



CHAPITRE 6

CORRUPTION ET VALEURS SOCIOCULTURELLES

INTRODUCTION

La corruption est un phénomène qui se nourrit des ressources de la communauté. Cela n'est pas seulement vrai sur le plan économique, même si c'est là que son caractère "prédateur" est le plus perceptible. C'est aussi vrai sur le plan socioculturel où les effets de la corruption peuvent être plus destructifs encore. Les pratiques corruptrices se développent, en effet, dans un environnement socioculturel tolérant ou même incitatif. Elles ont comme conséquence l'altération du tissu social, et le déracinement culturel de la communauté, rongant ainsi sa charpente spirituelle ou morale. De ce fait, l'analyse de la corruption doit nécessairement tenter d'éclairer les implications socioculturelles de ce phénomène.

6.1. RACINES TRADITIONNELLES ET CORRUPTION

On s'avise assez rapidement du fait que la corruption, en tant que pratique sociale, ne peut se développer et avoir une ampleur conséquente que si elle est compatible

avec le mode de vie de la société, notamment avec les habitudes que le temps a durcies et qui, de ce fait, sont devenues pratique courante. La culture est l'ensemble des usages, des manières d'agir et de penser, des attitudes, des croyances et des sentiments, des manières d'appartenir à une communauté. Et plus on s'éloigne de l'espace de la culture occidentale, plus on se pose la question de savoir quels rapports existent entre les coutumes locales, les traditions d'une part, et la corruption de l'autre. Plus précisément, on cherche à déterminer la mesure dans laquelle les cultures non occidentales sont susceptibles d'engendrer ou d'amplifier le phénomène de la corruption.

En réalité, le sens de la question n'est pas tout à fait clair. Elle peut être portée par le présupposé de l'existence de certaines pratiques consacrées par des traditions ancestrales qui, parce qu'elles sont mal assorties aux principes du libéralisme économique, par exemple celui de la libre concurrence, constituent un terrain propice au développement de la corruption; ou alors, ces pratiques apparaissent comme étant en mesure de susciter des actions qui, interprétées à l'intérieur des canevases modernes, sont ambiguës ou suspectes. C'est ce jeu de significations équivoques et d'enjeux divers qu'il faut

avoir à l'esprit lorsque l'on aborde la question du fondement culturel de la corruption.

Selon Prosper Farama, "*les sociétés traditionnelles (...) ont (...) une part de responsabilité dans le phénomène de corruption que connaît l'Afrique moderne*"²⁰. Or le Burkina, comme la plupart des États africains, est une mosaïque ethno-culturelle. On y compte une soixantaine d'ethnies. Cela ne signifie pas, bien entendu, que nous avons autant d'unités culturelles distinctes. Les contacts qui eurent lieu dans l'histoire ont noué des liens, parfois dans le conflit, et créé les conditions de dynamiques de recompositions identitaires qui supposent échanges, brassages et "métissages" culturels.

Les communautés, dont l'organisation implique une autonomie villageoise poussée, semblent être particulièrement perméables aux influences culturelles. Par exemple, autour de la Comoé, la civilisation dioula a pu constituer ce que l'on pourrait appeler une "culture véhiculaire" pour les communautés Turka, Gouin, Karaboro, Sénoufo, Komono, etc. C'est ainsi qu'ils établissent des correspondances entre leurs noms de famille à partir de leurs traductions en dioula, accroissant ainsi la qualité de la compréhension mutuelle et dégagant ce qu'on pourrait appeler un espace culturel inter-ethnique²¹.

On ne peut penser que chaque ethnie constitue une entité culturelle homogène. Les faits historiques introduisent des nuances entre composantes d'une même communauté ethnique. Jean-Bernard Ouédraogo (1997 p. 48) parle, par exemple, d'un éclatement des Karaboro en Syem, matrilineaires comme les Gouins, et en Kai, patrilineaires.

Parmi les Mossi, les écarts dans les façons de faire peuvent être notables.

On sait qu'entre ceux du Yatenga et ceux de Ouagadougou, il y a des différences substantielles du point de vue des mœurs, des attitudes et des croyances. On voit, à partir de ces considérations que l'analyse des rapports entre corruption et culture est une tâche immense et complexe.

6.1.1. LA PRATIQUE DES DONNS

R. Klitgaard écrit (1995, pp 150-151): "les Coréens avaient une coutume bien établie: celle de remettre des cadeaux", coutume liée, explique Martin, "au problème traditionnel de la corruption au sein de l'État coréen." Un autre expert affirme: "Les Coréens sont l'un des peuples les plus affables et les plus généreux qu'on puisse rencontrer. Ils sont prévenants et attentionnés, et s'efforcent par tous les moyens d'instaurer une relation de type personnel avant d'entamer la moindre affaire. Le fait de donner et de recevoir des cadeaux fait partie de la transaction et est considéré comme une commission normale pour services rendus".

En Afrique en général et au Burkina Faso en particulier, la pratique des dons est, dans la tradition, également inscrite dans le code du savoir-vivre. Penser à donner "quelque chose de sa main" est un impératif moral. Ici, encore, on a analysé cet usage comme faisant partie de ces habitudes sociales qui sont susceptibles de créer chez les individus une disposition mentale favorable à des pratiques corruptrices. Le REN-LAC écrit: "*Villa clés en main, cadeau de véhicule, de terrain, de tête de bétail même, etc. Tels sont les formes et types de cadeaux qui ont cours et qui participent de la mise en place d'une culture de pots-de-vin*"²².

Et comme on pouvait s'y attendre, ce

20 REN-LAC, 2001 b p. 76.

21 Jean-Bernard Ouédraogo, 1997.

22 REN-LAC 2001, p. 121.

sont les traditions qui sont désignées comme des phénomènes qui incitent à la corruption. Il est vrai que ceux qui se livrent à la pratique des cadeaux suspects ont coutume d'invoquer la tradition quand ils sont dénoncés. Aux observations du REN-LAC, on a pu répondre que ce mouvement de lutte contre la corruption "a des positions contraires à la culture africaine (...), est contre la tradition (...), ignore les réalités du terrain" (Ibidem). Qu'en est-il en réalité?

Pour la clarté de la présentation, on peut distinguer les dons échangés entre particuliers et ceux qui sont faits par des particuliers aux autorités coutumières.

Selon une présentation courante, l'habitude de faire des cadeaux passe pour être une des causes les plus importantes de la corruption systémique. En apparence, elle semble en effet contribuer à la personnalisation des rapports, ce qui rend les gens disponibles pour des pratiques comme le favoritisme quand elle ne les y oblige pas. Recevoir, c'est toujours se sentir obligé à la gratitude; c'est être l'objet d'une attention et d'une sollicitude qui vous obligent à "rendre service" le moment venu, sous peine d'être mal perçu par la société.

Cultiver les "relations" est un moyen bien connu pour réussir dans la vie aux yeux de la société. Les occasions abondent d'ailleurs où l'on peut manifester une solidarité qui est un placement pour l'avenir: naissances, décès, funérailles, baptêmes, mariages, fêtes coutumières, etc.

Il y a aussi des lieux privilégiés et des codes: celui qui est "dans les affaires" sait, à Ouagadougou, quels débits de boissons il doit fréquenter pour augmenter ses chances de faire une rencontre intéressante. On s'offre à boire, on discute à bâtons rompus; et le com-

mensal de l'occasion est transformé en "connaissance", en "relation", voire en ami. Offrir une bière, cela "peut toujours servir".

Ce point de vue doit être nuancé. En effet, dans la tradition, la pratique du don fait partie de l'effort de convivialité. Le présent n'est pas un placement, mais un témoignage du fait que l'on pense les uns aux autres. De là deux conséquences: d'une part, sa valeur matérielle n'est pas la chose la plus importante, c'est sa valeur symbolique qui importe; d'autre part, recevoir, c'est être honoré, de la même manière que l'on est honoré de voir son présent agréé. Un proverbe moaga dit qu'il vaut mieux recevoir en cadeau une figue qui vous honore qu'une noix de kola qui vous déshonore.

Si donc le cadeau est porté par une intention corruptrice, il est lui-même corrompu en raison de sa source déshonorante. Il doit, en toute rigueur, être rejeté. Les Bobo considèrent le don comme "*l'expression d'une reconnaissance*". Si le don est suspect, c'est-à-dire qu'il représente un privilège non mérité, ou est fait par un inconnu (...), il est rejeté²³.

Si les dons entre particuliers ne peuvent pas conduire à une accumulation matérielle, ceux que l'on fait aux autorités semblent être substantiels. Souvent, on dénonce les cadeaux que les populations font aux chefs comme des pratiques corruptrices dans les sociétés traditionnelles. En effet, apparemment, on tient là l'évidence d'une corruption administrative. On s'imagine que lors des procès par exemple, les attentions aux chefs sont, au moins quelques fois, destinées à influencer indûment sur le verdict. D'un autre côté, le cadeau n'est-il pas attendu? N'est-ce pas là une coutume illégitime d'extorsions de biens? N'est-ce pas la même chose que font les agents publics qui exigent "quelque chose" avant d'accomplir un acte pour

23 REN-LAC, 2001 b, p. 28

lequel ils perçoivent déjà un salaire?

Si l'on veut coûte que coûte contenir la pratique des dons à l'intérieur de la problématique de la corruption, on ne pourra pas comprendre ce qui donnait son sens à cette coutume, dans une société réglée officiellement sur l'idéologie de l'intégrité. Par suite, on pourra difficilement en tirer des enseignements intéressants pour forger des armes dans la perspective de la lutte contre la corruption. On s'avise, d'entrée de jeu, que le fonctionnaire corrompu perçoit, pour son travail, un salaire régulier, alors que le chef, lui, ne bénéficie pas d'un traitement formellement institué. Le responsable traditionnel est au service de la communauté au profit de laquelle il remplit son office. C'est pourquoi la société considère qu'il doit être honoré à chaque fois qu'on a recours à lui. Comme dit le proverbe, "on ne peut pas aller voir le chef les mains vides comme si l'on allait prier Dieu." Le propos est clair. Les présents que l'on fait au chef ne lui sont pas dus en raison de son importance, puisqu'on le compare, évidemment à son désavantage, à Dieu, mais plutôt en raison du fait que, s'étant engagé à s'occuper des affaires publiques, il est désormais à la charge de la communauté. Alors que Dieu possède tout, le chef n'a rien; il est d'autant plus démuné qu'il gère les problèmes de tous, c'est-à-dire des autres, au détriment de ses propres affaires. À vrai dire, il n'a pas d'intérêts privés. L'État, c'est lui; et lui, c'est l'État. Normalement, il y a congruence quasi parfaite entre sa personne et la fonction insigne qu'il remplit. Les honneurs lui sont dûs à ce titre. Et comme les présents sont une manière d'honorer le chef, ils doivent lui être offerts de façon officielle et publique. On n'honore pas, en effet, quelqu'un en cachette, en secret. Chez les moosé, il y a toujours un intermédiaire qui, témoin privilégié devant les autres témoins (en fait, tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, se trouvent être là), prend le présent des mains du donateur et le présente au chef. En fait, il est chargé de s'assurer de la pureté

des intentions qui motivent le don, et de veiller à ce que la valeur soit contenue dans des limites raisonnables.

Il est vrai cependant que cette gestion patrimoniale semble être l'arrière fond culturel de l'État néo-patrimonial, terrain de développement d'une corruption particulièrement sévère. De même que la tradition des dons entre particuliers donne l'impression de s'être muée en pratique sociale qui crée les conditions d'une corruption systémique sous la forme de la corruption-échange social, de même les dons aux autorités traditionnelles semblent avoir un lien particulièrement fort avec le patrimonialisme et, par voie de conséquence, avec le néo-patrimonialisme.

6.1.2. LA DOMINATION PATRIMONIALE

Le concept de domination patrimoniale a été forgé par Max Weber qui s'en sert dans *État et société* pour désigner précisément le fait que dans l'organisation traditionnelle du pouvoir, le public et le privé pouvaient ne pas être distingués l'un de l'autre. Chez les Moosé, le "naam" n'est pas une institution formellement établie dans un espace public distinct du domaine privé. Le pouvoir, au contraire, est un bien familial. C'est toujours un héritage, le patrimoine d'une famille dont un ancêtre passe pour l'avoir conquis. Il n'y a pratiquement pas de bien public. Dès que, pour une raison ou pour une autre, quelqu'un perd définitivement ou pour un temps seulement le bénéfice d'un bien quelconque qui lui appartenait, celui-ci était confié à une autorité qui, en général, l'exploitait à son propre profit. C'était souvent lorsque deux parties prétendaient chacune avoir un droit exclusif sur un objet, que celui-ci était confié à une autorité déterminée. Provisoirement en attendant le règlement du litige, ou définitivement quand la situation se révélait inextricable.

Jean-Pierre Jacob écrit que chez les

Winye, le chef de terre est «le destinataire unique des biens qui n'ont plus de propriétaires ou des choses qui sont "puissantes ou dangereuses" pour pouvoir être possédés par n'importe qui: épis de mil tombés des paniers lors de leur transport à la récolte, charges des commerçants touchant le sol au passage des villages (...), gibier "amer" (...), et, d'une manière générale, toute chose, personne, fétiche, ou animal domestique "sans propriétaire", trouvés en brousse» (REN-LAC, 2001 b, 14-15).

Le chef moaga a aussi la possibilité de distribuer des prébendes, de créer des fonctions et de les confier à qui il veut. Et toute fonction de ce genre est recherchée en ce qu'elle ouvre les portes des honneurs à celui qui y est nommé. Les Mossi disent bien que "si, méprisant, tu refuses la fonction de "chef des termites", un autre l'acceptera; et, pendant qu'il marchera les bras ballants, portant seulement le titre, toi, tu marcheras ployé sous la charge de ton panier de termites".

Comme l'écrivent Giorgio Blundo et Jean-François Médard, "l'État néopatrimonial est une sorte d'État avorté et la corruption lui est consubstantielle." (Transparency International, 2002, p. 11). Alors que le domaine public est formellement institué avec des structures propres, le dirigeant politique africain gère le bien commun de la même manière que le chef traditionnel gouvernait son royaume, c'est-à-dire comme un bien privé. Les moyens de l'État sont mobilisés à son propre profit: ressources matérielles et financières, fonctions et distinctions, tout est à la disposition du chef moderne qui en use pour servir ses intérêts personnels au détriment, bien entendu, de l'intérêt général. On s'avise aussitôt du caractère profondément prédateur d'un tel État susceptible non seulement de dilapider les richesses nationales, mais encore de pratiquer le favoritisme clientéliste à outrance.

À la faveur des Tribunaux Populaires

de la Révolution, on a pu se rendre compte que bien des responsables politiques ne faisaient pas une grande différence entre les biens de l'État et les leurs propres. Du reste, cette confusion des biens publics et privés qu'on peut considérer comme étant à la base de certains détournements est devenue une culture que l'on retrouve même à la racine de la petite corruption banalisée. L'utilisation des véhicules de l'État à des fins privées participe de la mentalité patrimoniale. N'a-t-on pas vu des fonctionnaires s'approvisionner en eau dans leurs services?

Ainsi, il semble que le mode traditionnel de gouvernement patrimonial est le terrain dans lequel se développe une certaine corruption de l'État en Afrique en général, et au Burkina en particulier. Toutefois, comme le remarquent Giorgio Blundo et Jean-François Médard, la corruption qui s'enracine dans le cadre idéologique de la domination patrimoniale "ne correspond pas à des finalités uniquement économiques d'enrichissement individuel, (...) elle a aussi des fonctions politiques et sociales qu'on ne peut ignorer" (Ibidem).

En effet, la corruption néo-patrimoniale relève, dans une large mesure, de pratiques clientélistes et du patronage, et vise à renforcer la longévité d'un dirigeant au pouvoir. Une telle problématique était largement inconnue dans les sociétés traditionnelles où le chef n'avait pas à fonder sa légitimité sur l'achat de l'adhésion à son pouvoir. De la même manière, il ne semble pas non plus que l'accumulation matérielle soit la finalité de la domination patrimoniale.

Selon Jean-Pierre Jacob, chez les Winye, "les populations et leurs chefs eux-mêmes font couramment la distinction entre les réseaux [de noblesse] en parlant de l'appartenance de certains villages à des noblesses qui "mangent grand" ou, au contraire, à des noblesses qui "mangent petit". Les premières exploitent au maximum toutes [leurs] prérogatives (...). Les secondes n'opèrent que des prélèvements symboliques

(par exemple une pincée de mil au lieu de la totalité du mil tombé à terre) et les chefs de terre travaillent pour se nourrir." (REN-LAC, 2001, p. 18-19). L'État néo-patrimonial opère donc un détournement d'objectif par rapport à la tradition patrimoniale.

6.1.3. LE CULTE DE LA PUISSANCE

Le pouvoir traditionnel passe, en général, pour être absolu, surtout dans les sociétés monarchiques ou aristocratiques fortement hiérarchisées. L'analyse, sur ce point, se focalise sur la structure politique d'ensembles ethniques dont l'importance démographique est, il est vrai, considérable. Chez les Moosé, centralisation et concentration des pouvoirs semblent être des faits caractéristiques. Cela a pour conséquences deux attitudes devant le pouvoir qui sont considérées comme étant susceptibles de rendre compte de certains comportements préjudiciables à la culture démocratique et à la bonne gouvernance. Ce sont, d'une part, la survalorisation du pouvoir, et, d'autre part, la soumission apparemment inconditionnelle à l'autorité.

Sur le premier point, les Moosé disent qu'il faut préférer une poignée de naam, de pouvoir, à une pleine corbeille de roture. Il apparaît que la société traditionnelle moaga est, comme l'écrit P. Bouda, "une société de la puissance ou du pouvoir" dans laquelle "il s'agit de rayonner, il importe de dépasser la nudité, la quasinaturalité de celui qui n'a rien, qui n'en impose à personne" (REN-LAC, 2001 b, p. 49). Cela explique que les gens cherchent à se distinguer, à se hisser au-dessus du commun, à sortir de l'anonymat, et cela à tout prix.

Il est vrai qu'aujourd'hui, les Moosé sont réputés être ceux sur lesquels les postes de responsabilité exercent le plus grand attrait. Cependant, dans les faits, on constate que la course aux honneurs est pratiquée avec un enga-

gement égal par les hommes politiques ou par les simples citoyens, quelles que soient leurs ethnies.

Cela est d'autant plus vrai que les postes que l'on s'arrache ne sont pas recherchés forcément pour leur intérêt politique, mais bien plus souvent pour la possibilité qu'ils offrent d'un accès probable aux ressources. On peut donc affirmer que la compétition politique actuelle, sous les formes diverses du népotisme, du clientélisme, du régionalisme ou encore de la fraude électorale, constitue un canal sûr pour s'enrichir. C'est ce contexte, et non le cadre culturel traditionnel, qui constitue une des causes importantes du développement de la corruption.

D'autre part, on peut dire qu'un profond respect pour l'autorité favorise des attitudes qui font violence à l'esprit de l'état de droit. L'individu obéit au chef plutôt qu'à la loi qu'à sa décharge, il ne connaît pas le plus souvent.

Et le contexte électoraliste aidant, ces autorités deviennent des sortes de "grands électeurs" ou comme on dit souvent, dans une volonté d'euphémisation, des "personnes ressources". La chasse aux voix consiste alors, dans une mesure importante, à s'assurer de leur soutien intéressé. Rien d'étonnant alors dans le fait qu'ils deviennent intouchables, des citoyens de première classe. Et le cercle vicieux se referme: plus ils reçoivent des faveurs du personnel politique, plus leur prestige augmente et plus leur ascendant sur une partie de la population devient irrésistible; or, plus ces gens privilégiés acquièrent de l'ascendant, plus ils deviennent en un sens, "incontournables" pour une certaine race d'hommes politiques qui ne reculent pas devant les diverses formes de corruption électorale pour parvenir à leurs fins.

Toutefois, il convient de remarquer que le respect était dû, dans la tradition, à l'autorité légitime. Et il ne suffisait pas d'être arrivé au pouvoir par des voies

régulières pour exercer une autorité légitime. Encore fallait-il régner, au jour le jour, avec intégrité, dans le respect de l'éthique, c'est-à-dire de l'ensemble des normes consacrées qui définissent la vie de l'homme digne du nom d'Homme.

Chez les Moosé, le chef qui contrevenait gravement aux normes éthiques était, au sens propre, corrompu, et assumait jusqu'au bout les conséquences morales, politiques et pénales de son inconduite, en se donnant lui-même la mort. Autant dire que le chef régnait sous le contrôle sourcilieux d'un collègue de sages qualifiés. Il est donc conforme à la vérité de dire que quelque chose de nouveau, d'étranger à la tradition, joue derrière les comportements corrupteurs qui se présentent sous les apparences de prolongements naturels de la coutume.

On ne peut pas réfléchir sur cette question sans être amené à se pencher sur un point connexe, celui de ce qu'on pourrait appeler le "griottage" ou "l'esprit de griot". Le griot semble pouvoir tout obtenir de n'importe qui, et d'abord du Prince, en usant de la parole, c'est-à-dire d'un récit flatteur. Généralement, il fait l'épopée de la famille de celui à qui il veut arracher quelque chose. Son poème, improvisé ou interprété, est, en principe, irrésistible²⁴. De là peut naître l'impression que l'on peut toujours arracher un privilège auprès d'une autorité à force de courbettes et de flagorneries. L'idée est que l'on peut toujours contourner la loi par la flatterie, étant entendu que ce que désire le prince, c'est d'être loué à tort ou à raison par quelqu'un qui sait y faire. "Naaba" est en effet le mot par lequel le transporteur indélicat, fléchissant le genou avec componction, s'adresse au policier. Ou, alors, il utilise un mot français, "patron" ou "chef", dont il use comme un équivalent de "Naaba".

Dans un rapport du REN-LAC, un chauffeur dit "les patrons" en parlant de deux gendarmes²⁵. Et tous les escrocs connaissent le bon usage des mots "grand frère", "koro" en langue dioula, etc.

Cette "corruption rhétorique" n'est innocente qu'en apparence seulement. Elle est en effet un pari sur la vénalité des agents de l'État, elle tire son origine dans une volonté de passer outre la loi, elle suscite et répond à une demande.

Si l'offre de corruption correspond à une demande, ce genre de geste, qui vient d'ailleurs, comme un effort d'appoint en appui à des arguments corrupteurs d'un autre type, concerne la petite corruption généralisée. Ce sont souvent les agents subalternes qui accordent de l'importance à ces signes extérieurs de respect et de crainte auxquels ils n'ont pas souvent droit dans l'exercice normal de leur métier. Ce sont principalement eux qui tiennent à se sentir eux aussi "chefs".

À cela s'ajoute le sentiment que l'on peut toujours s'arranger, et échapper à la sanction. On peut être tenté de relier cette assurance au fait que dans certaines traditions ethniques, de nombreuses voies de recours existent pour obtenir, à coup sûr, le pardon de celui qu'on a offensé.

Chez les Moosé, les neveux, les parents à plaisanterie, sont des intercesseurs que, théoriquement, on ne peut pas éconduire. Dans d'autres ethnies, comme les Samo et les Bobo²⁶, ce sont les forgerons et ou les griots qui ont ce statut. Cela entre dans le cadre du désir d'harmonie, d'entente et de convivialité. Les Moosé disent que "si tu refuses d'agréer la demande de pardon (Dieu te donne un cœur de pardon), tu agréeras le souhait de bon rétablissement (Dieu te donne la santé)".

24 cf, le récit de Paul Tinoaga Ouédraogo, REN-LAC, 2001b, p. 85-86

25 REN-LAC, 2001a, p. 35.

26 REN-LAC, 2001b

L'idée est que le conflit est nécessairement catastrophique, que l'on peut en sortir vainqueur, mais jamais indemne. Ils disent encore que "si chacun tire à soi la calebasse, il n'y en aura plus bientôt que des morceaux". Autrement dit, il faut que des deux protagonistes, l'un au moins cède. Nous avons là une variante du mot selon lequel "un mauvais arrangement vaut mieux qu'un bon procès". C'est un trait, en général, des sociétés non capitalistes.

Dans le capitalisme, c'est le culte de la compétition et de la concurrence; c'est la logique de l'affrontement permanent. Dans les autres types de société, il y a au contraire, souvent un effort pour neutraliser les tendances agressives, dont on n'a aucune raison de penser qu'elles ne sont pas centrifuges.

Dans certaines régions de France, si après avoir discuté du prix d'un porc par exemple avec un paysan, vous voulez le payer aussitôt l'accord obtenu, il vous dira de remettre votre argent dans votre poche, de prendre le porc, et de venir boire d'abord un verre avec lui. Après seulement, vous paierez. La médiation (ou la diversion) du verre convivial lui permet d'éviter la brutalité du donnant-donnant.

La corruption semble aussi se nourrir de la force des cadres traditionnels qui règlent l'existence de l'individu. La famille, le clan, le village, la région, l'ethnie même sont des structures plus impressionnantes, plus anciennes, plus visibles et plus prégnantes que l'État et ses structures administratives. La solidarité à leur égard est instinctive et parfois absolue, n'étant en tout cas pas limitée par le devoir envers un État impersonnel, formel, lointain et imprécis: "Le bien de l'État, ce n'est pas le champ du père de quelqu'un" peut-on entendre parfois.

Dans ces conditions, servir l'État au détriment de sa famille ou de sa région est passible d'une appréciation profondément négative de la part de la société. Celui qui, occupant un poste

d'où il a accès aux ressources, négligerait d'en profiter personnellement et d'en faire profiter les cercles sociaux au sein desquels s'exerce prioritairement le réflexe de solidarité, sera l'objet d'un désaveu social.

De manière caractéristique, on peut voir dans une ville comme Ouagadougou, certaines ethnies essayer de recréer des cadres traditionnels pour pousser, justement, au réflexe de solidarité. Les Dagari organisent par exemple des "marchés dagari" où les traditions anciennes sont revisitées dans l'objectif de contrer les effets indésirables de l'individualisme moderne (P. Bouda et Pierre Nakoulima, 2000).

C'est dans la même intention que sont périodiquement organisées les journées culturelles "gourounsi" qui essaient de faire revivre les traditions, notamment, la parenté à plaisanterie présentée comme un dispositif traditionnel qui agit efficacement dans le sens de la concorde et de la solidarité.

Mais il y a plus grave encore: l'État moderne est parfois perçu comme un héritier de la colonisation et, par conséquent, il est, dans certaines ethnies, l'objet d'un rejet. C'est ce qui se passe dans la région de la Comoé où les Gouins, les Turka, les Karaboro et les Dogosié, ethnies qui ont cultivé pendant longtemps une tradition de la liberté, s'opposent à l'État par le boycott ou la défiance de certaines structures comme les écoles ou les structures de santé. Par exemple, certains conflits ethniques (comme celui, qui en février 1995, opposa les Karaboro aux Peuls à Mangodara) ou entre groupes sociaux comme les agriculteurs et les éleveurs font partie de ces manifestations de rejet de l'État moderne considéré comme l'héritier de l'État colonial.

Dans un tel contexte, la dissipation des biens de l'État apparaîtra toujours comme un acte de résistance contre la colonisation et son héritier, l'État moderne.

6.2. CORRUPTION ET VALEURS SOCIOCULTURELLES

Toutes les considérations qui précèdent montrent jusqu'à quel point ces propos du président nigérian Obassandjo sont justes: *"Je frémis à l'idée que l'on puisse prendre un élément inhérent à notre culture comme base d'explication raisonnée d'un comportement par ailleurs méprisable. Dans la conception africaine de la reconnaissance et de l'hospitalité, le cadeau est généralement un symbole.* (Transparency International, 2002, p. 54).

Cela signifie que les sociétés anciennes n'avaient pas une culture de la corruption. Toutefois, il serait évidemment inexact de considérer qu'il n'y avait pas des faits de corruption dans l'Afrique traditionnelle. Une institution peut ne pas être corrompue en elle-même, et cependant engendrer des actions assimilables à la corruption à des degrés divers en croisant les projets des individus. Par exemple, un système quelconque de taxes peut développer la corruption à partir du moment où les individus s'avisent de le contourner. C'est d'abord dans le cœur de l'homme que germent les graines de la corruption.

Aussi bien, dans les sociétés traditionnelles, on développe une conception entièrement morale de la corruption qui est considérée comme l'expression de la qualité humaine médiocre du corrompu.

6.2.1. LA QUESTION DU MOT

En général, les sociétés traditionnelles n'ont pas de mots pour nommer le phénomène de la corruption. Dans une étude du REN-LAC (2001b), les chercheurs pensent que les Moosé et les Bobo n'ont pas de termes pour traduire "corruption". Seule

l'étude sur la société traditionnelle Samo a pu désigner un terme de ce genre.

Cette absence du mot pose évidemment un problème délicat: ne signifie-t-elle pas, quant au fond, que dans ces sociétés anciennes, on n'avait aucune notion de la corruption? Et si tel est le cas, ne doit-on pas en conclure qu'elles ne connaissaient pas la corruption, non seulement au sens où elles n'en auraient pas eu conscience, mais encore au sens où le phénomène n'y aurait pas eu cours?

La première réaction serait de considérer que l'absence du mot ne signifie pas l'absence de la chose, ni, encore moins, l'absence d'une prise de conscience du phénomène.

En réalité, le problème est plus délicat. Comme le dit Pierre Bouda, dans la mesure où la corruption est un phénomène social, c'est-à-dire non pas un objet physique mais une action accomplie par les hommes, dans la mesure où elle est déterminée à partir des intentions des individus. On voit mal comment elle peut avoir lieu dans l'espace social, produire des effets dans la conscience des individus qui désirent, calculent, montent des stratégies avant de passer à l'acte, sans que la société ne la désigne par un mot (Transparency International, 2002, p. 54)

S'il est vrai que *"le mot est inventé dans le but d'établir une distinction"*, il est permis de penser que les sociétés traditionnelles qui n'ont pas de mot pour désigner la corruption la conçoivent dans un sens moral absolu, la comprenant dans la notion générale de vice.

Toutes les études réunies par le REN-LAC insistent sur le caractère fondamentalement moral de la corruption pour les sociétés traditionnelles. Comme l'écrit Lazare Ki-Zerbo, dans l'esprit des Anciens, *"le corrompu est celui qui trahit un serment, une fidélité à la Loi"* (REN-LAC, 2001b, p.56).

6.2.2. LA CONCEPTION "ÉTHIQUE" DE LA CORRUPTION

Si l'on essaie de comprendre la corruption depuis la lettre même du mot, on s'aperçoit qu'elle a une forte connotation morale. La corruption est, en effet, altération, c'est-à-dire, changement qui affecte la substance d'une entité dans le sens de la dégradation, de la perte d'une qualité essentielle. Ce qui est corrompu, c'est d'abord ce qui est usé, en un double sens: au sens où il a été utilisé, et au sens où il est usé.

La corruption est ainsi comprise dans un sens physique. Mais ce sens physique est ensuite infléchi dans un sens profondément moral par le fait que le processus corrompu est perçu comme aboutissant à un état "d'inauthenticité". L'être corrompu est celui qui subit une évolution contraire à l'ordre naturel, et s'achevant par une transformation plus ou moins complète qui fait qu'il devient véritablement différent de ce qu'il devrait être.

C'est ce point de vue qui est celui des sociétés traditionnelles sur la corruption. Les Moosé semblent ainsi considérer le corrompu comme, chronologiquement, la première victime de la corruption. Il est en effet, celui qui a subi une érosion de sa valeur humaine qui est donc comme vidé de sa substance.

Illustratif à cet égard est le fait qu'alors que dans les émissions radiophoniques du REN-LAC on utilise le mot "wegbo" pour traduire "corruption", des locuteurs exclusifs du mooré pensent aux expressions "ni yoogo" et "ni yaalga" pour traduire "corrompu", et à l'expression "ni wenga" pour traduire "corrupteur" (cf. les émissions sur la radio "Savane FM" les samedis matins et l'étude sur le moaga traditionnel dans REN-LAC, 2001b). Le mot "wegbo" qu'emploient les journalistes désigne le fait de procéder à un échange ou à un partage inique, qui lèse autrui. L'exemple le plus accompli du "wegbo", ou partage non équitable, est donné dans l'histoire

d'une répartition que fit un jour l'hyène. Ayant tué trois chèvres, elle les emporte jusqu'à sa demeure où elle dit à sa compagne: "Prenez, ton fils et toi, une chèvre; vous serez donc trois. Moi, de mon côté, je prendrai les deux chèvres restantes; nous aussi nous serons donc trois". Par contre, les expressions "ni yoogo" ou "ni yaalga" signifient, à peu près, "homme de peu de valeur".

En un sens, celui qui est l'objet d'une corruption passive est le premier coupable, puisqu'il n'a pas la consistance humaine qui dissuade préventivement le corrupteur, et l'empêche de passer à l'acte. Les choses se passent comme si sa personne était en elle-même une incitation constante à la corruption. D'ailleurs, c'est lui qui accepte de trahir, de renoncer à son intégrité, de se constituer en objet, dégradant ainsi la qualité humaine présente en lui.

Cela permet de comprendre pourquoi, souvent, les sociétés traditionnelles ne voient de la corruption, de la "vente de soi", que dans les transactions où quelqu'un accepte de se conduire indignement en échange d'un avantage matériel. Par exemple, comme dans le proverbe moaga, celui qui consent à mentir en échange d'un dîner. Ou encore, celui qui s'improvise croque-mort pour avoir un gros mouton. La société déclare ne plus pouvoir compter sur cet homme qui, ainsi et à ses yeux, ne compte plus.

À contrario, celui qui enfreint la loi par souci pour un parent, par fidélité à un ami, par gratitude à un bienfaiteur ou par solidarité avec un associé, n'est pas l'objet d'une condamnation définitive et sans nuances. Mieux, c'est plutôt celui qui par respect pour la règle néglige de couvrir un parent ou un ami en danger, sera parfois couvert de mépris. Cela vient du fait que la solidarité est une valeur placée particulièrement haut dans l'échelle des normes sociales. La solidarité personnalisée qui est solidarité de corps, celle que l'on manifeste à l'égard d'individus précis qui font partie de la

base sociale de votre existence est un impératif éthique.

Et puis, les Anciens semblent dire qu'à l'impossible nul n'est tenu. On ne peut pas demander à quelqu'un de respecter des normes abstraites quand ses intérêts concrets sont en jeu. Or les intérêts les plus inestimables sont ceux qui sont liés à la famille et à l'amitié pour lesquelles le devoir de fidélité est sacré. C'est un sentiment de ce genre qui justifie qu'un magistrat puisse se désister quand il a des parents parmi les parties en cause dans le dossier dont il est chargé: "On ne met pas des cailloux dans l'aliment qui va passer sous sa dent".

Le point de vue moral sur la corruption a ainsi tendance à la situer au niveau des rapports sociaux qui structurent officiellement ou souterrainement la communauté. L'effort de l'individu doit tendre vers le maintien de ces rapports. Et la société ne considère pas, de ce fait, que c'est un signe de faiblesse de le faire éventuellement au prix d'une entorse aux principes. C'est pourquoi L. Ki-Zerbo a raison, dans l'analyse de la notion de la corruption chez les Samo, d'insister sur les notions de fidélité et de serment. L'homme véritable est celui qui est fidèle à ses engagements. Or les engagements par lesquels l'individu doit se sentir le plus impérativement lié sont ceux qui portent concrètement l'existence de la communauté et aussi la sienne propre. On n'est vraiment homme que dans l'exacte mesure où la société, la famille, les amis, etc. peuvent compter sur vous en toutes circonstances. Par conséquent, on perd de sa qualité d'homme quand on trahit; on se corrompt quand on n'honore pas ses engagements quand on ne respecte pas la parole donnée qui vous lie à autrui, de telle sorte que les fils qui vous rattachent à la communauté se relâchent et que vous devenez, de ce fait, comme quelqu'un qui a perdu son inscription dans l'espace social.

Il faut reconnaître que la conception morale de la corruption est, encore

aujourd'hui, largement acceptée. Les enquêtes du REN-LAC montrent que les Burkinabè croient, massivement, que la corruption se développe parce que la conscience morale se relâche de plus en plus: "perte de la valeur morale" (REN-LAC, 2001a, p.66), "absence d'intégrité", de dignité et d'honneur, "perte du sens de l'intérêt général" et du service public (Ibidem), telles sont des causes couramment alléguées de la corruption. En conséquence, on ne voit de solution à ce phénomène que dans la "moralisation", dans "l'éducation civique" et dans l'adoption de codes d'éthique (Ibidem), seules capables de guérir les individus du goût du "gain facile" et de l'avidité.

6.2.3. QUELQUES MANIFESTATIONS DE LA CORRUPTION DANS LES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES

Compte tenu de ce qui a été dit sur quelques traits caractéristiques des sociétés traditionnelles et sur leur notion de corruption, on ne s'étonnera pas de constater que ce que nous désignons sous ce mot n'apparaîtra souvent que sous la forme de l'abus de pouvoir ou du détournement d'une fonction de service public pour servir des intérêts particuliers.

Comme tout détenteur de pouvoir, l'autorité traditionnelle peut commettre des abus assimilables à la corruption. Jean Pierre Jacob (op. cit. p.19) parle de certaines noblesses winye particulièrement "gourmandes" auxquelles les populations résistent par des migrations, des renversements de chefs, si elles ne se contentent pas de "laisser le chef avec Dieu". Les chefs peuvent en venir aussi à abuser du principe qui veut que l'objet d'un litige leur soit confié jusqu'au règlement de la contestation. On peut parler ici de corruption, c'est-à-dire au moins de déchéance déontologique, dans la mesure où le chef se prévaut d'une position de pouvoir conférée par une fonction de service public, pour servir des

intérêts privés, personnels. Et cela arrivait peut être assez fréquemment.

Un musicien traditionnel (Yiungo) dit ceci de très illustratif dans une de ses chansons: «Le règne de Naaba Koom est juste et bon. Un point cependant fait désordre: "Attraper l'enfant pour payer le Blanc"». On sait que pendant les travaux forcés, il y eut des chefs qui, pour épargner certains de leurs sujets de ce calvaire, faisaient aux Blancs des "dons" en tous genres. Il en était de même pour le recrutement des enfants qui devaient être envoyés à l'école, et du recrutement en faveur des armées. Et même si tous ces faits concernent la période coloniale, on ne peut pas nier qu'ils traduisent un état d'esprit peu orthodoxe.

Il y a de bonnes raisons de penser que les procès donnaient lieu souvent à des actes de corruption dans la mesure où les parties en conflit pouvaient faire assaut de cadeaux pour convaincre le chef de donner un verdict en leur faveur. L'histoire des deux protagonistes qui voulurent corrompre le chef en lui apportant, l'un un canari de miel (ou de dolo), l'autre un bœuf (ou des boucs) revient souvent. Elle est racontée dans *Morale et corruption dans des sociétés anciennes du Burkina* (REN-LAC, 2001b) par trois auteurs avec des variantes mineures. Comme l'écrit Jean-Pierre Jacob, cette "anecdote (...) paraît suffisamment "saillante" (c'est-à-dire stéréotypique et répandue) pour pouvoir appartenir à un registre narratif non contemporain, et donc témoigner d'un modèle théorique historique." (Idem, p.9).

Le griot est souvent apparu comme quelqu'un qui est facilement sujet à la corruption. On raconte qu'il lui arrive d'user soit de la force de sa parole pour corrompre par la flatterie, soit de sa position d'historiographe du roi pour faire pression sur ce dernier afin d'obtenir pour lui-même des avantages divers. Albert Ouédraogo dans un article que cite Prosper Farama affirme que le couple chef/griot entretient des

relations qui sont des rapports de corruption mutuelle: le chef posant pour l'histoire, a besoin de la complaisance du griot pour lui dessiner, par sa parole agrémentée, un portrait flatteur. De son côté, le griot a besoin des largesses du chef (ou du roi) dont il dépend pour, simplement, vivre (REN-LAC, 2001b, p.74-75).

Ce point de vue appelle quelques remarques. En réalité, le rôle du griot est tellement éminent dans l'élaboration et dans la transmission du récit central de la communauté, dans l'encodage de l'image que la société se fait d'elle-même qu'il est fort probable que sa fonction était très précisément réglée, et soustraite dans une mesure conséquente à la possibilité de sa manipulation induite.

Chez les Moosé, l'historiographe au tam - tam du chef est l'un de ses ministres les plus importants. On aurait donc tort de considérer la fonction de griot comme une espèce de profession libérale dont l'exercice se ferait selon des modalités négociables entre le chef/roi et le griot sans que la société n'interfère. Évidemment, comme toujours, il est possible, dans un cas particulier, qu'il y ait un écart entre les principes et la réalité. Un chef particulièrement fort et autoritaire peut en venir à vassaliser complètement le griot. Un griot à forte personnalité peut profiter de la jeunesse ou du manque de caractère d'un chef pour s'imposer à lui et négocier, à son propre avantage, les conditions de sa mission.

Toute fonction peut être mise au service d'intérêts privés, et servir ainsi la corruption. Cela arrive quand celui qui l'exerce nourrit des intentions corruptrices; il détourne alors la fonction de sa mission première de service public, et ceci est relativement aisé quand, avec le temps cette mission tombe en désuétude. Quand une fonction perd sa substance, tout peut arriver.

En fait, ce n'est jamais sans anachronisme qu'on peut chercher à établir

l'évidence d'une corruption massive dans les sociétés anciennes. En effet, une telle opération implique que l'on perd de vue l'épaisseur du temps historique, et que l'on transplante des pratiques culturelles dans un environnement idéologique moderne. Quand P. Farama fait du "griot (...) l'exemple d'une corruption systémique", on ne peut s'empêcher de penser qu'il a pris le parti déterminé d'imposer les normes contemporaines sur la vie des Anciens. Adopter un tel procédé, c'est s'autoriser à voir partout dans les sociétés anciennes de la corruption ce qui est loin d'être une réalité.

6.3. CORRUPTION ET MUTATIONS SOCIOCULTURELLES

6.3.1. LE CAS DE LA RÉVOLUTION ET DU CNR

La place de la corruption dans les sociétés anciennes est difficile à analyser parce que notre information sur ces sociétés est imparfaite et sujette à caution. Cette difficulté s'explique aussi par la démarche qui consiste à chercher des preuves d'une corruption suffisamment aggravée dans des sociétés supposées être à l'apogée de leur épanouissement culturel.

En effet, si l'on peut raisonnablement penser que toutes les sociétés connaissent la corruption, on considère généralement néanmoins que celle-ci se développe gravement dans un contexte de relâchement de l'encadrement institutionnel. J. P. Jacob écrit que les attitudes corruptionnistes "sont des attitudes partagées par toutes les époques, à partir du moment où celles-ci ont en commun un environnement institutionnel défaillant". Le REN-LAC indique "le dysfonctionnement de l'Administration" comme l'une des causes les plus importantes de la corruption (REN-LAC, 2000, p. xiii).

En effet, la corruption a quelque chose à voir avec le déclin et la décadence. Quand une culture commence à perdre de sa vitalité, elle cesse d'être une culture pour ne plus être qu'une civilisation selon la distinction de Spengler. Ses structures deviennent des coquilles vides. Il suffit alors d'un peu d'audace ou d'une pression un peu forte des besoins (c'est le thème des "bas salaires") pour que l'hyène se glisse dans cette peau de brebis afin de tromper son monde. Cela explique que les cultures traditionnelles, qui sont en perte de vitesse devant l'avancée irrésistible des valeurs culturelles modernes, voient leurs cadres perdre leur signification originelle et apparaître comme des sources de comportements susceptibles d'engendrer la corruption.

C'est parce que les valeurs traditionnelles qui assuraient la socialisation de l'individu sont désormais en voie de péremption qu'elles peuvent être exploitées massivement maintenant à des fins particulières. En effet, la corruption est liée à l'égoïsme, à tout ce qui tourne l'attention de l'individu exclusivement vers ses intérêts les plus personnels, en le détournant de l'espace public.

C'est dans cet esprit que certains ont cru pouvoir situer le moment historique du développement considérable de la corruption au Burkina dans les années du pouvoir du Conseil National de la Révolution. Le REN-LAC rapporte l'opinion suivante au sujet de la cause de la corruption: "C'est l'éducation de base qui est fondamentale: c'est elle seule qui permettrait à l'agent de placer son devoir professionnel avant l'enrichissement. C'est ainsi que la corruption s'est aggravée avec la génération actuelle qui est issue d'une période où les dirigeants ont voulu faire table rase du passé sans discernement" (REN-LAC, 2001a, p. 51).

Selon ce point de vue, le C.N.R. qui a voulu insuffler aux Burkinabè l'audace de l'initiative, "l'esprit d'oser lutter", a, ce faisant, appris aux gens à transgresser les tabous, et donné aux ambitieux

l'audace de tous les coups tordus. Alors que les Voltaïques avaient l'habitude de la simplicité, et avaient tendance à se contenter de peu, le CNR. a appris aux Burkinabè à relever la tête et à voir grand. Avec la dénonciation des "vestiges des forces féodales", et les efforts pour briser les bases sociales des anciens hommes politiques, le régime révolutionnaire a achevé de déstructurer, en profondeur, la société.

En schématisant un peu, on peut dire que les structures révolutionnaires n'étaient pas encore suffisamment profondes pour pouvoir réussir un encadrement mental efficace. Malgré ce handicap, elles libéraient les esprits des puissants cadres traditionnels. Du coup, on a su qu'on pouvait marquer le plus grand irrespect pour des choses qui faisaient l'objet d'un respect séculaire: le culte du travail, le sens du devoir, etc. Conséquences possibles à long terme: l'esprit du "gain facile", le recours à des raccourcis, l'audace qui rend l'individu disponible pour toutes les entreprises aventureuses, toutes ces attitudes qui constituent un terrain fertile pour la corruption gagnent du terrain. Celui qui pratique la corruption active n'est pas dans le même esprit que le "traditionaliste" qui fait un don quelconque au chef. Alors, en effet, que ce dernier se tient soumis à la coutume, à l'autorité, le corrupteur a, en réalité, l'audace de défier l'autorité qu'il veut corrompre, de passer outre la loi.

Les enquêtes du REN-LAC font voir que dans l'opinion, on a une conscience aiguë du fait que c'est une "nouvelle mentalité" (REN-LAC, 2001a, p. 51) qui cultive la corruption. Dans la cupidité qui pousse les agents publics de tous ordres à pratiquer la corruption, on perçoit la prégnance de nouveaux standards de vie qui coûtent particulièrement cher. Ainsi, s'est instauré un climat mental "qui rend plus pénible le fait de ne pas posséder ou de posséder moins, que de posséder des biens malhonnêtement acquis" (Ibidem).

Cette analyse semble contredire les

vertus prêtées au régime du CNR, celui-ci a pu être présenté comme un moment où la corruption a été combattue vigoureusement. Dans cette optique, il aurait initié des changements socioculturels favorables à la lutte contre la corruption: mise en place d'instruments effectifs de lutte contre la corruption, institution des TPR à la fois comme instrument de répression et d'éducation, promotion d'une idéologie de l'intégrité, ... On a pu même dire que les années CNR ont été celles où la corruption a le plus considérablement diminué au Burkina.

6.3.2. L'HÉRITAGE COLONIAL

Toutefois, on peut estimer qu'il y a eu un dérapage dans les attitudes envers la corruption à partir du grand chambardement colonial et post-colonial. Ainsi, l'intérêt a été porté de plus en plus aux questions matérielles. Alors qu'auparavant, on courrait après les honneurs, et on cherchait à protéger sa dignité, la colonisation va enclencher un processus de mutation socioculturel le dont l'effet sera la mise au premier plan des biens matériels qui s'imposent désormais comme valeurs centrales.

On a souvent désigné l'institution de l'impôt comme une cause importante du développement de la corruption dans l'Afrique coloniale. La nécessité d'avoir la somme due au titre de cet impôt, la peur de l'humiliation et des sévices qui sanctionnaient l'incapacité de s'acquitter du "prix de la vie", cela donnait aux populations africaines un sens largement nouveau de la valeur de l'argent qui apparaissait désormais comme pouvant faire sinon le bonheur, du moins la sécurité et la paix. C'est, d'ailleurs, à cette occasion que certaines populations se sont mises à pratiquer les cultures de rente.

L'introduction de ces cultures est source d'un changement important dans les mentalités puisqu'elle se place dans la logique de la recherche de l'argent pour

Encadré 6.1. Dignité et morale dans les sociétés traditionnelles

On considère généralement que les sociétés anciennes valorisaient au plus haut point la dignité, l'honneur, la probité, la famille, la solidarité et le respect absolu pour les traditions vénérables. Par exemple, l'Abbé André Jules Boncougou donne comme "valeurs fondamentales" de l'éducation chez les Moosé: la piété filiale entendue comme "soumission aux parents, aux aînés et à tous les anciens du village" auxquels on doit le plus grand respect (1971, p162) Lazare Ki - Zerbo insiste sur l'honneur comme valeur centrale dans le système moral traditionnel des Samo (REN-LAC, 2001b,p. 62). En principe, ces valeurs sont censées éloigner, des individus et des groupes sociaux, la volonté de se servir d'abord, envers et contre tout, qui est tout l'esprit de la corruption. Les Moosé désignent l'homme véritable par le mot "Burkina". Et ils pensent, sous ce mot, à un homme qui possède toutes les vertus désirables: un homme qui dit la vérité, quoi qu'il lui en coûte, un homme qui tient la parole et à qui, par conséquent, on peut se fier, un homme qui ne trempe jamais dans des transactions dont la clarté n'est pas des plus nettes. On voit bien qu'une société qui parviendrait à former ses membres, de telle sorte que chacun d'eux conforme ses actions aux exigences d'un idéal aussi élevé, se débarrasserait de la corruption à coup sûr et totalement. Nous sommes ici encore devant l'évidence de l'idée que la source de la corruption est d'abord dans le cœur de l'homme, que c'est à l'individu et non aux institutions qu'incombe la responsabilité pénale, politique et morale de son acte. Dans l'optique de la plupart des sociétés anciennes, c'est l'indignité de l'individu qui affecte la communauté et non l'inverse. Et si la famille ou le village pâtit de l'inconduite d'un de leurs membres, c'est généralement parce qu'une faute extrêmement grave rompt l'harmonie qui doit régner, dans le monde, entre le visible et l'invisible, l'ici-bas et l'au-delà, l'humain, le zoologique, le végétal, l'inorganique, etc. Du coup l'individu devient une victime expiatoire trop dérisoire. Et la règle de solidarité intervient et s'impose en invoquant une responsabilité collective sous la forme un peu forcée d'une défaillance de l'encadrement pédagogique.

En somme, les sociétés traditionnelles, loin de noyer la responsabilité individuelle dans une responsabilité collective, donnaient à leurs membres une conscience aiguë de leurs devoirs personnels qui culminent dans les notions de dignité, de probité et de fidélité. Ces normes sont destinées à éradiquer la corruption depuis le cœur de l'individu. La dignité et l'honneur impliquant la probité, la nécessité de s'éloigner des entreprises qui compromettent l'individu en ce sens qu'elles l'entraînent à poser des actions dont il ne peut pas être fier: faire argent de toute main, "se vendre", tricher, ignorer le droit d'autrui, etc.

En réalité, il faut tenir compte, ici, de la hiérarchie des valeurs. On peut dire que, d'une certaine manière, la fidélité passe avant toute autre considération: fidélité à la famille, au village, aux amis, à soi aussi. De telle sorte qu'une action contraire au principe d'honneur et de dignité peut être excusable quand on cède ainsi devant les intérêts supérieurs de la communauté, de sa famille, de l'amitié, etc. Le conflit des valeurs peut bousculer les principes qui commandaient une conduite au-dessus de tout soupçon. La fidélité, entendue au sens de solidarité impérative, a un pouvoir étendu de transformation plus ou moins complète dont l'effet est d'enjoliver les actes ordinairement réprouvés, et de les faire apparaître sous un jour honorable. Toutefois, on conviendra que cette situation limite considérablement la corruption dans la mesure où l'individu n'est pas encouragé à rechercher par tous les moyens la défense de ses intérêts personnels stricts. D'autre part, dans les faits, les situations dans lesquelles l'individu est amené à trancher inconditionnellement en faveur de la famille, de la communauté à laquelle il appartient, ou de ses amis, n'ont pas, la plupart du temps, une dimension économique. Il s'agit, en général, de situations dans lesquelles ce qui est en jeu, c'est plutôt l'honneur que des biens matériels. De telle sorte qu'on peut dire qu'il n'y a pas, en toute rigueur, domination d'une valeur (fidélité ou solidarité) sur les autres (honneur, dignité et probité), mais renforcement d'un principe par un autre. En effet, l'individu n'a pas à choisir entre l'honneur et la fidélité à sa famille, il doit choisir entre son honneur personnel et l'honneur de sa famille. Ainsi, il est raisonnable de considérer que les principes de dignité, d'honneur et de probité constituent une espèce d'idéologie destinée à agir, en principe contre la possibilité d'un développement important de la corruption. Il est clair toutefois qu'il faut éviter toute vision romancée de la situation parce que des normes comme la dignité ou l'honneur sont susceptibles, dans les cas concrets, d'être interprétées diversement, et de justifier des actes très éloignés les uns les autres.

lui-même, et par la suite, d'une acceptation des pratiques d'accumulation. Dans les sociétés traditionnelles, notamment dans les sociétés égalitaires, une telle accumulation était souvent mal vue et proscrite. En effet, on considérait qu'elle était susceptible d'entraîner des différences entre les fortunes qui, si elles atteignent un certain niveau, menacent le principe d'égalité parce que celui qui est beaucoup plus riche que les autres risque toujours d'avoir un ascendant redoutable sur l'ensemble de la communauté. C'est pourquoi, chez les Samos par exemple, les surplus étaient "redistribués de façon ostentatoire dans les cérémonies religieuses, ou bien dans le cadre d'une sociabilité communautaire, au cabaret" (REN-LAC, 2001b, P.61). Cet état de choses va changer profondément et rapidement.

Un autre fait majeur qui avait lieu pendant la période coloniale est l'institution des intermédiaires qui se sont signalés par leur vénalité et leur brutalité. Les interprètes, les secrétaires, les garde-cercles constituaient une nouvelle classe sociale qui donnait des exemples de la manière dont la force et le pouvoir pouvaient être utilisés dans le sens des intérêts individuels. Hampâté Ba note que "la perception de l'impôt de capitation [fut] une source d'abus de la part des divers intermédiaires". Et Lazare Ki-Zerbo qui cite ce mot considère que "la mise en place d'intermédiaires et d'auxiliaires administratifs [donna] naissance à une catégorie d'acteurs très corruptibles" (REN-LAC, 2001b, p.62). Ils vont exploiter leur proximité avec le Blanc et leur connaissance des traditions culturelles africaines pour élaborer des stratégies d'enrichissement personnel sur le dos des populations.

L'Abbé Boncougou dit par exemple qu'ils se sont posés en "nouvelle chefferie" qui enseignait la corruption. Par exemple, les chefs traditionnels craignaient les secrétaires, "ces fonctionnaires armés, rudes, intransigeants, prêts à brutaliser ceux qui résistaient à

leurs ordres" et dont ils apprirent à "acheter" le silence au prix qu'il fallait (Boncougou, 1971, P.77-81). On peut expliquer le comportement des auxiliaires par leur "formation sommaire". Il y avait certainement aussi le réflexe du parvenu, et l'avidité aiguisée par les possibilités offertes par les flux importants de biens matériels qui s'accumulaient dans des proportions qu'ils n'avaient jamais vues: arachides, noix de karité, coton, argent, tous ces biens étaient rassemblés dans les villages sur un ordre du commandant pour être acheminés à Ouagadougou. Il y avait probablement aussi le désir d'imiter le Blanc dont ils étaient des collaborateurs proches, et le fait que ces intermédiaires, tout en connaissant les us et coutumes africains, en étaient affranchis.

Ce sont à peu près les mêmes causes qui vont expliquer le détournement post-colonial de certaines traditions vers des objectifs qui engendrent la corruption. La tradition du don s'est dégradée en pratique de corruption dans la mesure où elle sert maintenant des stratégies personnelles d'accumulation. Comme l'indique Ousmane Dianor, la redistribution va désormais "dans les réseaux d'adhésion", par exemple dans des circuits de militantisme politique partisan.

De la même manière, ce sont les aspirations individuelles à un certain niveau de vie et à un style de vie, dont les modèles sont occidentaux, qui expliquent parfois les détournements de fonds. Et là encore, il faut admettre que l'incitation peut venir directement des Occidentaux. Ainsi, Marilo Mathieu écrit que les pratiques de corruption dans les projets de développement "ont été provoquées souvent délibérément par les expatriés eux-mêmes, arrivés avec les opérations de distribution massive de vivres à partir de 1979, puis avec les programmes d'aide alimentaire. Il fallait aller vite, passer outre les procédures administratives, les autorisations". De là, la mise en place de "caisses noires", ou des "enveloppes diplomatiques",

(Giorgio Blundo, 2000, PP.127-128).

Les corrompus en viennent même à être arrogants et agressifs à l'égard de la critique. Comme l'écrit J. Bouveresse, quand la corruption règne sur la société, *"l'honnêteté ne fait pas le poids devant le culot"*, et *"l'imagination morale devient si pauvre et si stéréotypée qu'on ne trouve plus, pour expliquer le comportement des contestataires (...) que des motivations personnelles peu honorables et même franchement suspects"* (Idem, p.164).

En parcourant le rapport 2001 du REN-LAC, on se rend compte du niveau que l'arrogance des corrompus a atteint au Burkina: "Le REN-LAC même est un réseau de voleurs" (p.7-8), "vous du REN-LAC, vous nous fatiguez pour rien. Foutez le camp! Vous gênez même les affaires des gens. Vous-mêmes, vous êtes corrompus" (p.8), tels sont les propos que les enquêteurs ont dû subir.

La corruption est "normalisée": "(...) on ne peut pas éradiquer la corruption. C'est normal d'ailleurs. Je suis pour sa survivance" (p.37). Pourquoi ne peut-on pas lutter contre la corruption? Parce que "tout le monde est corrompu".

Et pourquoi ne faut-il pas lutter contre elle? Parce que ceux qui s'y livrent ne sont pas mauvais; ils veulent seulement vivre: "On cherche notre pain". Conclusion: "la corruption est un mal nécessaire" (p.7). Les mots perdent leurs sens: "Je ne considère pas cela comme de la corruption, c'est une façon de maintenir de bonnes relations entre les agents et nous". Pour un peu, on trouverait même étrange le désir de lutter contre la corruption.

La corruption change l'échelle des valeurs. Par exemple le travail perd de son intérêt au profit des expédients qui rapprochent plus ou moins indûment des sources d'enrichissement. En général, c'est la politique qui suscite des vocations. La vertu est découragée, l'honnêteté rend les armes: "Les enseignants, à force de voir les autres arna-

quer les populations sans être inquiétés ont décidé de leur emboîter le pas". C'est la course aux "postes juteux" au détriment des métiers où l'on peut s'épanouir d'un point de vue moral et intellectuel. Comme le sens du bien public s'est corrompu, la citoyenneté ne s'exerce plus de manière pleine et entière.

Encadré 6.2 Transformations socioculturelles du fait de la corruption

Dès que la corruption trouve un terrain favorable pour s'établir, elle renforce les conditions qui lui permettent de se développer toujours plus. Elle a par exemple, le pouvoir d'annihiler la conscience morale et de rendre ainsi les individus insensibles à la critique, compliquant ainsi à l'extrême, la tâche de ceux qui luttent contre elle. Karl Kraus qui a consacré sa vie à combattre la corruption, notamment celle qui sévit dans la presse, écrit: "Dans les époques d'élévation morale, le blâme aiguise les consciences, dans les époques de déclin moral, il les émousse. Car il y a deux façons de répondre aux attaques: que les organes de défense soient renforcées ou que l'organisme devienne insensible. Nous vivons une époque de décadence morale, et par conséquent d'endurcissement moral. Il est plus difficile que jamais aujourd'hui de s'attaquer aux profiteurs de la corruption, parce qu'ils se sont rendus insensibles à toute attaque" (Bourveresse, 2000, p.171). C'est ainsi que Pierre Yaméogo met en scène un signalé corrompu que ses concitoyens appelaient, significativement, "10%". Comme sa fille s'enquêrait auprès de lui sur ce qu'il en était réellement, il répondit, goguenard, que ses détracteurs étaient bien en retard, qu'il y avait longtemps qu'il n'acceptait plus seulement 10% de commission sur chaque marché qu'il aidait un particulier à obtenir; il était passé à 15%. On peut dire qu'il arrive bien souvent que la réalité quotidienne dépasse l'imagination de l'artiste.

D'ailleurs, de la même façon que l'individu ne vit plus son statut de citoyen avec toutes ses exigences, de même l'Administration corrompue ne lui assure plus tous les droits qui s'attachent à sa qualité de citoyen.

Enfin, en accentuant la pauvreté, la

corruption réduit les possibilités de développement et même de survie de certains secteurs de la culture. En effet, "elle fausse (...) les décisions à l'avantage des entreprises à forte intensité capitaliste (plus lucratives en termes de corruption) et au détriment des activités [qui bénéficient] aux pauvres" (PNUD/Burkina, 1998).

6.4. MESURE DES DIMENSIONS SOCIOCULTURELLES DE LA CORRUPTION

Les sociétés traditionnelles réglaient leur existence sur le principe de la solidarité qui implique la conscience de la valeur absolue, de l'intérêt général. De telle sorte que les actes posés par les individus, mais encore plus par ceux qui détiennent le pouvoir, sont guidés par le souci de promouvoir l'intérêt de la communauté en maintenant l'équilibre entre les hommes et leur environnement, entre les individus, et entre les groupes sociaux. Il y a la recherche constante de la mesure, fondée sur l'idée qu'un certain excès serait inévitablement fatal à la communauté et donc, bien entendu, aux individus. De là, la pratique du don qui vise à la fois l'instauration de relations conviviales, la réciprocité dans le souci de l'autre, et la redistribution en faveur des couches les plus défavorisées de la population dont la pauvreté a atteint un certain seuil considéré comme la limite au-delà de laquelle le manque devient inacceptable au sein d'une communauté digne de ce nom.

Or le nouveau code des valeurs privilégie l'intérêt individuel, l'accumulation personnelle de richesses à laquelle on se livre, sans s'imposer une limite quelconque. Pris au point de collusion de ces représentations de la vie, de ces systèmes de normes, l'individu détourne l'ancien code de sa destination primitive, pour servir ses intérêts propres. Il faut d'ailleurs reconnaître que

ce code a perdu une bonne partie de sa substance par suite du fait colonial. C'est ainsi que, comme l'explique Ousmane Dianor (Giorgio Blundo, 2000, p.157), l'accaparement redistributif conduit maintenant à une corruption prédatrice dont l'objectif principal est le renforcement de la légitimité de l'élite au pouvoir par le biais du clientélisme et du patronage.

On peut considérer les questions suivantes comme pouvant constituer un outil de mesure des dimensions socioculturelles de la corruption:

- L'intégrité est-elle considérée comme un principe important de régulation de la vie de la communauté, des groupes et des individus? Ou bien, est-elle, au contraire, considérée comme une valeur désuète?
- L'idéal qui inspire l'action des groupes et des individus relève-t-il de la volonté de "réussir dans la vie" à tout prix? Le travail perd-il en considération au profit d'expédients divers qui assurent le "gain facile"?
- Le sens du service et du bien public subit-il une érosion importante? Les gens sacrifient-ils plus volontiers l'intérêt général à leurs intérêts particuliers?
- La pratique des dons et de l'hospitalité prend-elle la forme intéressée des pots-de-vin ou du clientélisme?
- Les organes politiques traditionnels sont-ils détournés du service public vers la promotion d'intérêts particuliers (enrichissement personnel, népotisme, régionalisme, tribalisme)?

On a en souvenir ces images des périodes coloniales où l'on voit quelques parents d'élèves offrir un coq à l'instituteur du village. La perception du geste diffère selon les cultures. Ici on a un geste normal, "africain", qui valorise le donateur à ses yeux. Donner un présent au chef de village, au préfet, à l'instituteur, à l'infirmier, ... était-ce le

point de départ de la corruption de l'administration ou la manifestation de rapports de convenances somme toute normale ou jugée comme telle

Aujourd'hui, le phénomène a subi une déviance dans l'esprit, une extrapolation dans la pratique tout en conservant cette substance de valorisation de soi-même et du respect de l'autre. Sauf bien entendu pour ce qui est des cas de trafic d'influence.

CONCLUSION

Bien entendu, les traditions qui organisaient la vie des sociétés anciennes ne peuvent plus être toutes réhabilitées. Même quand une pratique ancienne nous paraît bonne, il n'est pas certain que l'on puisse lui redonner la vie, ni qu'elle puisse aujourd'hui produire les fruits qui en faisaient la valeur autrefois. Cependant, on peut essayer, sur certains points, sinon de réinstaurer des codes anciens, du moins de suivre l'exemple des hommes du passé, de nous inspirer de leur style pour essayer de faire barrage aux pratiques que nous rangeons ordinairement dans le registre de la corruption.

Par exemple, on pourrait mener une réflexion autour du mode de gouvernement de la cité. Il y avait, dans les sociétés anciennes des principes qui assuraient une relative transparence de

la gestion des affaires publiques sans que cela n'implique un engagement financier propre à susciter des convoitises de toute nature.

La manière dont le chef était véritablement entouré, surveillé, contrôlé et guidé, peut éventuellement inspirer des réflexions sur le moyen de mettre en place un mode de gouvernement responsable où les principes s'imposeraient réellement à tous (bonne gouvernance).

De la même manière, l'éducation traditionnelle, loin d'être seulement une entreprise vouée à l'instruction simple, à l'acquisition de connaissances et d'aptitudes techniques, méritait vraiment le nom d'éducation en ce sens qu'elle était attachée à promouvoir des valeurs essentielles qui donnent à l'individu le sens de la communauté et, donc, du bien collectif, de l'intérêt général. Cela est essentiel, par exemple, pour la mise en place de systèmes d'intégrité solides et fiables comme le recommande Transparency International (2002). Enfin, l'esprit de responsabilité qui a caractérisé les sociétés traditionnelles (l'individu est responsable de ses actes, et il est responsable du bien-être de tous; la communauté dans son ensemble est responsable de l'intégration - et de l'intégrité- de l'individu, ce qui donne son sens et sa nécessité à la pratique de l'éducation collective) est, selon toute évidence, une clef de la lutte contre la corruption.

Encadre 6.3. Corruption et proverbes

Contre

- Entre dîner au prix du mensonge, et jeûner pour prix de la vérité, le choix d'un homme digne est clair.
- L'homme digne préfère la pauvreté au discrédit.
- On ne s'improvise pas croque-mort à la vue du gros mouton destiné à ceux qui enterrent le mort.
- Un morceau de figue qui honore est préférable à une noix de cola qui déshonore.

Pour

- Ce n'est pas quand ta mère est préposée au partage des beignets, que tu peux craindre d'en manquer.
- L'enfant intelligent achète les beignets de sa mère: les beignets sont pour sa mère, l'argent est pour sa mère
- On ne peut pas partager le miel sans se lécher les mains.
- La chèvre broute là où elle est attachée.
- Là où la rivière se fait tortueuse, là aussi le caïman doit faire des contorsions.
- D'une bouche aigre ne sortent que des paroles aigres.
- Nul ne met du sable dans ce qu'il doit manger.
- La bouche qu'emplit la farine est réduite à l'impuissance.