

Elisabeth Dorier Apprill, Cécile Van den Avenne

LA CONNIVENCE CITADINE ET SES EXCLUS

LE CAS DE MOPTI, VILLE MOYENNE DU MALI

« Elle [la ville] a rassemblé des gens venus des confins de la terre parce qu'ils sont différents et par là-même utiles les uns aux autres, plutôt qu'en raison de leur homogénéité et de leur similitude de mentalité. »

Louis Wirth, p. 265.

Mopti doit sa création et sa croissance rapide¹ à une position de carrefour routier et fluvial exceptionnel, aux portes du delta du Niger, et se développe sur un site exigu, artificiel, gagné sur les eaux par remblaiement. Elle est marquée à la fois par une forte diversité ethnolinguistique et des formes de proximités spatiales et sociales intenses qui dégagent d'emblée une impression d'urbanité : proximité de l'habitat et du fleuve, du liquide et du solide, étroitesse des rues, densité de l'habitat en étage, mitoyenneté des riches et des pauvres, de la précarité des huttes de migrants saisonniers et de la beauté des grandes maisons de banco sculpté. Brassage quotidien lié au grand marché du port et cohabitation des gens de groupes culturels, linguistiques, ethniques différents. Promiscuité dans les cours étroites, sur les toits en terrasse qui se rejoignent et d'où le regard plonge dans la cour voisine.

On peut observer ici l'existence d'une forte cohésion et identité urbaine à la faveur d'une série de « compromis de coexistence »⁴ emboîtés ; les uns relevant de schémas coutumiers, les autres d'une spécificité de la vie citadine. Cependant, des inégalités repérables entre quartiers et groupes socio-économiques rappellent que la contiguïté spatiale peut s'accompagner d'une distance sociale.

Nous interrogeons ici les modalités de cohabitation au quotidien dans la ville, les dispositifs qui créent du liant social (effectif et symbolique), et la production de discours traduisant les représentations locales de l'urbanité et contribuant à l'élaboration d'une identité citadine.

Du remblaiement à la densification : une proximité forcée

Les quartiers ont été remblayés et construits les uns après les autres, à partir de 1910, en s'appuyant sur les tertres où se trouvaient des campements de pêcheurs. Lorsque l'administration coloniale, puis des commerçants français s'y implantent, les indigènes sont déplacés, d'abord vers l'actuel quartier commercial. Ensuite ils sont réquisitionnés pour construire les digues qui enserrant les zones à remblayer, où des lots leur sont attribués. Aujourd'hui encore, la conquête de terres à



Sur le port de Mopti.

1. 800 habitants en 1904, 20 000 en 1960, 100 000 actuellement (pour l'agglomération Mopti-Sévaré, dont 70 000 à Mopti même).

2. M. Blanc, D. Smith, « Citoyenneté et ethnicité : éléments de comparaison internationale », in *Espaces et sociétés*, n° 68, 1-1992, p. 99-117.

Les Annales de la recherche urbaine n° 90, 0180-930-IX-01/90/p. 117-125 © METL.



Les huttes des migrants saisonniers cotoient les belles maisons de banco.

bâtir sur les espaces inondables est valorisée par les vieilles familles comme un élément clé, unificateur, d'une culture urbaine pionnière, unanimement revendiquée comme « mopticienne ». Ainsi, ce qui était au départ une relégation (décidée par les autorités coloniales) a été investi de manière symbolique. Les difficultés évoquées ont consolidé le lien à la concession remblayée, de même qu'elles font partie de l'histoire commune en partage : les histoires de remblaiement servent de ciment social³.

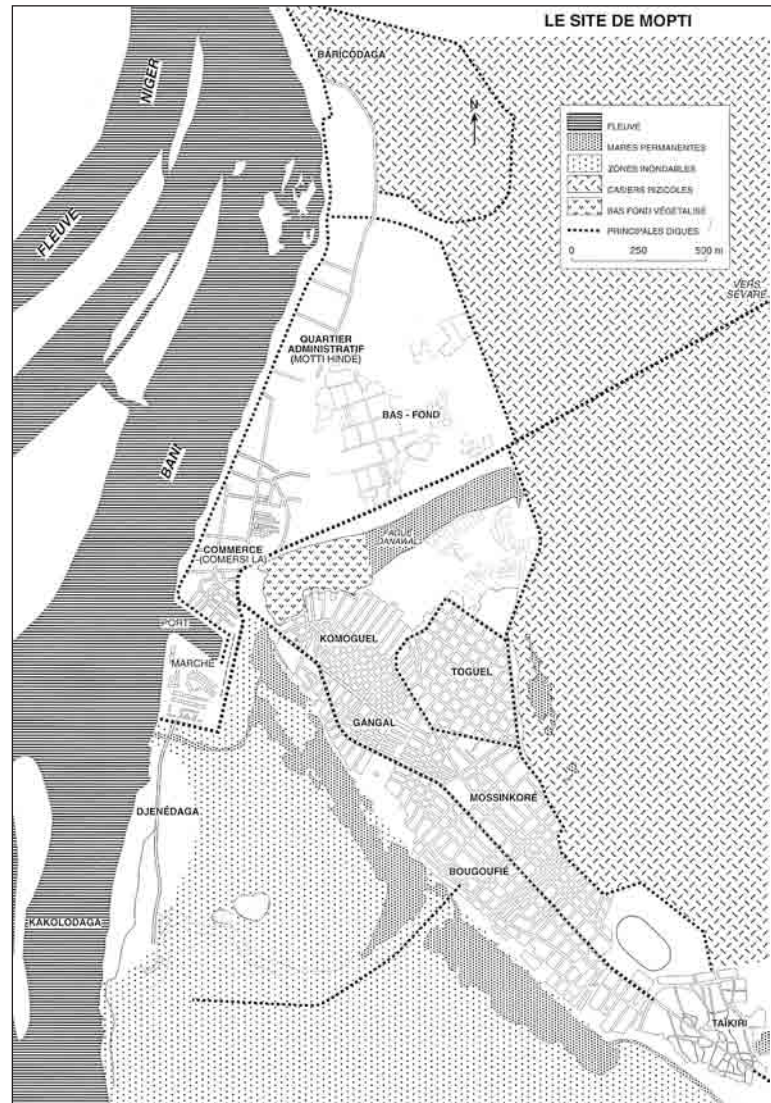
Malgré la tentative de délestage de Mopti par la création du nouveau quartier, plus spacieux et mieux équipé, de Sévaré (situé sur la terre ferme au bout d'une digue de 13 km), on observe une surdensification de la vieille cité par morcellement des concessions, segmentation des pièces, et construction en étages. Le bâti est homogène, riches et pauvres mopticiens vivent dans le même type de maisons de banco à étages⁴ closes de murs de terre. On y pénètre par un vestibule, donnant accès à des courettes (minuscules dans les vieux quartiers), d'où part un escalier desservant un ou deux étages, et la terrasse où se trouvent les sanitaires. L'intimité garantie par cette fermeture sur la rue est toute relative : les concessions, qu'elles soient celles de grandes familles polygames ou de courées de locataires sont toutes bien remplies (3,6 personnes par pièce à Komoguel (De Jong, 1993). Dans les vieux quartiers, les densités sont localement supérieures à 1 000 hab/ha, et les terrains situés près du quartier commercial et de la grande mosquée atteignent des prix vertigineux, largement supérieurs à ceux du centre de Bamako.

Jeunes et vieux « natifs », notables et commerçants, cherchent à rester dans la partie ancienne agglomérée autour du port et de la grande mosquée. Pourquoi les autochtones ne veulent pas aller à Sévaré ?

« ils nous l'interdisent, nos parents. Pourquoi ? tu perds la richesse, la santé. Une seule personne, de l'imamat [de la famille de l'imam] a quitté Mopti pour Sévaré, il n'a pas duré, il a fait deux ans il est mort. Ça fait peur. Personne n'a essayé. »⁵

Au delà des interdits culturels, comment s'affirme la cohésion de cette vie urbaine sur les remblais exigus, comment est gérée, symboliquement, politiquement, et au quotidien cette extraordinaire proximité spatiale ?

Ces fortes densités tiennent d'abord à l'activité commerciale intense de Mopti, port et grand marché permanent, choisi comme siège de projets de développement régionaux et de l'aide aux réfugiés lors des sécheresses des années soixante-dix/quatre-vingt-dix. C'est un pôle migratoire où l'on retrouve non seulement toutes les populations du delta, pêcheurs bozos, éleveurs peuls, mais aussi des Songhays de Gao, des Bambaras venus du sud, des Mossis du Burkina Faso



voisin. Ce brassage de populations se traduit par un plurilinguisme généralisé. Sur le marché de Mopti, 46 % des interactions langagières se font en bambara, 16 % en peul, 13 % en songhay (langue de la région de Gao), 7 % en français, 5 % en dogon, 5 % en bozo. La plupart des Mopticiens comprennent plusieurs de ces langues : plus des 2/3 seraient en effet trilingues (62 %) ou quadrilingues (Calvet, 1992). En héritage de la domination peule sur l'ensemble des populations

3. « En 1955 il y a eu une distribution des lots ici, à Toguel. Malheureusement Toguel est une espèce d'îlot. La plus grande île se trouve au centre du quartier, dans la distribution des lots je suis tombé dans l'eau, ça c'est ma chance. Donc il fallait remblayer, il y avait une profondeur d'à peu près cinq mètres. » (B. Sembé, 70 ans. Propos recueillis par C. Meynet, 1999)

4. Des interdits coutumiers portent sur la construction en ciment.

5. G. Samassékou, jeune entrepreneur, famille de forgerons. Les entretiens cités ici ont été menés par Élisabeth Dorier-Apprill, Modibo Kiré, et Cécile Van den Avenne (1998-2001).

du delta au XIXe siècle, le peul a longtemps constitué ici la langue véhiculaire. Mais Mopti n'échappe plus à la généralisation du bambara comme langue véhiculaire « nationale » et notamment scolaire, qui semble être désormais la langue d'intégration en ville (Dumestre, 1994). Le fait que des populations par ailleurs marginalisées (les *Bellas*⁶) le parlent peu est significatif.

L'hétérogénéité ethnique est effective à l'échelle des quartiers, où l'on n'observe pas de regroupement communautaire. La principale (et grande) différence entre

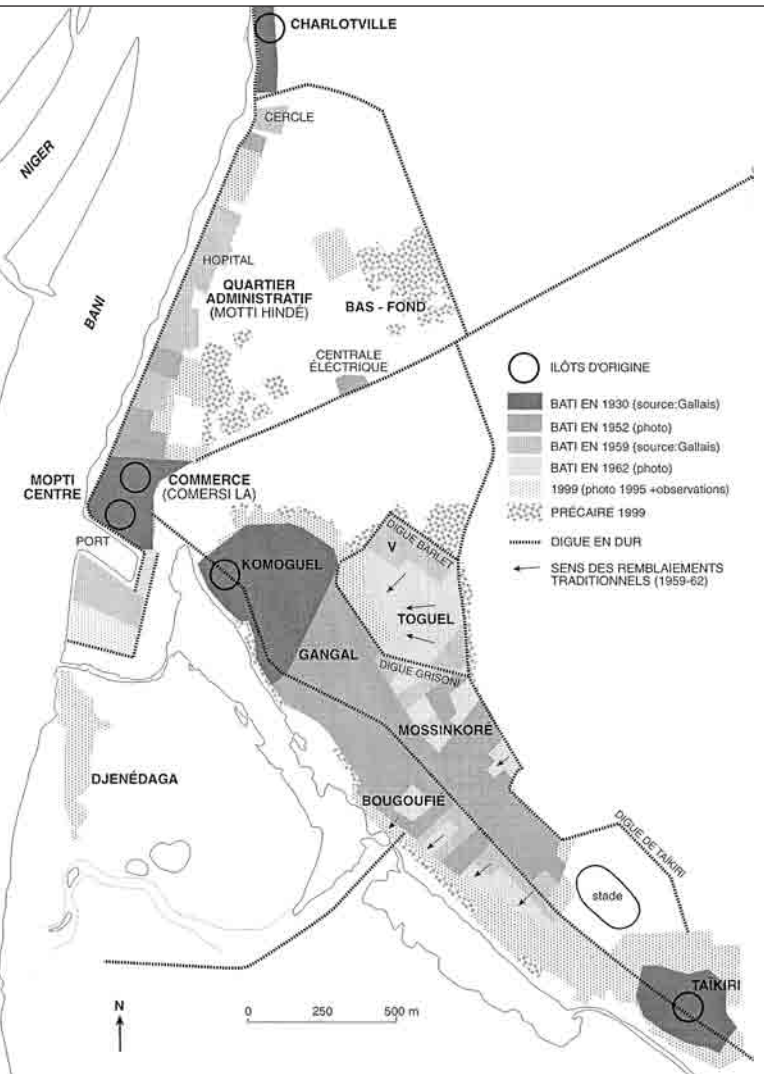
L'hétérogénéité comme ferment de cohésion

Une tradition orale en cours de consolidation⁷, occultant délibérément le rôle de la colonisation, construit l'histoire de la fondation de Mopti en valorisant la notion de rassemblement de l'hétérogène, plaçant ainsi Mopti dans la continuité des villes historiques du fleuve Niger. Son nom actuel lui aurait été donné par Sekou Amadou, de passage, qui y aurait été nourri avec toute sa troupe de fidèles (*talibés*). Il aurait dit, bénissant le site : « on *moptu* kam minn e taali-baabe am, yo Alla *moptu* on ». « Vous m'avez accueilli mes talibés et moi, que Dieu vous rassemble ». Le mot peul *moptu*, du verbe « accueillir, rassembler », a donné *mopti*, et supplanté l'ancien nom bozo sagan.

Cette histoire se superpose à une tradition animiste. B. K. Kanta, détenteur d'une version reconnue en tant que descendant d'un des fondateurs mythiques de la ville, attribue la croissance de Mopti à la présence d'un « canari magique » apporté du Mandé : « Quand on se déplace on emmène notre canari avec nous. Quand on l'installe, les gens arrivent, bon gré mal gré. »⁸ Ce « canari-melting-pot » pourrait être alors conçu comme une métaphore de la ville ; là où tout vient se mêler.

Alliances et légitimités des familles autochtones

Comme la plupart des mythes de fondation des villages du delta⁹, les récits d'anciens valorisent ici l'hétérogénéité des fondateurs. La rencontre mythifiée et le pacte d'alliance¹⁰ entre un pêcheur bozo, un batelier somono (Naciré et Kanta) et un commerçant musulman marka (Touré), sont présentés comme fondement de la citadinité mopticienne. Le Marka aurait obtenu la chefferie de la ville par consensus, ce qui l'oblige à consulter, pour toute décision, les autres familles fondatrices (que l'on nomme en peul les *suudu baaba*, « la maison des pères »). Selon la version de B. K. Kanta :



Étapes de l'urbanisation de Mopti.

Mopticiens est liée à la permanence et à l'ancienneté dans la ville. L'appartenance autochtone à Mopti revendiquée, controversée, créant ainsi discours et histoires qui circulent en ville, engendre une mémoire urbaine, ciment de l'appartenance citadine qui l'emporte sur l'ethnie d'origine et crée une identité mopticienne où chacun se reconnaît.

6. Terme songhai pour désigner les anciens dépendants-cultivateurs des Tamacheks (Bernus S., 1969- Olivier de Sardan J.-P., 1984). Issus du Gourma, beaucoup effectuent chaque année une migration monétaire de survie vers Mopti pour acheter du mil.

7. Notamment à travers l'enseignement de l'histoire locale, instauré en primaire depuis 1981, qui est basé sur la collecte de récits d'anciens par les élèves.

8. Canari : récipient de terre de forme sphérique où l'on conserve l'eau au frais.

9. C. Fay, 1995.

10. Pacte courant, nommé *hoolaare* en peul (litt. « confiance »), et que l'on peut décrire comme une relation liant entre eux des lignages ou groupes de lignages, appartenant à des ethnies, ou clans différents, par des liens d'entraide et de plaisanterie rituelle (*senankuya* en bambara). Par exemple, les Peuls et les forgerons, les Dogons et les Bozos, (voir Fay, 1995 : 437).

« La journée, Naciré et Kanta sont soit à la chasse soit à la pêche, presque toujours absents du campement. Ils décident de confier la responsabilité des lieux à Touré qui assure en quelque sorte la permanence au campement. De cette date à ce jour, quels que soit les changements de régimes politiques, la chefferie est détenue par la famille Touré ».

Cette chefferie coutumière, toujours reconnue comme médiation entre l'administration communale et les habitants, est relayée dans les quartiers par des chefs choisis par consensus parmi les notables, ce qui assure de fait un quadrillage de proximité des grandes familles dans toute la ville.

Réactivé lors de cérémonies sacrificielles et dans les logiques d'intermariage, et fondant la cohésion politique de la ville, le pacte initial unit, mais il exclut aussi de l'autochtonie symbolique¹¹ et des préséances coutumières plusieurs familles de vieille souche installées à Mopti bien avant les remblais. Cette exclusion symbolique est génératrice de tensions locales qui se transmettent entre générations¹²... D'autant que depuis 1991, avec l'introduction du multipartisme puis de la démocratie locale (1998), les préséances traditionnelles sont quelque peu bousculées. Le maire et son premier adjoint, membres du parti gouvernemental, sont allochtones, de même que les jeunes cadres dynamiques chargés de la gestion urbaine. Même si elles sont représentées au conseil municipal et conviées à toutes les cérémonies publiques, et, même si elles « parraient » tel ou tel candidat allochtone aux élections, les plus vieilles familles « fondatrices », enfermées dans une rente de situation symbolique et foncière¹³ et peu investies dans la vie économique et politique moderne, se retrouvent peu à peu marginalisées. La volonté municipale (soutenue par une ONG de développement) de créer des « comités de développement des quartiers » au recrutement démocratique vise à dépasser ces hiérarchies traditionnelles de l'autochtonie pour améliorer l'efficacité de la gestion de proximité en s'appuyant sur le tissu associatif.

Mais loin de bouleverser les logiques du fonctionnement social, ces changements font émerger d'autres lignages anciens revendiquant aussi l'autochtonie et plus adaptés aux jeux contemporains de la parole et du pouvoir. Parmi eux, la grande famille des forgerons (*numu*) se retrouve impliquée aux premiers rangs de la vie publique. Castés servant traditionnellement de médiateurs entre familles « nobles » (et qui normalement doivent savoir « rester à leur place »¹⁴), les forgerons Samassekou sont présents dans les partis de majorité et d'opposition du conseil municipal, leurs enfants sont lettrés, leur famille compte des enseignants, un ministre : « donokòrò kungolo, a bè na bèè la » : « la vieille tête de coq est dans toutes les sauces », dit-on en bambara. Ils sont capables d'instrumentaliser la « tradition » du *suudu baaba* sans s'y enfermer en ne lésinant

pas, le cas échéant sur les manipulations identitaires : se présentant non seulement comme médiateurs conciliateurs, mais aussi comme des « autochtones » incontournables¹⁵ (qualité qui leur est déniée par les descendants actuels des premiers fondateurs car ils sont arrivés « après » le pacte symbolique) comme si c'étaient eux qui catalysaient l'unité urbaine¹⁶. En valorisant l'usage traditionnel qu'ils ont de la parole (leur droit à intercéder, mais aussi à blaguer, mentir, provoquer...), les forgerons de Mopti parviennent à occuper l'arène politique de la démocratie locale, et les avantages qui peuvent en découler dans un contexte de clientélisme généralisé.

« Si un gouverneur est nommé – il vient pas saluer le chef de village – il vient saluer dans la famille Samassekou – si le président il vient à Mopti il va pas saluer le chef de village ou bien saluer le chef des Bozos – non il vient dans la famille Samassekou (M. Samassekou, 40 ans) ».

Différences de quartiers et de générations

L'espace symbolique de l'autochtonie, c'est Komo-guel, le premier quartier remblayé, le plus dense de Mopti, connu comme « quartier des *suudu baaba* » car on y trouve toutes les concessions des chefs de lignées autochtones. Si ce terme est revendiqué comme auto-désignation (il occulte les réelles dissensions qui existent entre grandes familles), il est également donné comme hétéro-désignation, sur le ton de la moquerie, notant le traditionalisme (on dit, ou disait¹⁷, notamment des filles de ce quartier : « *innam jabataa, abbam yeyii misiide* » : « ma mère ne veut pas, mon père

11. Nous reprenons le terme d'autochtone, utilisé en français du Mali pour traduire le terme bamanan *dugulen*, « enfant du pays », et qui désigne ici les premiers arrivés.

12. « L'histoire de Mopti se complique parce que tous veulent dire « fondateurs » de Mopti alors c'est des îlots qu'on a reliés. » « Les véritables fondateurs étaient Naciré, Kanta, Samassekou, Sabe, Djenebo, chacun dans son îlot. » H. Sabe, conseiller municipal.

13. Partagées entre une nombreuse parentèle, leurs possessions foncières sont davantage une base d'influence locale qu'une source de revenus.

14. D'Ans A. M. et al, (1992), *Langues et métiers modernes ou modernisés au Mali (santé et travail du fer)*, ACCT-Didier Érudition, coll. langues et développement, 213.

15. Cette promotion symbolique est fondée sur une prospérité économique. Le monopole du travail du fer, donc de la production locale des charrues, fait de la caste des forgerons (qui ont su moderniser leur activité) les premiers bénéficiaires des programmes de développement agricole basés à Mopti.

16. Un moment important de la vie publique mopticienne laisse apparaître ce glissement : il s'agit de la bénédiction publique lors de la grande prière de la Tabaski (fin du ramadan). La famille Kanta, qui procédait à la première bénédiction de la ville s'en est trouvée évincée au profit des dirigeants politiques élus, des partis, et du chef de la famille des forgerons Samassekou (voir Bouju, 2000 : 147).

17. Les jeunes de ce quartier disent que ce temps est révolu, les autres générations mentionnent encore ces stéréotypes.

est à la mosquée»). Les jeux moqueurs sur les différences et les stéréotypes des quartiers constituent un sujet de conversation intarissable, et une forme de *connivence*, qui s'apparente au mode interactionnel de la parenté à plaisanterie, mais soulignent aussi des clivages parfois infranchissables, notamment entre quartiers « autochtones » et quartiers plus récents et plus



Office religieux en plein air.

mêlés (comme Mossinkoré et Bougoufiè¹⁸), contredisant les discours convenus sur les bienfaits du mélange ou l'hospitalité de la cité.

Ainsi, les fils des grandes familles de Komoguel disent ne pas fréquenter les filles des quartiers de Mossinkoré et Bougoufiè, qui seraient toutes des « vendeuses de beignets et de bouillie », pas plus qu'ils n'en fréquentent les autres jeunes, tous soi-disant « réparateurs de mobylette ». Quant aux fils des familles autochtones, ils sont perçus comme des paresseux, des rentiers, contrairement aux étrangers perçus comme plus entreprenants en ville. De fait, tous les grands commerçants grossistes en filets et/ou en poissons qui dominent le marché immobilier de la ville sont allochtones. Ce qui pousse aussi à dire que Mopti est plus propice aux étrangers :

« Mopti n'aime que les étrangers, ses propres fils il les aime pas beaucoup. Mopti est un carrefour, toute personne vient pour faire fortune, toute personne venue avec peu d'argent s'est beaucoup enrichie – les familles aisées de Mopti ne sont pas originaires de Mopti, elles sont venues d'ailleurs » (S., président d'association).

Dans ce contexte, les « cadets sociaux » (et particulièrement, à Mopti, les jeunes diplômés sans emploi n'appartenant pas aux familles autochtones) sont amenés à chercher d'autres logiques de légitimité pour intervenir dans la vie locale. C'est le cas de nombreuses associations loi 1901, dont l'AJDM (Association des jeunes de Mopti). Aucun de ses membres n'appartient aux lignages « autochtones » au sens symbolique, mais tous sont natifs de la ville, et plusieurs sont issus de puissantes familles de commerçants locaux. Tenant des discours très virulents contre les *suudu baaba*, ils ont conscience d'incarner cette « société civile » moderne et émergente dont on parle dans les médias, et qui doit dépasser les clivages anciens, notamment les clivages entre quartiers... Ils agissent en organisant des manifestations de rue et se sont imposés comme groupe de pression auprès des notables et le conseil municipal à propos de toutes les affaires locales :

« Tous nantis et tous nés à Mopti nous avons voulu participer au développement et appuyer les structures qui existaient déjà. Il y a des faits défailants dans notre ville, il fallait absolument un brassage des jeunes, il fallait que les jeunes de quartiers différents se donnent la main. » (A. K. Guitteye)

Interactions au quotidien

Les « vieilles histoires d'autochtones » en reconstruction continue correspondent donc à des enjeux de pouvoirs, concrets et symboliques, dans la ville. Au quotidien, elles affleurent dans les discours, au gré des rencontres et interpellations entre individus de familles et quartiers différents. Elles tissent, avec d'autres éléments, ce qu'on pourrait appeler une connivence, propre à la vie mopticienne.

« C'est une petite ville, tout le monde se connaît – même si y a rien entre vous – à longueur de journée vous vous voyez – certains se saluent d'autres ne se saluent pas – si vous vous rencontrez ailleurs à première vue vous savez lui il vient de Mopti » (M. Kanta, étudiant).

Le site de la ville détermine les trajectoires et sociabilités quotidiennes : la vie urbaine est rythmée par le mouvement pendulaire entre les quartiers populaires et la zone des commerces *Comersi la* (« au commerce »).

18. La toponymie garde la mémoire du caractère davantage exogène de ces deux quartiers. Mossinkoré, « le quartier des Mossis » en peul, et Bougoufiè, « le lieu de rassemblement de huttes » en bambara, (i.e. huttes de Bellas, réfugiés de la sécheresse)

Outre les travailleurs et clients du marché, des retraités font le trajet chaque matin pour en observer l'animation en compagnie de leur groupe d'amis (*grin*).

Lieux de convivialités dans la ville

Pour les hommes, le cadre privilégié d'interaction quotidienne est le *grin* : « conjonction d'un noyau permanent d'hommes de même âge et d'un lieu, généralement public (l'ombre d'un arbre, un coin de rue, la porte du chef du grin) où ils se retrouvent quotidiennement pour parler de tout »¹⁹. Une centaine de grins de jeunes ont été recensés en 2000 à Mopti, dans le but de recruter des animateurs masculins pour un programme de planning familial²⁰. Ce faisant, on reconnaît la fonction principale du grin : être un lieu de parole et de transmission de l'information entre pairs. On les trouve dans les vestibules, dans les chambres à l'intérieur de la concession, sur les terrasses, mais également devant les petites chambres ayant leur porte directement sur la rue²¹. On y boit du thé, on joue aux cartes, on échange. Les membres d'un même grin partagent une grande intimité, se racontant toutes leurs histoires, et dormant très souvent ensemble. Cette proximité de l'enfance et de l'adolescence crée un lien fort qui durera toute la vie. Devenus adultes, ils continueront à se réunir, dans d'autres endroits de la ville, où toute l'information, y compris l'information officielle circule ainsi, la nuit, de grin en grin, de bouche à oreille, de porte en porte.

La promiscuité au sein des concessions fait que, peut-être plus que dans d'autres villes du Mali, l'espace public est largement investi pour ces interactions. Au « petit soir », quand la lumière décline, rues, places, pas de porte deviennent des lieux où l'on s'installe, discute, boit le thé, jusqu'à tard dans la nuit. Aucun lieu a priori n'est exclu, ni le bord du « goudron » où circulent les taxis soulevant des nuages de poussière, ni le bord des caniveaux au pied des maisons, et sur lesquels on dispose une table pour la belote. Le « grand fossé » (*föseba* en bambara) à Toguel, constitue un lieu de sociabilité de proximité tout à fait spécifique. Le soir, jeunes et vieux, hommes et femmes, viennent s'asseoir sur ses murets et les petits ponts qui le jalonnent, les hommes âgés devant la mosquée après la prière du soir, les autres sur différents espaces aménagés, à proximité de vendeuses de beignets... Ce « grand fossé », tout ce qui reste de la mare remblayée pour édifier le quartier et où jadis les enfants se baignaient, c'est un caniveau cimenté à ciel ouvert, chargé d'eaux usées noirâtres...

De radio-trottoir aux radios libres : les médias du contrôle social

Être constamment sous le regard de l'autre fait que l'information publique et privée circule vite, alimentant les chroniques de « radio trottoir », et favorisant le

contrôle et l'auto-contrôle social. Si la proximité engendre la connivence, la vie dans la promiscuité n'est rendue possible que par la convenance, qui est « le mode sous lequel on est perçu et le moyen contraignant d'y rester soumis »²². La convenance impose à Mopti que malgré la proximité-promiscuité, on ne voit pas ce qui ne doit pas être vu, par exemple le voisin



Office religieux en plein air.

qui, sur la terrasse d'en face s'apprête aux ablutions, sa bouilloire à la main. Chacun doit prendre garde à son propre comportement.

« Moi en tant que fils d'autochtone bien connu de tout le monde – que j'aïlle faire l'éboueur – que j'aïlle faire le mécanicien – c'est déshonorant ». (S. Tapo, enseignant).

19. Vuarin, 2000, p. 118.

20. Pizzocaro E., 2000.

21. Attribuées par les parents ou louées aux adolescents ayant une indépendance financière. Le garçon continue souvent à prendre ses repas et se laver dans la parcelle familiale, mais sa chambre lui permet d'acquérir son autonomie et un réseau de relations...

22. Mayol, in M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, 1994, p. 28-37.

De fait, malgré l'importance du chômage des jeunes, ces métiers indignes ne sont exercés à Mopti que par des migrants ruraux, souvent saisonniers.

L'attention que chacun porte à la norme sociale peut prendre des dimensions publiques, notamment quand le regard du voisin est relayé par un média comme la radio. L'essor des radios locales après 1991²³ est une composante nouvelle de la vie citadine. Elles diffusent des messages personnels à différentes plages horaires réservées à cet effet et connues de tous. Tant que le téléphone n'est pas développé, la meilleure façon de joindre quelqu'un est encore de lancer un message sur l'une des quatre radios qui émettent dans la commune. L'une des plus populaires est *Radio Jamana*. Ses jeunes animateurs sont constamment salués et hélés lorsqu'ils circulent en ville. Tous les samedis matin, dans l'émission « C'est pas normal » les auditeurs peuvent s'exprimer en direct sur ce qu'ils trouvent d'*anormal* à Mopti, allant jusqu'à citer nommément tel voisin ou responsable politique. L'émission a pris tant d'importance que le maire lui-même n'hésite pas à téléphoner à la radio pour répondre. Cette émission est donc aussi devenue une sorte d'agora de la cité, qui abolit pour un temps la distance entre aînés et cadets.

Citadins, non citadins, citoyens-non citoyens

La connivence fait du lien ; mais elle exclut aussi tous ceux qui n'y participent pas et il ne faudrait pas croire qu'elle induise un « échange social intense et généralisé »²⁴. Certains groupes sociaux de Mopti, désignés comme non citadins, sont de fait radicalement exclus des convivialités communes, non intégrés à la société urbaine : *garibu* (jeunes mendiants, souvent d'anciens *talibés*, enfants confiés par leurs familles à un maître coranique), *banagari* (ruraux saisonniers prêts à faire toute sorte de travaux : cureurs de caniveaux, vidangeurs, manœuvres), *bamananden* (jeunes bonnes). Ces dernières sont sous-payées, non instruites, loin des règles de leur village, et mal insérées dans les ménages urbains où elles logent souvent dans des conditions de promiscuité extrême... On voit parfois à la nuit tombée ces *bamananden* se retrouver sur certaines places de la ville pour converser, plaisanter, danser et rompre leur solitude et leur déracinement, de même que les jeunes *garibu* errent en bande et dorment sur le port afin de se préserver des risques d'agression. Les conditions d'insertion des migrants pauvres sont particulièrement difficiles à Mopti, plus que dans d'autres villes du Mali (Herry, 1995).

Une dernière catégorie d'urbains, qui n'entretiennent pas de relations sociales « en ville », n'est représentée dans aucune instance de participation à la vie de la cité : il s'agit de plusieurs milliers de *Bellas*, migrants

saisonniers ou anciens réfugiés de la sécheresse fixés sur place et prolétarisés²⁵. L'exaltation de l'hétérogénéité ne semble pas devoir s'appliquer à « ceux qui ramassent la terre », comme les désigne un chef de lignage autochtone. Leurs huttes sont disposées dans les bas-fonds et sur les rives, sur les dépôts d'ordures, avant que ceux-ci ne soient consolidés et bâtis, dans les espaces libres entre deux maisons²⁶. Les *Bellas*²⁷ pratiquent diverses activités de survie liées à la production de l'espace urbain : remblaiement des bas-fonds, extraction du banco, fabrication de briques. Ils entretiennent des liens de dépendance avec certains notables, basés sur des contrats oraux de l'ordre du patronage : en échange de l'autorisation d'occuper les remblais situés à l'arrière de la maison de leur « patron », ils assurent des prestations en travail gratuit une fois par semaine auxquelles s'ajoutent souvent des redevances fixes, en numéraire. Une fois le remblai terminé, et la construction devenue possible, le campement doit se déplacer. Ce contrat oral joue sur la condition dépendante traditionnelle des *Bellas*, ici doublement marginalisés socialement et spatialement, mais en même temps parfaitement intégrés au fonctionnement du système urbain, puisque sans eux, la ville ne s'étendrait pas, et étroitement liés à la maison de leur « patron » urbain, à laquelle ils adossent leurs huttes chaque année à la même saison. « Chaque Bella a sa place » nous dit S. Fofana, commerçant-grossiste qui patronne plusieurs familles *bellas* pour remblayer ses parcelles. Certains sont installés depuis 30 ans sur les remblais d'un bas-fonds (300 huttes dans la zone de Oura Nema notamment) sur le mode d'un regroupement communautaire par agrégation-relégation ethnique, le seul de ce type de Mopti, et qui témoigne du non-accès de ces descendants d'esclaves à la citadinité. Ils aspirent pourtant à une reconnaissance urbaine et le manifestent en payant leurs taxes locales. Mais la menace de déguerpissement pèse toujours sur leur campement : « un Bella est un Bella » nous dit le chef du quartier concerné.

23. Fin de la dictature.

24. Chamboredon J.-C., Lemaire M., « Proximités spatiale et distance sociale : les grands ensembles et leur peuplement », *Revue française de sociologie*, n°X-1, p. 3-33.

25. Amselle, 1981 ; Harts Broeckuis EJA., De Jong A., 1993 ; Lohnert B., 1995.

26. Aux plus basses eaux (mai-juin), plus d'un millier de huttes peuvent être dénombrées sur les berges de Mopti, dont 600 permanentes. Leur emplacement peut varier d'une année à l'autre suivant le niveau des eaux ou les accords de remblaiement passés avec les riverains. Enquête C. Meynet, 1998, complétée par Apprill, 1999-2000.

27. Le terme de *bella* tend à devenir une catégorie d'assignation urbaine ; du seul fait de pratiquer ces activités jugées dégradantes, ou de vivre sur les berges, les migrants d'autres origines se font taxer de *bella*.

Quand la cohésion sociale freine l'intégration

La ville fonctionne ici comme un système spatial et social fortement intégrateur, fondé sur l'articulation de liens d'interdépendance relevant de logiques tantôt « traditionnelles » tantôt modernes : alliances familiales, parentés à plaisanterie, associations de jeunes, convivialités dans les espaces publics. Tout est imbriqué, chacun trouve sa place : maire/chef coutumier, pêcheur/batelier, riche/pauvre, propriétaire foncier/ramasseur de terre, patron/dépendant selon dans une tension entre renforcement du lien et maintien de la distance sociale.

Cette extraordinaire cohésion qui accompagne une densité de peuplement extrême et qui pourrait être

citée en exemple de « compromis de coexistence » et d'urbanité trouve ses limites dans le dualisme autochtone/allochtonne et les figures diverses de clientélisme et de patronage qui entravent la gestion urbaine et dont les formes extrêmes et inégalitaires sont matérialisées par l'exploitation de catégories de migrants temporaires et permanents, relégués aux marges de l'espace bâti. C'est sur cette trame sociale basée sur la proximité, l'interconnaissance et l'interdépendance, que la décentralisation est supposée apporter un ferment de développement local... mais à l'évidence ici, de la citoyenneté à la citoyenneté, le chemin reste long à parcourir.

**Elisabeth Dorier Apprill,
Cécile Van den Avenne**

BIBLIOGRAPHIE

Amselle, J.-L., (1981), « Famine, prolétarisation et création de nouveaux liens de dépendance au Sahel : les réfugiés de Mopti et de Léré au Mali », *Politique Africaine*, n° 1.

Bernus S., (1969), *Particularismes ethniques en milieu urbain : l'exemple de Niamey*, Paris, Musée de l'homme.

Bouju, J., (2000), « Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali) », *Autrepart*, n° 14.

Calvet L.J., (1992) « Les langues des marchés au Mali » in Calvet L.J. (dir.), *Les langues des marchés en Afrique Noire*, Paris, Didier Érudition, Langues et développement.

Certeau M. (de), Giard L., Mayol P., (1994), *L'invention du quotidien, 2. habiter, cuisiner*, Gallimard, Folio.

Dorier-Apprill E., (2000), « Enjeux environnementaux, risques sanitaires et politique urbaine. Berges, bas-fonds et îles de Mopti : des zones à risque, des espaces convoités », in *L'eau, la santé et l'environnement*, février 2000, Rennes, ENSP-Académie de l'eau. 12 p + 4 cartes. À paraître, nov. 2001.

Dorier-Apprill E., « Décentralisation, foncier, inégalités. Les enjeux locaux contradictoires de l'assainissement urbain. Mopti (Mali) », à paraître in *Autrepart*, janvier 2002.

Dumestre G. (dir.), (1994), *Stratégies communicatives au Mali : langues régionales, bambara et français*, Paris, Didier Érudition, Langues et développement.

Harts Broeckhuis EJA., De Jong A. (1993), *Subsistance and survival in the Sahel, responses of households and enterprises to deteriorating conditions and development policy in the Mopti region, Mali*, Utrecht, Netherlands geographical studies 168.

Fay C., (1995), « Car nous ne faisons qu'un. Identités, équiva-

lences, homologues au Maasina (Mali) », *Cahiers des Sciences Humaines* (Orstom), 31, n° 2.

Gallais J., (1959), *Étude préliminaire de Mopti*, doc ronéo inédit, Mission d'étude et d'aménagement du Niger.

Ganne B., Tall R., (1983), *Habitat et formes d'activité dans les pays du Sahel, Enquêtes à Mopti (Mali)*, Plan Construction.

Herry C., (1995), « Vivre ou survivre? Les migrants masculins de quatre villes du centre-est du Mali », in Antoine P., Diop A. B., *La ville à guichets fermés?*, IFAN-ORSTOM.

Lohnert B., (1995), « Überleben am rande ders Stadt », *Freiburger Studien zur Geographischen Entwicklungsforschung*, n° 8, Saarbrücken, Verlag für Entwicklungspolitik.

Meynet C., (1998), *L'occupation des berges à Mopti, Mali*, maîtrise de géographie, Université de Provence.

Olivier de Sardan J.-P., (1984), *Les sociétés songhay-zarma*, Paris, Karthala.

Pizzocaro E., (2000), *Les jeunes et la ville en Afrique sahélienne, pratiques et représentations de l'environnement urbain à Mopti*, mémoire de maîtrise de géographie, Université de Provence.

Vuarin R., (2000), *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation, ou « Venez m'aider à tuer mon lion »*, Paris, L'Harmattan.

Wirth L., (1938), « Le phénomène urbain comme mode de vie », *American journal of sociology*, vol. 44, juillet 1938, traduit in Grafmeyer Y., Joseph I., (1979), *École de Chicago*, Paris, Le Champ urbain. Rééd. Aubier, 1984.

Élisabeth Dorier Apprill est maître de conférences en géographie (Université de Provence), Laboratoire Population-Environnement IRD (UR DEVLOC) et membre de l'Institut Universitaire de France.

Derniers ouvrages parus, avec A. Kouvouama et C. Apprill Vivre à Brazzaville, modernité urbaine et crise au quotidien, Karthala, 1998. Vocabulaire de la ville, notions et références, Ed. du Temps, 2001.

< apprill@newsup.univ-mrs.fr >

Cécile van den Avenne est sociolinguiste, maître de conférences à l'École normale supérieure Lettres et Sciences humaines (Lyon)

< cecile.vandenavenne@ens-lsh.fr >