui que tu as vu tourner hier en ville. »

À vrai dire, mon informateur ne voit aucune malice dans la gestion de ce projet. Au contraire, il insiste pour me convaincre que, vis-à-vis de l'ONG finlandaise, le contrat est clairement rempli, même lorsque je lui suggère qu'ils ont probablement dû faire établir une facture de 18 millions, alors qu'ils n'en ont dépensé que 12, afin d'acheter le tracteur avec le bénéfice réalisé. Dans ce cas, il n'est, par exemple, pas question de ristourner l'économie escomptée par la fabrication en régie auprès des membres de l'association et d'augmenter ainsi le nombre des bénéficiaires des crédits. Il insiste plutôt sur l'idée que ce sont des gens jaloux qui tentent, dans la ville, de discréditer le nom du *koe-moonego kûuni* en disant que son petit frère bouffe l'argent de l'association. Il est intéressant de noter que les membres de la CFSM ne demandent pas de comptes aux responsables. Ils évoquent tout au plus la jalousie pour expliquer les rancœurs de certains d'entre eux.

FABRICATION DU « BIG MAN » :

LE PÔLE D'ACCUMULATION

Je relaterai ici le processus d'accumulation mis en place par le *koe-moonego kûuni*, responsable de la CFSM, mais on pourrait centrer

la description sur d'autres acteurs, d'autres *big men*: le maire, un entrepreneur ou un grand commerçant...

Le *koe-moonego kûuni* a environ soixante-cinq ans. De nationalité burkinabè par son père et de mère béninoise, il réside jusqu'à environ vingt-huit ans au Bénin. À l'issue d'un long périple, il décide de s'installer dans le village d'où est originaire son père (village situé à quelques kilomètres de BK). Il effectue deux longs retours au Bénin où il travaille comme manœuvre dans des plantations et comme ouvrier au port de Cotonou. Converti à l'Église du Réveil de l'Esprit, approchée et adoptée durant sa jeunesse, il suit l'enseignement d'un maître pendant trois ans, à l'issue desquels il acquiert le grade de prier (traduit en mooré par *koe-moonego kûuni*). Deux ans plus tard, il construit sa propre église dans le village de son père. Il se marie l'année suivante avec une jeune fidèle de la même confession religieuse, originaire d'un village situé aux portes de Bobo Dioulasso.

La CFSM connaît aujourd'hui un certain succès et le *koe-moonego kûuni*, fort de sa réussite, a entrepris en 1995 de déménager pour rejoindre la concession qu'il a progressivement construite dans la petite ville de BK. L'association s'avère toutefois parcourue de vives tensions. Il y règne un climat de méfiance généralisée entre les responsables, en raison, selon leurs dires, de la gestion désastreuse des projets et surtout des fonds privés. De ce que j'ai pu rassembler comme données, le *koe-moonego kûuni* aurait acquis, durant les années passées à la tête de l'association, les biens suivants: une maison à BK, deux cours en location dans la même ville, une maison dans son village, un troupeau de bœufs, une voiture, indirectement un tracteur, des motos et cyclo-

moteurs, une plantation au Ghana et un verger. Il serait injustifié de déduire que ces biens sont simplement le fruit de la corruption. La situation est bien plus compliquée que cela. Ainsi, il a obtenu certains biens sous forme de cadeaux ou de services rendus. Pour chacun d'entre eux, il peut expliquer, un peu comme pour le tracteur de A., la logique sous-jacente à l'acquisition, et il n'y trouve pas la moindre action répréhensible. Il répète d'ailleurs qu'il n'a jamais volé d'argent de la coopération au développement; de toute façon ces biens appartiennent à la CFSM...

Tout se passe, on le sent, dans une confusion entretenue entre les biens de l'association et le bien privé du responsable: il en est à l'origine et elle n'existe, il est vrai, que par son propre charisme et ses compétences; il l'incarne. Aujourd'hui, la CFSM semble même aspirée par son fondateur: le conseil d'administration ne se réunit plus et les animateurs ne rendent pas visite aux groupements villageois.

Depuis quelques années, avec le déménagement du leader en ville, l'association s'est relocalisée dans un environnement urbain. Elle a pris des distances avec la vie villageoise, comme si son ambition était finalement de s'extraire de la condition paysanne. Les membres sont essentiellement convoqués à l'occasion d'assemblées, d'animations ou de visites d'un « ami étranger ». La composante populaire et rurale de l'association devient aujourd'hui plus qu'hier un alibi, voire un poids pour le responsable qui n'en ressent plus vraiment le besoin. Il n'arbore d'ailleurs plus de signes qui pourraient rappeler, vis-à-vis de ses pairs, ses origines paysannes – habillement, nourriture, moyens de déplacement, scolarité des enfants et accès aux soins de



santé correspondent à ceux de l'élite du pays. Il se déplace peu en brousse et fréquente assidûment les capitales des pays côtiers et Bobo. Ainsi, depuis quelques années, la CFSM a progressivement réduit ses actions autour de ce que je propose d'appeler un « pôle d'accumulation », situé en zone semi-urbaine à proximité de BK, même si l'association compte toujours près de 40 groupements villageois adhérents.

La notion de « pôle d'accumulation » renvoie à l'élaboration d'un noyau d'activités qui visent à procurer des ressources aux membres du clan du leader. Ce pôle, qui se distingue des biens acquis par le responsable de la coopérative, permet de s'émanciper de la composante « développement rural » de la coopérative (dont l'animation constitue une activité d'une rare difficulté, exigeante, parfois dangereuse et physiquement pénible), et donc aussi de l'aide au développement. Il s'établit donc en dehors des procédures de contrôle et des contre-pouvoirs exercés au sein du champ de la coopération. Il conduit à la production d'une « sphère d'impunité » où ni la scène officielle (celle des attendus de la coopération) ni la scène locale ne se trouvent en mesure d'exercer un réel contrôle.

Dans le cas qui nous retient, ce pôle est constitué essentiellement de vergers, de trois tracteurs, d'un camion et de plaines irriguées. Il fonctionne donc aujourd'hui en dehors d'une composante paysanne (les groupements villageois) qui demeure cependant la raison sociale de la CFSM. Il s'est progressivement établi sur la base des fonds privés de l'association. Il s'instaure sur des recettes tirées de la mise en œuvre de projets de développement (cotisations, économies réalisées sur les sommes prévues par les budgets, rembour-

sement par les membres de matériels octroyés à crédit, etc.). Les recettes financières transitent alors du statut de fonds publics, octroyés sur la base de projets de coopération au développement – soumis à des impératifs de gestion et de contrôle –, à celui de « fonds propres », gérés cette fois selon les règles en vigueur au sein de la coopérative.

Il va sans dire que la constitution de la rente repose essentiellement sur les recettes obtenues par le biais du « pôle d'accumulation » et pas à proprement parler de fonds issus directement de projets. Maîtrisé par le responsable de la coopérative, ce « pôle d'accumulation » lui permet d'endosser l'habit de *big man*, siégeant à la tête de réseaux composés de personnes qui à la fois l'obligent et demeurent ses dépendants. Ce principe d'accumulation nécessite en aval un réseau qui ne se réduit en aucun cas à une addition d'individus-clients passifs. Le *big man*, ou plus précisément ici le « *big man* populaire », a besoin, au départ, pour instaurer la rente, de l'apport des groupements villageois, qui gardent donc toujours une prise sur lui. La CFSM peut alors partiellement se comprendre comme la justification des demandes de financement soumises auprès d'institutions d'aide au développement. Toutefois, lorsque le leader aura constitué un « pôle d'accumulation », il sera financièrement en mesure de prendre certaines distances vis-à-vis des principes coopératifs. Cette explication est néanmoins réductrice, car les groupements villageois sont en mesure, en raison de multiples liens de dépendance, de revendiquer un autre rôle que celui de simple faire-valoir. À leurs yeux, la CFSM reste avant tout une sorte de trompe-l'œil, c'est-à-dire un projet *ad hoc*, acceptable par les bailleurs de fonds. La CFSM, vue ici

comme un projet, devient la raison du dialogue entre les donateurs et les bénéficiaires et la chance d'un financement, même si les villageois savent qu'ils devront « dé-tourner » ce projet afin de s'attribuer les ressources éventuelles selon des procédures régissant les hiérarchies des pouvoirs locaux et leurs principes de sécurité.

Assez logiquement, donc, la redistribution des actions issues de l'aide au développement se fait en fonction d'affinités avec le leader (parents, voisins, amis ou coreligionnaires) ou des capacités à le menacer. Néanmoins, le *big man* a souvent investi beaucoup de ressources personnelles et d'énergie pour obtenir, au nom des membres de la coopérative, un projet qu'il s'estime donc en droit de gérer en priorité. Sur un autre plan et en suivant en cela la sémantique populaire, il n'est en définitive question que d'argent de « Blancs », et finalement personne n'y trouve grand-chose à redire. Certes, une accumulation trop importante peut déclencher de la jalousie, de la haine ou du ressentiment de la part de ceux qui s'estiment écartés de la redistribution, mais ils ne se considèrent pas forcément trompés par le leader qu'ils ne désapprouvent pas sur le fond. La question est plutôt : pourquoi lui et pas nous ?

« BIG MAN », POUVOIR ET CONTRE-POUVOIR

Afin de rester au plus près des données de terrain, je rendrai compte d'une cérémonie organisée en avril 1998 à BK. Il s'agit de l'inauguration d'un barrage et d'un périmètre irrigué, œuvres de la CFSM, situés dans la proche périphérie de la petite ville. L'ouvrage a été partiellement financé par une ONG finlandaise liée elle aussi à l'Église du Réveil de l'Esprit. Le jour de la cérémonie, devant la

population de la ville et les membres de la coopérative rassemblés pour l'occasion, le *koe-moonego kûuni* affiche une totale satisfaction. Dans un impeccable costume trois-pièces, il incarne, de par sa démarche et sa prestance, l'élite, soit les nouveaux pouvoirs locaux. Il représente la réussite – celle de s'être extrait de la condition paysanne – et la symbolique de la modernité à BK.

À 9 h 30, la cérémonie officielle débute : se succèdent discours et animations culturelles. À 10 h 30, une réception assez brève est organisée par les responsables provinciaux en présence des fonctionnaires, des autorités communales et des dirigeants de la CFSM. À 12 h 30 se tient devant le siège de la CFSM une grande cérémonie où 200 invités sont attendus et à l'occasion de laquelle boissons et nourritures sont distribuées en abondance. Nous sommes ici devant la scène officielle, celle organisée avant tout, mais pas exclusivement, pour les paysans et les bailleurs de fonds. Ces derniers, entourés d'une foule dont ils ne peuvent décrypter les appartenances, mesurent ainsi la mobilisation populaire et, partant, la légitimité de la coopérative. Sous l'auvent, au premier rang, se tiennent au centre le *koe-moonego kûuni* et sa femme, à leur gauche des responsables de la province (les élus de la commune ne sont pas présents) et à leur droite les bailleurs de fonds. Derrière, répartis sur plusieurs rangs, quatre groupes de personnes : des membres paysans influents de la CFSM, les familles du *koe-moonego kûuni* et de son épouse, de nombreux responsables de l'Église du Réveil de l'Esprit et les chefs coutumiers éminents de la région. Pour leur part, beaucoup de convives (chefs coutumiers, religieux, membres des familles, membres de la CFSM) s'estiment légitimement présents en fonction



de leur position singulière et très précisément évaluée dans les réseaux de dépendance-obligation du *big man*.

Les festivités officielles se terminent vers 14 h 30. Au même moment, un autre rassemblement débute à la résidence privée du *koe-moonego kûuni*. Dans le vaste salon du représentant de la coopérative, sept fauteuils monumentaux entourent une table basse. Le reste de la pièce est rempli de bancs ; ils seront occupés par ceux que je pourrais au mieux qualifier de courtisans. Issus de multiples horizons, ils ont en commun une bonne raison d'être assis là : un rapport de parenté à faire valoir, un service rendu ou une proximité religieuse. Dans la cour extérieure de la maison, une foule dense se presse. Deux groupes, des danseurs et un griot, tiennent en haleine l'assemblée. Des badauds, essentiellement des paysans membres de la coopérative, se pressent avec avidité aux fenêtres pour apercevoir le spectacle de la maison. On y sent de l'émotion, de l'admiration, de la crédulité face à ce lieu qui semble leur évoquer l'ultime réussite et cet objectif atteint par un des leurs.

Trois groupes vont se succéder dans le salon pour saluer le *koe-moonego kûuni* ; à chaque occasion, nourritures et boissons seront servies généreusement. Le premier groupe se compose du maire de BK, de l'entrepreneur le plus en vue de la ville et de leurs collaborateurs. Pour la première fois de la journée trois *big men* importants de BK sont assis côte à côte. Ces trois personnages maîtrisent chacun pour sa part une rente différente, mutuellement complémentaire (octroi de parcelles cadastrées – lieu par excellence de la spéculation –, marchés publics, ressources de la coopération) ; globalement, ils occupent une place importante dans le devenir et la

politique de BK. D'autres liens les unissent. Ainsi, la fille cadette du *koe-moonego kûuni*, convertie au catholicisme pour l'occasion, a épousé, il y a quelques années, un fils du maire. Une bonne entente existe entre l'entrepreneur et la CFMS concernant de multiples prêts, mutuels, de matériel. Ces *big men* représentent les nouveaux pouvoirs locaux. Ils constituent le réseau politico-économique. Ils maîtrisent chacun pour son compte une rente particulière, sans se faire d'ombre les uns aux autres. Ils sont liés par de multiples services rendus et à rendre et ont tous trois, autour d'eux, des réseaux de dépendants et d'obligés.

Le second groupe à rendre visite au leader est celui de ses coreligionnaires ; ils représentent le réseau magico-religieux. Comme je l'ai montré précédemment, le *koe-moonego kûuni* a trouvé auprès de l'Église du Réveil de l'Esprit les protections symboliques nécessaires à ses activités, mais surtout de quoi apaiser ses peurs et angoisses. La recherche de telles protections sert son ambition, car elle lui permet notamment de se montrer suffisamment fort pour résister aux sollicitations des entourages. En contrepartie, il a largement rétribué l'Église en mettant à sa disposition des moyens logistiques et en facilitant l'achèvement de lieux de culte.

Le troisième groupe est constitué essentiellement de parents et d'amis. Il entretient avec eux un rapport ambigu, pétri à la fois de crainte et de confiance. Ce réseau de dépendants lui est le plus proche ; ce sont eux qui l'informent et le défendent des autres, des jaloux et des envieux. Ce sont eux aussi qu'il doit maintenir à bonne distance car ils recourent promptement à la menace, ou mieux à sa simple suggestion, s'ils ne reçoivent pas les avantages qu'ils s'estiment en droit d'attendre

de leur position. Il convient donc ici de conjuguer les notions de jalousie, de sorcellerie et de redistribution. Le *big man* est très sollicité par eux. Groupe incontournable, amis et ennemis, ils se montrent insatiables et exigent chaque jour davantage. Une partie importante de la rente est redistribuée par ce biais (argent, Mobylette, travail, frais de funérailles ou de mariage, voyages, etc.). Ce réseau est essentiellement à la base de ce que j'appelle la « gestion coup d'État ».

Des limites, le *big man* ne peut en imposer à qui que ce soit. Nous sommes sur une scène où l'impunité est la règle. En effet, les membres du clan espèrent toujours retirer quelques bénéfiques, en même temps que les exclus ne trouvent rien à redire à la situation, dans la mesure où ces pratiques concernent des ressources liées de près ou de loin à la coopération ou à l'État qui, par certains aspects (dans sa composante importée), peut y être inclus. Ainsi se construit un pôle d'impunité.

Cela conduit à la question des pouvoirs et contre-pouvoirs dans une société en transformation, comme à BK. Ce serait une erreur d'affirmer qu'ils n'existent pas. À vrai dire, c'est plutôt le contraire : il n'y en a pas là où il ne doit pas y en avoir et ils existent là où ils sont nécessaires. Je ne discuterai pas ici les contre-pouvoirs dans la société traditionnelle mossi¹⁶, bien qu'ils soient toujours présents et efficaces en certaines matières. Il importe surtout de placer l'analyse des contre-pouvoirs à BK dans le cadre de sociétés en transformation où coexistent, comme par empilement¹⁷, différentes sources de pouvoirs et donc de contre-pouvoirs, sans que les nouveaux ne viennent jamais vraiment remplacer les plus anciens. C'est l'existence d'une double scène – comme illustrée lors de l'inauguration du

barrage – qui induit la « corruption ». Elle est donc inhérente au procès de coopération : des ressources importantes y transitent sans qu'il ne soit traversé par des pouvoirs et des contre-pouvoirs qui se font face ; mais au contraire la coopération génère une sphère d'impunité. D'où le non-isomorphisme des représentations véhiculées au sein du champ de la coopération au développement, où les imaginaires et les objectifs diffèrent suivant les acteurs en présence.

L'histoire de l'obtention du tracteur de A. relatée précédemment illustre cette situation. Elle peut être comprise de la manière suivante. Dans le cadre de l'analyse proposée ici de l'aide au développement, il n'y a pas de possibilités de sanction propre à la société *moaga* (c'est-à-dire traditionnelle) et donc en dehors de contre-pouvoirs exercés par des étrangers, soit par les bailleurs de fonds eux-mêmes. À cela plusieurs raisons, qu'il conviendrait sûrement d'analyser avec plus de précision. Premièrement, l'argent vient d'ailleurs, si bien que personne ne se sent vraiment redevable de ces deniers publics ou de ces dons ; deuxièmement, ces ressources acheminées par des « Blancs » demeurent, quelque part dans l'inconscient collectif, toujours en rapport avec l'ancien colonisateur, vis-à-vis duquel la ruse a souvent été la meilleure attitude. En conséquence, dans la mesure où personne ne s'estime lésé, qui se plaindrait ici vraiment de la corruption ? Bien au contraire, c'est plutôt la gloire qui va à celui qui, suffisamment malin, organise un processus de redistribution à la faveur de son clan. D'où l'importance, en milieu traditionnel, de la notion de *silim* (« dignité, ruse¹⁸ »), qui pourrait se traduire par cette idée : « J'ai détourné de l'argent des Blancs et en conséquence je suis digne devant



les gens que j'ai pu ainsi aider.» À l'opposé, mais sans toutefois trop forcer le trait, ni d'un côté, ni de l'autre, il n'est un secret pour personne que la société réserve de lourdes sanctions aux voleurs – de radio, vidéo, téléviseur, Mobylette, vélo, par exemple. Il en est de même des vols commis sur les périmètres maraîchers. Ces exemples, qui demanderaient certainement à être plus approfondis, permettent néanmoins d'identifier sans ambiguïté la scène où la rente du *big man* peut s'instaurer, à savoir là où se constitue une sphère d'impunité.

RÉSEAUX, CORRUPTION ET « GESTION COUP D'ÉTAT »

Le *big man* local tient sa fonction de sa capacité à organiser une rente, dont une partie des ressources alimente des réseaux. Ceux-ci possèdent en commun, pour diverses raisons, la capacité d'obliger le leader, tout en se soumettant à lui. La corruption se situe donc bien à tous les niveaux du système; elle repose sur le tandem obligation (corruption du *big man* en l'obligeant) et dépendance (corruption des membres du réseau en les rétribuant), ce qui équivaut à l'instauration d'un rapport social basé sur le don et la dette, c'est-à-dire sur l'idée de ne-jamais-en-être-quitte-de-l'autre: corruption et dépendance vont donc de pair, un constat auquel il convient d'ajouter la faiblesse du développement économique de cette région et l'insécurité inhérente à la brièveté des projets de coopération au développement, qui entraîne l'apparition de logiques d'anticipation. La rente repose sur un processus qui inclut l'individu dans le réseau du *big man*, en transformant son statut de celui qui oblige en statut de celui qui dépend (le processus est réversible avec le temps). Les réseaux de

dépendants sont bien consubstantiels à l'organisation de la rente par le *big man*. De sorte que les réseaux ne constituent pas seulement le faire-valoir du leader, mais représentent une partie nécessaire d'un tout. Le *big man* n'est donc que l'aiguilleur de la rente, sujet et otage de celle-ci; il ne serait rien sans les réseaux et *vice versa*. L'appauvrissement conclut généralement cette logique lorsque les sources de la rente se tarissent.

Cette proposition peut être affinée par le recours à la métaphore du trinôme dépendance des entourages-peur-violence, dans la mesure où quiconque n'est pas avec le *big man* est contre lui, ce qui nous renvoie à la «gestion coup d'État». Le «*big man* populaire», bien souvent illettré, nouveau riche, véritable consommateur et plutôt piètre entrepreneur, vit dans la crainte d'un retour à la condition paysanne, perçue telle l'épée de Damoclès. Ce personnage singulier n'a, en définitive, pas beaucoup d'autres issues s'il veut suivre le chemin de l'accumulation. Celle-ci doit se réaliser dans l'urgence d'un avenir incertain, où la redistribution est censée apaiser les rancœurs des plus menaçants. Ainsi, lorsqu'un technicien de la CFMS, muni d'une spécialisation obtenue auprès d'une université occidentale, dispose d'un salaire lui permettant d'adopter un mode de vie de type international (accès à des biens de consommation, voyages à l'étranger, études des enfants, soins médicaux de qualité) et de s'extraire ainsi relativement de l'univers de la rente et de la dépendance de l'entourage, les leaders populaires de la même association, sans qualification, ne peuvent officiellement s'octroyer que quelques indemnités. À leurs yeux, l'unique solution devient la constitution d'une rente et sa redistribution en fonction d'une logique de dépendance mutuelle.

Un *big man* ne peut entrevoir d'issue positive s'il venait à quitter ses fonctions, que ce soit à la suite du renouvellement d'un conseil d'administration dans une association ou dans le cadre d'élections dans le cas de la gestion des affaires publiques. L'alternative consiste à se cramponner à son poste ou à retrouver sa condition première (ici pas d'indemnités, de réintégration dans sa fonction antérieure ni de pension). Le clan exclu de la rente pendant le mandat du leader ne lui pardonnera pas sa gestion ni son enrichissement : il ne dispose donc d'aucune porte de sortie. En d'autres termes, le *big man* rencontre une impossibilité structurelle à concevoir un avenir en dehors de la place qu'il occupe : c'est cela ou rien. Ce serait à opposer à une logique d'alternance entre « majorité » et « opposition » ; ici le pouvoir doit obligatoirement se manger et se garder. Cette situation conduit inexorablement à une ambiance de crainte, de suspicion et donc à une gestion animée par la menace de sa destitution. Il se retrouve, en fin de compte, dans une situation toujours délicate, voire paradoxale, qui fait le lit des prophètes et féticheurs. Ceux-ci capitalisent son angoisse incessante, concrétisée par la nécessité permanente de savoir ce que les autres pensent de lui et par la recherche de protections toujours plus efficaces contre ceux censés lui en vouloir...

L'imaginaire politique d'une ville comme BK est de part en part traversé par les forces de l'invisible, et il convient aujourd'hui de rendre compte de la dynamique moderne de la sorcellerie, soit de son rôle dans la politique¹⁹. Ces forces protègent le leader de la crainte des autres, à la faveur de protections rencontrées auprès d'un Dieu plus puissant que les sorciers (afin de préserver l'ambition du *big man*), tout en permettant à son entou-

rage de l'obliger par le recours à la sorcellerie ou au même Dieu (dans le sens où la jalousie et la sorcellerie qu'elle est censée déclencher restent avant tout l'apanage du faible).

Ainsi, dans la « gestion coup d'État », tous jouent un double jeu où alternent sans cesse la confiance et la trahison, ce qui implique une gestion où interviennent le plus souvent les forces de l'invisible. Soit le *big man* se défend contre ceux qui le menacent, soit, tôt ou tard, il est détrôné par des prétendants qui envient sa position, sans forcément pouvoir être capables d'organiser et de maintenir la complexité des rapports qui lui ont permis de se constituer une rente. En conséquence, l'après-*big man* équivaut parfois au chaos, car l'alternance du pouvoir n'est pas incluse dans ce principe institutionnel. Bien au contraire, il est question de ralliement et donc d'absorption, au sein du réseau du leader, de toutes velléités contestatrices de son autorité et de son pouvoir.

Comme on le voit, le devenir de ce type de « *big man* populaire » ne peut conduire qu'à la production d'un anti-paysan. Ainsi, le *koe-moonego kûuni*, qui s'estime aujourd'hui déjà vieux, s'est éloigné de la paysannerie. Il ne sort à présent que rarement en brousse pour rendre visite au groupement villageois membre de sa coopérative ; il s'est réfugié chez lui, comme assiégé. On vient le courtiser. La crainte de la jalousie, la peur et la maladie sont ses principales préoccupations. Il s'irrite de la visite de paysans qu'il doit sans cesse rejeter ou régaler. Il se sent persécuté par eux. La condition paysanne, dont il est issu, lui paraît à présent insupportable : elle le renvoie au spectre de l'échec. Progressivement, donc, le leader paysan, devenu *big man*, s'éloigne de la paysannerie, pour finalement établir des



solidarités inédites avec les fonctionnaires. Peut-on parler à ce propos de l'émergence de proto-classes sociales? Seule une analyse plus détaillée pourrait en rendre compte. Il est cependant un fait que l'exode du village de celui qui parvient à accumuler est réel. Les plus entreprenants d'un village doivent toujours tôt ou tard le quitter et s'établir dans une petite ville voisine, afin, entre autres, de moins subir la pression des parents, voisins et amis. Il n'en demeure pas moins vrai que le *big man* assure un rôle déterminant dans la gestion communale au Sahel et qu'il convient, pour cette raison, de le prendre en considération. À cette fin, il serait intéressant de comparer ses actions, qui reposent sur une logique d'accumulation et sur des stratégies d'échanges symboliques, avec celles des « courtiers locaux en développement ». Ceux-ci se définissent comme des intermédiaires entre des donateurs et des bénéficiaires potentiels de l'aide au développement²⁰. Et ils accèdent à leur statut à travers une transformation de ressources relationnelles en ressources économiques investies localement²¹.

Ces deux personnages, le *big man* et le courtier, occupent aujourd'hui des places notables dans le champ politique local, des places distinctes mais qui parfois se recoupent et à d'autres occasions se transforment. Ainsi, il n'est pas exceptionnel de voir un courtier endosser l'habit du *big man*.

Pierre-Joseph Laurent
Université catholique
de Louvain-la-Neuve

1. Voir à ce propos G. Blundo, J.-P. Olivier de Sardan, « La corruption comme terrain. Pour une approche socio-anthropologique », in G. Blundo (dir.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Genève-Paris, IUED-PUF, 2000, pp. 21-46.

2. Voir à ce propos J.-P. Olivier de Sardan, « L'économie morale de la corruption », *Revue Tiers Monde*, XXXVI, 141, juin 1996, pp. 41-65.

3. P.-J. Laurent, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement, en pays Mossi (Burkina Faso) », in G. Blundo, *Monnayer les pouvoirs...*, op. cit., pp. 221-248.

4. Biens collectifs, dans le sens ici d'équipement mis à disposition d'un village par un financement de la coopération au développement. Ne faisant pas explicitement référence à l'État, c'est à dessein que je n'utilise pas la distinction biens publics, biens privés.

5. Institution de la Commission nationale de la décentralisation en 1993, organisation des premières élections communales en 1995 (dans 33 communes), élections communales en octobre 2000 (dans 45 communes) et adoption du Texte d'orientation de la décentralisation le 6 août 1998. Sur la décentralisation, voir N. Bako-Arifari et P.-J. Laurent (dir.), « Les dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au sud du Sahara », *Bulletin APAD*, n° 15, 1998.

6. J'utilise le terme de *big man* dans le sens ethnographique de *self-made man* : c'est un leader qui s'impose à un groupe par son charisme, sa propre force ou habileté et non par héritage de sa fonction d'un ascendant. Voir les sociétés à *big men* de Mélanésie décrites entre autres (voir aussi M. Godelier) par M. Sahlins, « Poor man, rich man, big man, chief: political types », in *Melanesia and Polynesia, Comparative Studies in Society and History*, 5, 1963, pp. 285-303. Jean-François Médard avait déjà proposé ce rapprochement entre le *big man* anthropologique et le *big man* de l'Afrique contemporaine : J.-F. Médard, « Le *big man* en Afrique. Du politicien entrepreneur », *L'Année sociologique*, n° 42, 1992, pp. 167-192.

7. Voir L. Sfez, *L'Objet local*, Paris, 10/18, 1977.

8. La notion d'espace public a été théorisée par A. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1953 (voir notamment p. 92) et par H. Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1996.

9. Voir T. Bierschenk, J.-P. Chauveau et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), *Courtiers en développement. Les Villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, 2000.

10. Voir P.-J. Laurent, *Les Pouvoirs politiques locaux et la décentralisation au Burkina Faso*, Louvain-la-Neuve-Paris, Cahiers du CIDEF, n° 26, Académia-L'Harmattan, 1995.

11. B. Kassibo, *La Perception populaire de la corruption au Mali*, Saint-Louis du Sénégal, APAD, janvier 2000, pp. 2-3.

12. « L'enjeu réel de la politique dans l'arène nationale n'a jamais été le développement, mais plutôt l'accès différentiel à l'État et aux ressources qu'il permet d'extraire et d'accumuler. Cet État a été véritablement patrimonialisé et il est demeuré à la fois prédateur de la société et prédaté par elle. » J.-F. Médard, « Le big man en Afrique... », *op. cit.*, p. 167.
13. J.-P. Olivier de Sardan « Dramatique déliquescence des États en Afrique », *Le Monde diplomatique*, février 2000, pp. 12-13.
14. Notamment en matière foncière ou matrimoniale.
15. Voir P.-J. Laurent, *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala, 1998, 297 p.
16. Ainsi, l'équilibre subtil entretenu entre les *tengnaaba* et les *tengsoaba* ou les rapports entre les acteurs de *sonya* (un type de sorcellerie) et la figure du *baga* (devin) placée au-dessus de la mêlée villageoise, en vertu de l'impossibilité de l'atteindre en sorcellerie. Fort de son statut d'entité invincible, il pourra toujours rétablir *wum taaba* (la concorde villageoise). Pour de plus amples informations, voir P.-J. Laurent, *Les Pouvoirs politiques locaux...*, *op. cit.*
17. Voir T. Bierschenk et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), *Les Pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998.
18. Voir P.-J. Laurent, « Sémantique populaire du détournement... », *op. cit.*
19. Voir à ce propos P. Geschiere, « Sorcellerie et politique : les pièges du rapport élite-village », *Politique africaine*, n° 63, oct. 1996, pp. 62-96.
20. Voir T. Bierschenk, J.-P. Chauveau et J.-P. Olivier de Sardan (dir.), *Courtiers en développement...*, *op. cit.*
21. G. Blundo, « Les courtiers en développement en milieu rural sénégalais. Anthropologie des intermédiaires locaux dans le système de distribution de l'aide au développement au Saloum oriental », *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV (1), 1995, pp. 73-99.