



Universiteit
Leiden
The Netherlands

**Appropriation foncière, migrations agricoles et conflits armés en pays
Dogon (Mali)**
Poudiougou, I.

Citation

Poudiougou, I. (2023, October 12). *Appropriation foncière, migrations agricoles et conflits armés en pays Dogon (Mali)*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3643682>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3643682>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).



UNIVERSITÀ
DI TORINO



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Ibrahima Poudiougou

*Appropriation foncière,
migrations agricoles et conflits
armés en pays Dogon (Mali)*



***Appropriation foncière,
migrations agricoles et conflits
armés en pays Dogon (Mali)***

Proefschrift

ter verkrijging van
de graad van doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van rector magnificus prof.dr.ir. H. Bijl,
volgens besluit van het college voor promoties
te verdedigen op donderdag 12 oktober 2023
klokke 15:00 uur

door

Ibrahima Poudiougou

geboren te Kafoulatie (Sikasso), Mali
in 1991

Promotores:

Prof.dr. J.B. Gewalt

Prof.dr. R. Beneduce (University of Turin)

Copromotor:

Em.prof.dr. W.E.A. van Beek (Tilburg University)

Promotiecommissie:

Prof.dr. M.E. de Bruijn

Prof.dr. M.M.A. Kaag

Dr. J. Jansen

Dr. Isaie Dougnon (Fordham University)

This dissertation is the result of a cotutelle agreement between Leiden University and the University of Turin, Italy.

à Ferdinando Fagnola

Remerciements

La réalisation de cette thèse a été possible grâce à la présence, à la disponibilité et à la bienveillance de mes trois superviseurs : Roberto Beneduce de l'Université de Turin, Jan-Bart Gewald et Walter van Beek de l'Université de Leiden. La confiance nécessaire, l'écoute et l'exigence indispensables ont été les socles de nos relations multiples durant ces cinq années de formation doctorale. Ce travail ne serait arrivé à son terme sans leur disponibilité, leur rigueur accompagnée de conseils avisés et leur encouragements constants. Qu'ils trouvent dans ces lignes l'expression de ma profonde gratitude.

Certains chapitres de ce manuscrit ont bénéficié de la relecture vigilante et critique de Badiha Nahass, Zakaria Rhani, Jan Jansen, Luca Pes, Juliette Ruaud, Giulia Gonzales, Daouda Koné et Nicola Manghi. Par leurs lectures intelligentes, méticuleuses et approfondies, ils m'ont permis d'améliorer le texte. En leur exprimant mes profonds remerciements, j'assume la responsabilité des coquilles, imprécisions et pensées inachevées ou hésitantes qui émaillent (encore) le corps du texte.

Les enquêtes de terrain ont été possibles grâce à la disponibilité d'un réseau d'amis, de proches et de collègues maliens. Commencées en plein conflit armé, elles s'annonçaient complexes dès l'entame de cette thèse et leur réussite dépendait des relations humaines dans lesquelles allait m'engager ce projet. En m'appuyant sur ce réseau, j'ai parcouru les chemins qui m'ont conduit des villages du pays Dogon aux bugudas dans le Wassolon, en passant par les ana-pey du plateau et des falaises et la rigueur de la vie des combattants de Dan Nan Ambassaou.

Il serait prétentieux de nommer tous ceux qui m'ont apporté une contribution significative sur le terrain. Néanmoins, j'exprime mes profondes gratitude à David Poudiougou à Bandiagara, Ogolum Pujugo à Amani, Souley Pujugo à Ogoduruna, Amadou Bokè à Woru, Daniel Dolo à Sévaré, Benjamin Sangala à Bamako, Malick Dégoga à Kori-Maoundé. A Yanfolila, je remercie Adama Théra, Amagana Sagara et Oumar Guindo qui ont rendu possible mon « retour » dans le Wassolon. Au-delà de la dimension scientifique des enquêtes, les rencontres avec chacune de ces personnes m'ont permis d'expérimenter la profondeur des valeurs de la *Maaya*, humanisme, de la *Sinangouya*, cousinage à plaisanterie, et de la *Jatiguiya*, *hospitalité* qui caractérisent les sociétés maliennes. J'espère que ceux de mes interlocuteurs, aujourd'hui, disparus et dont les voix résonnent dans les pages de cette thèse, reconnaîtront dans mes mots le « *Maaya juru* », corde et dette en humanité qui nous lie.

Dans les universités maliennes, j'ai entretenu un dialogue avec Abinou Teme, Isaïe Dougnon, Fodé Moussa Sidibé et Daouda Keita. Leurs suggestions et critiques m'ont aidé à affiner mes outils d'enquête et à recadrer certaines orientations épistémologiques.

Mon recrutement comme research assistant du projet DigiDogon: Digitizing Dogon heritage. The legacy of Abirè, the Dogon prophet du African Studies Centre (ASC) de l'Université de Leiden, au début de ma thèse en 2018, m'a offert la chance d'inscrire ma thèse dans le cadre d'un partenariat international entre l'Université de Turin et celle de Leiden.

Une partie de mes enquêtes de terrain a été réalisés en compagnie d'Amadou Salif Guindo et Issa Sagara, membres de DigiDogon. Une mention à Stefania Ursida de l'Université de Turin et Maaïke Westra du Centre d'Études Africaines de l'Université de Leiden pour leur tact et sens de la répartie. Elles m'ont aidé à naviguer les deux traditions universitaires et administratives. En outre Maaïke a facilité mon accueil et insertion dans l'environnement social et universitaire de Leiden.

Ferdinando Fagnola et Maria Teresa m'ont offert une famille à Turin, un environnement propice à mon développement personnel et intellectuel, une base à partir de laquelle je pouvais planifier mes recherches avec sérénité et autonomie. Je leur en suis très reconnaissant et je leur dois tout ce qu'un enfant doit à ses parents. Loredana m'a soutenu avec gentillesse et disponibilité pendant toutes ces années et je tiens à lui exprimer ma gratitude.

A Leiden, toute ma reconnaissance à Edith et Hans qui m'ont accueilli chez eux, dans une atmosphère paisible et stimulante.

Mes remerciement à tous mes collègues doctorants, ceux avec qui j'ai partagé les longues journées d'anxiété, les stressés des deadlines et la sincérité des amitiés nouées autour des dîners, des longues pause-café. A Turin comme dans la 'PhD-cave' à Leiden, c'est auprès d'eux que j'ai forgé ma conviction de l'intimité créatrice entre recherche académique et l'amitié sincère. Les relectures d'articles, de chapitres, d'abstracts, ont été des moments de confrontation, révélateurs de cette confiance mutuelle et de l'amitié en partage.

En tant que disciple, mes derniers mots de remerciement vont à l'endroit de Mohamed Tozy, Jean-François Bayart, Béatrice Hibou, Irene Bono, Simona Taliani et l'ensemble du réseau FASOPO. Entre style, exigence et qualités humaines rares, ils m'ont initié aux sciences sociales.

Tables des matières

Abstracts	XIII
Chapitre Premier : Introduction générale.....	1
1.1 Régime d'appropriation foncière	3
1.2 Les inégalités sociofoncières.....	12
1.3 L'enquête ethnographique et questions méthodologiques.....	18
1.4 Structure de la thèse.....	32
Première partie : Appropriation foncière	35
Chapitre II : « <i>Minè so, so penyi</i> », la terre est une affaire ancienne	37
2.1 De l'appropriation foncière à une microhistoire des MoroPujé.....	37
2.2 Contexte historique et politique de Koro à l'aube de 1900	43
2.3 Péné : vers une « recolonisation agricole » de la plaine du Seeno-Gondo ?... ..	47
2.4 L'appel de Youdiou : deuxième génération de villages Pujugo.....	56
2.5 Vers une troisième génération de villages Pujugo dans le Seeno.....	63
2.6 Péné, du hameau au village.....	68
Chapitre III : Antimè, fondateur du lignage Pujugo de Péné	71
3.1 Les relations sociofoncières parmi les Pujugo à Péné	76
3.2 Le <i>sàgú</i> , une institution sociofoncière.....	85
Chapitre IV : Vers une microhistoire des MoroPujé	93
4.1 De l'approche de microhistoire.....	93
4.2 MoroPujé : migration originelle « souterraine » et fondation des premiers villages	96
4.3 La signification sociofoncière et politique de la fondation de Youdiou	107
4.4 Pour terminer	113
Deuxième partie : Migrations agricoles	117
Chapitre V : De la « paix coloniale » à la (re)occupation de la plaine du Seeno-Gondo	119
5.1 Couloirs migratoires et colonisation foncière.....	119
5.2 Du « vieux pays Dogon » au « nouveau pays Dogon », la réoccupation du Seeno.....	124
Chapitre VI : « <i>Lampo sègu</i> », le gouvernement colonial en pays Dogon (1893-1960) ...	133
6.1 « De l'indirect rule à la française »	134
6.2 La colonisation française et la migration des Dogons hors du terroir dogon.....	143

Chapitre VII : Les migrations des Dogons dans la région de Sikasso, un front pionnier au sud	151
7.1 De la fin des terres agricoles en pays Dogon à <i>la faim</i> des Dogons de nouvelles terres ?	152
7.2 Les projets de développement agricole et les migrations rurales.....	156
Chapitre VIII : Les « Dogons du Wassolon », ethnographie d'une migration contemporaine	159
8.1 « <i>Ghiyè emè diguèli</i> », nous n'avons pas fui la famine	161
8.2 « <i>Ana-kana dinga garaako</i> », en terres nouvelles, la fatigue est grande	166
8.3 La deuxième vague ou les migrants du temps du « <i>sorgho rouge</i> ».....	177
8.4 Organisation sociopolitique et accès des migrants aux terres dans le Wassolon	190
8.4.1 Le <i>gwatigi</i> , celui par qui l'étranger accède au foncier.....	191
8.4.2 La distorsion du régime foncier local : les migrants de l'État	197
8.5 Au nom du Mandé et de Abirè : vers une autochtonisation des Dogons du Wassolon ?	201
Troisième partie : Conflits armés	209
Chapitre IX : des conflits fonciers et du conflit armé en pays Dogon	211
9.1 Introduction	211
9.2 De l'émergence des groupes d'autodéfense dans l'espace ouest-africain.....	214
9.2.1 Les mouvements armés informels comme <i>mouvements sociaux</i>	214
9.2.2 Le <i>vigilantisme</i> comme forme de mobilisation sociale.....	216
9.3 Les combattants d'autodéfense et les dynamiques de pouvoir et de l'autorité en pays Dogon.....	218
9.3.1 Le <i>gôron</i> et le <i>panga</i>	221
9.3.1.1 <i>Gôron</i>	221
9.3.1.2 <i>Panga</i>	224
9.3.2 Vers une réinvention d'un pouvoir guerrier en pays Dogon ?	226
9.4 En quête de légitimité	234
9.5 Kadjuwa : protéger et défendre	239
Chapitre X : Protéger la confrérie, autodéfendre la communauté, Dan Nan Ambassagou entre 2016 et 2020	243
10.1 Des brigades de vigilance au mouvement d'auto-défense (2015-2017)	244
10.2 Vers la création du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou en pays Dogon.....	248
10.3 Trajectoires de combattants	248
10.3.1 Youssouf Toloba	249
10.3.2 Mamadou Guindo dit Mamadou Orokorin.....	251
10.3.3 Domo.....	252

10.3.4	Amagara	255
10.3.5	Ogobara	257
10.4	Un groupe d'autodéfense dans le Pignari-Bana, Bandiagara	261
10.4.1	Les lignages, structures de base de la mobilisation armée ?	265
10.5	Vers un « combattantisme » paysan en pays Dogon	269
10.6	L'engagement armé et le travail agricole : le champ et le camp	272
10.7	Vers un nationalisme paysan en pays Dogon ?	276
Chapitre Final : Conclusions générales.		279
11.1	Le <i>sàgú</i> , concept descriptif des situations foncières inédites	284
11.1.1	L'essaimage des MoroPujé dans la plaine du Seeno	285
11.1.2	Le patrimoine foncier de Angojolu, lignage Pujugo de Péné.	286
11.2	Dan Nan Ambassagou : de l'inimitié intime à la « tension créatrice »	289
11.2.1	Le moment « mouvement d'autodéfense »	291
11.2.2	Le moment « groupes d'autodéfense ».	297
11.3	Les Dogons dans le Wassolon, des paysans « civilisateurs » ?	301
11.4	Les dimensions foncières du conflit armé en pays Dogon	307
11.5	Imbrication des échelles et fractures internes	313
11.6	Vers de nouvelles conflictualités foncières en pays Dogon ?	317
Bibliographie générale.		321
Curriculum Vitae de l'auteur.		337

Abstracts

(Français)

Cette thèse décrit les dynamiques sociopolitiques en pays Dogon, dans le centre du Mali. Depuis 2015, le centre du Mali est le théâtre d'une mobilisation armée sans précédent. Différents groupes insurgés (djihadistes) et contre-insurgés (milices d'autodéfense) s'affrontent pour imposer par la violence de nouveaux modes de gouvernance rurale aux populations de la région, malgré la présence de l'armée malienne (FAMA) et des contingents des Forces internationales des Nations unies (MINUSMA). Utilisant une approche ethnographique et une démarche analytique de type processuelle, cette thèse examine les mobilisations armées et les violences qu'elles génèrent comme dérivant d'interactions entre plusieurs phénomènes spécifiques aux sociétés rurales notamment, la question foncière. Prises dans leur historicité, les sociétés dogons placent la question foncière au cœur des enjeux de pouvoirs politique, économique et culturel pour lesquels elle sert de source de légitimité. De ce fait, la terre et ses ressources engendrent des revendications, des contestations et des (re)négociations continues des rapports sociopolitiques.

Selon les contingences historiques et politiques apparaissent, au sein des communautés villageoises, des mécanismes de marginalisation et d'inégalités d'une part et des formes d'hybridations institutionnelles inédites, d'autre part. Dans ces situations de marginalité, d'inégalité ou d'hybridation institutionnelle, les principes de primogéniture et/ou de primovéniture permettent à certaines parties de la société d'accéder à des privilèges sociopolitiques et excluent d'autres segments de la société de l'accès à la terre et à ses ressources. Les cadets sociaux ainsi exclus sont ainsi contraints à migrer -en essayant selon des couloirs migratoires historiquement constitués- ou à résister aux inégalités, selon différentes modalités y compris en recourant à la violence armée afin d'accéder à la terre et à ses ressources ainsi qu'à la respectabilité sociale et politique.

Pour ce faire, la démarche adoptée dans cette thèse appréhende la question foncière, les migrations agricoles et les conflits armés comme des phénomènes imbriqués et interdépendants. Ces axes constituent les trois parties principales de la structure générale de la thèse et sont traités en relation avec la variable de la formation de l'État malien post-colonial. A rebours des approches qui privilégient une perspective binaire et normative des antagonismes armés dans le centre du Mali et au Sahel en général, cette thèse entend démontrer, à partir de descriptions denses et d'analyses contextualisées de chacun des trois phénomènes, en quoi la question foncière, les migrations agricoles et les conflits armés produisent du changement social, y compris dans et par la violence.

(English)

This thesis describes the socio-political dynamics in Dogon country, in central Mali. Since 2015, this region has experienced an unprecedented phenomenon of armed mobilization.

Various insurgent (jihadist) and counterinsurgent (self-defense) groups are fighting to impose new modes of rural governance on village communities by means of violence, despite the deployment of the Malian Armed Forces (FAMA) and contingents of the UN forces (MINUSMA). Using an ethnographic approach and proceeding in processual and analytic manner, this thesis examines the armed mobilizations and the violence they generate as deriving from interactions between several phenomena specific to rural societies, notably land. In their historical context, Dogon societies consider the land to be at the heart of political, economic, and religious power issues, for which it serves as a source of legitimacy. As a result, land and its resources give rise to claims, contestations, and continuous renegotiations of socio-political relations.

Depending on historical and political contingencies, mechanisms of marginalization and inequality as well as forms of institutional hybridization appear within village communities. In these situations of marginality, inequality, or institutional hybridization, the principle of primogeniture and the claim of autochthony allow certain parts of society to have access to socio-political privileges and exclude other segments of society from access to the land and its resources. Thus excluded, social cadets are forced to migrate – along historically constituted migratory corridors – or to resist inequalities in various ways, including by resorting to armed violence, to gain access to land and its resources as well as to achieve social and political respectability.

The approach adopted in this thesis apprehends land, agricultural migration, and armed conflict as three interrelated and interdependent phenomena. As such, they constitute the three main parts of the overall architecture of the thesis and are interpreted in relation with the formation of the post-colonial Malian state. In contrast to approaches that favor a binary and normative perspective on armed antagonisms in central Mali and the Sahel in general, this thesis intends to demonstrate, based on thick descriptions and contextualized analyses of each of the three phenomena, how the land, agricultural migration, and armed conflicts produce social change, in and through violence too.

(Italiano)

Questa tesi descrive le dinamiche sociopolitiche del Paese Dogon, nel Mali centrale. Dal 2015, il Mali centrale è teatro di una mobilitazione armata senza precedenti. Diversi gruppi di insorti (jihadisti) e contro-insorti (milizie di autodifesa) stanno combattendo per imporre con la violenza nuove modalità di governance rurale alle popolazioni della zona, nonostante la presenza dell'armata maliana (FAMA) e dei contingenti delle forze internazionali delle Nazioni Unite (MINUSMA). Utilizzando un approccio etnografico e procedendo in modo analitico-processuale, questa tesi esamina le mobilitazioni armate e il più ampio contesto di violenza che ne scaturisce mettendoli in relazione con diversi fenomeni specifici delle società rurali, e in particolare la questione della terra. Nel loro contesto storico, le società Dogon pongono la gestione della terra al centro delle questioni di potere politico, economico

e religioso, per le quali essa costituisce una fonte di legittimità. Di conseguenza, la terra e le sue risorse danno luogo a rivendicazioni, contestazioni e continue rinegoziazioni delle relazioni sociopolitiche.

Al variare delle contingenze storiche e politiche, presso le popolazioni rurali si sviluppano specifici meccanismi di marginalità e disuguaglianza e inedite forme di ibridazione istituzionale. In queste situazioni di marginalità, disuguaglianza o ibridazione istituzionale, i principi di primogenitura e/o le rivendicazioni di autoctonia permettono ad alcune parti della società di accedere a privilegi sociopolitici ed escludono altri segmenti della società dall'accesso alla terra e alle sue risorse. I "cadetti sociali" così esclusi sono quindi costretti a emigrare – spostandosi lungo corridoi migratori storicamente costituiti – o a resistere alle disuguaglianze, anche tramite il ricorso alla violenza armata, per ottenere l'accesso alla terra e alle sue risorse e la rispettabilità sociale e politica.

L'approccio adottato in questa tesi considera la questione della terra, le migrazioni agricole e i conflitti armati come fenomeni interconnessi e interdipendenti. Questi assi costituiscono le tre parti principali della struttura complessiva della tesi e sono discussi in relazione alla variabile della formazione dello Stato maliano post-coloniale. In contrasto con gli approcci che privilegiano una prospettiva binaria e normativa sugli antagonismi armati nel Mali centrale e nel Sahel in generale, questa tesi intende dimostrare, sulla base di descrizioni dense e analisi contestualizzate di ciascuno dei tre fenomeni, come la questione fondiaria, le migrazioni agricole e i conflitti armati producano cambiamenti sociali, anche nella e attraverso la violenza.

(Dutch)

Dit proefschrift analyseert de sociaal-politieke dynamiek in diverse Dogon groepen in Mali. Vanaf 2015 is Centraal-Mali het toneel geworden van wijdverbreide gewapende mobilisatie. Ondanks de aanwezigheid van het Malinese leger (FAMA) en contingenten van de internationale troepenmacht van de Verenigde Naties (MINUSMA), proberen verschillende opstandige (jihadistische) en reactieve (zelfverdedigingsmilitie) met geweld de bevolking van de regio nieuwe vormen van plattelandsbestuur op te leggen.

Door middel van een etnografische benadering en een procesmatige analytische aanpak onderzoekt deze dissertatie deze gewapende mobilisaties en het geweld dat zij gebruiken, in interactie met verschillende arena's die inherent zijn aan rurale samenlevingen, in het bijzonder de grondkwestie. De Dogon-samenlevingen definiëren de landproblematiek vanuit een historisch discours, dat als bron van legitimiteit dient voor politieke, economische en religieuze machtskwesties. Zo geven het land en zijn hulpbronnen aanleiding tot historische claims en contra-claims, leidend tot voortdurende (her)onderhandelingen over sociaal-politieke betrekkingen.

Afhankelijk van specifieke historische en politieke omstandigheden ontstaan binnen de dorpsgemeenschappen enerzijds mechanismen van marginalisering en ongelijkheid, en

anderzijds vormen van institutionele hybridisering. In beide situaties geven de beginselen van primogenituur specifieke groepen een handvat tot het verwerven van sociaal-politieke privileges, en worden andere segmenten van de samenleving van toegang tot land en hulpbronnen uitgesloten. Deze uitgesloten bevolkingsgroepen worden daarmee gedwongen te migreren - via historisch bepaalde migratiecorridors - of zich op verschillende manieren te verzetten tegen ongelijkheden, onder meer door hun toevlucht te nemen tot gewapend geweld, teneinde toegang te krijgen tot land en hulpbronnen, en daarmee tot sociale en politieke respectabiliteit.

Daarom worden in deze dissertatie de grondkwestie, landbouwmigratie en gewapende conflicten beschouwd als samenhangende verschijnselen met een zekere onderlinge afhankelijkheid. Deze drie arena's vormen de hoofdonderdelen van de algemene structuur van het proefschrift en worden behandeld in relatie tot de historische postkoloniale dynamieken van staatsvorming in Mali. In tegenstelling tot benaderingen die een binair en normatief perspectief van de gewapende tegenstellingen in Centraal-Mali en de Sahel voorstaan, wil deze dissertatie door middel van gedetailleerde beschrijvingen en context-gevoelige analyses bij elk van de drie verschijnselen aantonen hoe de grondkwestie, de landbouwmigratie en de gewapende conflicten sociale veranderingen teweegbrengen, met speciale aandacht voor de effecten van geweld.

1

Introduction générale

Nous avons appris à cuisiner Alkama (le blé). On ne le connaissait pas. C'était laide alimentaire qu'on recevait à Koro. Ils donnaient un peu de Alkama et un peu de mil rouge (sorgho). Ce n'était jamais assez. Il fallait payer pour en avoir plus. On savait que le président Moussa Traoré avait demandé de distribuer gratuitement, Radio Mali le disait. Sur le marché de Koro et les foires villageoises, il était impossible de trouver les céréales. Dédé¹ et ses amis partaient jusqu'au Burkina pour en chercher. Pourtant nous avions des terres et avions effectué les travaux agricoles cette année comme d'habitude. La pluie a été suffisante au début mais elle s'est brusquement interrompue vers la fin de la saison. Le mil avait commencé à avoir des inflorescences mais les champs avaient besoin d'autres pluies pour atteindre la maturation. Dans nos lara (champs de proximité), nous n'avons récolté que la paille, pas une graine de mil. Les bara-waga (champs lointains) ont donné quelque chose mais ce n'était rien comparé à nos besoins. On avait cultivé pour nos animaux, c'est eux qui se nourrissent de paille, pas nous. En plus du manque de céréale, notre vrai problème était l'eau. Les puits ont tari très tôt, cette année-là, et nous (les femmes) passions souvent la nuit au bord des puits en espérant avoir un peu d'eau pour les besoins ménagers. C'est ce problème d'eau qui a touché les animaux. Ils devenaient d'abord faibles, maigrissaient avant de mourir. Nous avons vu plusieurs de nos animaux nourrir comme ça. On a entendu que certains ont quitté leurs villages pour aller en pays Bamanan (sud du Mali). Ils sont partis vers Koutiala pour cultiver. Nous, on avait suffisamment de terres et Dédé avait aussi toutes les charges de la famille, son père était assez vieux.

Plus tard lorsque nous avons décidé d'aller à Koro-Barrage (Koutiala), c'était parce que ton père était devenu aveugle. On avait entendu parler d'un guérisseur et avec l'autorisation de ton grand-père, nous avons accompagné Dédé dans sa quête de soin pour retrouver « ses yeux ». On espérait qu'il retrouve la vue. Le début était difficile. L'année de notre arrivée à Koro-Barrage, Fatoumata² a perdu deux garçons en moins de six mois, Idrissa et Mustapha. Moi, j'ai perdu Salimata deux mois après. Ils avaient tous été infectés par la rougeole et n'ont pas survécus. On n'aimait plus cet endroit pour lequel on avait quitté Péné. Aller à Yanfolila voulait dire vivre dans un lieu sûr pour nos enfants. On voulait voir nos enfants grandir. On était affligé et notre vie était devenue amère à Koro-Barrage. C'était Amma, Dieu, qui nous a imposé tout ça. (Kadidia, Bamako, mai 2022)

¹ Référence à Alpha Pujugo, qui apparaîtra à différents moments le long des pages de cette thèse.

² Référence à la seconde épouse de Alpha.

À la fin de mon dernier séjour de recherche au Mali, j'ai demandé à mes parents de revenir sur certains aspects de leurs vies dans les années 1970 et 1980. Je leur demandais explicitement de raconter l'expérience de la sécheresse et de la famine qui s'ensuivit durant ces années. Ce que je connaissais de la trajectoire migratoire de mes parents jusqu'alors se résumait à quelques idées éparses de type : « *Alkama gnu-ban anran kuju*, l'année du blé et du mil rouge ; *Barrasi émèni daguèli*, Koro-Barrage ne nous fut guère bénéfique ; *èmè Koflacè dinga o yèn*, nous avons souffert à Koflacè... ». Pourtant ces années ont été décisives. Elles ont été marquées par un ensemble d'évènements, de décisions portant sur le présent qu'ils vivaient durant ces années mais surtout sur le futur qu'ils allaient découvrir et rendre possibles ou impossibles pour leurs enfants déjà vivants et ceux qui allaient naître. Loin d'être singuliers, ces années ont redessiné les trajectoires de nombreuses familles maliennes, notamment celles qui vivaient dans les régions sahéliennes. Si les populations nomades des régions du nord et du centre du Mali ont été particulièrement touchées par l'une des crises sahéliennes les plus internationalisées (Bonnecase, 2011 ; Retailé, 2018 ; Alpha Gado, 1993 ; Lecocq et Niang, 2019 ; Grémont, 2019), de nombreux paysans ont également été contraints de quitter leurs terroirs villageois en quête de nouvelles possibilités agricoles dans le sud du pays (Cissé, 1993 ; Koenig, 1998 ; Nijenhuis, 2013).

Au-delà l'importance des variations pluviométriques et des changements notables observés dans les écosystèmes locaux, des recherches empiriques invitent à mettre ces facteurs en dialogue avec les situations sociopolitiques et historiques (Benjaminsen, 2021 ; De Bruijn et Van Dijk, 1995) pour appréhender le changement social au Sahel. Cette recherche s'inscrit dans la continuité de certains de ces travaux cités, à partir d'un ancrage ethnographique précis. Dans ce sens, elle questionne les régimes d'appropriation foncière des MoroPujé, un groupe dogon occupant un terroir historique composé de plusieurs villages dans les cercles administratifs de Bankass et de Koro ainsi qu'une partie du cercle de Bandiagara, dans le centre du Mali. Les données ethnographiques sur lesquelles se fonde cette recherche sont issues de plusieurs séjours de recherche successifs entre 2018 et 2022. Ces données visent à formuler des éléments de réponse à une problématique générale construite autour des régimes d'appropriation foncière, les mécanismes d'exclusion et de marginalisation ainsi que les modalités dans lesquelles ces phénomènes hiérarchisent et naturalisent les rapports sociaux parmi les MoroPujé.

Dans cette perspective, le cadre théorique mobilisé se veut processuel et s'est construit dans une interaction dynamique entre pratique de terrain et exploration de la littérature relative à la thématique abordée ainsi qu'à la zone de recherche. En ce qui concerne les hypothèses de recherche et les horizons interprétatifs (Hirsh,

2013), ils se sont constitués à l'épreuve du terrain. Certains des concepts phares ayant permis la description et l'analyse des différentes situations ethnographiques sont nées de cette confrontation entre l'observation des situations en interaction avec mes interlocuteurs et le « dialogue » soutenu avec certaines recherches ayant porté sur les trois thématiques centrales de ma recherche : le foncier, les migrations agricoles et les mobilisations armées.

1.1 Régime d'appropriation foncière

Pour appréhender la complexité de la question foncière, notamment dans les pays du Sud global, Etienne Le Roy (2011) démontre que l'entrée par les régimes d'appropriation foncière se relève heuristique. Selon lui, le concept de propriété privée est peu pertinent pour étudier les dynamiques foncière dans les sociétés qui n'ont pas fait du marché le principal régulateur du rapport à la terre et à ses ressources. Le foncier est ici « *entendu comme l'ensemble des rapports des individus entre eux à propos de la terre* » (Chauveau *et al.*, 2020). Dans cette visée, il se présente comme une construction sociale qui comprend le rapport des hommes à la terre mais aussi ce qui les lie les uns aux autres par l'intermédiaire de la terre et ses ressources. Ces deux aspects du foncier ne sont pas des données naturelles et leur construction procède de processus historiques spécifiques. Dans ces processus, les regards des acteurs diffèrent selon leurs positions au sein de la famille, du lignage ou du village. Ainsi les anciens du village qui agissent comme des autorités en charge des institutions socio-foncières et les membres de la communauté villageoise qui travaillent ces terres en occupant d'autres positions sociales n'ont pas les mêmes types de rapports à la terre et à ses ressources. Appréhendé comme relations et comme ressource, le caractère de « *heterogenous assemblage* » (Li, 2014) du foncier est ici mis en avant pour interroger les spécificités des relations que les sociétés rurales entretiennent avec la terre et ses ressources. Les relations socio-foncières que les membres d'un lignage entretiennent entre eux ou avec les membres d'autres lignages voisins d'une part, et d'autre part, les relations entre les lignages d'un village donné et ceux d'un autre village ne sont pas gouvernées par des logiques de marché, dans le cas ici pris en examen.

Il convient de noter que les centres urbains comme Bankass-ville et Koro-ville disposent d'un marché foncier structuré, pour ce qui est du foncier à usage d'habitation. Cependant dans les villages qui relèvent administrativement de ces centres, le foncier rural ne fait pas objet de transaction marchande. Ce qui souligne une coprésence d'une appropriation privative de la terre dans l'espace urbain et péri-urbain régis par le principe de la propriété privée (Doumbia, 2018 ; Bertrand, 2019). Tandis que les espaces ruraux restent largement gouvernés par le principe d'indivisibilité, inhérent à l'appropriation lignagère des terres. Ces régimes d'appropriation lignagère pourraient être rapprochés au registre

des communs (Weinstein, 2013 ; Ostrom et Hess, 2007). Dans une récente contribution sur les questions foncières dans les pays du Sud, Lavigne Delville, Ancey et Fache soutiennent que « (...) les situations où un groupe social détient un droit d'accès exclusif sur un espace ou une ressource relèvent au sens strict d'un régime de propriété commune ou de communs. » (Lavigne Delville et al., 2022 : 215). Ces contextes sont marqués par l'importance des logiques communautaires villageoises. La capacité de gouverner les personnes et des ressources (Derrider, 2021) s'appuie concrètement sur ces logiques communautaires dont les règles de fonctionnement tirent leurs origines et leur légitimité dans la double appartenance des membres du village (Woru dans le cas présent) à une même communauté de sol (terroir historique) et de sang (descendance lignagère) tel que conceptualisé par Denise Paulme en 1940 dans son ouvrage *Organisation sociale des Dogon*.

Ces logiques ont une autonomie de fonctionnement propre vis-à-vis de la législation foncière nationale du Mali, elle-même héritage de l'État colonial français. L'effectivité de cette autonomie du régime d'appropriation foncière des MoroPujé ainsi que ceux d'autres communautés paysannes dans le Mali rural leur permet d'opérer comme des institutions foncières latérales dont l'efficacité est déterminée par la marginalité des territoires ruraux où ils se déploient. La législation foncière nationale du Mali se fonde sur le principe de l'appartenance de l'ensemble des terres et de leurs ressources à l'État malien. Elle envisage, dans cette optique, les autres régimes d'appropriation foncière comme subalternes puisque relevant *des coutumes locales*. Celles-ci sont pensées comme légalement inférieures (mais pas illégales et illégitimes) lorsque leurs trajectoires historiques croisent celle de la législation nationale. Dans ce cas de figure précis (c'est-à-dire croisement des deux trajectoires), l'article 28 de la Loi domaniale et foncière prévoit que: « (...) font partie du domaine privé immobilier³ de l'État les terres non immatriculées y compris : a) celles vacantes et sans maîtres sur lesquelles ne s'exerce aucun droit d'usage ni de disposition, que ce soit en vertu des règles de droit écrit ou celles des droits fonciers coutumiers ; b) celles sur lesquelles s'exercent des droits fonciers coutumiers d'usage ou de disposition, que ce soit à titre collectif ou individuel » (Mali, Loi domaniale et foncière, 2020).

Cette perception juridique de l'État malien sur les régimes d'appropriation foncière ruraux est un produit dérivé du regard hiérarchisant de l'administration

³ Le code domaniale et foncier du Mali définit le domaine privé de l'État comme : « partie du patrimoine de l'État ou des Collectivités territoriales et des personnes physiques ou morales dont le régime juridique obéit, en principe, aux règles de fond et de compétence de droit privé applicables à la propriété et à ses démembrements ». Ce domaine privé est opposé au domaine public qui est définie comme : « partie inaliénable du patrimoine de l'État ou des Collectivités territoriales affectée à un service public ou à l'usage du public et qui est soumise à un régime juridique et au contentieux de droit administratif » (Mali : Loi domaniale et foncière Ordonnance n°2020-014/PT-RM du 24 décembre 2020).

coloniale française qui a réuni toutes les représentations, pratiques, règles et institutions foncières et politiques qui lui sont antérieures sous l'appellation du coutumier (Le Roy, 2004 ; Chanock, 1991). Selon cette représentation les terres en zones rurales font partie de la catégorie des terres « *sur lesquelles s'exercent des droits fonciers d'usage ou de disposition* ». Par cette construction légale et politique, l'État malien s'auto-octroie le contrôle et la propriété exclusive de l'ensemble des terres rurales selon une logique d'appropriation de propriété privée. Suivant cette logique, les communautés villageoises se trouveraient sur des terres dont elles ne peuvent jouir que de « *droits d'usage ou de disposition* ». L'ensemble des règles sociofoncières spécifiques à ces communautés ainsi que les institutions, les autorités ou encore les représentations locales de la terre et de ses ressources, qui fondent leur régimes d'appropriation, cessent d'avoir toute leur efficacité au contact de la « *Loi domaniale et foncière* ». Ces régimes et l'ensemble des éléments qui les composent deviennent ainsi « *du coutumier* » destiné à disparaître avec la progression de la logique foncière étatique dont le moteur est, pour l'instant, la propriété privée. Celle-ci s'apparente à une sorte de *chancre* (Herbart, 1939) qui se déploie des centres urbains vers les milieux ruraux. Processus historique complexe et lent qui, pour l'instant, se confine aux espaces urbains, périurbains ainsi qu'aux terres aménagées à des fins de développement agricole, de ventes ou locations à des entreprises agricoles et minières nationales et multinationales. Ainsi la trajectoire des régimes d'appropriation foncière des communautés villageoises et celle de régime de droit positif de l'État, fondé sur la suprématie de la propriété privée, se croisent dans les points de jonction entre le foncier urbain et le foncier rural d'une part, et en *brousse* lorsque certaines terres rurales sont déclarées comme d'utilité publique par l'État, d'autre part. Cette *déclaration d'utilité publique* est la démarche administrative et politique qui précède l'expropriation des communautés villageoises des droits d'usage ou de disposition (selon la représentation étatique des régimes d'appropriation foncière locale). L'activation d'une telle procédure est envisagée pour autoriser « *les travaux d'intérêt public projetés, tels que : construction de routes, chemins de fer, ports, aéroports, travaux urbains et travaux militaires, aménagement et conservation des forêts, protection de site ou de monuments historiques, aménagement de forces hydrauliques et distribution d'énergie, installation de service public, création ou entretien du domaine public, travaux d'assainissement, d'irrigation et de drainage* » (Article 195 de la loi domaniale et foncière, 2020). Ces lieux de croisement et de confrontation entre le foncier urbain et le foncier rural conduisent à *la purge des droits coutumiers* afin de rendre la procédure d'expropriation effective. Cette purge aboutit au retrait effectif des terrains non immatriculés du contrôle de ceux qui jouissent des droits d'usage et de disposition. Ce retrait « *est précédé d'une enquête publique et contradictoire destinée à révéler, le cas échéant, l'existence des droits coutumiers qui grèvent ces*

terrains, leur consistance exacte ainsi que l'identité des personnes qui les exercent » (Article 75 de la loi domaniale et foncière du Mali, 2020).

Ce qui est apparent, c'est le constat que plus on s'éloigne des villes moins le gouvernement effectif des terres se fait par les logiques de la propriété privée. Ce sont les relations non-marchandes qui organisent les régimes d'appropriation foncière des communautés villageoises. Cependant, l'ensemble des terres du Mali rural restent soumises à cette possibilité de passer des régimes d'appropriation collective à une logique qui privilégie le droit positif et la prééminence de l'État. Toutefois, le déploiement de cette logique n'est pas synchrone sur l'ensemble du territoire national et de ce fait le phénomène de dépossession foncière par le haut s'inscrit dans des temporalités politiques plurielles et sur des territoires distincts. Le passage potentiel à une logique étatique privilégiant la propriété privée n'empêche pas les régimes d'appropriation foncière locaux d'être effectifs tant que les terres sur lesquelles ils se déploient ne sont pas déclarées comme d'utilité publique. D'où la nécessité d'adopter une approche qui appréhende ces situations foncières en termes de compénétration dynamique et compétitive de différentes logiques d'appropriation de la terre et de ses ressources. Il est important d'insister ici sur le fait que « (...) *'customary' law and tenure need to be seen not as 'informal' or 'traditional' systems separate from and opposed to 'formal systems' of 'law' but as mutually imbricated with the latter (...) or as 'competing forms of institutionalisation'* » ((Benjaminsen and Lund 2003 : 2 dans: Peters, 2004 : 272).

En effet, les terres en milieu rural se caractérisent par des régimes d'appropriation foncière qui sont enracinés dans des dynamiques de terroirs et de ce fait dans l'historicité des sociétés rurales. Ces dynamiques sont construites informées par l'articulation de différentes variables qui s'imbriquent pour former un ensemble cohérent mais hétérogène. Le discours historique sur le peuplement, les origines évoquées comme sites originelles de la société, les diversités de la nature physique des sols (plaine, dépression, montagnes...) ainsi que les conditions d'accès aux terres et à ses ressources comme celles de leur exploitation et contrôle constituent certaines des données indispensables à l'appréhension d'un régime d'appropriation foncière. Dans cette veine, un régime d'appropriation foncière se présente comme le résultat d'un processus historique qui s'inscrit dans la continuité. Ce sont l'ensemble des actions et interactions sociales et politiques à l'intérieur d'un espace sociohistorique donné. Ce processus se fait régime en raison de son caractère dynamique et mutant car exposé en même temps aux contradictions internes à la société qui le produit, à ses changements sociaux et politiques internes mais aussi parce qu'ouvert aux influences externes provenant des variations pluviométriques, de la pression ou du desserrement démographique, ainsi que des politiques foncières nationales et internationales (Lund *et al.*, 2006).

La pertinence de l'approche par le concept de régimes d'appropriation foncière, pour cette recherche, réside dans la nécessité de dépasser les positionnements théoriques qui étudient les relations sociales au sujet de la terre à partir de la seule dimension juridique. Si cette dernière approche est incontournable dans l'étude des dynamiques foncières, elle se révèle restrictive voire pauvre lorsque l'on veut restituer empiriquement toute la complexité du phénomène foncier. Puisque l'approche juridique confine l'assemblage hétérogène et historiquement produit aux seules règles juridiques impersonnelles. De plus, dans les villages et les groupes concernés par cette étude, la portée opérationnelle du concept de propriété privée est quasiment nulle. Parmi les MoroPujé, le marché foncier entendu comme un espace d'échange de parcelles de terres et des droits qui s'y rattachent est inexistant. Appréhendé comme une relation sociale, le foncier rural au Mali reste pris en étau en les programmes politiques nationaux, élaborés sous la pression des bailleurs internationaux, qui visent à généraliser une appropriation privée de la terre et de ses ressources et les dynamiques sociopolitiques propres aux arènes villageoises. Les zones non concernées par les projets de développement agricole et éloignées des centres urbains sont restent soumis aux régimes d'appropriation foncière qui mettent en avant une logique lignagère. Celle-ci fonctionne par une articulation dynamiques entre les ressources et ceux qui les approprient.

Après avoir situé les régimes d'appropriation foncière par rapport à la propriété privée, voyons maintenant comment ce concept se décline. Etienne Le Roy distingue deux usages dont le premier fait référence à « *ce qui est réservé à un usage* » et le second a trait à « *ce qui est réservé par un usager* » (Le Roy, 2011 : 25). Ces deux dimensions du régime d'appropriation foncière se présentent sur mon terrain de manière précise. Les mises en récits du passé, les diverses formes de discours sur le peuplement, les récits de migrations originelles ayant conduit à la fondation des premiers villages laissent entrevoir les prémices des éléments constitutifs du régime d'appropriation foncière qui prévaut parmi les MoroPujé dont les Pujugo de Woru sont une des composantes. Le patronyme Pujugo ainsi que le nom du village-mère de cette branche du groupe MoroPujé, sont porteurs de significations sociofoncières. Le patronyme *Pujugo* qui signifie « sortir de la terre » ou « jaillir de la terre » renvoie à ce que ce groupe considère comme le signe de sa prééminence sur d'autres groupes voisins puisqu'en pratiquant une exploration souterraine, il aurait su parcourir différents endroits en y laissant ses traces. Le récit de fondation considère que ce serait au cours de cette exploration souterraine des deux ancêtres (frères) que l'un s'est fixé en un lieu donné avec l'intention de *woru*, de creuser, d'extraire le minerai de fer. Ces récits précisent que cet espace a été approprié pour y pratiquer l'extraction (*ce qui est réservé à un usage*) et par l'un des deux frères (*ce qui est réservé par un usager*).

Ce faisant, ces récits permettent de comprendre que la mise en place d'un régime d'appropriation foncière s'accompagne d'une nécessaire mise en place de frontières internes, de limites qui destinent la terre à un usage précis mais aussi déterminent ceux qui peuvent en avoir accès. Cette dernière considération conduit à préciser que tout régime d'appropriation foncière comporte une forme d'exclusion, de distinction entre un usager qui peut accéder à la terre et à ses ressources et d'autres pour qui cet accès est soit nié, soit gouverné par un ensemble de mesures. Les représentations que les MoroPujé mettent en discours dans ces récits forment un ensemble cohérent autour duquel s'organise la vie communautaire. Ces représentations font de l'espace ainsi approprié un élément cardinal dans la production des règles qui régissent les relations sociales et politiques entre les individus et entre les lignages au sein du village.

Au moment de la fondation du village de Woru, c'est à l'extraction du minerai de fer que les terres étaient premièrement destinées et c'est ce travail qui occupera les habitants de ce village (Guindo, 2011 ; Robion-Brunner, 2010) avec une production céréalière peu importante. Les besoins céréaliers étant satisfaits via les échanges des produits issus de l'exploitation des mines de fer et ceux issus des activités agricoles des villages voisins. Dans cette perspective, malgré une présence dans la plaine de Seeno remontant à plusieurs siècles, les Pujogo de Woru ont peu essaimé dans la plaine avant le 20^{ème} siècle. Le principe de primogéniture, dans la dévolution des terres agricoles et des sites d'extraction, s'est constitué doublement autour des mines de fer et des terres mises en culture. Un tel principe est ainsi présenté comme dérivant de l'ordre naturel du monde. Cette naturalisation des relations de pouvoir au sein du village et des lignages, à partir du principe de la primogéniture, est légitimée à travers le recours à la possession de connaissances précises des relations qui lient les ancêtres fondateurs aux entités non-humaines considérées comme les véritables « propriétaires » de la terre et ses ressources. L'accès à ces connaissances historiques et magico-rituelles sont réservées aux anciens du village, les aînés sociaux (Bayart, 1985). Ce sont eux qui assurent la continuité des relations entre le monde visible et invisible et par la même occasion garantissent la continuité des pactes de fondation à travers les offrandes et autres cultes agraires.

A Woru, comme dans la plupart des villages dogons, le conseil des anciens se présente comme une sorte de collège de chef de lignages. Chacun dispose de compétences spécifiques individuelles (guérisseurs, devins, imam, prêtre d'un culte agraire, fonctionnaire retraité, anciens combattants...) et reconnu comme appartenant à ce collège par ses pairs et par la communauté villageoise. L'autorité qu'ils exercent sur les personnes et sur les ressources sont partie intégrante de ce capital savant à caractère magico-religieux. Ce collège se subdivise en différentes spécialisations qui confèrent à certains de ses membres des compétences

particulières comme celui d'officiant des cultes (détenteur du couteau sacrificiel) par exemple. De sa main et de ses actes dépendent les offrandes faites aux ancêtres et aux différents autels agraires qui garantissent des bonnes pluies et de bonnes récoltes. Ce sont, en outre, ces compétences de membres du conseil des anciens qui rendent possible l'influence permanente des ancêtres, les *wagem*, dans la vie quotidienne des vivants. Ces ancêtres sont ceux qui ont fondé l'*Atem*, l'ensemble des pratiques culturelles, sociales et politiques qui organisent et gouvernent le village. Les connaissances qui président à ces compétences sont transmises par les pères aux fils aînés permettant ainsi à ces derniers de pénétrer les secrets des mondes visibles et invisibles, d'une part, et d'hériter par l'intermédiaire de ces savoirs et savoir-faire des légitimités nécessaires pour entretenir les relations de pouvoir au sein de l'arène villageoise, d'autre part.

En raison du caractère secret et magico-religieux des savoirs et de la légitimité qui en découle, les règles édictées par ce collège font rarement objet de contestation publique. Contester l'autorité des anciens étant perçu comme potentiellement porteur d'un désordre majeur et d'un risque de déséquilibre au sein de la communauté villageoise et entre le monde visible et invisible. De la même manière que la primogéniture et les formes de privilèges qu'elle accorde à une partie de la société, perçus comme allant de soi, les sanctions contre ceux qui mettent en cause l'ordre établi est appréhendé comme nécessaire pour éviter que le monde s'effondre (Achebe, 1958). Ces sanctions sont d'ailleurs présentées comme indispensables pour contrer la colère des ancêtres. Colère qui peut porter à la dislocation générale du village avec une généralisation du chaos en cas de non-réparation d'une mauvaise conduite. La non-contestation de ces règles de gouvernance des ressources et des hommes en raison de leur caractère magico-religieux est fondamentale dans ces régimes d'appropriation foncière qui placent l'indivisibilité du patrimoine foncier au cœur de leur fonctionnement. D'ailleurs, « (...), dans les contextes où le contrôle du territoire et de l'accès aux ressources relève d'autorités coutumières dont la légitimité est d'ordre magico-religieux, la source des règles acceptées et appliquées est censée être externe au groupe d'ayants droit concerné : elle est pensée comme héritée des ancêtres, dictée par des dieux, etc. » (Lavigne Delville et al., 2022 : 217)

La fertilité des sols et des femmes ainsi que la bonne entente au village mais aussi les malheurs comme les épidémies, les invasions acridiennes, les pluies insuffisantes porteuses de mauvaises récoltes et de famine sont pensées comme étroitement liés au respect des règles qui régissent la relation à la terre et qui instituent les rapports entre les hommes. Cette représentation des relations à la terre et à ses ressources c'est ce que Teme théorise comme le paganisme dogon (Teme, 1997). Elle joue encore de nos jours un rôle de premier ordre dans la manière dont les gens à Woru pensent et soignent l'équilibre entre le monde des vivants et celui des ancêtres.

Les différends autour des terres et surtout lorsque ceux-ci concernent les espaces de limites entre les champs de différents lignages sont interprétés comme porteurs de désordre social. Ces types de différends porteraient en eux les germes de potentiels affrontements internes. Ils sont considérés comme pouvant déclencher la colère des ancêtres dont les capacités d'agir sur le monde visible, en termes de repréailles, sont criantes par l'ensemble de la communauté. En leur nom et place, les anciens veillent sur l'équilibre interne et le maintien de l'ordre. Ils se chargent de la mise en place des mécanismes de réparation des actes qui mettent en cause l'équilibre des mondes visibles et invisibles pour préserver la paix, *jam*, au sein du village. À Woru, des cultes de prévention ou de réparation continuent à être exécutés au sein des lignages et au nom de l'ensemble du village lorsque celui-ci traverse certaines circonstances difficiles (affrontement avec un voisin autour des revendications ou contestations de champs, apparition d'épidémies, le plus récent de ces cas de cultes de préventions collectives ont été exécutés en 2018⁴ pour préserver le village d'être touché par les attaques dérivant de la généralisation de la violence armée dans la région). Ces cultes cohabitent avec une présence affirmée de l'islam ou du christianisme.

Le principe de primogéniture socialement construit et puis naturalisé est ici analysé comme l'instance qui institue certaines formes d'inégalités. Dans le régime d'appropriation foncière que je propose d'étudier, ces inégalités se révèlent indispensables pour les institutions foncières. La primogéniture et la détention de connaissances réservée aux aînés instituent en effet des inégalités entre ceux se situant dans une position sociale précise et détiennent, par conséquent, ces connaissances réservées et ceux qui n'en ont pas accès. Ainsi certains jeunes hommes, les femmes et les étrangers se trouvent exclus des instances de transmission des connaissances qui permettent d'ordonner les mondes. Cette capacité des anciens à manipuler les incertitudes et à conjurer les mauvaises influences invisibles fonde la légitimité de leur autorité. L'exécution des cultes agraires devenant l'espace d'interstice où peuvent s'engouffrer ceux qui *savent*, les anciens, pour protéger le reste de la société du danger de l'infertilité, des mauvaises

⁴ Lors d'un entretien avec Ogolum Pujugo (le profil de cet interlocuteur et sa fonction sont donnés en détails plus loin dans les chapitres portant sur les récits historiques), il est revenu sur les circonstances qui l'ont conduit à se rendre à Woru pour y faire une médiation entre deux quartiers du village, prêts à en découdre lors d'un conflit foncier. Il ajouta également lors de cette conversation qu'une tentative de rassemblement de l'ensemble des villages issus de Anwrun (Amani) afin d'exécuter un culte collectif au nom de l'ensemble du groupe MoroPujé a, cependant, échoué. Certains villages situés dans la plaine s'étaient initialement détournés d'une telle initiative en considérant qu'elle relèverait de pratiques non autorisées par l'islam ou le christianisme. Cependant à partir de 2019, avec l'intensification des affrontements entre les combattants de Dan Nan Ambassagou et certains groupes djihadistes, des incendies de villages et des greniers, ces villages ont mandaté des émissaires à Anwrun afin de faire des offrandes aux autels de protections collectives.

pluies ou des épidémies. Cette capacité préventive et réparatrice est reconnue et compensée par le reste de la société par la reconnaissance et l'acceptation des règles d'organisation sociale censées garantir l'équilibre et l'ordre. Par ailleurs, si la possibilité d'accès des femmes et des étrangers aux instances de régulation est quasiment nulle, l'exclusion de certains jeunes hommes n'est que temporaire. Car si les jeunes hommes issus de la lignée cadets sociaux viennent grossir le rang des déshérités, de ceux qui « ne sont rien » et qui ne peuvent « mettre leurs bouches dans les choses de la terre », les jeunes descendants des lignages d'ainés sociaux constituent des anciens en devenir. Ce sont eux qui reprennent le contrôle du régime d'appropriation foncière en place.

Ainsi des formes d'inégalités qui apparaissent à partir de l'ordre immuable de la précédence dans la naissance au sein d'un groupe de descendants se transforment en des inégalités structurelles. Ce sont elles qui font muter le principe de la primogéniture en *ainesse lignagère* (Peatrik, 2020). Dans la même perspective, les mécanismes d'accès à la terre et à ses ressources sont organisés de sorte que les cadets sociaux comme les femmes, certains groupes de descendances et les bergers puissent devenir des dépendants aux aînés sociaux (par prêt temporaire de certaines petites parcelles individuelles dans le périmètre du *lara*⁵ par exemple). En plus de créer des relations de dépendance, ces mécanismes servent aussi de mesures d'atténuation interne (Teme, 1997) pour réduire le sentiment d'exclusion des cadets sociaux.

Les représentations qui sont à l'origine des régimes d'appropriation foncière, le principe cardinal de la primogéniture dans la dévolution des terres mais aussi les inégalités régulatrices de la communauté villageoise, les cultes agraires visant à concilier les mondes visibles et invisibles ainsi que la centralité des ancêtres dans la conduite des affaires villageoises démontrent que l'appropriation de la terre est, ici, une entreprise collective. Les faisceaux de droits, les responsabilités et les sanctions (l'excommunication du village ou le meurtre social⁶ d'un membre de la communauté) font partie d'un complexe sociohistorique.

L'approche par le régime d'appropriation foncière me permet de mettre en évidence toutes ces dimensions sociopolitiques, historiques, mémorielles, culturelles et affectives qui se joignent dans le foncier pour le constituer un objet

⁵ Voir le chapitre II de la première partie (*Antimè, fondateur du lignage Pujugo de Péné*) dans ce travail pour les rapports entre hiérarchie sociale et hiérarchie des terres.

⁶ Ce qui est défini comme meurtre social consiste à l'interdiction, imposé par le conseil des anciens, d'un individu ou d'une famille d'accéder aux lieux de la vie sociale et communautaire du village. Ce qui peut inclure l'interdiction de participer aux cérémonies de funérailles, les mariages ou les baptêmes ainsi que la non-participation des autres familles ou lignages aux mêmes événements concernant cet individu ou ce lignage. Il s'agit d'une mesure d'isolement social qui peut conduire l'individu à abandonner définitivement le village.

qui façonne la communauté villageoise dans son ensemble. Une telle approche permet, en outre, d'aborder les inégalités sociofoncières non seulement comme inhérentes aux régimes d'appropriation foncière mais aussi comme au fondement des dynamiques de pouvoir que l'on peut observer à l'intérieur d'un village ou d'un terroir villageois.

1.2 Les inégalités sociofoncières

La question des inégalités commence à se mettre en place au moment de la constitution des premières règles lignagères en matière foncière. C'est que j'ai essayé de mettre en évidence en soulignant comment le principe de primogéniture, socle de nombre de régimes d'appropriation foncière dans les campagnes maliennes. Ce principe donne lieu à des rapports de pouvoir et de domination d'une partie du village sur une autre. Ces rapports de pouvoir inégalitaires qui sont socialement et historiquement construits, se consolident au fil des générations et génèrent des formes d'exclusion, présentées comme naturelles. Il me paraît important d'insister sur l'enracinement de ces relations inégalitaires au sein des communautés villageoises dans les relations à la terre et à ses ressources. Cette fabrique sociale et historique des inégalités est ce qui permet la transposition de l'âge de naturel (de naissance) à l'âge social. Constitué d'un ensemble de facteurs qui influencent sa genèse, le régime d'appropriation foncière est le résultat d'une imbrication dynamique entre la terre et ses ressources d'un côté et la société de l'autre. C'est cette dimension de fabrique sociale que Tania Murray Li a conceptualisé en ces termes « (...) *assembling land as a resource available for some purposes to the exclusion of others requires a great deal of complex cultural work* » (Li, 2014 : 592). C'est donc ce *complex cultural work* qui s'opère au sein du village lorsque la primogéniture devient un principe cardinal autour duquel se constitue un faisceau de droits concernant la terre et ses ressources. Le principe de la primogéniture construit un cadre social et politique auquel seule une partie de la société peut avoir accès. Ceux qui ont accès sont progressivement embarqués dans un processus d'apprentissage à devenir des aînés sociaux en maîtrisant un ensemble de savoirs et de pratiques sociales et politiques. Tel est le cas des savoirs liés aux cultes agraires, comme évoqué précédemment. Indispensables pour donner de la bonne pluie au village et éloigner les maladies, rendre hommage aux ancêtres et demander leur bienveillance pour augmenter la productivité des sols et celle des lignages en progénitures.

Dans certains terroirs historiques, l'agrandissement du village avec l'arrivée de paysans allochtones est un moment propice pour étendre la sphère d'application des inégalités sociofoncières. À rebords des situations historiques où la maîtrise des cultes ou d'autres pratiques pouvaient être dévolues aux allochtones, Woru ainsi que les villages fondés à partir des migrations/colonisations agricoles

parties de village-mère ne connaissent pas ce cas de figure.⁷ Les allochtones se trouvent dans une situation de fragilité en raison du fait de ne pas partager avec les gens de Woru les mêmes chaînes de descendance puisque, comme le rappelle Mamadou Diawara pour nombre de sociétés sahéliennes, « être, c'est venir de, et surtout descendre de » (Diawara, 2003 : 131). Cette absence de racines dans le terroir villageois se traduit en un déficit de ressources symboliques mobilisables dans l'arène villageoise afin d'accéder à la *reconnaissance mutuelle* (Diawara, 2003 : 133). C'est cette reconnaissance qui assure aux individus et aux groupes l'accès à la respectabilité sociale et la possibilité de négocier ou renégocier leur position dans la hiérarchie sociale établie. Il est également utile de rappeler que contrairement aux cadets sociaux qui partagent la chaîne de descendance avec les aînés sociaux du village, les allochtones ont peu de chance de pouvoir disposer d'une place à la table des négociations, d'avoir une voix. Cette situation d'être exclus, d'être à la marge étant transmissible de pères en fils, les tensions foncières entre un lignage dont le groupe de descendance est localement enraciné et reconnu comme tel et un lignage allochtone se transforment parfois en des espaces où l'on rappelle à chacun ses origines. Ce qui démontre que les articulations « *appartenance sociale et accès aux ressources* » (Colin et al., 2022 : 24) sont inscrites au cœur de ces régimes d'appropriation foncière.

L'effectivité du principe de la primogéniture et de l'ainesse lignagère réside dans la capacité de ces deux principes, à travers une démarche historique et sociale, de produire des privilèges socio-fonciers accordés aux aînés sociaux au détriment des cadets sociaux. La possibilité de disposer d'un ensemble de droit effectifs, d'autorités et d'institutions qui régulent les rapports socio-fonciers peut être considérée comme une maîtrise sociale qu'acquière ceux qui jouissent des positions sociales privilégiées.

« Le fait que certains acteurs aient accès à certains droits signifie en corollaire que d'autres en sont exclus. Les détenteurs de droits doivent être situés socialement au sein des différents systèmes d'inégalités et de dépendance qui structurent la société : hiérarchies statutaires et inégalités socio-économiques, d'une part ; hiérarchies domestiques (aînés/cadets ; hommes/femmes ; mariés/non mariés) d'autre part. La position des acteurs au sein des groupes familiaux définit en effet une série de statuts, qui peuvent aller de pair avec des règles différentes d'accès aux droits sur la terre » (Colin et al., 2022 : 68).

⁷ Cependant les MoroPujé exécutent des cultes au nom d'autres villages. C'est le cas de Tenwen Amana (village Tengou, voisin historique des Pujugo de Woru) et le cas de certains sites anciennement occupés par les Ongoiba de Pomurun dans la plaine du Seeno, actuellement habités par les Pujugo de Anwrun (Amani) et de Woru (Wol).

Ces deux phénomènes qui se coproduisent sont inhérents aux situations empiriques que cette recherche aborde. D'un point de vue ethnographique ces phénomènes permettent de saisir la diversité des acteurs qui interviennent dans la dynamique foncière locale, leurs intérêts, leurs modes d'actions, les ressources matérielles et symboliques qu'ils peuvent mobiliser, les jeux d'alliance qu'ils peuvent activer ou encore les institutions locales et nationales auxquelles ils accordent une prééminence. Dans ce sens, les inégalités foncières sont appréhendées comme à l'origine des inégalités sociales, économiques et politiques. Les différences d'ordre biologique et spatio-temporelles (l'enracinement territorial et l'ordre de naissance de l'individu ou celui de son groupe de descendance) sont transformées en des assignations diverses : identitaire, statutaire, hiérarchique, de genre ou de provenance pour rendre les inégalités dans les droits sur la terre et ses ressources comme des faits relevant de l'ordre de l'immuable. Ces différences produisent des instruments politiques nécessaires au gouvernement des hommes et des ressources. En plus des mécanismes d'atténuation évoqués plus haut, d'autres mesures de prévention et sanction des contestations sont parties intégrantes de tout régime d'appropriation foncière (rappel des origines, menace d'exclusion de l'individu ou du groupe contestataire de la vie communautaire voire menace de nature magico-religieuse...).

Cette tentative de conceptualisation des formes d'inégalités inhérentes aux régimes d'appropriation foncière se veut cependant non-binaire. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'opposer un groupe d'individus et de groupes de descendance lignagères socialement et politiquement marginalisés à un autre groupe de privilégiés. Ce dernier groupe se compose de *vieux Dogons* prêts à exclure les cadets sociaux de l'accès à la terre et à ses ressources en leur imposant un despotisme gérontocratique. Mon objectif est de saisir avant tout *banalité politique* (Bayart, 1989 : 327) des mécanismes d'exclusion dans cette conceptualisation des inégalités socio-foncières et leurs imbrications dans le régime d'appropriation foncière parmi les MoroPujé, ainsi que les modalités selon lesquelles elles opèrent au sein de l'arène politique du village (De Sardan, 1995 ; Derrider, 2021). Tous les acteurs de cette arène particulière n'ont pas les mêmes capacités d'action, d'autres n'y sont même pas admis pour les raisons citées plus haut.

En critiquant les grandes orientations des recherches en sciences sociales sur la question foncière en Afrique durant les trois décennies postindépendance africaine, Pauline Peters (2004) récuse les concepts de flexibilité, négociabilité et ambiguïté. Peters démontre que ces concepts n'ont pas permis de mettre en évidence les formes d'exclusion et de marginalisation qui sont inscrites dans les formes locales de l'appropriation de la terre et de ses ressources. Elle insiste sur le fait que:

That emphasis has become a barrier to analysing the social relations of inequality surrounding land, and the desire to attend to agency, multiplicity and contingency obscures processes of inequality and social differentiation. So, too, while notions about the backwardness of customary tenure have mostly gone, the new turn to seeing customary systems as either moving along an evolutionary path towards more individualized property or adapting flexibly to changing conditions ignores the significance of social differentiation and competition (Peters, 2004: 305).

C'est à ce travail d'observation et de description dense des manifestations de ces inégalités que l'étude ethnographique du lignage Pujugo de Péné tentera de répondre (dans la première partie de ce travail). À ce titre, sur les cinq générations que l'arbre généalogique permet de visualiser, seuls les cadets sociaux (de lignages ou de naissance) ont entrepris des initiatives de migration/colonisation foncière dans la plaine du Seeno. L'hypothèse principale que je défends consiste à considérer que les inégalités sociofoncières ne sont pas que des contingences. Elles sont des caractéristiques constitutives des régimes d'appropriation foncière. En s'appuyant sur les représentations que les membres d'une communauté villageoise peuvent avoir de leurs relations à la terre et à ses ressources, ces inégalités deviennent structurelles et partie intégrante des modes de gouvernement des hommes et des ressources de la terre. Une telle posture de recherche devra permettre de mettre en lumière des dynamiques transversales aux différentes sphères de la vie sociale, économique et politique des villages concernés par cette recherche. Par ailleurs, cette posture vise à démontrer que ces inégalités se reproduisent lorsque des lignages cadets fondent de nouveaux hameaux qui évoluent progressivement en villages. Cependant cette reproduction est soumise à un ensemble de facteurs dont ceux externes qui échappent au contrôle des institutions du village.⁸ Dans une perspective analytique, cela permettra d'approcher concrètement certains fondements historiques des règles de la gouvernamentalité rurale (Chauveau, 2017), des formes de conflictualités que celles-ci peuvent générer ainsi que les mécanismes de leur résolution.

En observant le changement social, y compris lorsqu'il se produit dans et par la violence (Grajales, 2016) sous l'angle des inégalités, il ne s'agit pas de prescrire un horizon évolutif qui prônerait l'avènement d'une société plus égalitaires parmi les MoroPujé. Ce qui est recherché est d'abord de dévoiler ces mécanismes d'exclusion et de sanction. Ce qui éloigne mon propos de toute volonté de penser que les sociétés rurales devraient ou seraient mieux si elles devenaient égalitaristes ou plus démocratiques. Au contraire, l'idée qui souligne que « *nan woyi kèw kèw la* »

⁸ Il serait en outre intéressant de procéder à une étude empirique transversale qui explore les formes d'inégalités inhérentes aux régimes d'appropriation foncière des groupes voisins des Dogons comme les Peuls, les Dafings, les Samogos mais aussi les Bobos et les Bamanans.

signifiant « *nous ne sommes pas tous égaux* », permet non seulement de définir la place de chacun dans l'ordre social à partir des hiérarchies établies et reconnues mais cette idée traduit également les représentations locales de ce qu'est une société. Le focus ethnographique sur les inégalités consiste, donc, à faire voir parmi les MoroPujé les hiérarchies internes, les formes d'exclusion et de privilèges, bref de dévoiler la banalité politique de leur régime d'appropriation foncière. C'est à cette tâche que la description ethnographique se consacre pour faire valoir, à partir de l'étude d'un lignage donné, une situation concrète qui dévoile le pluralisme des règles et l'hybridation des dispositifs de contrôle des terres et des hommes.

Les situations des *ana-kana*, nouveaux villages nés des migrations agricoles parties des villages-mères *ana-pey* constatés par Jean Gallais en « *vieux Pays Dogon et nouveau Pays Dogon* » (Galais, 1975), constituent des lieux privilégiés d'observation d'une gouvernamentalité rurale qui se base sur l'hybridation des règles, des institutions foncières et des positions statutaires des acteurs villageois autour de la question foncière. Les formes de mobilisation des acteurs, de leurs intérêts ainsi que les jeux d'alliance démontrent la nécessité de mettre en avant une approche dynamique qui appréhende les rapports à la terre et à ses ressources en termes de processus. Processus dans lequel interviennent des acteurs inégalement outillés en termes de capacités d'action, de jeux d'alliance, de mobilisation ou manipulation d'institutions coutumières locales ou légales d'ordre national.

Ces processus ont, par ailleurs, l'avantage de révéler les imbrications entre des logiques foncières très localisées et des modes de déploiement des politiques étatiques au sujet de la terre. Les rapports de l'État malien aux territoires ruraux et aux régimes d'appropriation des communautés rurales contribuent non seulement à rendre illisibles les frontières internes (Kopytoff, 1987) entre terroirs historiques mais également à générer de nouveaux conflits entre ces derniers. Le découpage territorial national présume, le plus souvent, inscrire un ordre foncier étatique dans des territoires vierges. Reproduisant ainsi une représentation héritée de la colonisation qui voit les terres rurales comme vides de toute forme d'appropriation sur lesquelles l'État modernisateur (civilisateur) doit se déployer. Dans le même élan, l'instrumentalisation des instances étatiques en charge de la question de la terre et la division de ces territoires ruraux en *domaine de l'État* et *domaine des collectivités territoriales* brouillent davantage les communautés rurales. Elle participe à l'émergence de nouveaux types de conflits fonciers qui se caractérisent par l'usage du référentiel étatique par certains acteurs locaux qui tentent d'accaparer des terres qui ne relevaient pas de leurs terroirs historiques mais que le découpage territorial a placé sous la tutelle de leurs collectivités locales. Un conflit violent ayant causé plus d'une centaine de morts entre les Sagara et les Togo en mars 2012 s'inscrit parfaitement dans ce type de conflictualité.

Dans ces conflictualités, la dépossession foncière s'organise à partir de la maîtrise, par certains acteurs, de la loi foncière nationale et du découpage territorial, mobilisés comme argument pour déposséder des lignages ou des villages entiers de leur patrimoine foncier. D'où l'intérêt d'inscrire mon approche dans la continuité des travaux de Jean-Pierre Chauveau qui souligne que « *les dynamiques politiques et les dynamiques foncières se sont ainsi révélées inextricablement liées, tant dans les processus de formation de l'État et de constitution des autorités politiques et des citoyennetés locales que dans les microprocessus d'accès aux ressources foncières et de formation historique des régimes fonciers* » (Chauveau, 2017 : 14).

Enfin en plus d'être à l'origine des phénomènes de migrations/colonisation foncière, les tensions autour des règles qui régissent les droits d'accès, d'usage, d'exploitation et de contrôle des terres peuvent également déboucher sur des formes violentes de conflits, y compris sous la forme de la violence armée, de guerre qu'on pourrait qualifier de civile. C'est avec un tel regard que j'aborde le conflit armé en cours en pays Dogon depuis 2016 comme profondément lié aux dynamiques foncières locales. L'enquête ethnographique conduite parmi les combattants de groupe d'autodéfense Dan Nan Ambassagou⁹ permet d'envisager une telle hypothèse. Dans l'écosystème de conflits fonciers préexistants et structurels aux régimes d'appropriation foncière, s'est ajoutée à partir de 2016, une nouvelle dimension avec la présence d'hommes en armes dans les zones rurales dans la partie centrale du Mali. Si la présence de ces hommes armés venus des régions de guerre du nord du Mali avait, au départ, suscité quelques inquiétudes au sein des villages, c'est surtout leur intrusion dans les dynamiques foncières qui a fait planer la menace d'une dépossession massive des Dogons de leurs terres au profit des Peuls. C'est cette menace potentielle de dépossession massive des paysans dogons de leurs terres qui a favorisé, entre autres, le recrutement des combattants qui ont rejoint les rangs de ce mouvement armé entre 2018 et 2019.

Cette mobilisation armée de type contre-insurrectionnelle, qui a vu dans les attaques contre les villages dogons l'une des manifestations de ce projet de dépossession foncière, a eu comme conséquence d'entraîner un renforcement d'un

⁹ L'expression « dan nan ambassagou ou dana amassagu » est un diminutif de l'expression « *Amma sàgú, dana sàgú*, [signifiant] : nous nous confions à Amma et nous nous plaçons sous la protection des *danas* (chasseurs) » en langues dogon, dogoso. Une telle expression reprend l'idée d'enracinement villageois de la mobilisation armée et suppose que les chasseurs opèrent selon un mandat qui leur est donné par les notables villageois pour assurer la protection du village dans un temps précis. Le long de cette thèse je vais utiliser l'orthographe Dan Nan Ambassagou pour désigner le mouvement d'autodéfense portant ce même. Ce choix est motivé par le fait que l'intonation toro (une des langues des Dogons) s'est imposée comme celle de la désignation du groupe, y compris dans les formes écrites. Quant à l'orthographe Dana et son pluriel Danas, elle désigne chasseur dans la plupart des parlers dogons et les combattants utilisent ce terme pour se nommer eux-mêmes en plus du terme Donso et son pluriel Donsow, mots empruntés au bamanankan.

sentiment similaire (dépossession des terres pastorales au profit de l'agriculture) au sein des campements et villages peuls de la région.¹⁰ Les combattants de Dan Nan Ambassagou ont réagi aux incendies de villages, de greniers, aux enlèvements de bétails contre des hameaux de culture dogon dans le cercle de Koro par le démantèlement de hameaux et campements de bergers ainsi que par d'autres enlèvements de bétail. Ces actions de part et d'autre ont donné corps à la cristallisation de la menace et favorisé un renforcement réciproque des groupes armés avec un embrigadement continu de ceux qui se sentaient menacés.

La focalisation sur la dimension ethnique ou identitaire de ce conflit armé a obscurci les possibilités d'une lecture politique de ces violences. Celle-ci a repris un certain nombre de « *fantasmes* » (Amselle, 2022) et imaginaires qui appréhendent les conflits dans le centre du Mali en termes binaires opposant paysans aux bergers, Dogons aux Peuls, nomades aux sédentaires, musulmans aux païens ou encore d'autres catégories du même genre. Plus que l'idéologie d'une réforme islamique de la société ou l'appartenance ethnique, ce sont les rapports à la terre et à ses ressources qui expliquent l'irruption de la violence dans le centre du Mali en général et en pays Dogon en particulier. C'est pour saisir cette imbrication des conflits fonciers de différentes natures et d'échelles ainsi que leurs temporalités qu'il paraît nécessaire d'observer la mobilisation armée en pays Dogon avec une approche qui « (...) *study the material politics and political ecology of land governance in a historical context. This will lead to explanations that move beyond simple causal chains where the Sahel is seen as an arena with decreasing resource scarcity affecting livelihoods that again trigger migrations or conflicts* » (Benjaminsen, 2021: 200). L'intérêt de la notion d'écosystème de conflits est qu'il peut permettre l'identification des différents acteurs, de leurs intérêts ainsi que leurs modes d'articulation de ces différents conflits pour saisir les perceptions locales de la sécurité et de l'insécurité (Hagberg, 2019) ainsi que les motivations foncières et politiques qui poussent les uns et les autres à rejoindre les groupes armés (Benjaminsen et Ba, 2018).

1.3 L'enquête ethnographique et questions méthodologiques

Sur la Nationale N°15, « *Route du poisson* »

Tôt ce matin j'ai quitté Bandiagara en direction de Sévaré à bord d'un autocar. Très désertique aujourd'hui, cette route était l'une des plus fréquentée de la région de Mopti. S'y croisaient des milliers de touristes, d'agents de développement, de paysans en partance ou en retour des grandes villes maliennes ou ouest-africaines et des « dioula », grands commerçants assurant la provision des villages et des

¹⁰ Conversation personnelle avec Mirjam de Bruijn, Leiden 2022

villes du pays Dogon en produits provenant des centres urbains. Sur l'itinéraire de cet autocar du DC Transports que j'ai emprunté pour Sévaré, nous n'avons croisé que deux autocars et quelques voitures personnelles. Les autocars, comme le nôtre, assurent le transport des jeunes gens qui partent à Bamako pour tenter leur chance en quête d'emplois comme ouvriers sur les chantiers de construction ou comme employés dans les services de vigilance et de sécurité (autrefois l'un des secteurs prisés par ces jeunes saisonniers dogons à Bamako. On disait qu'ils étaient dignes de confiance puisque ce sont des Dogons). D'autres aventuriers plus ambitieux se dirigent, désormais, vers Gnégouléni, Koflacé, Kolondièba, Kalana et autres villages dans le sud-ouest malien, aux confins du Mali et la Guinée. Il y a quelques années, ces noms ne signifiaient rien. Tous partaient à Bamako, Sévaré ou Mopti à la fin de la saison des pluies. Aujourd'hui, les jeunes partent par milliers vers ces villages pour travailler comme orpailleurs dans les mines d'or artisanale.

Sur la route nationale N°15, il y a encore quelques camions qui assurent l'approvisionnement des marchés de bovins et de caprins. Ils chargent leurs cargaisons à Bandiagara, Koro ou Bankass en direction des marchés à bétails de Bamako ; d'autres partent vers la Côte d'Ivoire. Il est cependant devenu difficile de distinguer les bétails vendus par leurs propriétaires de ceux enlevés par les groupes armés aux villageois. Ces derniers inondent désormais le marché et la nationale N°15 facilite leur entrée dans le marché formel. Depuis le début de la guerre, ce sont plusieurs milliers de têtes qui ont été enlevés par les groupes armés. Autrefois richesse caractéristique des villages de la plaine du Seeno-Gondo, il est désormais difficile de trouver des troupeaux de plus d'une dizaine de têtes dans la plaine. Qu'il s'agisse de troupeaux des Peuls ou des Dogons, la plaine a été vidée. Les plus avertis ont chargé les leurs dans des camions, et via cette même nationale N°15, pour les transférer dans la région de Sikasso. Le reste a servi de nourriture pour les combattants et de minutions pour leurs armes de guerre, les 36 (Kalachnikov). Malgré la difficulté de pratiquer cette route, on y rencontre aussi des commerçants locaux, quelque peu aventuriers eux-aussi, qui ravitaillent les foires hebdomadaires de Koro, Bankass, Dièrou, Bandiagara et autres villages de la région en pièces détachées pour les motos, céréales, épices, poisson fumé et autres produits de nécessité.

Au-delà de ces usagers habituels, les plus fréquents sur cette route sont les pick-ups des convois militaires. Ces colonnes de plusieurs dizaines de pick-ups et de blindés sont entrés dans le paysage local. À marche lente et attentive, ils parcourent la Nationale N°15 de Sévaré jusqu'aux confins du Burkina en passant par Bandiagara, Bankass et Koro. Certains sont des contingents qui partent en renfort à des unités engagées sur les théâtres de guerre, d'autres partent pour relever un bataillon ou reviennent vers leur base de Sévaré, véritable ville-garnison et point

stratégique de l'armée malienne et des forces internationales. Depuis le début de mon terrain en 2018, cette ville est devenue pour moi une frontière physique et psychologique qui démarque les zones de sécurité et celles d'insécurité. En plus des convois des Famas (Forces armées maliennes), les villageois se sont aussi habitués aux pick-up et blindés de couleur blanche. Comme ceux de l'armée malienne, ils sont parmi les principaux usagers de cette route et portent UN, inscrit en noir. Par leur étrangeté et par leurs nombres, ils semblent avoir repris la place des convois des tours opérateurs qui sillonnaient les falaises de Bandiagara avec une foule de curieux qui partaient à la quête des Dogons, peuple dit authentique ou authentifié par les ethnologues, qui se trouveraient dans les falaises et des villages perchés. Hier ils dansaient avec les masques et suscitaient la curiosité et la quête de l'exotique. Aujourd'hui, certains portent des kalachnikovs et mettent les usagers de cette route sur le qui-vive.

Au moment où ces considérations traversent mes pensées, je note un lourd silence envahir tous les passagers de l'autocar. Nous nous approchons de la descente entre Kori-Kori et Goundaga. Le silence se fait total et les visages deviennent plus graves, la peur circule entre les espaces qui séparent les sièges des passagers. Ici même, il y a une semaine, un minibus transportant des forains avait été attaqué et huit personnes furent assassinées par des hommes armés, toujours identifiés comme « non identifiés ». Perceptible dès le départ de l'autocar à Bandiagara, ici le silence se fait insoutenable. Pris dans cette émotion collective, je me suis tourné pour observer les regards méfiants et inquiets au milieu duquel quelques voix se faisaient audibles, celles des personnes proches dont la rencontre précède le moment du voyage. Pour les voyageurs solitaires comme moi, il est presque impossible d'entamer un dialogue avec une personne inconnue, rencontrée dans l'autocar. On ne sait plus qui est qui et qui est capable de quoi. Il faut surtout se méfier des personnes qu'on ne connaît pas et ne jamais parler du conflit au premier contact. Tel est désormais la conduite à tenir.

À l'approche du village d'Allaye Kokolo, je commence à remarquer des hommes reconnaissables à l'aide de leurs accoutrements. Habillés en tenue des chasseurs traditionnels donsow, ils ont soit un fusil de chasse soit un 36 (kalachnikov) en bandoulière, des machettes et autres couteaux. Les visages sont masqués par un tissu de couleur ocre, comme leur tenue. Ce sont des hommes appartenant au mouvement d'autodéfense Dan Nan Amassagou, l'un des groupes armés les plus importants en pays Dogon. Les regards que certains d'entre eux lançaient en direction de notre autocar ne laissaient aucun doute sur la gravité de la situation encore moins sur la dangerosité d'emprunter cette nationale N°15. Ces hommes se rassemblaient autour de l'un des nombreux check-points qu'ils tiennent le long de la nationale N°15. Sans arrêter l'autocar et avec un signe de la main, un homme invita notre chauffeur à continuer son chemin.

Ces troisièmes acteurs de la route nationale N°15 se sont rajoutés au paysage sinistre qu'il faut traverser pour entrer ou sortir du pays Dogon. En motos et en petits groupes, ces combattants du groupe d'autodéfense font désormais ce que faisaient les gendarmes avant la guerre. Ils tiennent des check-points où les voyageurs sont inspectés et interrogés sur leur provenance, leur destination et la cargaison qu'ils transportent. Ces autres hommes en arme font partie de la nouvelle normalité de cette route. Pour certains ils sont les seuls gages de sécurité sur ce trajet et pour d'autres ils sont les causes de la tragédie dans laquelle est plongée la région. À Ficko, notre chauffeur a ralenti de nouveau. Il a exclamé « A ni ko ! A dansogo !¹¹ », il échangea quelques mots avec un combattant, offrit un « thé songon¹² » puis nous sommes repartis. Une demi-heure après, nous avons commencé à voir les panneaux routiers signalant la proximité de Sévaré. Quelques-uns recommençaient à parler et je ressentis que cette phase du terrain était finie. (Notes de terrain, 10 septembre 2019)

Ces lignes qui précèdent racontent en partie les conditions dans lesquelles j'ai voyagé au moment de l'enquête ethnographique. Celle-ci ambitionnait en 2018, au moment de l'inscription en études doctorales, d'aborder à Djenné et en pays Dogon les dynamiques foncières et le conflit armé pour comprendre leurs interconnexions et les influences réciproques. Une telle ambition a été vite revue : d'une part, cela appelait à aborder des régimes d'appropriation foncière à Djenné et en pays Dogon et, d'autre part, les conditions sécuritaires à Djenné rendaient la faisabilité des recherches ethnographiques risquée. L'amplification des affrontements entre les combattants des groupes armés dont Dan Nan Ambassagou et ceux de la Katiba Macina entraient dans un cycle d'attaques et représailles, en 2018. La fréquentation de certaines localités du delta inondé, dont Djenné, par une personne identifiable comme Dogon aurait pu suffire comme raison d'une « *neutralisation ontologique*¹³ » du chercheur. Une situation analogue était également observable sur les routes qui relient différents villages en pays Dogon. Déjà en 2016, ma recherche de master sur les conflits pour et autour du foncier agricole à Djenné fut confiné, dans sa grande partie, à l'espace

¹¹ Formule de salutation de la confrérie des chasseurs traditionnels de l'ouest-africain. Pour les significations de cette formule, se référer à Sidibé, Fodé Moussa, 2020, *De Donsoya à donsologie. La confrérie des chasseurs traditionnels- donso ton : matériaux-concepts-notions-croyances et spiritualité*. Edis, Bamako, Mali.

¹² Littéralement signifiant *le prix du thé*, cette expression sert à qualifier les dons qu'une personne fait à l'autre de son propre gré ou parce qu'obligé par les circonstances.

¹³ J'emprunte cette expression au Tieman Diarra qui, lors d'un colloque, tenu à Ouagadougou en mars 2022 sur les conflits armés et la paysannerie en Afrique, proposait une réflexion méthodologique et épistémologique sur les risques liés à la conduite des enquêtes ethnographiques en contexte de conflit armé.

intramuros de cette ville. « *Les villages environnant étaient remplis de djihadistes et avoir un cahier de notes et un stylo étaient le signe que l'on est d'une manière ou d'une autre lié à l'État malien et donc une cible potentielle des djihadistes,* » disait-on à Djenné.

Cette situation a constitué l'un des premiers défis de cette recherche : comment effectuer des recherches ethnographiques dans une région où la violence armée est constitutive de la vie de tous les jours ? Cette question soulevait un ensemble de problèmes dont celui de l'accès aux villages, des déplacements à moto entre un village et un autre, des types de protocoles de recherche à élaborer, des modalités de négocier le rôle du chercheur et de conduire des entretiens et les observations, des thématiques abordables et celles à éviter. Le plus important est comment faire pour ne pas insécuriser mes interlocuteurs.

J'ai fini par opérer le choix de me concentrer sur certaines localités du pays Dogon, particulièrement celles où résident des personnes avec lesquelles je partage une certaine proximité : oncles maternels et paternels, cousins et autres personnes avec lesquelles je m'étais lié d'amitié avant le début de cette recherche. Ce sont ces réseaux de connaissances familiales et amicales construits que j'ai suivi pour construire mon terrain. Composé de plusieurs villages, ce terrain ethnographique est dispersé en plusieurs endroits du Mali. Plus qu'un lieu précis, qui aurait pu donner à cette recherche la forme d'une monographie, c'est surtout un objet d'étude que j'ai tenté de suivre en parcourant les différents lieux où il se déployait. Ainsi mon terrain s'est construit au fil des entretiens, des rencontres, des doutes et des opportunités. Cette stratégie d'enquête dérivait de l'exigence de flexibilité que nécessitait la réalisation d'enquête « ethnographique en zone rouge » (Hagberg, 2020). Ce contexte étant marqué par des moments de faibles tensions dans certaines zones rendant possible un séjour de recherche et d'autres périodes de forte violence durant lesquelles ces mêmes villages devenaient inaccessibles pour plusieurs mois. À cela il faut ajouter les changements brusques de la situation sécuritaire qui pouvaient intervenir d'un moment à l'autre.

Nous avons longuement échangé sur la situation sécuritaire dans cette localité. Mon interlocuteur principal m'avait assuré que les choses allaient bien et qu'aucune attaque n'avait eu lieu dans la localité depuis le début du conflit. Il justifiait la création d'un groupe d'autodéfense par une mesure de précaution que l'on trouve dans tous les villages dogons en ce moment. J'ai alors décidé de faire à Kori-Maoundé la dernière phase de cette partie du terrain. Je suis arrivé à Sévaré hier. Ce matin nous avons pris notre petit-déjeuner tranquillement et D., mon interlocuteur, qui est aussi le directeur de l'école fondamentale de ce village allait m'accompagner, à moto, pour m'introduire auprès du chef local du groupe

d'autodéfense qui venait d'être mis en place. Mais avant de partir, je devais faire un retrait d'argent en banque. Cela m'a pris une heure.

Au moment où nous nous préparions pour partir, son téléphone a sonné. Plus il parlait au téléphone, plus j'observais son visage qui devenait plus ferme, moins gai. L'appel terminé, il me regarda et dit : « C'était un membre du comité des parents d'élèves. Il dit que les djihadistes viennent d'enlever deux personnes au village et il me demande d'informer les militaires ici à Sévaré. » Sans se dire un mot de plus, notre départ vers ce village était annulé. Ce fut pour moi le signal explicite de la fin de ce séjour de recherche. J'ai préparé mes affaires pour retourner à Bamako. (Notes de terrain, 11 septembre 2019)

Le lendemain de cet épisode, je parti en direction de Bamako dans l'un des premiers autocars qui quittent Sévaré vers cinq heure du matin. Deux jours après ces évènements, j'ai reçu un appel téléphonique de D. m'annonçant qu'après deux jours de recherches, on avait retrouvé les corps sans vie des deux personnes enlevées à Kori-Maoundé. C'était un notable du village et son fils, un élève de l'école fondamentale.

Les treize mois qu'a duré l'enquête ethnographique ont ainsi été rythmé par des périodes de calme relative et d'autres marquées par des incidents similaires qui affectaient le travail de terrain. Ces treize mois sont composés de trois mois d'enquête préliminaire en 2018 suivis de trois autres mois de recherche en 2019. Ces premiers mois m'ont permis d'établir les premiers contacts avec certains de ceux qui allaient devenir les interlocuteurs clés mais aussi de comprendre que ce seront les conditions sécuritaires à déterminer les fluctuations sur le terrain. Par exemple, en 2018 et 2019, les affrontements entre les groupes armés, les incendies de village, les attaques sur les routes et autres formes de violence se concentraient dans des localités que je retenais comme périphériques. Celles-ci étaient pour la plupart situées dans le cercle de Koro, dans des villages situés le long de la frontière entre le Mali et le Burkina Faso. Ces localités étaient périphériques d'abord par rapport aux sites où je comptais réaliser mes enquêtes qui étaient épargnés des attaques. Ils étaient perçus comme sûrs puisque pensés comme difficiles à atteindre. Il s'agit particulièrement des villages suivants : Endé, Wol,¹⁴ Ogoduruna, Tourou, Dourou, Amani et Péné. Endé, Woru, Ogoduruna, Tourou et Péné sont situés dans la plaine du Seeno, tandis que Dourou et Amani sont des villages de falaise. À part Péné, tous ces villages jouissent du statut de *ana-pey* (village-mère) fondés à la suite des migrations originelles.¹⁵

¹⁴ Je vais utiliser le terme Woru pour ce village dans le reste de ce texte. Les raisons de cet usage sont expliquées plus loin.

¹⁵ Cette référence aux *ana-pey* et à la migration originelle est développée de manière précise dans les chapitres portant sur le régime d'appropriation foncière et la microhistoire des MoroPujé.

S'ils étaient sûrs parce que hors des zones d'affrontement, ils étaient cependant sous surveillance policière des combattants de Dan Nan Ambassagou qui tenaient des check-point à l'entrée et la sortie de ces villages et sur les routes qui les relient. À plusieurs reprises, je me suis retrouvé à devoir répondre à ces trois questions : « *Ana ya nani ? (De quel village es-tu) ? Ya goyi ? (D'où viens-tu ?) Ana ya yawo ? (Quelle est ta destination ?)* » lors de mes déplacements entre un village et un autre. Ces questions étaient posées par un groupe d'hommes portant des 36 (kalachnikov) et qui surgissaient au milieu de nulle part. Parfois, la vue au loin d'un drapeau du Mali flottant au bout d'une branche de bois sec signalait l'approche d'un check-point tenu par les combattants de Dan Nan Ambassagou. Si ces trois questions semblent insignifiantes de prime abord, les réponses à ces questions pouvaient déterminer la poursuite du voyage ou conduire à des interrogations à l'issue incertaine. En cas des réponses hésitantes ou perçues, par ces hommes armés, comme douteuses elles pouvaient motiver l'élimination physique. En plus de ces situations sur les routes, la vie quotidienne dans ces « villages sûrs » était soumise au respect strict des normes de comportement dictées par les combattants. Celles-ci n'étaient pas toujours connues à l'avance et pouvaient changer d'un jour à l'autre. Ainsi les appels téléphoniques, les déplacements en dehors du village, les fréquentations dans les marchés et foires hebdomadaires étaient passés au peigne fin pour « démasquer les potentielles complicités avec l'ennemi ». Une accusation de complicité ou de potentielle complicité pouvait dériver de soupçon, de désir de règlements de compte, d'envie, de quête du « prix du thé » des combattants stationnés dans le village. Ces différentes raisons pouvaient déboucher sur l'exercice du pouvoir de vie et de mort qui sied entre la détente et le frein de bouche d'une kalachnikov. En 2019, lors d'un entretien à Endé, un interlocuteur décrivait la nouvelle quotidienneté en ces termes :

Les Danas, c'est une association très forte (cynisme et moquerie...). Ils disent que ce sont eux qu'ils sont la loi ici. Le gouvernement ne vient pas ici, la police ne vient pas ici et cela est vrai. C'est comme ça. Le vrai problème reste le rapport entre nous. Parce que même si tu refuses de donner ta fille à l'un d'eux, ils peuvent trouver une raison pour t'accuser, te tabasser et te faire payer une lourde amende. Notre situation est difficile. Les combattants sont présents dans presque tous les villages dogons et si un village refuse leur présence, ils se mettent contre ce village. Donc parfois, on a l'impression qu'on est obligé de rentrer dans leur mouvement. Parfois, ils recrutent des jeunes dans les villages et leur disent tout simplement de monter la garde, même s'il n'y a rien. Parfois, ils ont fait cotiser les familles. Ils viennent et demandent aux familles de payer 5 000 francs CFA ou fixent des sommes comme ça que les gens payent comme participation. Avec ces cotisations, ils payent les armes, la viande et l'alcool.

Regarde, il y a eu un moment où des combattants passaient ici avec des troupeaux de plus de 200 ou 300 têtes, pris en une journée. Il y a eu des jours où un seul homme est retourné avec plus de 100 têtes pour les vendre. Ces vaches venaient des villages peuls ou pris aux bergers en brousse. Parfois, c'étaient des vaches d'autres Dogons. Les vaches qui coûtent 300.000 franc CFA, sont vendues à 50.000. Les vaches de 100.000, tu peux les acheter à 20.000. Pour les moutons et les chèvres, c'est 20.000 au maximum. Quand cela a continué, les Peuls aussi ont commencé à brûler les greniers pleins de céréales dans les villages dogons qu'ils attaquaient.

Un ami peul que tu connais depuis l'enfance, aujourd'hui tu n'as pas le droit de lui dire bonjour. Si tu le rencontres par exemple le jour du marché, tu ne dois pas lui parler et s'il t'adresse la parole tu dois éviter de lui parler longtemps. Certains se limitent à dire : « Bon, tu me laisses tranquille » par peur d'être vu par un combattant. Il arrive aussi qu'on regarde le répertoire de ton téléphone pour voir si tu as fait des appels avec un Peul ou quelque chose comme ça. Dans un village proche d'ici, ces combattants ont attrapé et chicoté des personnes parce qu'elles s'étaient rendues à Bankass pour faire des condoléances dans une famille peul. Est-ce que ça, c'est le droit ?

Quelqu'un que tu n'aimes pas, tu profites de cette situation pour le tuer. Il y a des cas où des personnes qui venaient d'un marché ont été tuées et lorsque tu regardes bien, tu vois que ce n'est pas un djihadiste qui a tiré. Dans le village de Sula, près de Dimbal, les combattants ont attrapé un jeune qu'ils accusaient de quelque chose et l'ont frappé jusqu'à mort. Dans le village ici, il y a des gens qui sont contre ces manières de faire les choses. On sait qu'ils jouent un rôle important parce qu'il n'y a pas l'armée pour nous protéger. Sans eux nous ne sommes rien. S'ils ne sont pas là, les djihadistes vont brûler ce village en une matinée. Ils sont en train de le faire ailleurs. Mais on ne peut pas non plus continuer comme ça. Moi, je suis contre et ils le savent bien. Ils sont déjà venus ici deux fois. Mais puisque ce sont les jeunes d'ici ou des villages proches qui venaient ici chez moi avant, ils me traitent de fou. Ils ne m'ont jamais touché parce que certains de leurs chefs aussi me connaissent bien. Je sais qu'ils sont fâchés contre moi. (Entretien à Endé, août 2019)

Ma présence dans les villages, autres que celui d'origine de mes parents devaient être rigoureusement justifiée. Le fait de mener une recherche sur l'histoire du village, les chants funéraires et autres typologies de chansons de geste, l'histoire et les prophéties de Abirè entre autres, donnait un sens à ma présence dans ces villages où je ne pouvais dire : « *Je suis venu visiter mes oncles, tantes et cousins, bref d'être retourné chez moi pour quelques semaines* ».

Les questions relatives à l'étude des conflits fonciers internes à un village donné ou entre des villages dogons étaient mal appréciées à un moment charnière de

l'histoire locale. « *C'est le moment du rassemblement et tu ne peux pas remuer les vieilles plaies maintenant* », me suis-je entendu dire à plusieurs reprises à Bamako, Bandiagara mais aussi dans certains villages, lorsque je présentais mes intérêts de recherche à mes premiers interlocuteurs en 2018. Ainsi, j'ai focalisé mon enquête sur les régimes d'appropriation foncière à partir des récits de fondation et de migration. Ces thématiques nous ramenaient aux dynamiques foncières contemporaines et la perspective historique adoptée facilitait les échanges autour des cas précis de conflits. Dans cette même visée, les échanges autour des régimes d'appropriation foncière débouchaient sur les liens étroits entre le conflit armé en cours et la question agraire. La mise en récit du passé, qui est une (re)construction des récits de fondation et de migration par mon interlocuteur, donnait lieu à des considérations sur certains enjeux du conflit armé. Le partage des mémoires transmises par les générations passées, lors des conversations quotidiennes normales ou lors des entretiens structurés, faisait place à l'évocation de la domination des Mossis du Yatenga et des Peuls du Macina de la fin du 18^{ème} siècle.

Avec les patriarches, c'est sous cet angle que j'ai pu aborder le conflit armé en cours et commenter l'actualité à partir des mémoires du passé qu'ils *versaient dans le dossier*. Nous abordions la violence des guerres passées, l'asservissement de certains Dogons, devenus des *rimaïbé*, mais aussi de la résistance, de la bravoure de certains villages et de leurs héros dont les noms sont encore remémorés. Certains patriarches voyaient dans le présent une reproduction du passé et « *une nouvelle volonté de domination/soumission des Dogons par les Peuls* ». Ces mises en récits me permettaient de penser la perception du passé et les conditions de sa transmission dans un contexte d'incertitudes et de violence armée dans lesquelles la société se trouvait embarquée.

Sur ces lieux que j'ai fréquentés, le contrôle collectif et public des trames de base des récits est une caractéristique des récits de fondation et de migration mais aussi des mémoires généalogiques. Dans différentes situations d'enquêtes, certaines personnes sollicitées pour dire le « *wagu-tingnè* », la parole lointaine, m'ont renvoyé vers des interlocuteurs reconnus comme disposant d'une connaissance approfondie des mémoires généalogiques et des récits historiques. Au sujet de ces dépositaires lignagers et du savoir historique, à ne pas confondre avec les griots, Moussa Sow considère que leur savoir est régi par une « *déontologie interne* » qui accorde une attention spécifique à la rigueur car la « *chaîne de transmission ayant une certaine profondeur historique et n'ayant pas été ni rompue ni corrompue* » (Sow, 2021 : 27).

Dans la plupart des groupes dogons, la mémoire historique et lignagère est une affaire des patriarches, des chefs de lignages, des personnes ayant occupé des responsabilités publiques et dont la probité morale et l'intégrité sont reconnues de

tous. L'audience dont bénéficient ces personnes dans la communauté villageoise réside en leur capacité de retenir et de restituer les faits dignes de mémoire. L'audience tient à cette déontologie que ces patriarches s'imposent et imposent à la trame principale du récit historique. Cette attitude est comparable aux observations de Sow chez les Bamanas des provinces périphérique de l'État de Ségou : « *Elle (déontologie) est donc mobilisée à propos des kokorow, choses du passé, reliques anciennes dont il conviendrait de parler avec application* » (Sow, 2021 : 28).

Ces précautions étaient évidentes lorsque l'enquête ethnographique portait explicitement sur les récits des grands événements du passé. Parmi les Dogons, ces précautions naissent de l'idée que les récits généalogiques sont « verrouillés » par une forme de sacralité qui interdit tout manquement dans leur énonciation surtout lorsque l'énoncé porte sur l'ordre généalogique. L'énonciateur qui se tromperait dans la classification des descendances et des successions s'expose au rappel à l'ordre par les anciens qui, par ailleurs ont une connaissance fine de la trame principale des récits et des généalogies. L'énonciateur craint également d'être frappé par la malédiction pouvant causer sa mort car les ancêtres, d'outre-tombe, ne toléreraient pas un tel désordre.

Pour ma part, je vois dans ce contrôle social des récits de fondation, de migration et des récits généalogiques une manière pour la communauté (lignage, village) de préserver la mémoire collective avec une préoccupation constante de sa transmission et de maintien de l'ordre social établi. Le déclassement d'un ancêtre de premier rang (primogéniture, première occupation d'un espace, acteur d'un événement majeur pour l'identité collective...) serait une mise en cause de l'ordre politique villageois dont les conséquences pourraient conduire à des affrontements internes. Ce déclassement pourrait déboucher sur des revendications de droits fonciers voire des contestations de l'organisation politico-religieuse qui fonde le village.

Comme souligné plus haut, la guerre était là mais il fallait éviter d'en parler (en tant que visiteur au village). Dans la vie de tous les jours, elle s'invitait d'elle-même dans les conversations en termes de bravoure ou en termes des situations d'injustices que certains combattants faisaient subir aux villageois. En compagnie des interlocuteurs de mon âge, avec lesquels je passais les soirées autour d'un thé, les conversations tournaient autour des expéditions faites, des défaites subies, des victoires remportées, des capacités exceptionnelles d'un tel ou tel autre chef de guerre, de la puissance magique de certains gris-gris. Tandis que dans les conversations personnelles avec un cousin, un ami d'un cousin, pouvaient porter sur les difficultés que la présence des combattants impose dans la quotidienneté du village, tel que rapporté plus haut. D'une part, sans prendre l'initiative d'aborder frontalement l'argument, je me retrouvais au cœur des considérations

sur la guerre, de l'organisation matérielle et psychologique des combattants, des souffrances, des joies éprouvées au moment d'une victoire ou des peines ressenties lors de la perte d'un ami, d'un frère d'arme qui étaient abordé autour d'un thé. D'autre part, les effets de cette situation de violence quotidienne sur les villages dogons, les déchirures internes qu'elle cause entre les individus et les lignages mais aussi entre les villages étaient également partagés lors d'autres conversations plus réservées, loin de certaines oreilles. Ces conversations dans la nuit profonde, sur une moto entre deux villages, me permettaient de mettre en perspective celles partagées autour d'un thé.

Derrière la force, la vigueur et la bravoure se cache souvent le sentiment amère de la perte de la cohésion sociale, des relations de solidarités lignagères et historiques et l'éclatement des communautés de sang et de sol qui sont les piliers au fondement des terroirs historiques. Ce que la guerre et la violence quotidienne avaient libéré et injecté dans la société, dans nombre de villages dogons, c'était aussi la possibilité de se cacher derrière un bosquet pour exécuter un cousin, une connaissance du même village contre lequel on éprouve de l'envie ou tout autre forme d'inimitiés constitutives de la vie en société. De toutes les façons, publiquement tout dogons tué en ces temps incertains peut être dit « *tué par les djihadistes* ».

À partir de 2020, les villages où j'ai conduit mes premières enquêtes ethnographiques en 2018 et 2019 sont devenus inaccessibles. Cela était le cas de certains villages situés dans la plaine du Seeno où se concentraient les attaques. Tandis que d'autres avaient conclu des accords avec les groupes djihadistes, après de longs mois de siège. Pour les villages qui avaient conclus les accords, les notables étaient tenus d'informer les chefs djihadistes locaux des présences suspectes de l'arrivée de personnes non-résidentes. Ce qui rendait la poursuite de mes enquêtes impossibles dans ces villages.

L'impossibilité de séjourner dans certains villages voulait cependant dire la possibilité d'explorer d'autres en approfondissant d'autres hypothèses de recherche. Mes enquêtes en 2020-2021 m'ont ainsi conduit, après l'établissement d'une certaine confiance à aborder le conflit armé au plus près des combattants de Dan Nan Ambassagou. Les premiers séjours de recherche m'avaient permis de faire reconnaître mon travail de recherche pour une finalité non journalistique encore moins d'engagement soutenant leur cause. Les soirées passées ensemble autour d'un thé entre 2018 et 2019 avaient facilité ce dialogue, même si ces deux années ont été particulièrement marquée par certaines attaques les plus meurtrières de cette décennie de guerre au Mali. Les massacres de Koulongo (janvier 2019), de Ogossagou (mars 2019) ou encore de Sobane (juin 2019) ont été des moments qui ont drastiquement plongé la région dans une situation de violence absolue, y compris dans ce qui pourrait être rapproché à la violence de masse (Semelin, 2005). Ces violences se sont produites à un moment où le renforcement politique

et militaire des groupes d'autodéfense s'appuyait en partie sur une alliance avec les hommes politiques nationaux. Soucieux de s'assurer une victoire électorale aux élections présidentielles de 2018, le rapprochement entre hommes politiques et combattants d'autodéfense a consolidé le sentiment de la toute-puissance des combattants qui venait s'ajouter à cet « ordinaire de leur vie » (Rechtman, 2019) fait de sang et de corps sans vie (des ennemis et des siens).



Figure 1: combattant à un check-point RN15, avril 2021 © Ibrahima Poudiougou

Ces contacts établis en 2018-2019 m'ont permis d'entamer une conversation avec ces acteurs armés autour de la mobilisation armée en pays Dogon. L'une des difficultés avait été celle de maintenir la démarcation entre ce que je fais et le journaliste militant venu recueillir la *vérité* auprès des « hommes de terrain ». Le recours à une certaine mémoire des guerres de résistance coloniale du début du siècle dernier et la nécessité de « *mettre sur papier ce qui est en train de se produire aujourd'hui pour qu'il puisse être accessible aux enfants qui vont naître, de faire l'histoire présent* » ont concouru en ma faveur lors des moments de présentation aux différents chefs de camps et à leurs combattants. Ces deux éléments ajoutés au fait d'être Dogon, d'être né hors du pays Dogon mais de pouvoir parler la langue,

d'être venu en brousse malgré les risques sécuritaires donnaient quelque raison aux combattants à croire à l'utilité de mon travail. Certains groupes d'autodéfense, membres du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou, m'ont ainsi permis d'observer de près le quotidien de la vie de combattant.

Sur autorisation de leurs chefs de camps j'ai pu passer des journées entières au sein de leurs camps ou dans les check-point afin « *de voir de mes propres yeux la difficulté de leur vie de tous les jours ; de voir l'eau qu'ils boivent, la nourriture qu'ils mangent et les conditions dans lesquelles ils dorment ou ne dorment pas pour protéger les villages, pour résister aux djihadistes* », pour reprendre les propos d'un chef de camp. Ceci a signifié pour moi, l'ouverture d'une réflexion critique quant à mon rapport à certains de mes interlocuteurs engagés dans les combats, mon engagement ethnographique¹⁶ sur ce type de terrain, la manière de traduire des propos et de l'observation de leur vie quotidienne en récit ethnographique (Goldstein, 2010).

Par ailleurs, les longues conversations réalisées lors des entretiens sur les régimes d'appropriation foncière et l'histoire locale, avaient mis en lumière que les migrations agricoles et la colonisation foncière sont constitutives des régimes d'appropriation de la terre et de ses ressources. Lors qu'en janvier 2021, l'intensité et la fréquence des affrontements rendaient les villages dogons inaccessibles, j'ai commencé à enquêter auprès des Dogons qui avaient quitté leurs villages au début des années 1960 « *à la quête de nouvelles terres* » dans le Sud du Mali. Cette nouvelle fenêtre de recherche me permettait de poursuivre mon terrain dans le cercle de Yanfolila, particulièrement dans les villages de Koflacé, Gwensou, Gualafara, Ba-Mussa Dankan, Djilenfing et Kalana, dans des environnements non concernés par la violence armée. En ces endroits, j'ai enquêté sur les raisons à l'origine de ces migrations, les rapports des Dogons avec les Wassolonka (gens du Wassolon), les perceptions de la guerre en cours en pays Dogon et l'accueil par les Dogons du Wassolon des réfugiés dogons dont les villages ont été ravagés par la guerre. Je poursuivais, d'une certaine manière, l'enquête commencée dans les villages en pays Dogon en approfondissant mes connaissances des mécanismes d'exclusion que comportent les régimes d'appropriation foncière auprès de certains de ceux qui avaient vécu comme les cadets sociaux. Ce sont ces derniers qui avaient été contraints au départ hors du pays Dogon en raison de la « *fin des terres et de leur faim de terres.* »

En plus de ces migrations des années 1960, un autre mouvement migratoire massif des Dogons avait été organisé dans les années 1980 par le gouvernement du Mali. Dans la foulée des réponses à la sécheresse et les conséquences des

¹⁶ À ne pas confondre avec aucune forme d'engagement politique ou idéologique avec les parties en conflit.

plans d'ajustements structurels, un projet de déplacement des Dogons établis dans le cercle de Koutiala a été mis en place. Ma famille a fait partie de cette deuxième vague de familles dogons « transférées » vers le Wassolon¹⁷. Les propos qui ouvrent cette introduction générale sont ceux de ma mère au sujet de cette migration.

C'est dans ces ajustements et réajustements continus que le terrain de cette thèse est construit. J'ai réalisé quelques entretiens avec mes parents, au-delà des échanges continus qui ont alimentés cette recherche. Les enquêtes à Yanfolila ont été facilitées grâce à la mobilisation de leurs réseaux d'amitié dont certains me renvoyaient à eux pour certaines questions. Entre réflexivité, distanciation nécessaire et prise de partie, les dilemmes furent nombreux et certains sont, peut-être, retrouvables çà et là le long des pages qui composent cette thèse de doctorat. Dans ce sens, si le cœur de ma problématique de départ n'a pas changé le long de ce terrain que d'aucuns qualifieraient de difficile (Hagberg, 2020 ; Ayimpam et Bouju, 2015 ; Hagberg et Körling, 2015 ; Nordstrom et Robben, 1995) son déploiement a connu de multiples réorganisations au gré des possibilités, des incertitudes et des fenêtres d'opportunités. L'apparition de nouvelles pistes ont souvent engendré des questionnements personnels autour de leur cohérence avec la problématique générale. Les changements de lieux d'enquête étaient, à chaque fois, accompagnés d'angoisse (Devereux, 1967 ; Beneduce, 2015).

Les langues de l'enquête ethnographique ont été entre autres, le *togo-kan* (une langue du dogoso), le bamanankan et le français. Mais il est utile de dire que seule une infime partie des entretiens a été faite en français et dans les centres urbains. Les entretiens en français concernent mes interlocuteurs de Bamako, Sévaré et Bandiagara. Certains d'entre eux occupaient des fonctions officielles, d'autres étaient des retraités. Cependant mes rapports avec l'administration publique, tout le long de cette enquête, s'est limitée au monde universitaire. À tort ou à raison, j'ai

¹⁷ Le pays du Wassolon est un terroir historique disposant d'une unité socio-historique et linguistique habité par les Peuls du Wassolon. Disposant d'une unité sociolinguistique et historique, comme terroir historique, le Wassolon est comparable à d'autres terroirs historiques comme le Bélédougou, le kénéDougou ou encore le pays Dogon. Certains expliquent que le mot Wassolon serait la composition de deux termes : « wa » signifiant part en langue malinké et « Solo » qui serait le nom donné par les Malinké à cette région située dans entre le Manding central et le territoire actuel de la Guinée. Dans leur travail majeur *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'Empire*, Youssouf Tata Cissé et Wa Kamissoko soutiennent que les Peuls du Wassolon occupèrent « à la fin du XII^{ème} siècle, le Wassouloun dans le no man's land qui s'étendait entre le Manden et le pays de Djoula-ni-Gwouè, « les Petits-Djoulas Blancs » » (Cissé, Kamissoko, 2000 :31). Ce pays des Petits-Djoulas blancs se trouvant dans la partie nord de l'actuel Côte d'Ivoire. Dans un article publié en 1987, Jean-Loup Amselle revient sur cette région du sud-ouest du Mali. Voir par exemple : Amselle Jean-Loup. « L'éthnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peuls du Wasolon. » In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 42^e année, N. 2, 1987. pp. 465-489 aussi Amselle J.-L., Dunbya Z., Kuyate A., Tabure M., « Littérature orale et idéologie. La geste des Jakite Sabashi du Ganan (Wasolon, Mali) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n°73-76, 1979, p. 381-433.

opté pour une stratégie d'évitement des acteurs officiels de la sécurité, qu'il s'agisse de militaires maliens ou des forces internationales opérant au Mali.

Les acteurs armés que j'ai pu interroger sont ceux qui se réclament de l'autodéfense. À aucun moment de l'enquête je n'ai croisé ceux qui se réclament du djihad. D'une part l'appartenance ethnique qui se lie à travers mon nom de famille risquait d'être directement associé à l'autre partie en conflit (les autodéfense) et le travail de construction de la confiance entre le chercheur et l'interlocuteur demandait plus de temps et sans garantie de succès. D'autre part, une telle démarche risquait d'insécuriser les relations étaient établies avec les combattants des mouvements d'autodéfense. C'est au regard de cet ensemble de possibilités et d'obstacles offert par le terrain que j'ai opté à poursuivre mes enquêtes uniquement au sein des groupes d'autodéfense, de Dan Nan Ambassagou en particulier. À partir du mois d'août 2018, des dissensions internes ont conduit à la création du mouvement Dana Atem qui opère essentiellement dans les localités proches de Koro et Douentza. J'ai également échangé avec les responsables politiques de ce mouvement à Bamako. Il convient, de ce fait, de noter que l'ethnographie des conflits armés en pays Dogon proposée dans cette recherche est issue d'un travail avec une des parties en conflit, les combattants d'autodéfense et des localités du centre du Mali sur lesquelles ces derniers exercent un contrôle politico-militaire, économique et social.

Les entretiens semi-directifs ont été tous enregistrés et transcrits par moi-même. Le temps de la transcription a souvent donné lieu à des approfondissements dans un aller-retour entre entretien formels, notes de restitution datant de la journée où a eu lieu l'entretien et la triangulation avec les données recueillis auprès d'autres interlocuteurs sur le même argument. Lorsque cela a semblé nécessaire, j'ai appelé ceux de mes interlocuteurs joignables au téléphone afin de demander des précisions sur certains aspects de leurs propos. Ainsi plusieurs autres dizaines d'heures de conversations téléphoniques viennent compléter les données de cette thèse.

1.4 Structure de la thèse

Cette thèse se compose de trois parties, organisées en neuf chapitres. Cette organisation tripartite reprend l'organisation des trois thématiques de ma problématique : l'appropriation foncière et la microhistoire des MoroPujé, les migrations rurales des Dogons vers le sud du Mali et la mobilisation armée du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou. Chacune de ces trois parties thématiques comprends différents chapitres. Ainsi trois chapitres forment la première partie sur l'appropriation foncière et la microhistoire des MoroPujé. Le premier chapitre propose de jeter un regard historique sur les MoroPujé en s'intéressant aux mouvements de migration et de colonisation foncière partis des

villages-mères (Woru, Anwrün et Kankomurun) vers la plaine du Seeno. Deux itinéraires migratoires sont ainsi étudiés. Le premier itinéraire est celui de la fin du 19^{ème} siècle, né de l'appel de Youdiou, qui aboutira à la fondation d'une première génération de villages Pujugo dont Ogoduruna, Tourou et Souan. Le deuxième itinéraire concerne les migrations agricoles du début du 20^{ème} siècle qui donne lieu à une deuxième génération de villages Pujugo dans la plaine du Seeno. Abordé dans le deuxième chapitre, ce second itinéraire est appréhendé à travers une étude ethnographique du lignage Pujugo de Péné, fondé par Antimè Pujugo. Ce chapitre se focalise en particulier sur le régime d'appropriation des Pujugo de Woru à travers l'examen des relations sociofoncières entre les différents membres du groupe descendance de cet ancêtre fondateur.

Pour saisir les significations politiques, culturelles et identitaires des relations à la terre et à ses ressources parmi les Pujugo, j'étends mon regard sur les récits de fondation et de migration originelle du groupe. C'est ainsi que le troisième chapitre part des différentes formes de mises en récit du passé pour approcher les règles, les institutions et les autorités chargées de gouverner les hommes et les ressources de la terre. Les paysages politiques contemporains et historiques que dessinent ces récits permettent, d'une part, de saisir la genèse de ces règles, institutions et autorités, et d'approcher les inégalités sociofoncières inhérentes au régime d'appropriation à partir des mécanismes d'exclusions, de dépendance mais aussi des privilèges et des logiques de légitimation et de naturalisation à la fois des inégalités et des privilèges, d'autre part.

Les régimes d'appropriation foncière en pays Dogon ont longtemps reposé sur une corrélation entre augmentation des membres mâles du lignage et l'extension des espaces cultivés (Bouju, 1984). Ce mouvement d'extension continue des champs, freiné par les razzias, l'asservissement et autres formes de violences que Mossis du Yatenga et les Peuls du Macina au 18^{ème} et 19^{ème} siècles avaient stoppé, a repris à la faveur de la mise en place de la colonisation française au début du 20^{ème} siècle. C'est ce rapport entre régime d'appropriation foncière et migration/colonisation agricole que la deuxième partie de cette thèse aborde. Suivant des couloirs précis, chaque village-mère a essaimé dans la plaine du Seeno, à partir des traces d'anciennes occupations revendiquées comme celles de leurs ancêtres. Le quatrième chapitre se consacre à l'étude de ce mouvement de (re)occupation de la plaine du Seeno à l'épreuve des nouvelles données sociopolitiques instaurées par la colonisation. La « *prise des gens* » pour l'école, pour les travaux forcés et pour les troupes coloniales ont ainsi favorisé l'ouverture du pays Dogon au monde extérieur (Dougnon, 2007) en plus de l'ouverture de la plaine du Seeno. La fin des terres agricoles dans le Seeno et les nouvelles possibilités offertes par le Mali indépendant ont permis l'ouverture d'un nouveau « front pionnier dans le sud » pour certains paysans dogons. La région de Sikasso devient une destination

privilegiée et les premiers Dogons s'installent dans le cercle de Koutiala au début des années 1960.

Le cinquième chapitre donne une vue générale de cette nouvelle destination alors que les deux chapitres suivants apportent une compréhension ethnographique de l'ampleur de ces mouvements vers la région de Sikasso. Ainsi le chapitre six se concentre sur l'étude ethnographique des premiers Dogons arrivés dans le cercle de Yanfolila à partir de 1967-1968. En ce qui concerne le chapitre sept, il est consacré à une seconde vague de migration des Dogons, de Koutiala, le cercle de Yanfolila, à partir de 1985. Contrairement à ceux arrivés en 1967-1968 dans le Wassolon depuis leurs villages et sur leur initiative propre, cette deuxième vague est organisée par le gouvernement de Moussa Traoré et une ONG canadienne. Ces deux derniers chapitres de la deuxième partie sur les migrations agricoles explorent également les rapports entre ces Dogons et les communautés villageoises autochtones du Wassolon dans lesquelles ils ont été installés par l'État.

L'importance de l'orpillage artisanal ainsi que la « vente de terres » à des acheteurs urbains (essentiellement en provenance de Bamako) sont en train d'introduire de nouvelles mutations dans la dynamique foncière locale dans le Wassolon. Depuis le début des années 2000, ces deux phénomènes donnent lieu à des demandes de restitution/abandon des terres sur lesquelles certains Dogons travaillent depuis plusieurs décennies. Les stratégies adoptées pour contrer de telles demandes sont, entre autres, des éléments abordés par les chapitres six et sept.

En plus de ces vagues historiques, depuis 2020, d'autres Dogons, qui ont fui la violence armée dans leurs villages, trouvent refuge dans cette partie du Mali. Les imbrications entre les régimes d'appropriation de la terre et le conflit armé sont prises en examen dans la troisième partie de ce travail. Dans le chapitre huit, les dynamiques sociofoncières sont lues à la lumière de leurs relations aux dynamiques conflictuelles en cours en pays Dogon. L'étude ethnographique d'un groupe d'autodéfense dans la commune rurale du Pignari-Bana, dans la région de Bandiagara, tente ainsi d'exposer les mutations sociopolitiques dans et par la violence. L'objectif est de proposer une lecture des dynamiques conflictuelles à partir de l'observation ethnographique. Cela vise à démontrer la part des dynamiques agraires, politiques et historiques de la violence armée au détriment des lectures idéologiques (islamisme radical) et ethniques des antagonismes armés dans le centre du Mali.

Première partie

Appropriation foncière

2

« *Minè so, so penyi* »¹⁸, la terre est une affaire ancienne

« Tu sais, les gens n'ont pas les mêmes capacités de raconter le passé. Je te dirais ce que j'ai pu garder en mémoire mais je suis sûr que d'autres même plus jeunes peuvent avoir une oreille plus attentive que moi. Alors continue à poser des questions, demande à différentes personnes et de cette manière tu peux combler les manques que tu auras constatés dans mon discours. » Mamadou Waga, Woru, août 2019

2.1 De l'appropriation foncière à une microhistoire des MoroPujé

Dans la littérature anthropologique héritée des travaux de Marcel Griaule, initiés à partir des années 1930, sur les Dogons du Mali, le concept de tribu est utilisé pour faire référence à quatre groupes particuliers que sont les Dyon, Domno, Ono et Aru. L'histoire de ces quatre tribus est cependant à la croisée de différents registres mythico-historiques assortis de figures légendaires et de héros fondateurs. Une telle catégorisation a figé le regard historique sur les Dogons en classant et en insérant ces différents groupes de populations qui s'autodéfinissent comme appartenant à l'ensemble ethno-historique et social dogon dans l'une de ces quatre tribus. Peu de travaux ultérieurs à Marcel Griaule et à ses compagnons ont remis en cause une telle classification des Dogons en quatre tribus primordiales. A partir des années 1980, certains travaux comme ceux de Jacky Bouju (1985), de Abinou Teme (1997), de Giles Holder (2001) se sont intéressés à des groupes particuliers et ont fait remonter à la surface une autre histoire des Dogons à partir d'études ethnographiques fouillées et sur des aires socio-historiques, linguistiques et politiques qui forment des unités territoriales continues ou discontinues selon des logiques migratoires internes et des dynamiques d'occupation des terres. Ces dernières études permettent chacune de saisir la singularité du groupe étudié, ses trajectoires migratoires, ses récits mythico-historiques ainsi que son organisation sociale et politique.

A la différence de la classification proposée par Marcel Griaule et le tableau qu'il dresse des Dogons et de leur migration originelle du Mandé vers les falaises de Bandiagara, ces études que je viens de citer mettent l'accent sur la singularité de chaque groupe, ses modes de légitimation de l'occupation première des terres ainsi que sa vision du paysage politique et social dans lequel il insère ses ancêtres fondateurs. Ce paysage politique se présente comme un lieu de cohabitation et

¹⁸ Entretien avec Ogolum Pujugo, prêtre exécutant les cultes anciens des Pujugo, chef de la société des masques et représentant du village (en attente du saisissement du futur qui succédera à son père, Atoye Pujugo), Amani, Avril 2021.

de compétition entre les différents groupes Dogons dont l'ensemble forme le terroir historique pays Dogon, terroir qu'ils partagent avec d'autres groupes de populations notamment les Peuls, les Dafings, les Mossis, les Samogos, les Bamanans et les Bobos, entre autres.

Dans le présent chapitre, je propose d'explorer l'histoire des MoroPujé afin de mieux appréhender leurs régimes d'appropriation foncière (l'accès, le contrôle et la dévolution des ressources foncières). Pour cela, je tenterai de proposer une « *histoire à rebours* » (Bloch, 1931) en me basant sur les matériaux historiques auxquels j'ai pu accéder durant mes enquêtes de terrain pour tisser le fil de l'histoire de ce groupe en articulant les différentes sources vernaculaires et en les confrontant, quand cela est possible, avec quelques sources écrites notamment celles que les recherches archéologiques nous ont révélées. Cette approche de l'histoire à rebours s'inspire en partie de la centralité que Bloch donne à cette approche dans l'étude de l'histoire rurale en France et la démarche de *l'histoire régressive* que l'on rencontre chez les historiens médiévistes (Abbé, 2005 ; Collet, 2022). Dans le cas présent la remontée dans le temps et la marche à rebours de l'histoire se fera concrètement à partir de Péné, village situé à quelques kilomètres de Koro, pour remonter à Wol-Maoundé. Si ce village est désigné administrativement sous le toponyme de Wol-Maoundé, ses habitants s'y réfèrent à travers le toponyme Woru qui signifie *exhumer, creuser, extraire* en référence au travail d'extraction de fer et de métallurgie à laquelle l'ancêtre fondateur ce serait dédié en arrivant à ce lieu.

Dans le cas de Woru et du pays Dogon en général, ce décalage dérive souvent du fait que l'administrateur ait fait usage du nom par lequel les Peuls, voisins historiques des Dogons, désignent ces mêmes villages. Ainsi tandis que les Pujugo connaissent leur village avec l'expression Woru-Ginri (Woru la maison), le terme Wol-Maoundé (le grand Wol) est le terme utilisé par les Peuls de la localité pour faire référence au même village. C'est donc cette désignation peul qui est passée à l'écrit. C'est aussi avec Wol-Maoundé que le village est repérable sur nombre de cartes, y compris *Google maps*. En raisonnant avec Pathé Diagne qui soulignait, lors d'une réunion du Comité Scientifique de l'Histoire Générale de l'Afrique de l'UNESCO en 1984 (Unesco,1984 ; Traoré, 2006) que les toponymies, dans le cas des sociétés africaines, sont des formes de conceptualisation qui permettent de qualifier l'expérience singulière d'une société donnée. Le nom choisi par une société pour se nommer, les noms donnés aux sites habités par cette sociétés mais aussi les noms données aux individus membres de cette société traduisent ainsi l'expérience politique, historique, psychologique et philosophique de cette société. Les modifications que ces toponymes subissent peuvent être restituer les rapports politico-religieux auxquels contractés par cette société et ceux auxquels elle est soumise de force. Dans le cas présent, le terme Wol-Maoundé administratif, n'est porteur d'aucune de ces significations pour ceux qui se considèrent comme héritiers

de l'expérience singulière historique, politique et philosophique de ce lieu. Conscient que l'usage d'un terme non-officiellement repérable peut perturber le lecteur, je fais le choix délibéré d'utiliser la toponymie locale, celle dans laquelle dans laquelle se reconnaissent les habitants des villages de Woru et d'autres qui appartiennent à ce terroir historique, terroir historique dont il sera question le long de ce chapitre.

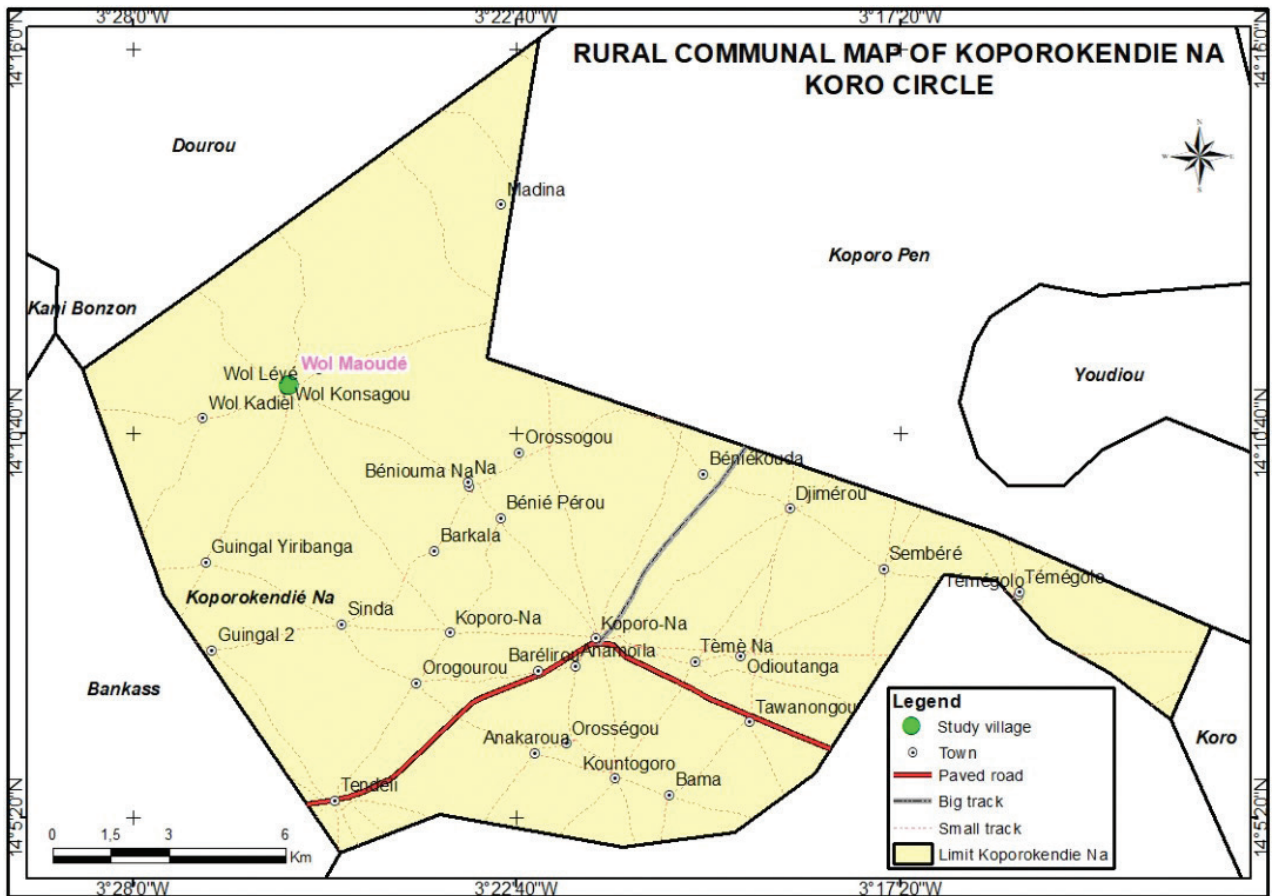


Figure 2 : carte commune rurale de Koporokendie Na, © Ibrahima Poudiougou

L'histoire des groupes sociaux est le plus souvent inséparable de leurs parcours et récits migratoires. Ils partent de quelque part pour fonder un lieu, ils se fixent après une marche historique et donc longue à la fois dans le temps et dans l'espace. Dans le cas des groupes dogons, comme ailleurs, les ancêtres sont des protagonistes principaux de ces récits. Ils sont à l'origine du mouvement et les ont guidés par des actions dont certaines se racontent à hauteur d'homme tandis que d'autres s'ancrent dans le surnaturel, dans la geste où ancêtres, animaux totémiques et être végétaux entretiennent des relations.

Partant des propos de Bertrand Hirsh dans sa préface du livre de Hadrien Collet sur le Sultanat du Mali en ces termes : « *Nous savons que nos histoires, celles que nous écrivons, sont fragiles. Elles seront toujours remises en cause. Et c'est la beauté de l'histoire, telle qu'elle s'écrit, d'être éphémère. Elle laisse sa place aux suivants, aux*

survivants, puisque comme l'affirmait Benedetto Croce il ne peut y avoir d'histoire que vue du contemporain. » (Collet, 2022 : 12) Je souhaite ainsi m'inscrire dans cette démarche qui part du contemporain pour remonter à l'ancien, au plus anciens voire à ce qui se place hors du temps des gens ordinaires pour entrer dans une temporalité propre à la société considérée et de la manière par laquelle celle-ci fait incorporer et raconte les événements qui ont marqué la marche historique. Cette démarche me permettra également de mettre en évidence les mises en récit contemporaine de ce que le groupe considère comme le passé de ses ancêtres. Ces *ya-nawé*, les hommes d'hier, du premier âge, à qui on attribue des faits qui naviguent entre histoire et mythe et des capacités telle que celle pouvoir voyager en pénétrant dans la terre pour ressortir à l'endroit voulu. Puisque c'est cette capacité d'entrer dans les entrailles de la terre et d'en sortir qui se matérialise à travers dans le *tigè*¹⁹ (patronyme) du groupe, Pujugo. Ce titre est également le substrat symbolique dans lequel se cristallise une part significative de la mémoire collective du groupe. Cette approche régressive²⁰ de l'histoire des Pujugo entend examiner les mises en récits du groupe de de son passé en articulation avec les modes d'appropriation foncière qui peuvent être observées au sein de leurs villages. Très connue chez les historiens médiévistes, cette approche régressive consiste ainsi de partir des données contemporaines, de la documentation disponible aujourd'hui pour tenter comprendre les époques passés (Abbé, 2005). Dans le cas qui me concerne, la documentation mobilisée est répartie en trois ensembles : la documentation issue de l'enquête ethnographique, les données de recherches d'archéologies et d'éthnoarchéologies et enfin une critique de la littérature anthropologique impliquant les Pujugo.

La première catégorie, à savoir les données empiriques produites par la recherche ethnographique dans les villages Pujugo (dans la plaine et de la falaise) se composent de récits oraux enregistrés auprès des patriarches dont certains sont des chefs de lignages, d'autres sont des prêtres officiants des cultes lignagers ; des

¹⁹ Parmi les Dogons, le *tigè* sert à la fois comme un patronyme identificatoire d'un individu et de son groupe d'appartenance. Il dérive le plus souvent d'une geste accomplie par un ancêtre ou des ancêtres lointains d'un clan ou d'une tribu. De ce fait, le *tigè* du groupe est hérité par l'individu. Cependant un clan peut également disposer à la d'un *tigè* spécifique lié à une qualité particulière (comme celui de maître des choses de la guerre par exemple) tout en répondant au *tigè* collectif qu'il partage avec les autres clans appartenant à la même tribu. Par exemple, si tous les MoroPujé se reconnaissent dans le patronyme générique Pujugo, chaque clan (Woru, Anwrun, KanKomurun) disposent de *tigè* propres qui les qualifient. Le *tigè* est dans ce sens un titre d'honneur en plus de son caractère identificatoire. Une étude détaillée de ce concept et de ses variations est proposée par Solange de Ganay (1941), *Les Devises des Dogon*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, XLI.

²⁰ Abbé, J. 2005. Le paysage peut-il être lu à rebours ? Le paysage agraire médiéval et la méthode régressive. In Cursente, B., & Mousnier, M. (Eds.), *Les territoires du médiéviste*. Presses universitaires de Rennes. Rennes. Disponible via <http://books.openedition.org/pur/8207>

chants du *baji-kan*²¹ qui mettent en récit les gestes des ancêtres tout en précisant les territoires qu'ils auraient occupés ainsi que les alliances qui les lient à d'autres groupes dogons. Ces deux premières sources élaborent le passé à partir d'une actualisation des récits mythico-historiques au miroir des enjeux sociopolitiques auxquels le groupe se trouve exposés aujourd'hui. Conscient de ces usages multiples de ces récits et les possibles ajustement ou réorganisation sur la base des enjeux contemporains, mon objectif est ici de présenter comment le groupe de positionne par rapport aux enjeux contemporains, notamment politiques et fonciers en faisant appel à son passé ou à un certain passé. Pour mettre en œuvre cette approche critique des sources orales et suivre les modalités selon lesquelles les faits historiques se déploient dans le champ des changements sociopolitiques je m'appuie sur les données généalogiques qui partent de mon père au fondateur de l'un des trois quartiers qui composent le village de Woru.

La deuxième catégorie de données que je mobilise dans cette partie concerne les résultats de récentes recherches archéologiques conduites parmi les Dogons. Certaines de ces recherches qui ont porté sur la question du peuplement et le développement de la métallurgie bénéficient d'un intérêt particulier à cet égard. Enfin la troisième catégorie et dernière catégorie avec de sources que je mobilise dans cette tentative d'une histoire régressive des Pujugo se forme des références dans la littérature anthropologique existante sur ce groupe. Souvent associés, par certains anthropologues, à l'une des quatre tribus dogons (les Arous, les Dyons, les Onos, les Domnos), les clans et les villages qui se réclament des MoroPujé,²²

²¹ Le *Baji-kan* est un ensemble de chansons de geste déclamé en l'honneur des personnages historiques ayant joué un rôle majeur dans l'histoire d'un lignage, d'un village ou de l'ensemble des Dogons. Les chanteurs du *baji-kan* ne sont des personnes appartenant à une caste spécifique comme c'est le cas des griots. Il s'agit plutôt de personnes appartenant aux groupes dits libres (nobles). Ces chants sont destinés à entretenir la mémoire historique des communautés villageoises dans une large partie du pays Dogon. En plus de mettre en récit les grandes gestes de ces personnages historiques, ces chants racontent les faits historiques, les récits de migration des groupes et de fondation des villages. Lorsque chanté pour célébrer un individu ou un lignage, le *baji-kan* peut également restituer les généalogies et l'ordre de succession de ceux qui en ont été les chefs. Le *baji-kan* peut être chanté en chœur sous la forme de joute oratoire ou deux ou plusieurs chanteurs s'affrontent afin de mettre en avant leur maîtrise des subtilités de la langue, de ses métaphores et de ses zones obscures. Cette joute oratoire peut devenir une véritable arène dans laquelle l'objectif de chaque chanteur est de parvenir à discréditer son adversaire et de vaincre la partie. Dans d'autres circonstances, le *baji-kan* est chanté en solo où un seul chanteur célèbre un personnage historique et son lignage. Les cérémonies d'intronisation du Hogon, les veillées funéraires, les assemblées du terroir villageois, les mariages et les baptêmes sont des moments propices durant lesquels les chanteurs du *baji-kan* démontrent leur compétence et leur maîtrise des faits historiques du groupe, des mémoires lignagères et des biographies des personnes historiques. Pour approfondir au sujet du *Baji-kan* et de ses usages, voir Jolly, Éric. « Lépopée en contexte Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 65, no. 4, 2010, pp. 885-912.

²² Le MoroPujé est ici considéré comme composé de l'ensemble des clans dont les patronymes les plus connus sont Pujugo, Lougué, MoroPujé, Tolofujé, Morogué. Ces différents clans et villages

ne se reconnaissent pas dans comme une composante de l'une de ces quatre tribus. Ainsi à partir des données ethnographiques et de leur mise en perspective avec les résultats de certaines données archéologiques, mon objectif est de faire l'hypothèse d'une cinquième tribu dogon autour des MoroPujé. Cette hypothèse se construit autour des trois grands villages Pujugo que sont Anwrun (Amani), Woru (Wol-Maoundé) et les Lougué de Kan-Komurun (Kani-Kombolé).

Aborder cette entreprise en partant d'un lignage Pujugo originaire d'un quartier de Woru est donc une tentative d'appréhender les imbrications entre les différentes formes de mises en récit du passé du groupe et les représentations de l'espace que celles-ci mettent en avant (Le Roy, 2011 : 49). Les sociétés transforment les milieux naturels dans lesquels elles émergent et se développent. L'expérience historique d'un milieu donné façonnent les modes de faire et d'être des groupes humains qui les habitent produisant ainsi une double dynamique d'influence réciproque. L'usage dans ces pages des noms vernaculaires des villages, les toponymies locales est central parce qu'il permet de restituer cette dimension transformationnelle du milieu naturel sur les groupes humains qui l'habitent. Ces derniers, un processus historique d'invention et d'adaptation produisent de la territorialité en délimitant les contours de ce qu'il considère comme leur espace. Insister sur MoroPujé comme titre honorifique qui réunit un ensemble de clans dogons de patronyme Pujugo-Lougué et qui se considèrent comme non-apparentés aux quatre grandes tribus dogons est une manière de donner à la toponymie toute sa signification historico-politique. La toponymie est prise ici comme un marqueur d'identité sociale et politique permettant de mettre en avant une relation de d'influence réciproque entre l'ensemble social MoroPujé et le milieu où ce groupe s'est installés en se l'appropriant. Considérant que l'acte qui conduit à la fondation d'un village procède de cette double opération dans laquelle un groupe fabrique un territoire tout en se laissant façonner en retour par celui-ci, la toponymie renseigne sur ce processus historique. Dans une certaine mesure, elle peut également l'incarnation des rapports de force entre le groupe en question et ses voisins. C'est le milieu tout autant qu'il est façonné par le milieu. Cette double dimension d'influence réciproque est ce qui aboutit à la construction d'un terroir historique qu'un village donné ou ensemble de villages fabrique à travers deux facteurs complémentaires et indispensables que son l'augmentation des membres mâles du groupe d'un côté et le défrichement de nouveaux terrains de l'autre. Ainsi du contrôle d'un espace donné, le groupe

se reconnaissent comme porteurs d'une histoire commune dont la matrice est le Moro, le trou à partir duquel leurs premiers ancêtres seraient sortis au cours des migrations originelles après avoir quitté le Mandé ou l'ancien Ghana. La question portant sur la situation de l'ancien Ghana ou du Mandé historique comme l'origine des Dogons est discuté plus loin dans cette première partie de la thèse.

procède à une appropriation progressive des terres à travers leurs insertions dans un circuit de production rurale (agricole, pastorale ou halieutique). Cependant, ce choix d'aborder les questions foncières en le liant aux récits d'origine, aux mises en récit du passé, celui des migrations, des fondations de villages implique de prendre en considération les conditions dans lesquelles ces récits sont produits et les motivations de ses narrateurs. Dans le cas qui me concerne, certaines formes de mise en récit sont marquées par la volonté des locuteurs d'énoncer une antériorité sur le sol et par ce truchement un ensemble des droits sur les ressources foncières locales. Dans la même veine, cette revendication de l'antériorité dans l'occupation du sol est aussi une manière de mettre en place un paysage politique. Paysage politique dans lequel il entretient des relations différenciées avec des groupes voisins. En veillant à ces limites que peuvent comporter les sources, cette construction d'une histoire régressive des MoroPujé se fait en tirant des récits mythico-historiques, des récits de fondations de village et de migration, des chants du *baji-kan* et des interviews avec les notables rencontrés lors des enquêtes ethnographiques des traits permanents, des continuités mais aussi des ruptures dans le corps des récits et les figures qui y sont représentées. Dans différents contextes en Afrique de l'Ouest, ces récits de fondations sont des réservoirs d'informations se rapportant au territoire. Ces récits de fondation et de migration énoncent les motivations ayant conduit au départ d'un site retenu comme le lieu originel du groupe et duquel un ancêtre ou des ancêtres seraient partis en quête de nouvelles terres. Le voyage peut résulter de conflits internes ou de conflits avec un voisin plus puissant, d'une volonté d'accéder à une autonomie plus grande, d'un séjour de chasse en brousse qui se transforme, entre autres motivations. Ce premier voyage est ainsi mis en récit comme le monde historique de fondation à partir duquel naîtra une fraction d'un groupe donné. De fraction d'un autre groupe, la production d'un territoire conduit souvent à l'appropriation de celui-ci et à la mise en place de formes juridico-politiques auxquels les hommes et les ressources sont ensuite soumis.

2.2 Contexte historique et politique de Koro à l'aube de 1900

Avant de proposer un récit de la fondation du village de Péné et des lignages qui le composent aujourd'hui, je vais restituer les contextes politiques généraux dans lesquels ce petit village a pris corps. Sa création s'insérant dans un mouvement général de descente des Dogons dans la plaine au début du 20^{ème} siècle. Cette description du village se veut être un premier moment de la micro-histoire des MoroPujé d'une part et des formes d'occupation, d'appropriation et de dévolution des terres. Ces formes de rapports aux ressources foncières entretiennent un lien étroit avec les modalités selon lesquels les MoroPujé ont essaimé dans diverses directions dans la plaine du Seno.

Entre le 19^{ème} et le 20^{ème} siècle, la majorité des villages en pays Dogon se caractérisaient par une concentration des populations qui malgré les besoins en terres cultivables et la pression des règles de successions et autres formes de pressions des exercées par les patriarches se confinaient à l'intérieurs d'espaces circonscrits. Les conditions politiques et sécuritaires empêchant toute possibilité de défrichement de nouveaux champs agricoles, certaines composantes de la sociétés notamment celles à appartenant à la catégorie des cadets sociaux (Bayart, 1985) se sont ainsi trouvée contraint à étouffer toute forme de quête d'émancipation d'une part et d'autre part certains lignages occupant des positions peu privilégié se plièrent également à l'exploitation du peu que les aînés sociaux mettaient à leur disposition en fonction des règles de dévolution des terres en milieu Dogon. Cette situation d'absence de possibilité de défrichement de nouveaux champs et son corolaire d'acceptation des conditions défavorables s'expliquent en grande partie par le climat de domination politique, durant deux siècles, dans lequel vivaient ces sociétés paysannes des régions exondées du fleuve Niger dont les Dogons. Elles étaient soumises d'une part à diverses formes de razzia par des voisins belliqueux comme l'Empire peul du Macina et le Royaume des Mossis du Yatenga²³.

Cependant, il convient de souligner le fait que certains villages jouissaient d'une relative paix en raison de leurs rapports avec l'empire peul du Macina et au royaume des Mossis du Yatenga. Par des alliances diverses (notamment pour les villages qui pratiquaient l'extraction du fer comme il sera question plus loin), ces villages ont continué à vivre sur leurs sites de fondation sans devoir se replier sur le plateau ou dans la falaise. Le village de Koro (qui est aujourd'hui un centre urbain duquel relève Péné, le site auquel ce chapitre se consacre) faisait partie de ces grands villages de la plaine avec une forte concentration de populations. Si les habitants de Koro n'ont pas eu à se replier, s'aventurer dans les brousses environnantes pour y défricher de nouveaux champs effrayait plus d'un.

Dans la région du Seeno-Gondo, les Peuls du Macina dominaient ces villages qui faisaient partie de l'une des provinces exondées du Macina. Né dans la première moitié du 19^{ème} siècle, cet empire théocratique peul a atteint son apogée au milieu du 19^{ème} siècle et s'étendait sur l'ensemble des régions du delta inondé et exondé du fleuve Niger et avoisinait les régions septentrionales comme Tombouctou. Cependant son emprise organisationnelle et administrative a singulièrement marqué les relations politiques et sociales des régions situées dans le delta central du

²³ Pour ces deux formations politiques dont l'influence s'est étendue sur les régions dogons de l'actuel Mali, voir les travaux de Izard (Michel) : *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*. — Cambridge, Cambridge University Press /Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985 et celui de Ibrahima Barry (1993). *Le royaume de Bandiagara (1864-1893) : le pouvoir le commerce et le coran dans le Soudan nigérien au XIXe siècle*. Paris : École des hautes études en sciences sociales.

fleuve du Niger, entre Ségou et Niafouké. C'est aussi à son apogée que cet empire théocratique du Macina avait entrepris une vaste opération de sédentarisation des populations peuls nomades de la région tout en soumettant la plupart des populations sédentaires de ces régions, y compris les populations dogons.

Dans la géographie politique de cet empire, les populations dogons occupaient les marges exondées de l'empire dont la capitale se situait d'abord à Djenné avant la fondation de la capitale Hamdallahi (Nobili et Syed, 2021). Ils se seraient établis dans les falaises de Bandiagara à partir du 14^{ème} siècle à la suite d'une longue *migration originelle*²⁴, partie du Mandé (Petit 1998, Barry, 1993). Une partie de ces groupes s'est installée autour des falaises de Bandiagara et du plateau tandis que d'autres groupes dogons ont occupé les terres situées dans la plaine du Seeno-Gondo, région sablonneuse qui borde les falaises de Bandiagara et s'étant jusqu'aux actuelles frontières du Burkina Faso. Ces Dogons qui se sont installés dans la plaine entretenaient ainsi des relations de longues dates avec les populations peuls qui nomadisaient dans la plaine et les deux ont ainsi noué des relations de voisinage, d'échange et de complémentarité mais aussi de conflit.

Cependant la constitution de la capitale et la mise en place des différences provinciales impériales a été le moment d'historicité qui a inséré les régions exondées du delta du fleuve Niger dans les territoires stratégiques de l'Empire. Ainsi les falaises de Bandiagara et la plaine du Seeno-Gondo sont intégrées dans la région du Hayré et un gouverneur est désigné par l'empereur pour y représenter le pouvoir impérial en prélevant des impôts et en soumettant les populations qui contestaient l'autorité du Macina. Cette intégration des régions dogons dans les territoires du Macina avait au moins deux raisons. La première est liée au fait que la théocratie du Macina voyait dans ces régions majoritairement non encore islamisées, à l'époque, un réservoir d'hommes qu'ils les théologiens impériaux considéraient comme esclaves de fait, en raison de leur non-appartenance à la religion musulmane. Cette situation faisant d'eux des hommes que les chevaliers de l'empereur pouvaient prélever sans procès. La seconde raison a trait à l'importance de la production des céréales de la région en grains mais aussi de son arrière-pays, la plaine en bétail. Ainsi le Macina exerçait à la fois un prélèvement sur les hommes qui étaient conduits vers la capitale et réduits au statut d'esclaves chargés de cultiver les champs des notables

²⁴ La notion de migration originelle me permet ici de mettre en emphase cette migration première à laquelle les groupes dogons s'identifient comme étant le moment fondateur de leur identité commune de dogon. Ainsi cette migration qui serait partie du Mandé constituent l'élément fondateur du groupe. Malgré la diversité des modes dont les groupes mettent en récit cette migration originelle, elle reste un point central pour chacun et tous y ont recours pour s'enraciner dans une histoire plus longue qui plonge ses racines dans les grandes formations politiques médiévales comme l'Empire du Ghana ou du Mali.

peuls ; il prélevait également le bétail et les chevaux en particulier qui servaient à renforcer la cavalerie impériale (Barry, 1993 : 349).

Cette situation politique de razzia continu qui s'appliquait à ces population non-islamisées a poussé beaucoup de Dogons à chercher refuge dans les falaises ou sur le plateau. Ces lieux difficiles d'accès ont ainsi permis à nombre de village d'échapper aux prises d'esclaves et au prélèvement continue des animaux et la saisine des grains de céréales à la fin des récoltes. Si cette concentration était gage d'une sécurité relative, elle ne permettait pas un épanouissement individuel et collectif. Les espaces cultivables étant restreints, les régimes fonciers locaux reflétaient, dans le plateau et dans les villages de falaise, par conséquent cette rigidité en ce qui concerne la dévolution des terres et les techniques culturelles pratiquées. D'autres villages dogons de la plaine ont dû trouver des formes d'arrangement politiques avec les chefs peuls locaux qui leur ont permis de rester sur les sites de leurs villages²⁵.

C'est donc à la faveur d'un desserrement de cette pression politique en provenance du Yatenga et du Macina que l'essaimage villageois a connu un essor considérable au début du 20^{ème} siècle. Les guerres d'El Hajj Omar et la fin de l'empire peul du Macina ont donné à certains chefs dogons de constituer des troupes entiers pour rejoindre les rang des armées toucouleurs qui se battaient contre les Peuls du Macina (Robinson, 1985 ; Bradshaw, 2021). Ces changements du contexte politiques ont concouru à la faveur de desserrement qui va, quelques décennies plus tard, engendrer un mouvement d'expansion des champs et des lignages dans l'ensemble du pays Dogon. Ce vaste mouvement de colonisation foncière des terres situées en plaine dans le Seeno-Gondo et des terres environnantes des villages qui étaient situés en plaine comme Koro s'est organisée selon un principe d'occupation d'anciens sites abandonnés. En effet ce mouvement de (re)colonisation foncière suivait les lignes d'occupation des anciens sites abandonnés par les ancêtres lorsque les situations politiques étaient devenues insoutenables dans la plaine au début du 19^{ème} siècle²⁶. La prise de Bandiagara par le colonisateur français a mis fin à de nombreuses rivalités politiques locales et notamment les conflits locaux entre certains villages qui luttaient contre l'emprise des chefferies peuls dans le delta du fleuve Niger en général dont de nombreux villages dogons des zones exondées. Dans le Seeno-Gondo par exemple, il s'agissait pour ces villages de tenter de se soustraire de la domination des chefferies peuls Bari comme celle de Diankabou qui, issues

²⁵ Cette situation est applicable aux Pujugo de Woru. Je vais longuement décrire cette situation dans le deuxième chapitre de cette recherche consacré à l'histoire de ce village, la démarche que j'ai choisie dans cette partie se voulant une démarche régressive.

²⁶ La deuxième partie de cette recherche est dédié à l'étude des migrations agricoles en pays Dogon et à partir du pays Dogon du début de 1900 à nos jours.

de l'empire peul du Macina, exerçait une influence politique importante sur les dynamiques sociopolitiques locales. Durant ces premières années du régime colonial qu'à l'image de nombreux autres, certains lignages qui avaient besoin d'étendre leurs champs ou de défricher de nouvelles parcelles commencèrent à s'installer dans les environs du village de Koro. Essentiellement habité par les Gurin/Gurum, un groupe dogon qui parle une des variantes du parler dogon *Jamsay*. C'est à la faveur de ce nouveau contexte politique et sécuritaire créé par le régime colonial qui favorisait la déconcentration des populations villageoises afin de mettre en avant une production céréalière suffisante et développer des cultures marchandes utiles à la colonie. L'augmentation de la production devait par ailleurs féliciter la circulation des produits issus de l'agriculture entre les marchés et foires villageois, condition indispensable pour éviter une seconde famine comparable à celle de 1912-1913. Tandis que les gains en argent issus des ventes pouvaient permettre aux paysans de payer régulièrement les impôts coloniaux. Quant à la politique coloniale de déconcentration elle concernait en premier lieu les villages situés en zone de plateau et de falaise qui souffraient de surpopulation. Ce sont ces villages qui avaient particulièrement souffert de la famine des années 1912-1913 ainsi que les épidémies qui se sont propagées dans la population. D'une part un tel mouvement devait étendre les surfaces agricoles de ces populations en manque de terre et en incapacité de payer les impôts coloniaux. Cette extension devait aussi mettre en valeur les vastes terres de la plaine par des cultures marchandes comme celle de l'arachide et autres cultures de rente. Dans son travail historique sur les Dogons, Kamian évoque ce vaste mouvement migratoire en ces termes « *un mouvement vers le Séno qui concerne la plus importante vague de migrants : 50.000 Dogons sont descendus de la falaise depuis un demi-siècle, entre 1910 et 1960 formant un front pionnier dogon vers la vallée du Sourou et vers les pays Dafing, Samo et Mossi* » (Kamian, 2011 : 196).

2.3 Péné²⁷ : vers une « recolonisation agricole » de la plaine du Seeno-Gondo ?

Selon les données du rapport final du quatrième Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 2009, publié en mars 2013 par l'Institut National

²⁷ La brève histoire de la fondation du village que je décris ici est extraite des entretiens que j'ai réalisés avec des interlocuteurs à Péné et à Woru, à Tourou et à Bamako. Ces interlocuteurs sont tous des Pujugo. De ce fait, je souligne que le récit sur la fondation du village et son rapport avec le village-mère Koro sont donc des dits de ces derniers. Ma recherche portant particulièrement sur les récits de fondation et de migration des MoroPujé ainsi leurs modes d'occupation, d'appropriation foncières, je n'ai pas conduit d'enquête historique auprès du lignage Dama afin de recueillir leur version de cette histoire. Ma description ici sert à situer le lecteur dans une narration générique sur la fondation du village de Péné, nécessaire pour comprendre comment les Pujugo y sont arrivés et s'y sont installés dans la première moitié du 20^{ème} siècle.

de la Statistique du Mali, le village de Péné a une population estimée à 1.166 personnes dont 573 femmes et 593 hommes. Ces personnes sont réparties entre 180 ménages regroupés dans les 82 concessions qui composent le village²⁸. Dans les pages qui suivent, j'adopte les termes *réoccupation* et *recolonisation* pour parler de la descente des Dogons dans la plaine du Seeno-Gondo de manière expresse. En effet mes interlocuteurs parlent de retour sur des terres anciennement occupées par leurs ancêtres lorsqu'ils évoquent les couloirs migratoires qui se sont créés au début du 20^{ème} siècle. Ainsi cet usage des termes réoccupation et recolonisation font référence à ce passé récent de mouvements de migrations agricoles. Dans sa thèse, *Paganisme et logique du pouvoir dans le Toro en pays Dogon*, Abinou Teme parle de « *repeuplement de la plaine du Séno-Gondo* » (Teme, 1997 : 231) en faisant référence à ce mouvement qui a concerné la quasi-totalité des villages dogons en ce début du 20^{ème} siècle. Cependant, il est important de souligner que le contexte dans lequel s'est déroulé ma recherche ethnographique est fortement marqué par des revendications territoriales diverses et une production discursive importante dans laquelle chaque acteur tente d'attribuer à ses propres ancêtres la première occupation de la plaine pour en revendiquer l'autochtonie et le contrôle de ses ressources foncières. Cette mise en discours de la première occupation des lieux est souvent conditionnée à l'existence d'un ensemble d'éléments faisant office de trace du passé comme les puits, les arbres ou encore les restes de murs d'habitats. Ces éléments sont mobilisés comme des preuves qui justifieraient cette première occupation revendiquée ou contestée.

La plaine du Seeno fait ainsi objet de revendications concurrentes entre différents villages dogons, entre groupes de villages voire des clans mais aussi entre villages dogons et peuls. Cette approche de l'autochtonie sur la base de preuves d'une ancienne occupation démontrable impliquerait, du point de vue de mes interlocuteurs, que tout lignage ou village qui revendique une ancienneté sur un site donné soit en mesure de faire valoir des preuves d'une telle présence. Ainsi certains sites qui ont pu être des lieux de stationnement des troupeaux pour les bergers peuls et par conséquent une occupation temporaire saisonnier avant une

²⁸ Le même rapport sur les villages au Mali définit les termes techniques villages, ménages et concessions. Ainsi « *le village est un ensemble de concessions regroupées sur un espace géographique donné et qui abritent des ménages dépendant d'une même autorité locale ou chefferie. La concession est un espace clôturé ou non, à l'intérieur duquel sont bâtie(s) une ou plusieurs constructions à usages divers (habitations et dépendances, édifices publics ou privés etc.). Une concession est généralement entourée par un mur ou une haie. Enfin le ménage est un individu ou un groupe d'individus apparentés ou non vivant à l'intérieur d'une concession sous l'autorité d'une personne appelée chef de ménage. Le ménage est constitué du chef de ménage, son ou ses épouses et leurs propres enfants non mariés, avec éventuellement d'autres personnes avec ou sans lien de parenté.* » Pour le rapport voir : 4^{ème} Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 2009, Répertoire des villages, (2013) l'Institut National de la Statistique du Mali.

occupation agricole sont considérés comme des villages dogons. La présence saisonnière des bergers ne laissant que des traces éphémères ; peu tangibles dans le temps est, dans ce cas dépourvus de consistance historique pour appuyer une revendication. Cependant une telle considération devient plus compliquée à tenir lorsque l'on s'éloigne des falaises. Certains sites ne portent pas de marque d'ancêtres et n'ont probablement pas été non plus des campements peuls avant le 20^{ème} siècle. Dans ces cas, les situations de co-fondation de villages entre deux ou plusieurs lignages dogons sont la règle. De même que la présence prolongée de certains campements peuls qui ont été des sites de premier accueil avant la fondation de villages par les Dogons sont reconnus comme des villages dans lesquels l'occupation première est reconnue au fondateur du campement.

Situé à environ 6 Km de la ville actuelle de Koro, la fondation du village de Péné se situe entre les années 1910 et 1920, ces années qui ont vu s'installer le régime colonial se stabiliser en pays Dogon et y imposer ses lois. A l'image de nombreux villages de la plaine du Seeno, Péné fait partie de ces villages fondés par des cadets sociaux qui, en ces années, parcouraient toute la plaine du Seeno-Gondo en quête de possibilité de s'établir en fondant un hameau ou en s'établissant avec d'autres. Les deux frères Amaséru et Amassagou Dama issus d'un clan guru²⁹ qui domine à Koro et environs qui en sont les premiers occupants. Leur père Amborko se serait installé plusieurs décennies auparavant à côté des Togo de Koporopen.³⁰ Arrivant à l'âge adulte, les enfants de Amborko Dama n'auraient pas eu la possibilité de défricher de nouveaux champs en plus des terres qui avaient été concédés à leur père. Ils sont partis vers Koro où ils demandèrent aux notables la possibilité de s'installer quelques part dans la brousse environnante. Ils furent accueillis avec enthousiasme par les notables qui leur ont concédé cette possibilité mais tout en

²⁹ Les lignages dogons de Koro portent majoritairement les tigè suivants : Dama, Dara, Djimdé, Niangaly, Bamadio. Si ces noms de famille (ou titre d'honneur) sont retenus comme des lignages autochtones, d'autres groupes dogons vivent aujourd'hui dans la ville en plus des Peuls, des Mossis, des Dafings, des Bamanans, des Bobos et autres populations maliennes. Cette diversité et complexité sociale est représentative de la situation géographique de Koro. Celle d'une ville frontalière entre le Burkina Faso et le Mali par laquelle transite une quantité importante de marchandises en provenance et à destination d'autres pays comme le Togo et le Ghana en plus du Burkina Faso.

³⁰ Ce point reste à élucider puisque si les Dama sont des guru et Koro étant le terroir historique de ce groupe dogon, j'ai tenté de comprendre les motifs explicatifs de l'installation du père de Amaséru et de Amassagou parmi les Togo. Amborko, leur père se serait-il installé parmi les Togo pour des différends internes à son lignage d'origine en région guru ? Comment interpréter le retour de ses fils Amaséru et Amassagou à Koro pour demander une la possibilité de s'installer parmi les autres lignages et clans guru ? Je n'ai pu résoudre ces questions pour le moment. Je n'ai pas pu réaliser d'entretiens avec Ambayin Dama, actuel chef de village de Péné et arrière-petit-fils de Amborko Dama. L'absence de possibilité d'accéder à des terres suffisantes est donné par mes interlocuteurs comme la raison du départ des frères Amaséru et Amassagou vers Koro et la raison pour la fondation du hameau qui est aujourd'hui le village de Péné.

insistant sur la nécessité de ne pas trop s'éloigner du village de Koro. Cette mise en garde des notables serait exprimée par cette expression « *Péné-kun* » qui signifie « *installe-toi là, près de nous* », en gurukan, (une variante du parler dogon *jamsay*). Le nom actuel du village, Péné est un dimunitif de Pénékun. L'avis favorable des notables était indispensable pour que les deux frères puissent se mettre au travail en défrichant cette brousse pour y tracer les premières parcelles agricoles. Cependant une occupation permanente du site implique l'accès à une source d'eau. En absence d'une telle source, les deux frères et leurs familles se retiraient dans ces lieux le temps d'une saison de pluie pour cultiver leurs champs. Les mares qui se remplissaient d'eau des pluies servaient de source d'approvisionnement lors des travaux agricoles (de main à novembre). Une fois les récoltes terminées, ils regagnaient Koro pour le reste de l'année.

En ce début du 20^{ème} siècle, Koro n'était pas encore une ville, sa population se composait essentiellement de lignages gurus auxquels s'ajoutaient quelques lignages mossis, peuls, dafings, et samogos en plus d'autres lignages dogons installés parmi eux. Cependant à l'image des grands villages dogons de cette époque, Koro jouissait du statut de *ana-gara* ou *ana-pey*,³¹ était ce que je considère dans ce travail comme un village-mère. Par village-mère, je me réfère aux villages qui sont considérés comme ayant été les premiers sites d'occupation d'une tribu ou d'un clan dogon. Ce site aurait ainsi accueilli ce groupe donné à la suite des migrations originelles qui a conduit les Dogons du Mandé vers les falaises de Bandiagara. Ces villages sont ainsi dotés de récits de récits relevant de l'ordre de la mytho-histoire qui racontent l'arrivée du premier ancêtre commun dans ces lieux ainsi que d'autres épisodes que la mémoire collective de la tribu ou du clan retient comme essentielle dans la production de son propre histoire. Pour des raisons historiques évidentes, un nombre important de ces villages sont situés dans les falaises ou sur le plateau tandis que quelques-uns, comme Woru, se trouvent à environ 7 kilomètre des falaises, dans la plaine. Ces villages jouissent le plus souvent de *ana-pey*, pouvant se traduire par *vieux village* en opposition aux

³¹ Ces deux termes, *ana-pey* et *ana-gara* sont interchangeable lorsqu'on fait référence aux villages que classe dans la catégorie des villages-mères, comme Woru. *Ana-pey* qui veut dire littéralement vieux village est utilisé pour distinguer ces villages d'occupation ancienne à ceux qui sont nés des colonisations agricoles plus récentes. Quant au terme *Ana-gara*, grand village, il fait référence à statut de village qui dispose d'une population plus importante mais qui est aussi historiquement central dans une localité donné. Ainsi la majorité des *ana-pey* peuvent être considérés comme des *ana-gara*. En revanche, l'inverse n'est pas vérifiable puisque de nombreux villages d'occupation récente ont connu un développement rapide, concentrant plus de population que les villages-mères dont ils sont issus. C'est le cas de nombreux villages se trouvant au bord des routes bitumés ou qui ont des foires hebdomadaires importantes pour toute la région. Cette situation est valable pour Youdiou, issu d'une colonisation agricole à partir de Anwrun (Amani). Youdiou pourrait être considéré comme un *ana-gara* ne pourrait aucunement prétendre au statut de *ana-pey* face à Anwrun.

ana-kana ou *bara-sourou*, nouveau village ou brousse, en référence au fait que ces nouveaux villages étaient restés sans habitation humaine permanente jusqu'à une date récente. La notion de *ana-pey*, correspond ici à ce que Jean Gallais (1975), appelle le « *vieux Pays Dogon* » par opposition au « *nouveau Pays Dogon* » qui se dessinait au début du 20^{ème} siècle. Ainsi après les défrichages des premières années, Péné resta un hameau où ces deux frères Dama vivaient une partie de l'année. À la fin des récoltes, ils retournaient à Koro et y restaient jusqu'aux prochaines pluies. Ces aller-retour entre ce lieu et Koro, le village-mère, sont d'une part expliqués par l'absence d'une source d'eau permanente dans la localité. Les tentatives de forage des puits que les Dama n'ont pas abouti. Cette situation a découragé d'autres de se joindre aux Dama à partir de Koro. Mes interlocuteurs évoquent aussi quelques familles guru de Koro qui avaient tenté d'accompagner les Amaséru et son frère avant de décider de se retirer définitivement de ce site à raison de la rudesse des conditions hydriques.

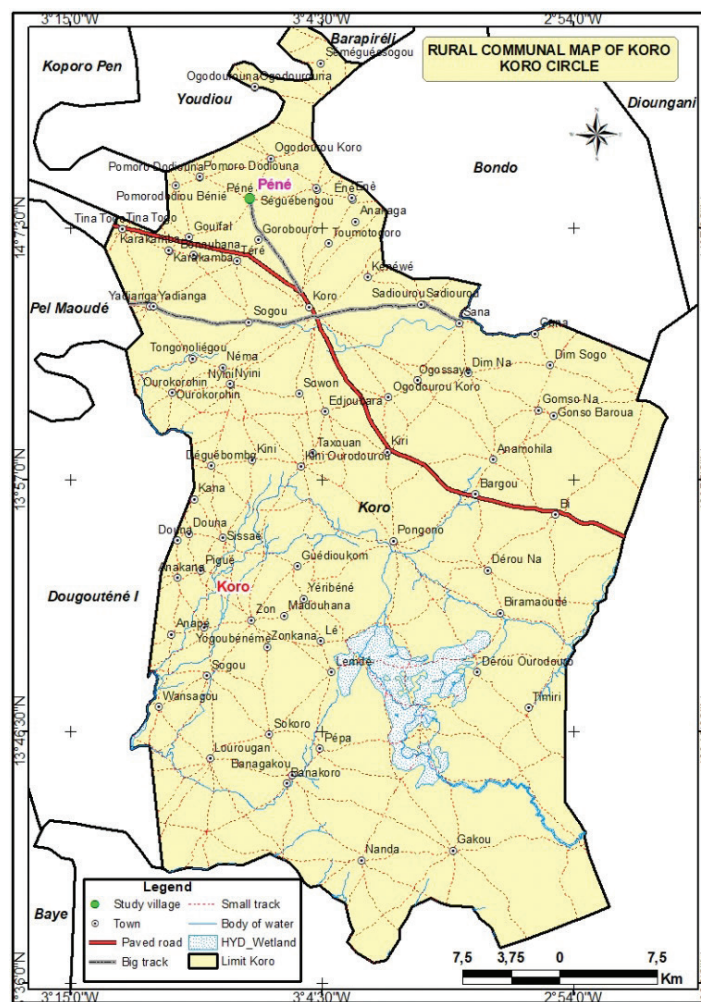


Figure 3: carte commune rurale de Koro © Ibrahima Poudiougou

À cela s'ajoutait également une menace des fauves telle que les hyènes et autres grands prédateurs qui rodaient encore dans ces localités. Nijenhuis soutient cette menace d'animaux sauvages en rappelant que « *in the nineteenth century, the situation outside the villages was not only dangerous for the Dogon but, due to the presence of bandits and wild animals, particularly lions and hyena, also for the Fulani* » (Nijenhuis, 2013 :146). Ainsi le site était utilisé comme un hameau de culture où cette famille Dama avait l'habitude d'installer leurs cases saisonnières, kuru, de mai à novembre, pour faire les cultures avant de replier sur Koro une fois les récoltes terminées.

Cette pratique était assez commune en cette époque puisque cela permettait à une famille donné d'occuper une partie des terres considérées comme relevant du patrimoine lignager ou villageois dans un premier temps avant de se l'approprier de manière ensuite. L'appropriation dans ce cas se produisant le plus souvent avec l'occupation continue du site, le forage d'un puit avec accès à l'eau de manière permanente.

Il convient de rappeler que cette situation d'aller-retour entre le hameau et le village-mère était une pratique courant dans l'ensemble du pays Dogon en ce début du 20^{ème} siècle. La paix relative que le régime colonial a instaurée avait mis un terme aux menaces de razzia que les cavaleries peuls faisaient régner depuis près de deux siècles dans l'ensemble de la plaine du Seeno-Gondo. Cependant la question de la présence des points d'eau permanents était au cœur des préoccupations de ce moment historique d'expansion des champs et d'extension des terroirs villageois. Ce mouvement ne se limitait pas seulement aux paysans dogons en quête de terres agricoles, d'autres populations ont également entrepris à occuper de nouveaux sites dans la région. Parlant de la fondation, à la fin du 19^{ème} siècle, de différents villages peuls dans le Serma (nom donné par les Peuls à certaines localités autour de l'actuel Douentza et qui avaient Boni comme centre politique), De Bruijn et Van Dijk relèvent que « *initially they settled in Serma only in the rainy season, because there were no known permanent water sources. They only cultivated some fields near a big pond at the border between tiger bush (Ferro) and dunes (Seeno-Manngo). After the rainy season they returned to Booni or another place.* » (De Bruijn et Van Dijk, 1995 : 111).

Pour les villages dogons en particulier, cette période de stabilité relative apporté par le régime colonial a donné naissance à une nouvelle typologie d'organisation villageoise. Les hameaux qui naissent de ce moment de (re)colonisation de la plaine, lorsque habité de manière permanente, deviennent des villages satellites des villages-mères, dans un premier temps. Puis de village satellite, certains deviennent plus peuplés que les villages-mères et deviennent des centres commerciaux incontournables pour l'économie locales. En raison de leur accessibilité (situés en plaine) ils bénéficieront également des premières infrastructures publiques

comme les écoles, les routes entre autres. Dans cette même perspective, ces villages connaissent rapidement une composition démographique différente des villages-mères. Ces derniers étant généralement habités par des lignages ou segments de lignages se reconnaissent comme descendants d'un ancêtre commun. Cet ancêtre est aussi le fondateur du village, dans la plupart des cas. Ainsi les différents lignages entretiennent des liens de parenté et portent également un même *tigè*, patronyme. C'est cette tendance à l'homogénéité des villages-mères qui permet d'assigner chaque patronyme dogon à un village précis. Ce village étant plus ou moins celui d'origine du porteur du patronyme en question. Contrairement au caractère quasi³² homogène des villages-mères, les nouveaux villages se développent avec une populations composites provenant de différents clans et tribus dogons mais aussi de populations diverses comme les Peuls, Mossis, les Dafings, les Samogos. Dans ce contexte des premières décennies des années 1900, cette nouvelle configuration villageoise donne naissance à ce que je qualifie d'une nouvelle génération de villages dans lesquels différentes familles affiliées à différents lignages cohabitent. L'arrivée des uns et des autres sont souvent presque contemporaine. Cela n'entraîne pas cependant un équilibre des rapports de forces entre les différentes familles qui se retrouvent ainsi autour d'un même site. Le contrôle de la chefferie du village et des terres agricoles qui vont composer son patrimoine foncier sont entre les mains des descendant du premier occupant. Ce premier occupant provenant le plus souvent d'un village-mère proche du site choisi. Dans cette nouvelle catégorie de villages composée de population de diverses origines, certains connaissent des situation de co-fondation.

La co-fondation est ici appréhendée comme le processus par lequel deux ou plusieurs familles affiliés à différents lignages décident d'habiter ensemble un même site. En raison de ses difficultés en disponibilités de terres et de sources d'eau permanentes, tout domaine en pays Dogon, qu'il soit cultivé ou inculte, est considéré en ces débuts des années 1900 comme faisant partie des terroirs d'un lignage ou d'un village. Les terres à elles-seules ne suffisant pas à transformer l'occupation d'un hameau de culture en village, la création d'une source d'eau permanente devient un enjeu central qui permet cette transformation d'une occupation saisonnière en lieu de résidence permanent, en village. Cette situation de co-fondation de village a commencé à se répandre un peu partout dans le pays Dogon en cette période de sécurité relative qu'apporte le régime colonial. C'est également dans ce contexte que les Dogons profitent « *de la sécurité imposée (par le colon) pour se*

³² L'insistance sur ce « *quasi* » est central ici puisque rares sont les villages dogons dans lesquels les membres d'un seul clan ou tribu composent la totalité de la population. Cependant entre 90 et 95% des habitants des villages-mères portent le même patronyme et se reconnaissent en un seul ancêtre fondateur.

libérer des contraintes de leur milieu d'origine et adoucir leurs conditions d'existence en s'installant dans un milieu moins astreignant et mieux doué » (Kamian, 2011 : 96). Ce mouvement de recolonisation introduit ainsi ce principe de co-fondation de village dans le panorama de l'organisation sociopolitique du pays Dogon. De tel changement majeur impacte tout d'abord les principes de concentration des différentes formes d'autorités villageoises dans les mains d'un même lignage. Ces autorités s'exprimant via le contrôle des ressources foncières, la chefferie et d'autres fonctions symboliques comme l'exécution des cultes agraires. La présence d'un lignage donné, celui du fondateur, sur les ressources foncières et sur les structures politiques du village connaissent de changements structurels avec l'émergence de cette nouvelle génération de village. Ces changements concernent tout d'abord la figure du chasseur mythique, fondateur des villages et des villages, découvreurs des lieux propices à la pratique agricole et des sources d'eau.

Cette figure du chasseur occupe une place centrale dans les représentations locales des modes d'occupation première de la terre et ensuite de son appropriation progressive. Les différents clans qui composent les *guru* se réclament tous d'une manière ou d'une autre de la descendance de cet être fondateur. Figure classique des récits de fondation de village dans le monde mandé et apparenté (Cissé, 1994 ; Camara, 2015 ; Coulibaly, 2015), dans certaines régions dogons, les représentations des relations qui lient les hommes à la terre donne accordé une place de choix au chasseur. Celui-ci peut être considéré comme le premier à se rendre compte qu'une partie des brousses qu'il parcourt à la quête du gibier est propice à la pratique de l'agriculture. Mais plus important encore à constater la facilité d'accès à une source d'eau permanente, condition nécessaire à toute initiative de fondation de village. Cependant cette centralité de la figure du chasseur ne peut être généralisée à l'ensemble du pays Dogon. De nombreux *ana-pey*, vieux villages, situés dans la falaise, sur le plateau mais aussi dans la plaine ne font pas référence à un chasseur comme l'ancêtre fondateur par excellence.

Ce schéma de fondation de nouveau village valable pour Koro et d'autres villages de la plaine semble cependant à un moment historique précis. Celui d'avant la domination du Macina sur le pays Dogon. Puisqu'une telle démarche de fondation de village n'est plus reproductible en raison des menaces des cavaleries peuls dans toute la plaine du Seeno-Gondo. De telles menaces avaient contenu l'extension des domaines fonciers claniques, villageois ou lignagers et contraints les paysans à se concentrer sur les espaces sûrs. La fondation de Péné et de nombreux autres villages dogons, en ces premières décennies des années 1900, suivent toute une autre trajectoire. Celle-ci est née dans un contexte historique et politique particulier. Contexte dans lequel les grandes figures de fondateur-découvreur des sites ne sont plus importantes. De même que les grands récits de fondation et les grandes gestes qui relèvent du registre mythico-historique deviennent moins importants.

Ceux qui fondent les hameaux qui deviendront ensuite des villages, comme Péné par exemple, ne sont plus des personnages d'exception mais des paysans à la quête de nouveaux champs, soucieux d'échapper à la famine, à l'humiliation que les chefs de canton faisaient subir à ceux incapables de payer les impôts dus au régime colonial. Ces paysans étaient également à la quête d'émancipation du poids des traditions lignagères et claniques qui dominent la vie des hommes et des ressources dans les *ana-pey* ; d'autres partaient également parce qu'ils désiraient désormais pratiquer librement les foies nouvellement arrivées dans le vieux pays Dogon auxquelles ils se sont convertis.

Par ailleurs, ce moment historique de recolonisation agricole doit être inscrit dans une dynamique plus large d'un pays Dogon qui retrouve une certaine liberté, après au moins deux siècles de renferment, de résistance aux razzias et aux pillages. C'est dans ce sens que peut-être compris cette ruée vers les terres qui met la quasi-totalité des clans et villages-mères en ordre de marche. Trois types de profils peuvent être dégagés parmi les cadets sociaux comme constitutif de la majorité des colons agricoles dogons de cette première moitié du 20^{ème} siècle. Le premier groupe de colons agricoles est formé de ceux qui partent fonder des hameaux en plaine pouvaient être de jeunes mariés appartenant à la catégorie des cadets sociaux qui ont fait l'expérience d'une autonomie individuelle lors de migrations hors du pays Dogon, notamment à Kumasi ou à Abidjan. Ces derniers, en plus de l'expérience d'une autonomie financière, retournaient après s'être convertis en islam ou en christianisme. Dans le premier groupe la notion de cadet ne correspond pas nécessairement à une matérialité de l'âge mais plus au fait d'occuper les marges dans une société paysanne avec des règles particulièrement rigides notamment lorsqu'elles concernent les questions de dévolution des terres et d'accès à des statuts où l'individu est chargé d'une responsabilité sociale et politique dans le village. À titre d'exemple, un aîné dans l'ordre de naissance qui se convertissait à l'islam lors d'une migration à Abidjan et qui refuse de participer aux cultes traditionnels, à son retour au village, pouvait basculer dans les rangs des cadets et se voir contraint à quitter le *ana-pey* au profit d'un *ana-kana*. Le deuxième groupe de ceux qui occupaient le bas de l'échelle des âges par rapport à des frères aînés. Cette situation les contraignant à une longue attente en espérant accéder un jour de terres productives, à constituer un troupeau ou tout simplement cesser de dépendre de ces frères aînés dans la prise des décisions qui concerne leurs femmes et enfants.

Quant au troisième groupe de colons agricoles, il est constitué de jeunes mariés qu'un lignage pouvait désigner suite à une assemblée lignager pour occuper une partie donnée du terroir lignager ou pour essaimer plus loin dans la plaine. En désignant des colons au sein du lignage, celui-ci s'assurait ainsi à la fois de réoccuper pleinement les terres qu'il considère comme relevant du patrimoine

foncier ancestral abandonné en raison de l'insécurité générée par les deux siècles de razzias et de pillages des Mossis du Yatenga et des Peuls du Macina. Cette matérialisation de l'occupation des terres qu'un lignage considère comme le domaine foncier de ses ancêtres peut être considéré comme une tentative de sécurisation des espaces agricoles. Ainsi chacun tentait d'occuper en premier lieu les terres environnant les villages-mères et étendant leurs cultures aux espaces jusqu'ici laissé en raison des distances et de la peur de la cavalerie peul et ses appétits esclavagistes.

Que les colons agricoles appartiennent à l'un ou l'autre de ces trois groupes, la création de hameaux et leur devenir villages symbolisait pour les lignages et les villages des *ana-pey* une matérialisation de leur emprise sur des ressources foncières. Celles-ci peuvent ainsi être investies selon le principe de la réoccupation de terres abandonnées par les ancêtres ou selon celui du désir individuel des colons agricoles à s'émanciper de la tutelle des aînés et du poids sociopolitique et moral, devenu trop lourd, des structures politico-religieuses et lignagères des *ana-pey*. Cependant même lorsque le mouvement s'inscrit dans ce dernier ordre, toute occupation d'une nouvelle terre par un membre d'un lignage donné était considérée comme une expansion de celui-ci. Si ce mouvement n'implique pas nécessaire emprise politique sur le hameau fondé, dans des hameaux situés hors du patrimoine villageois ou lignager du groupe, le colon agricole qui s'écartait du noyau central du lignage en migrant dans la plaine restait liés à plusieurs titre au lignage principal dans le *ana-pey*. Cette dépendance pouvant s'exprimer dans les aller-retour entre le hameau et le village-mère, la participation aux cérémonies lignagères comme les mariages, les décès, les baptêmes, d'une part. D'autre part, lorsque le colon agricole avait des différends majeurs avec d'autres colons venus d'autres villages-mères et appartenant à d'autres lignages, il pouvait compter sur le soutien de son lignage de *ana-pey*, y compris en cas d'affrontements violents.

2.4 L'appel de Youdiou : deuxième génération de villages Pujugo

En effet, entre 1880 et 1900, avec la pacification progressive de la plaine de Seeno, les Pujugo de Youdiou ont lancé un appel à ceux de Woru afin de venir occuper les terres situées entre le terroir de Youdiou et le pays guru. Cet appel avait pour objet d'étendre le terroir MoroPujé dans cette partie de la plaine en occupant une partie importante des terres que les gens du Pomurun³³ auraient confiées aux MoroPujé

³³ Les Pujugo, qu'ils soient de Woru (Wol Maoundé), Awrun (Amani) ou de KanKomurun (Naji-Kombolé), mettent en avant l'idée selon laquelle, à part leurs villages-mères cités ci-dessous, les terres sur lesquelles ils ont essaimé via diverses migrations dont celles décrites dans ces lignes seraient des terres anciennement contrôlées par les gens du Pomurun, les Ongoïba en particulier.

en se retirant vers les régions qu'ils habitent actuellement autour de Douentza-Mondoro. Le lignage Pujugo qui a fondé Youdiou à partir d'une migration partie d'Anwrún (Amani), ayant constaté ne pas disposer de capacité d'occuper l'ensemble de ces terres. Ce serait dans ce cadre que de Youdiou un appel est parti vers Woru afin de solliciter ces derniers à détacher des lignages pour essayer ces terres productives et jusque-là vierge. Cette colonisation agricole des terres voulu par Youdiou devait étendre le contrôle territorial de cette partie de plaine au détriment d'autres groupes qui essaieraient dans toutes la plaine du Seeno-Gondo en ce début du 20^{ème} siècle.

Cette première génération de villages fondés par les colons agricoles naît ainsi comme une réponse « fraternelle » à l'appel des Pujugo de Youdiou, autre branche des MoroPujé issue de Anwrún (orthographié administrativement Amani). Ces colons agricoles provenaient des trois quartiers de Woru (Woru-Ginri, Woru-Anakana et Woru Tu-guerun) a fondé une série de villages quelques décennies plutôt autour de Youdiou. Ces villages constituent ainsi la deuxième génération de villages Pujugo. Ils naissent des premières migrations internes à partir de Woru, de Youdiou et Amani.

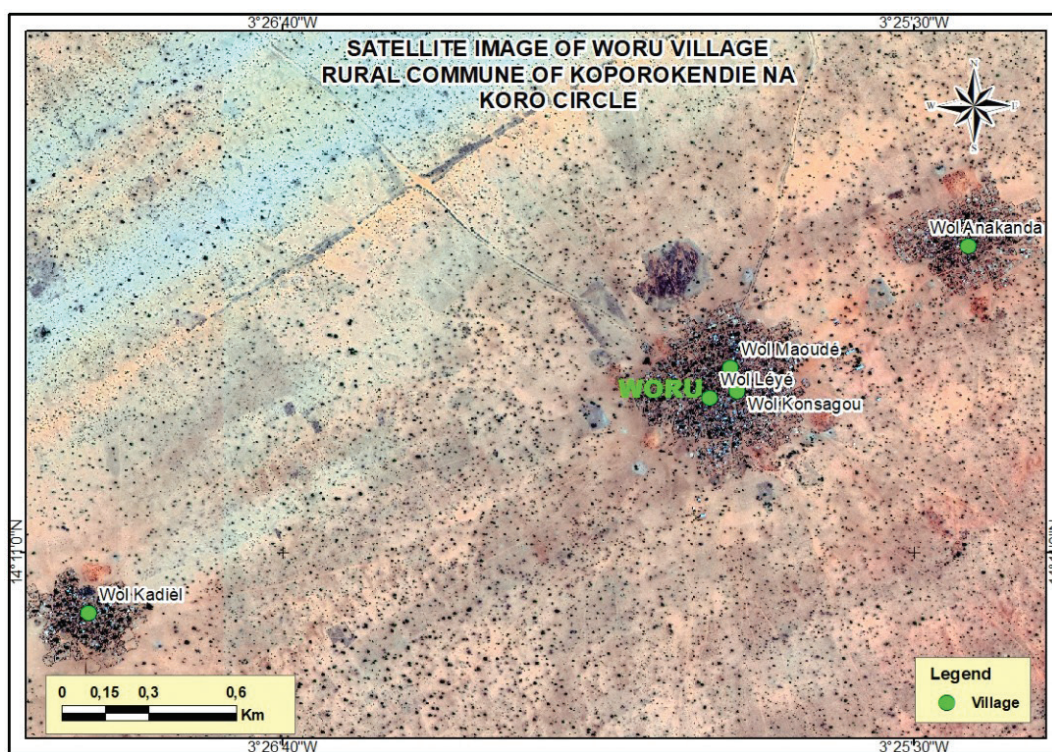


Figure 4: image satellitaire des trois quartiers de Woru © Ibrahima Poudiougou

Cette arrivée d'autres Pujugo depuis Woru était également un signal aux autres groupes pour leur signifier que l'ensemble de cette région était désormais un espace Pujugo et ainsi prévenir la fondation d'autres de villages provenant des

lignages et des villages-mères dogons autres que Pujugo. Cet objectif n'a été que partiellement atteint puisqu'à la même période, les villages comme Ogodengu (fondé par des Sagara de Guimini) et San-Ouroun (fondé par les Guindo Tengu) ont été fondés. Pour le patriarche Waga de Worub, la fondation de ces deux villages quelques années seulement après la fondation de Ogoduruna par les Pujugo de Woru s'explique par la lenteur de ces derniers à occuper les terres comme voulu par Youdiou. Cette lenteur qui était liée à l'extraction de fer qui a occupé les Pujugo de Woru pour plusieurs siècles.³⁴

Amadou Waga, qui était le patriarche principal du quartier Woru Tu-guenrun mais aussi chef de village de ce quartier au moment de mes enquêtes (août 2019), rappelait cette colonisation des villages à la demande de Youdiou en ces termes : « *Après la fondation de Kankomurun et de Woru, les gens de Youdiou (qui sont une partie de Anwrn) ont obtenu de ceux de Pomurun le contrôle d'une large partie des terres de la plaine, dans cette partie du Seeno. Ne pouvant pas occuper à eux seuls toute cette étendue, ils nous ont demandé, en tant que frère, de venir occuper les terres autour d'eux afin d'éviter que d'autres clans dogons viennent s'y installer. Plusieurs villages ont ainsi été fondés par les gens partis d'ici (Woru). Cependant les gens de Woru ont été lents dans ce processus d'occupation. Nos ancêtres exploitaient du fer et les anciens sites d'exploitation sont tout autour du village ici. Ils vivaient bien de cette exploitation. Ils utilisaient le fer pour faire des outils utilitaires ou des armes. Cette situation faisait qu'ils n'étaient pas si pressés, comme les autres, pour occuper ces nouvelles terres. C'est ainsi que certains villages comme San Ounrou, Sagourou, Odogengou ont pu s'installer dans cet espace. Le vœu de nos parents de Youdiou était que le clan Pujugo occupe l'ensemble des terres entre Youdiou et Woru. Cela était également le vœu des gens de Pomunrun qui ont confié ces terres à ceux de Youdiou. Lorsque ces autres clans ont vu qu'il avait des terres non occupées, ils se sont installés.* »³⁵

L'exploitation de fer ici évoquée serait aussi à l'origine d'un certain privilège dont jouissent les Pujugo selon Nema Guindo. Elle soutient dans sa thèse sur le peuplement de la plaine de Seeno-Gondo que « *Rappelons que Wol était très souvent épargné par les conflits car les agresseurs des Dogon avaient besoin des forgerons de ce village pour fabriquer des armes et de la main d'œuvre des jeunes Dogon pour l'extraction du minerai. À cause de cette situation, Wol n'a pas connu d'agression ni*

³⁴ Je développe une réflexion plus approfondie sur cette question l'exploitation du fer qui est à l'origine même de la fondation du village-mère Woru et des récits de fondation/migration de l'ensemble des clans et villages Pujugo qui se réclament de ce village. À ce sujet voir : Robion-Brunner, C. (2010). *Peuplements des forgerons et traditions sidérurgiques : Vers une histoire de la production du fer sur le plateau de Bandiagara (pays dogon, Mali) durant les empires précoloniaux*. Francfort : Africa Magna Verlag.

³⁵ Entretien avec Amadou Waga, Woru, août 2019.

razzia jusqu'au djihad peul qui n'a épargné personne » (Guindo, 2011 : 126). Ce qui démontre d'une part que l'extraction des latérites occupait, à la fin du 19^{ème} siècle, encore une partie importante des Pujugo de Woru. Les revenus qu'ils tiraient de cette pratique via la vente du minerai de fer comblaient les insuffisances des récoltes céréalières. De plus le développement d'un réseaux de marchés et foires villageois favorisés par la chute de l'empire du Macina et la perte de vitesse de sa cavalerie avait considérablement augmentée les possibilités d'approvisionnement en céréales dans la plaine. D'autre part, cette situation d'un certain privilège des Pujugo de Woru de disposer d'une activité générant des revenus toute l'année concoure à expliquer cette « lenteur » dans la colonisation foncière dont parlait le patriarche Waga. Ainsi à l'appel de Youdiou, les Pujugo de Woru n'ont pas été si nombreux à répondre, si chaque quartier a contribué à fournir ce contingent de colons agricoles, ils ont tenu à envoyer un nombre minimal dont le départ vers ces nouvelles terres ne pouvait perturber la production du fer, de l'extraction à la vente en passant par la fonte des latérites dans les fourneaux.

C'est dans cet esprit que les premiers colons agricoles partis de Woru ont transité par Youdiou pour fonder le village de Ogoduruna. Ce village est rapidement devenu le village d'accueil de tous les Pujugo de Woru qui désiraient s'installer plus loin dans la plaine. Il a accueilli durant les années qui ont suivies sa fondation de nombreux venus de Woru. En arrivant dans ce *ana-kana* qu'était Ogoduruna, les migrants se réunissaient sur la base de leurs quartiers/lignages d'appartenance dans le *ana-pey*. Cette reproduction des liens des résidences sur la base lignagère avait commencé à occasionner quelques différends entre les migrants. Ces différends internes avaient trait à la chefferie du village de Ogoduruna mais aussi des distances que certains entretenaient vis-à-vis d'une reprise de pratiques culturelles traditionnelles qui avaient cours à Woru, dans le *ana-pey*. Ces premiers désaccords ont engendré la création de trois nouveaux villages autour de Ogoduruna. Ces villages sont Tourou, Souwan et Ogoduru-kun. Tourou a été fondé par Gajuru de Woru Tu-guerun qui était également le frère cadet du père frères Ansiwé, Ansama et Antimè ; Souwan a été fondé par ceux qui étaient venus du quartier de Woru-Anakana et enfin Ogoduru-kun a été fondé par ceux qui étaient arrivés du quartier Konsagou du village central de Woru.

Ces premiers villages qui sont fondés par les Pujugo de Woru autour Ogoduruna sont majoritairement peuplés par des colons venus du *ana-pey* et de ce fait ils présentent une composition démographique proche du village-mère. Quelques familles non-originares de Woru habitent ces villages mais celles-ci sont minoritaires. Ce sont généralement deux ou trois familles. À Ogoduruna, qui est le plus ancien et le plus peuplé parmi cette première génération de villages satellite de Woru, ce sont une famille Mossi et un lignage Sagara qui cohabitent dans le village avec ? les Pujugo dans le village. Tourou a également un lignage Sagara qui

cohabitent avec les Pujugo. Ces familles ou lignages résidant s'établissent sur des terres obtenues d'un lignage Pujugo et qui constituent leurs tuteurs dans le village. Ce qui implique une relation sociofoncière de dépendance de type étrangers-autochtones. Si cette forme de dépendance peut s'atténuer au fil du temps, les Pujugo restent, par leur nombre et par la sacralité de l'acte de la fondation du village, en position de force. Cependant une telle relation ne semble pas exister entre les Pujugo de Woru et ceux de Youdiou. Dans les récits migratoires et de fondation de cette première génération de villages, les relations avec Youdiou sont décrites dans leurs dimension de fraternité et d'égalité lorsqu'il s'agit des modalités d'appropriation des terres agricoles.

La prééminence de Youdiou sur les terres ne semble pas peser d'une manière quelconque dans les relations entre ce village et les villages des Pujugo de Woru comme Ogoduruna. Ce qui ressort de mes enquêtes ethnographique, dans cette optique, est la prédominance des liens de solidarités qui dérivent de l'appartenance à une même descendance lointaine, mythico-historique et la reconnaissance réciproque des uns et des autres comme formant ensemble les MoroPujé. Les questions foncières internes et les différends autour de la chefferie du village à Ogoduruna, par exemple, sont discutées par les notables de Ogoduruna en première instances. Ces problématiques foncières peuvent être de diverses natures. Elles peuvent concerner les surpassement de limites, *uro*, séparant les champs de deux segments de lignages ou des limites entre les champs de deux lignages Pujugo. D'autres différends internes peuvent également naître de la dévolution des terres à la disparition d'un chef de lignage, un *gina bagan*. Dans ce cas, la répartition des champs entre les membres du lignage peut déboucher sur des désaccords voire aboutir à de conflits entre les ayant-droit. Dans la gestion de ces types de différends, les parties en conflits se réfèrent au conseil du village de Ogoduruna. Si le conseil des anciens de Ogoduruna n'arrive pas à résoudre le problème soulevé, ces derniers sollicitent les anciens de Woru pour le règlement des différends. Lorsque les problèmes venus des *ana-kana* prennent de telle dimensions, le conseil des anciens de Woru requièrent la présence des représentants de tous les villages nés à la suite de migration de Woru. L'assemblée pouvant se tenir à Ogoduruna en raison aussi du statut de quasi-*ana-pey* de ce village.

Cet exemple de résolution des conflits internes illustre en partie le fait que Youdiou ne joue un rôle particulier du fait d'avoir « lancer l'appel à ses frères ». Partant du même exemple, le cas de Ogoduruna, les Pujugo de ce dernier village et ceux de Youdiou se réunissent lorsque l'un ou l'autre est confronté à des problèmes fonciers ou d'autres natures avec un autre groupe dogon non-apparenté aux MoroPujé. Dans ce cas, c'est donc le principe de solidarité clanique qui naît de la reconnaissance mutuelle à une même descendance lointaine qui

s'applique. Une telle solidarité s'est par exemple activée dans le conflit foncier qui a opposé les Pujugo de Youdiou au village voisin de Béréli en 1992. Dans ce cas, ce sont l'ensemble tous les villages Pujugo se trouvant autour de Youdiou (à commencer par Ogoduruna, Tourou, Ogoduru-kun, Souwan entres autres) qui se sont mobilisés pour la défense de Youdiou. Un tel scénario de mobilisation est en envisager lorsqu'un des villages Pujugo de Woru devait avoir un conflit avec un autre village affilié à un autre groupe dogon. Ainsi, se dessine les formes de relations de solidarités entre les Pujugo de Youdiou et ceux venus de Woru pour occuper les terres autour de Youdiou. Ces relations sociofoncières entre les Pujugo se présentent sous la forme d'un égalitarisme propre des relations intra-lignagères de solidarité plus de relation de quasi-dépendance qui peut s'observer entre les Pujugo et les familles/lignages installés dans les villages satellites formés par les premiers (cas des Mossis de Ogoduruna par exemple).

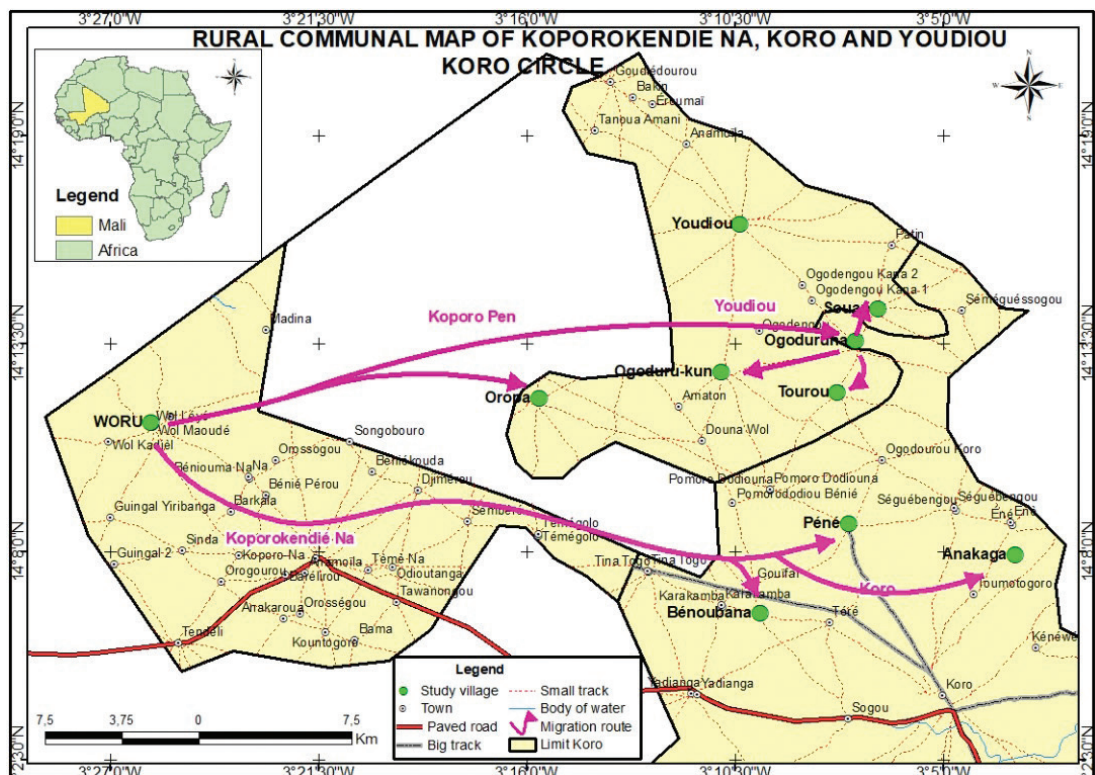


Figure 5: principaux itinéraires des migrations Pujugo de Woru à Ibrahima Poudiougou

À la même période, dans les falaises, se précisait également les différents couloirs migratoires des différents clans/villages. Ces couloirs allaient conduire à la formation des terroirs historiques avec l'établissement des différents colons dans des hameaux. À ce titre, il est utile de rappeler qu'entre 1910, ce mouvement s'ouvre sur plusieurs directions : vers le sud ces mouvements de recolonisation agricole conduisent les paysans dogons vers les régions comme Lanfiara, Somadougou et Kouna. Dans cette direction ces colons rencontrent les Bobos qui, de Touminian,

remontaient vers le nord est donc en sens inverse les terres en direction des montagnes. Ainsi différents couloirs de migration propre à chaque clan ou village se précisent. Depuis les villages de la falaise ces couloirs se juxtaposent suivant l'ordre des villages eux-mêmes dans la falaise. Par exemple, de Anwrun (Amani) se dessine un couloir de migrations des Pujugo qui se dirigent vers la plaine sur plusieurs dizaines de kilomètres. À l'est de ce couloir, se dresse le couloir de migration de Iréli qui s'enfoncent également dans la plaine sur plusieurs dizaines de kilomètres. À l'ouest en revanche, se dresse le couloir de Tiréli qui se perd également dans les dunes du Seeno. Les hameaux étant devenus villages, les terroirs historiques villageois se forment ainsi les uns à côté des autres partant des villages-mères fondés il y a plusieurs siècles vers les villages les plus récents. Cette morphologie sociale et politique du territoire dérive des contingences historiques et permet d'appréhender les villages-mères et leurs couloirs migratoires comme des ensembles analytiques pour observer ethnographiquement les mécanismes de fonction des institutions qui les composent, les règles qui régissent la dévolution des terres, les formes de domination politiques et de solidarités ainsi l'organisation économique de ces micro-entités.

Dans ce sens, le terroir historique se saisit dans le quotidien de ceux qui l'habitent et qui reconnaissent partagent une certaine idée de sa pertinence lorsqu'ils énoncent leur spécificités sociohistoriques par rapports à un terroir voisin duquel ils se distinguent. Dans cette optique, le terroir historique se présente comme une communauté de personnes occupant plusieurs villages qui ont en partage un récit de fondation et de migration, un système d'organisation de la vie sociale et politique, des institutions qui disposent de règles communément appropriées et négociables. Les membres de cette communauté se manifestent les uns à l'égard des autres une solidarité et une assistance mutuelle mais surtout une défense en cas de menace extérieures. Si le terroir historique peut ainsi être appréhendé comme une réalité sociale et historique, la part expansionniste des lignages dogons qui implique une augmentation de l'espace agricole comme réaction à toute augmentation des membres d'un lignage pose une certaine limite à la dimension opératoire du concept de terroir historique. Ce qui ne signifie pas la non-pertinence du concept en question. L'étude du second itinéraire migratoire des Pujugo de Woru dans la plaine, migration advenue dans un moment historique particulier, permet en effet de saisir cette limite du contexte. Ce second itinéraire mettant en contact et en situation de vie villageoises plusieurs colons agricoles dogons provenant de différents lignages et villages, donc différents terroirs historiques, démontre que les règles qui fondent l'opérativité du concept s'effritent dans de telle situation. Cela est valable également lorsque les villages sont co-fondés ou pensés comme tel par plusieurs groupes dogons d'origine clanique et villageoise diverses.

Un siècle après leurs fondations, les villages nés de l'appel de Youdiou comme Ogoduruna, Tourou, Souwan ou Ogoduru-kun sont devenus, à leur tour, des quasi-*ana-pey*. Ils forment le front pionnier de la colonisation agricole des Pujugo de Woru dans la plaine. Depuis le début des années 2000, de ces villages partent de nouveaux colons agricoles qui s'installent dans l'extrême sud du pays Dogon où ils côtoient d'autres Dogons déjà installés dans les années 1950 mais surtout d'autres populations comme les Samogos, les Dafings, les Peuls ainsi que d'autres Dogons venus de la plaine mais aussi du plateau et de la falaise en quête de terres agricoles. Les villages comme Derou-Na, Derou, Bih ou encore Ouroudourou, situés dans ces terres frontalières entre le Mali et le Burkina Faso sont entre autres, les nouvelles frontières de cette colonisation agricole.

2.5 Vers une troisième génération de villages Pujugo dans le Seeno

À l'opposé de cet itinéraire né de l'appel de Youdiou, un second itinéraire plus discret prend forme quelques décennies après la fondation des villages de cette première génération de villages satellites de Woru. Ce second itinéraire prend forme dans un contexte sociopolitique différent. Il s'insère dans un mouvement plus général de colonisation agricole dans laquelle se lancèrent la quasi-totalité des lignages et clans dogons. Les témoignages permettent de situer la mise en place de ce second itinéraire entre 1915 et 1930. À Woru comme dans d'autres localités du pays Dogon connues pour une production importante de fer, l'arrivée des Blancs et la mise en place du système colonial réduit significativement le marché du minerai de fer produit localement. La présence occidentale s'accompagnant également de l'introduction du fer industriel. Ce fer industriel est plus facile à travailler pour les forgerons et plus accessible grâce à l'essor des marchés et foires villageoises et la facilitation des circulations des personnes et des biens dans l'ensemble des zones sous leurs contrôles. Ce changement dans l'approvisionnement et l'usage du fer produit localement poussent ceux qui y tiraient une partie de leurs activités économiques à se tourner vers l'agriculture.

Ainsi pour les Pujugo de Woru, le nouveau siècle s'ouvrait avec cette crise du travail de fer qui pousse de nombreux paysans à envisager la possibilité de se joindre au mouvement de recolonisation de la plaine du Seeno-Gondo. Ces nouveaux départs adviennent à un moment où les terres dans les zones autour de Ogoduruna sont saturées. Dans le quartier Woru Tu-guerun, trois frères du lignage fondateur du quartier décident de quitter le village-mère pour chercher de nouvelles terres en plaine. Ces trois venaient à peine de « *prendre femmes* » et devaient faire leur entrée dans la vie adulte. Cependant, leur position de cadet faisait qu'ils se devaient de patienter en se contentant de travailler dans les champs de leur père Amadomo. Puisque contrairement à leurs frères aînés, Mugnubilé et Ankugno qui dirigeaient

et organisaient les travaux agricoles et s'occupaient de la gestion du troupeau paternel, les trois frères Ansiwé, Ansama et Antimè ne pouvaient disposer de terres propres pour leurs familles naissantes. Ils devaient se plier aux principes de dévolution des terres lignagères qui prévoit une appropriation commune des terres et d'autres biens du lignage sur se base de la *primogéniture*.

Ce principe de la primogéniture sied au centre des régimes fonciers en pays Dogon, que l'on se trouve en plaine, dans la falaise ou sur le plateau. La centralité accordée aux hommes comme étant les figures principales de toute fondation de village, de lignage mais aussi de clan ou de tribu consacre la primauté de ces figures dans le contrôle des terres et d'autres moyens de production. Ainsi en ouvrant les terre et en concluant les premiers pactes de fondation avec les génies des lieux, ces figures mâles de la société deviennent par ces gestes, celles qui assument les fonctions de prêtre des cultes traditionnels locaux. Ces cultes, qu'ils soient rendus aux ancêtres morts ou à d'autres types de divinités entretiennent un lien incommensurable avec le cycle agraire dont la reproductibilité garantie la reproduction sociale de l'ensemble lignager, clanique, social et voire cosmique. Ainsi, un régime foncier local en pays Dogon conçoit l'acte de défricher une terre comme un moment ou s'établit pacte avec des entités non-humaines. Ces pactes sont considérés comme nécessitant un entretien cyclique à travers des offrandes et autres formes sacrificielles qui placent le sacré au cœur des activités humaines. La responsabilité de l'exécution de ces cultes passe ainsi du premier arrivant à ces frères cadets en âge. À la fin de la génération des frères du défricheur, cette responsabilité est assurée par la génération des fils, selon le même critère d'âge.

Dans ce sens, la primogéniture assure un accès différé au statut de chef de lignage et par conséquent de gestionnaire du patrimoine foncier lignager à tous les membres mâles du groupe lignager. Cette continuité est une condition indispensable pour le renouvellement la vivification des pactes de fondation d'une part et garantie l'appropriation collective des terres. L'unité de l'entité lignagère étant souvent perçue comme dépendante de cette appropriation collective des terres. Cependant, les tailles des lignages pouvant varier et certains lignages peuvent se comprendre plus de dix hommes auxquels, un jour, devra revenir le rôle de chef de lignage et gestionnaire du patrimoine foncier lignager. Ce statut est couplé d'un certains nombres de privilèges dans l'exploitation des champs lignagers. Succédant à l'ancêtre fondateur/défricheur, la chefferie du lignage donne l'accès aux terres situées en bordure du village qui sont également les plus fertiles³⁶ (puisque recevant plus des déchets domestiques qui servent

³⁶ Je vais exposer plus loin les hiérarchies des terres dans les lignes consacrées à la description du lignage Pujogo de Péné.

de fertilisant naturel). À sujet de cette succession des frères selon l'ordre de naissance à la tête du groupe lignager et du patrimoine foncier, Abinou Tèmè souligne : « *Mais en attendant son tour, chacun doit accepter de dépendre, dans son segment, de son (ou de ses) aîné pour pouvoir mener la seule activité qui lui permet de vivre : l'agriculture. La concentration des champs entre les mains des chefs de segments garantit l'unité du groupe par une communauté de moyen de production, par le travail en collectivité et par une consommation en groupe* » (Teme, 1993 : 232).

L'augmentation de la taille d'un lignage conduit à une organisation de la dévolution des terres et des responsabilités liées à la prise en charge de l'ensemble du groupe. Ainsi accéder à la tête d'un lignage peut à la fois signifier devenir un chef rituel mais aussi un représentant de ce lignage dans les assemblées villageoises. Le principe de la primogéniture permet ainsi le maintien de l'indivisibilité des terres défrichées par le premier ancêtre et la circulation du rôle de gestionnaire principal du patrimoine foncier du lignage entre ses membres mâles. Ce qu'il convient donc de retenir de cette circulation de la responsabilité est la centralité du partage qui régit le fonctionnement de cet accès différé à au statut de chef de lignage et des terres les plus productives. Ainsi le mode de dévolution des terres agricoles au sein d'un lignage Pujugo, à l'intérieur du terroir historique de ce groupe, est basé sur la notion de partage et d'une appropriation collective des terres. Celles-ci étant un patrimoine lignager indivise. Il paraît alors clair que ce régime d'appropriation foncière peut conduire à des situations de mécontentements d'une partie de ses membres qui n'occupent les premiers rangs dans l'ordre de naissance.

Partant de cette considération sur la primauté de la primogéniture, le partage comme principe de fonctionnement du régime foncier dans le terroir historique de Woru et l'indivisibilité comme mode d'appropriation des terres, le départ vers la plaine de Ansiwé, Ansama et Antimé au début des années 1900 peut être vu comme l'expression d'un certain refus de l'attente qu'implique l'acceptation des règles de la primogéniture et la dépendance aux frères aînés qui en découle. Ils ont ainsi profité d'un mouvement généralisé de quête de nouvelles terres dans la plaine pour se soustraire de leur statut de cadets. Leurs frères aînés, Mugnubilé et Ankugno, eux, n'ont pas été concernés par ce départ en plaine. Ils jouissent des privilèges que procure l'âge d'une part et d'autre part, ils ont le devoir de veiller sur le patrimoine paternel et assurer la continuité de la lignée de leur père, Amadomo, parmi les autres membres du lignage. Amadomo, leur père était également l'aîné de sa fratrie et cette position impliquait par ailleurs l'accession de l'un de ses fils aînés, Mugnubilé en occurrence, au statut de chef de lignage et de chef de lignage du quartier Woru Tu-guerun lors que le dernier de la génération des pères venait à mourir.

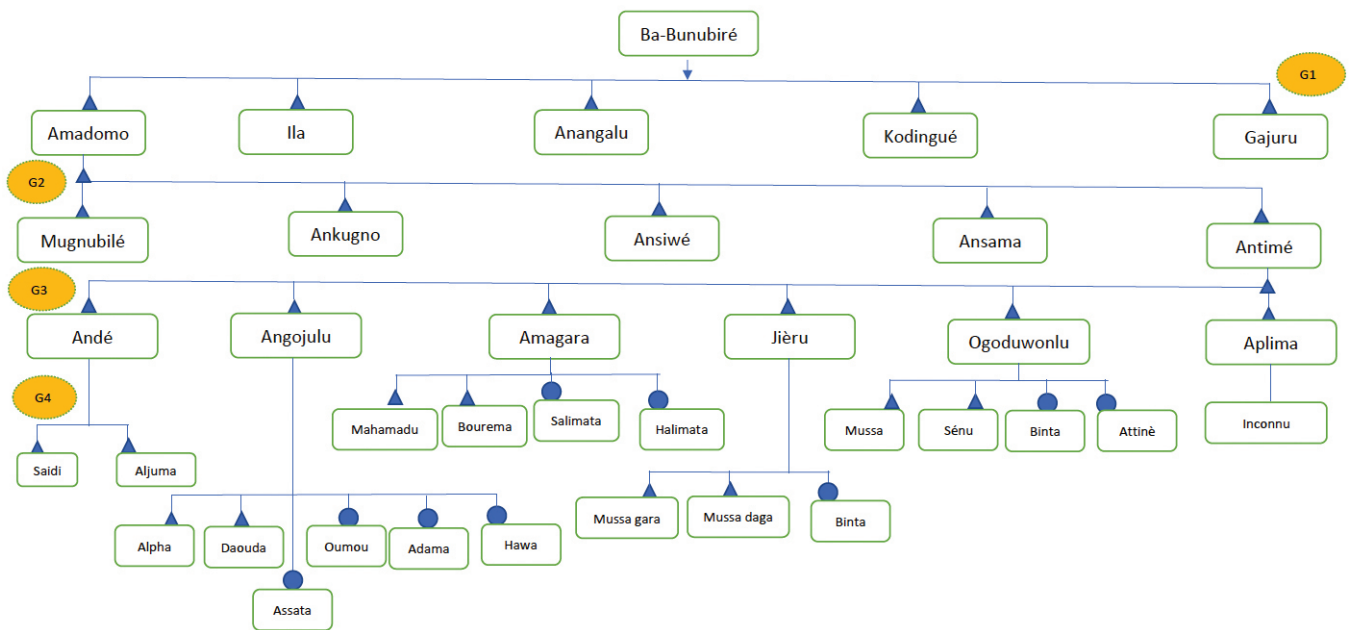


Figure 6: généalogie lignage Ba-Bunubiré

Ces trois frères Ansiwé, Ansama et Antimè ont quitté Woru en ce début de siècle en direction du pays guru, vers Koro. La pénétration et l'installation en pays guru nécessitait la formulation d'une demande auprès des chefs guru de Koro de la possibilité de prospector et de fonder des hameaux. C'est donc avec l'accord de ces derniers que les trois entreprennent leurs quêtes de sites potentiels d'installation. Ils se sont dirigés vers Anakaga qui était un important hameau peuls où d'importants troupeaux peuls stationnaient quelques mois chaque année. Ces derniers stationnaient près de la mare de Anakaga en saison pluvieuse et y restaient jusqu'à son tarissement entre février et mars. À leur arrivée Ansiwé, Ansama et Antimè ainsi que d'autres colons agricoles dogons, ils commencèrent leur installation en ce lieu après avoir foré un puits qui leur donnait un accès permanent à l'eau. Dans les récits que j'ai recueillis, cet acte de forage d'un puits est considéré comme un geste de fondation. Si ces migrants agricoles reconnaissent avoir trouvé des traces de stationnement des bergers à leur arrivée, ils contestent à ces derniers la première occupation de Anakaga en raison d'une occupation permanente de ce lieu d'une part et d'autre part en l'absence de toute trace leur présence saisonnière dans ce lieu est perçue comme insuffisante pour revendiquer une occupation première.

Au-delà de cas singulier que je décris ici, mes interlocuteurs (qu'ils soient en plaine, dans la falaise ou sur le plateau) avancent considèrent que la fondation d'un village se mesure à l'aune des signes d'une présence durable sur un site donné. Ainsi seuls ceux qui sont en mesure de démontrer un tel signe peuvent être crédibles comme premier occupant d'un site qu'il veut réoccuper ou sur

lequel il autre groupe dogon veut s'installer. Il est fréquent de contester aux Peuls la fondation d'un site donné sur la base de l'intangibilité de signes d'une occupation ancienne du lieu en question. Le fait qu'un site groupe de bergers aient l'habitude de parcourir en suivant leurs troupeaux ou en installant des campements saisonniers ne sont pas tenus en compte comme signe d'une ancienne occupation. Au début du siècle dernier, lors de la descente dans la plaine, les couloirs migratoires se sont dessinés sur la base de ces critères de la *démonstrabilité* d'une ancienne occupation à travers des signes comme présence d'arbres plantés, de forages ou de vestiges des murs d'anciennes habitations. Une telle logique d'occupation des terres suivait donc une trajectoire précise ou chaque clan ou village connaissait la cartographie des anciens sites que les ancêtres ont occupés dans le passé. D'une part c'est l'existence d'une telle connaissance précise qui explique l'occupation des sites spécifiques par différents clans. Plus on s'éloigne des villages-mères, moins cette cartographie mentale est précise.

A la troisième année de leur arrivée, Ansama et Antimè ont quitté Anakaga pour prospecter la possibilité de fonder un autre hameau non loin de leur frère. Ils se sont installés à Karakamba pour une saison agricole. Peu convaincus de cet endroit et en raison des difficultés d'accès à l'eau, ils ont poursuivi leur route vers Bénoubana. Après les premiers travaux de défrichage des terres et le forage d'un puit, les deux s'installèrent avec leurs familles en ce lieu. L'année suivante, Antimè reparti auprès des patriarches de Koro de nouveau pour demander la possibilité de continuer à explorer de nouvelles terres. La proximité avec ses frères le maintenait dans un rapport de subordination à ces derniers d'une part et d'autre part, ces derniers montraient de plus en plus d'inimitié à son égard. Ansiwé et Ansama étaient mariés et entamaient cette migration avec leurs épouses tandis qu'Antimè était encore célibataire. Avec l'accord des notables de Koro, il fonda un premier hameau sur un site³⁷ à quelques kilomètres du Bénoubana où se trouvait son frère. En raison de l'absence de source d'eau permanente, Antimè et sa femme Nunlè, étaient contraints de revenir à Bénoubana à la fin de la saison agricole. En ce lieu les menaces de fauves comme les hyènes couplées par l'absence d'une source d'eau permanente rendait difficile toute installation définitive. Deux frères Dama et leurs familles se trouvaient dans une situation similaire à quelques kilomètres. À la demande de cette famille Dama, Antimè a accepté de s'approcher du site occupé par cette famille guru et ainsi ensemble travaillé à trouver de l'eau. C'est ce site qui deviendra le village de Péné.

³⁷ Ce site serait le lieu où se trouve actuellement le village de Téré, visible sur l'image satellite de la localité de Péné.

2.6 Péné, du hameau au village

Antimè est le fondateur du lignage Pujugo de Péné. Il s'est établi avec sa famille à Péné au côté des deux frères Dama, Amaséru et Amassagou. Ces derniers jouissent du statut de premiers occupants du site. Le lignage Dama occupe ainsi la chefferie du village encore aujourd'hui, un statut qui leur permet d'avoir le contrôle de la chefferie du village et d'exécuter les cultes agraires qui matérialisent leurs rôles de maîtres des terres. Aujourd'hui, abandonnés, ces cultes jouaient un rôle central pour les habitants de ce village puisqu'ils assurent les bonnes pluies, celles qui ne sont pas insuffisantes mais ne sont trop abondantes également au point de perturber le cycle de maturation des cultures. Si ces deux frères ont migré de Koporopen, au cœur du terroir historique des Togom, Togonwé, ils appartiennent cependant aux groupes guru. Une autre migration dont je n'ai pu saisir les motivations aurait amené leur père, Amborko à s'installer à Koporopen. En plus de cette lien socio-lignager, historique et linguistique qui les lient au monde guru, le territoire où se situe Péné fait partie du territoire des Guru de Koro. Ainsi ces différents facteurs donnent aux frères Dama le privilège de se trouver à l'intérieur d'un terroir historique familial.

Au moment de l'installation de Antimè, les Dama habitaient le site de Péné de manière discontinue. Ils s'installaient en mai pour commencer les activités agricoles et retournaient à Koro entre octobre et novembre lorsque les récoltes prenaient fin. Une présence continue restait impossible pour des questions d'absence de sources d'eau permanente. Les diverses tentatives de forage étaient restées vaines. Ayant constaté la présence de Antimè qui pratiquait comme eux une présence intermittente, ils l'invitèrent à les rejoindre. *« Amaséru est allé le voir dans son hameau, qui était situé sur le site actuel du village de Téré pour le demander de venir habiter avec eux. En ces temps Téré n'existaient pas encore toute cette zone était une forêt que les gens craignaient. Amaséru lui a dit qu'en plus des hyènes qu'il faut craindre, il y a aussi le problème d'eau. Il ajouta qu'il y avait suffisamment de terres pour tous et qu'il était préférable de s'unir à eux que rester seul dans une brousse aussi menaçante. Les frères Dama l'ont invité à venir fonder ensemble ce qui allait devenir le village de Péné. »*³⁸ En acceptant cette invitation, Antimè renonçait d'une part à l'idée de fonder son propre hameau de culture, à l'image de ses deux frères Ansiwè et Ansama. Antimè et sa famille s'installèrent ainsi à Péné et il commença à défricher une partie de la brousse environnante pour un faire ses champs. Il a bâti ses premières cases dans la partie Sud-Ouest du village. C'est aussi dans cette partie du village qui deviendra plus tard le *Woru gomoro* de Péné, le quartier des gens de Woru.

³⁸ Entretien avec Alpha Poudiougou, Bamako, Juillet 2019

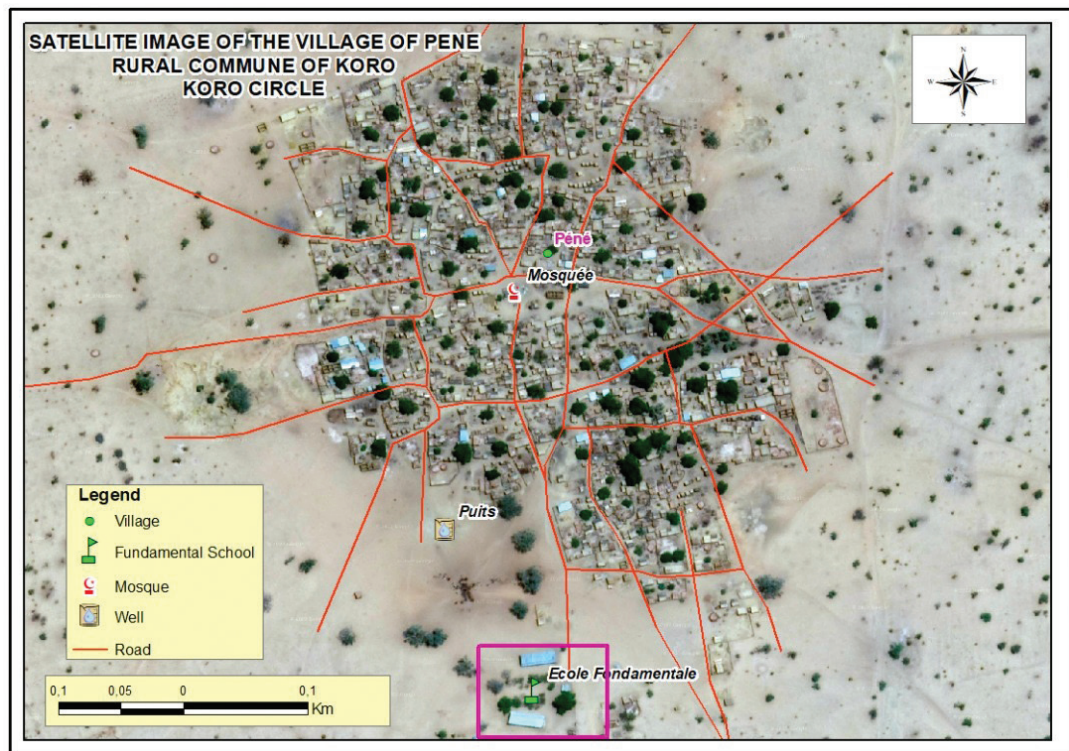


Figure 7: vue satellitaire du village de Péné à Ibrahima Poudiougou

À la fin de la saison agricole, avec les Dama, Antimè se mit à la recherche de l'eau. Ensemble ils ont foré dans différents endroits sans aboutir à l'eau. Il est à préciser que, dans cette zone, les forages débouchent sur la nappe phréatique autour de 90 et 95 mètres de profondeur. Ne disposant de moyen technique d'explorer la présence de l'eau, les paysans forent différents endroits et ne cessent de creuser que lorsqu'ils atteignent la nappe phréatique ou le cas échéant lorsqu'ils estiment avoir atteint les mêmes profondeurs que les puits d'un village voisin. Amaséru, Amassagou et Antimè auraient ainsi foré, sur plusieurs années, vingt-cinq endroits différents à la recherche de l'eau. Le dernier qui déboucha sur la nappe phréatique se trouvait dans l'environnement immédiat des cases de Antimè. Ce forage est ainsi devenu le point d'eau principal du hameau et une clé essentielle dans la transformation de ce hameau en village avec l'installation permanente des deux familles, l'une composée de Amaséru et Amassagou ainsi que leurs épouses et enfants et l'autre de Antimè, sa femme et ses enfants. À partir de cette narration sur la fondation et sur la recherche de l'eau et l'effort accompli avec les Dama dans la recherche de l'eau, le lignage Pujugo de Péné se considère comme co-fondateur du village. D'ailleurs, dans mes entretiens, cette question de la co-fondation est mise en avant par mes interlocuteurs³⁹ à travers une récurrence

³⁹ Comme signalé dans les lignes qui précèdent, mes interlocuteurs dans cette partie de l'enquête

de cette expression dans les conversations : « *ana ni émè Guru nawé kèkèw* », qui pourrait se traduire ainsi : « *dans les affaires (politiques) ce village, nous et les gens du Guru sommes égaux* ». C'est donc à partir de cette notion d'égalité que prend corps chez les Pujugo installés à Péné, un désir de distinction entre eux et les autres lignages dogons qui vont s'installer progressivement dans le village. Leau et la stabilisation de ces deux familles ont été des facteurs attractifs pour l'arrivée d'autres colons agricoles dogons. Mes interlocuteurs soutiennent qu'au moment du décès de Antimè, différentes familles s'étaient établies progressivement. Péné se compose de cinq *gomoro* (quartiers). Chaque *gomoro* s'est construit à partir de l'endroit où l'ancêtre fondateur du lignage a bâti ses cases en s'installant au village. Il s'agirait ici donc de quartiers-lignages. En plus du *Guru-gomoro* situé à l'est et du *Woru-gomoro* qui se trouve à l'ouest, trois autres *gomoro* forment le village de Péné. Ces quartiers sont, *Togon-gomoro* et *Balu-gomoro* situés tous les deux dans la partie nord-est du village tandis que le *Guimini-gomoro* se trouve au sud.

ethnographique sont essentiellement mon père, ses frères cadets ainsi que deux patriarches du lignage Dama. Cependant, c'est surtout avec mes parents (mon père et mes oncles) que j'ai réalisés plusieurs entretiens approfondis lors de mes séjours de terrain (entre 2018 et 2021) au Mali. Ces rencontres se sont déroulées à Bamako, Woru, Péné, Tourou, et Koro.

3

Antimè, fondateur du lignage Pujugo de Péné

Woru-gomoro se situe entre la mosquée et l'école fondamentale du village. Ce quartier qui était contigu à celui des Dama au moment de sa fondation s'est ensuite écarté plus à l'ouest quelques années plus tard. Son troupeau de vaches et de caprins avaient atteint une dimension importante, Antimè en conclut que la proximité avec les Dama commençait à être source de plainte de la part de ces derniers pour les dommages que ces animaux pouvaient leur causer. C'est ainsi que Antimè a décidé d'aller plus à l'ouest en laissant un espace entre lui et les Dama. Espace qui sera, ensuite, occupé par les Togo à leur arrivée dans le village. Antimè s'était converti à l'islam, comme ses deux frères Ansiwé et Ansama, avant de quitter leur Woru natal. Cette conversion aura joué un rôle non négligeable dans la décision de départ. La conversion constitua pour eux un moment d'autonomie individuelle vis-à-vis de leur lignage d'origine sur au moins deux plans.

Le premier est rituel. En adhérant à la foi islamique, ces trois frères s'éloignaient des obligations liées aux rituels annuels observés, à Woru, par leurs aînés à l'endroit des ancêtres. Ces obligations comprennent les diverses offrandes annuelles faites à partir des collectes auxquelles participaient tous les membres du lignage. Avec la conversion en islam, les trois frères se sentaient désormais moins concernés par ces obligations qu'ils considéraient comme des choses anciennes, desquelles il convient de prendre des distances. Le second relève de la sphère économique de chacun d'eux. Ne faisant plus parti de la propriété indivise du lignage, ils ont un contrôle exclusif sur les récoltes qu'ils obtiennent dans les nouveaux sites où ils se sont installés. Une contribution symbolique était envoyée en honneur du chef de lignage à Woru durant les premières années mais la quantité de céréale destinée à cet effet est définie par celui qui en fait offre. Par ailleurs, l'éloignement vis-à-vis du village-mère ainsi que des normes de la propriété lignagère leur permettait de constituer des troupeaux individuels. La fondation d'un hameau ailleurs loin du terroir historique lignager et la conversion à une nouvelle religion donnaient ainsi à la majorité de ces migrants agricoles dogons la possibilité de s'affranchir des charges sociales de la société traditionnelle des villages-mères. Mes interlocuteurs dans les villages de Ogoduruna, Tourou ou Péné voient dans les départs/migrations vers un autre lieu comme constitutif de devenir de l'individu, qui permet d'atteindre un statut de respectabilité sociale, condition nécessaire pour entretenir liens internes aux lignages d'appartenance. Les départs sont également considérés comme une alternative à la conflictualité latente qui pouvait causer la dislocation du lignage et exposer celui-ci au *dogo*, la honte. Les migrations servent ainsi de colmater les

besoins de terres agricoles, éviter des situations de famine liées à des mauvaises pluviométries.

Au moment de la fondation de Péné, les deux frères Dama continuaient à pratiquer les cultes hérités de leurs ancêtres, tandis que Antimè s'était converti en islam, durant ses pérégrinations dans le Seeno avant d'atteindre Péné. C'est non seulement dans son quartier que sera bâti la mosquée du village mais ce sera également lui qui accueillera l'essentiel des étrangers qui passent par le village, y compris les talibés qui parcouraient la plaine en compagnie de leurs maîtres coraniques. Cette conversion de Antimè s'est particulièrement matérialisée dans la dation de nom aux enfants. Outre les noms dogons les enfants recevaient également un nom musulman, *aslamè-bon* (dérivé de al silamè, signifiant musulman).

Avec l'arrivée d'autres Dogons en quête de terres agricoles, la pratique de l'islam prit une certaine proportion dans le village et la mosquée acquies une vitalité dans le village. C'est le lieu choisi par Antimè qui est ainsi retenu comme le site de la mosquée. À la marge, au moment de la fondation de Péné, la mosquée se trouve actuellement en plein cœur du village (*voir figure 7 : l'image satellitaire de Péné*). La construction de cet édifice a augmenté l'aura du lignage de Antimè et de sa famille. En plus d'être le point de repère de nombreux nouveaux venus, c'était aussi sa famille qui accueillait maîtres coraniques dont certains avaient de grandes renommées régionales. Les séjours de maîtres coraniques Kounta, tribu maraboutique de Tombouctou et de Sékou Salah Karambé⁴⁰ et de ses disciples avaient apporté à la famille de Antimè un certains prestige social au sein du village. Avec son épouse, Yénèye Togo, Antimè eu six garçons à savoir : Ambièn, Angojulu, Amagara, Jièru, Ogoduwonlu et Aplima. Parmi ces six enfants, Amagara et Aplima sont ceux qui ont entrepris un parcours d'études auprès de ces marabouts. Amagara suivi un marabout venu de Mourdia (situer actuellement dans la région de Kayes, dans l'ouest du Mali) et voyagea avec ce dernier. Quant à son jeune cadet Aplima, ce dernier commença ses études auprès d'un maître coranique de Tougoumé, un village situé à quelques kilomètres de Bandiagara avant de partir continuer son instruction auprès d'un autre maître d'école coranique à Dori au Burkina Faso. À son retour Amagara deviendra l'imam de la mosquée de Péné, tandis qu'en raison des désaccords avec ses frères, Aplima s'installera définitivement à Dori.

⁴⁰ Sékou Salah (1888-1962) est considéré comme l'une des figures historiques les plus importantes de l'histoire de l'islam en territoire dogon. Lui et ses disciples ont joué un rôle majeur dans la diffusion et la conversion de nombreux villages dogons dans la plaine et sur le plateau vers la foi musulmane. Pour approfondir à son sujet, voir: Benjamin F. Soares, «Islam and Public Piety in Mali», In Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (eds.), (2004) *Public Islam and the Common Good*. Leiden : Brill, pp. 205-226.

Lignage Pujugo de Péné

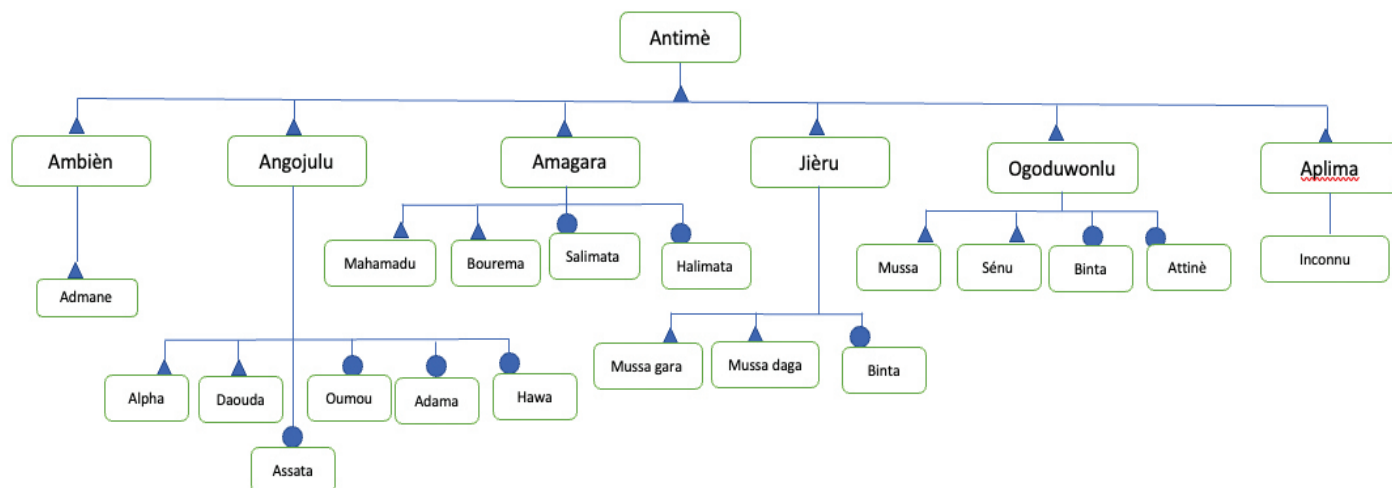


Figure 8: arbre généalogique du lignage Pujugo de Péné

La figure 8 qui présente la lignage Pujugo sur cinq générations permet de visualiser les membres mâles du lignage dont il a été question dans les lignes qui précèdent. Mon intérêt étant de retracer la filiation du lignage de Péné, je me suis focalisé particulièrement sur ce segment ensuivant ses routes migratoires dans la plaine du Seeno. L'arbre généalogique ainsi dressé se limite à la génération quatre (G4) qui occupent aujourd'hui les fonctions de patriarches dans leurs *marans* respectifs. Ce concept de *maran* ou *manan*, que je vais aborder dans maintenant nous éclaire davantage sur les rapports entre occupation spatiale et relations sociales. Il permet de décrire les liens de parents à l'intérieurs de l'organisation lignagère en mettant à partir d'une description sur les modalités de passage d'un statut de cadet à celui de chef de lignager, d'ainé social. L'arbre généalogique et les positions occupées par les différents membres rendent également visibles les relations sociofoncières, que je vais ensuite décrire, en permettant de mettre en exergue certains principes fondamentaux des régimes d'appropriation foncière que dont celui de la primauté de la primogéniture associée au statut d'ainés sociaux d'une part et les formes de mise en distance temporaire, de quasi-exclusion des cadets sociaux du contrôle des ressources foncières. Si les premiers, ceux de la primogéniture, disposent de privilèges liés à leur position, les derniers sont potentiellement exposés à des formes d'injustice inhérentes aux régimes d'appropriation foncières. Injustices qui les contraints souvent à quitter leur terroirs historiques pour chercher de nouvelles terres ailleurs.

Mais avant d'aborder frontalement le régime d'appropriation foncière opérationnel observé au sein du lignage Pujugo de Péné, je voudrai d'aller introduire le concept de *maran* ou *manan*. L'ensemble des personnes qui se rattachent à un lignage ou à un segment de lignage peut être considéré comme formant un *maran* unique.

Dans ce cas précis de Péné et au stade de Antimè, c'est lui qui occupe le niveau hiérarchique le plus élevé et cela qui permet d'utiliser le possessif « *in-maranwé*, les gens dont j'ai la charge ; ceux qui dépendent de moi » pour faire référence à sa famille, à l'ensemble des individus qui composent son groupe domestique. Liant ses membres par la consanguinité, le *maran* est un groupe exogame. Si un homme à l'âge adulte reste dans le cercle du *maran* de son mère, il devient également responsable, possesseur de son propre *maran* lorsqu'il se marie et fonde une famille nucléaire avec son épouse et ses enfants. Ainsi les différents *marans* des enfants mâles forment le *gina*, le lignage. Ils cessent d'être des *maran* de leurs pères à la mort de ce dernier. Chacun devenant propriétaire de son propre *maran*. En contexte migratoire, un homme accède dispose de son propre *maran* en fondant sa famille. Dans ce cas, le fait de ne plus se trouver à l'intérieur du groupe domestique de son père et de s'y être détaché à la fois physiquement renforce ce statut de chef de famille que recouvre le concept de *maran*. Dans cette perspective, les trois frères, Ansiwé, Ansama et Antimè appartenaient au *maran* de leur père Mugnubilé lorsqu'ils étaient encore à Woru Tu-guenrun. Les deux premiers accèdent au statut de *maran-bagan*, propriétaire de *maran*, en quittant le village-mère tandis qu'Antimè ne devient *maran-bagan* qu'après son mariage et la naissance de ses premiers enfants à Péné.

Dans son travail, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Bouju décrit ce concept, sur la base des réalités sociales observées parmi les Karambé de Sibi-Sibi, en ces termes : « *Manan désigne donc tout à la fois, l'ensemble des membres du lignage exogame, les membres d'un segment de lignage, et même quand le père est mort, les familles nucléaires de chacun des fil* » (Bouju, 1984 : 55). Bouju insiste sur le champ d'application de ce concept dans le domaine des relations de parentés. Si dans le sens restreint il sert à décrire les liens qu'entretiennent des personnes qui sont liées à une même ligne de descendance mâle, son niveau d'extensibilité peut différer selon le degré des liens de parenté que celui qui énonce le concept veut décrire. Le nombre des membres pouvant constituer un *maran*, un *manan* ainsi se limiter à un homme, son épouse et leurs enfants comme cela peut s'étendre sur plusieurs hommes et leurs familles nucléaires qui partagent une descendance commune. Ce concept de *maran* peut se substituer à celui du lignage dans le sens où Balandier décrit les lignages : « *Les lignages sont fondés sur les hommes qui, situés dans un même cadre généalogique, se relie unilinéairement à une même et unique souche* » (Balandier, 1967 : 61).

Dans le cas ici pris en examen, c'est le *maran* de Antimè composé de ses six enfants qui forment son *maran*. Antimè devient ainsi *maran-bagan* à son tour et fonde son *girin-kan*.

Girin-kan pourrait se traduire littéralement par porte en référence à la *porte de la maison*. Ainsi la constitution d'un *maran* implique également la fondation de

la porte d'une maison. Si le concept de *maran* permet de décrire les différentes manifestations de la parenté au sein d'un gina, le lignage, la notion de *girin-kan* comporte va dans la même direction mais se distingue de la première en donnant une dimension spatiale aux liens de parentés qui lient les membres du *maran*. C'est aussi autour du *girin-kan* que s'organisent les rituels qui rendent hommage aux ancêtres et aux morts récents. La notion de *girin-kan* incorpore, dans cette perspective, se présente comme la partie qui permet aux vivants habilités d'accéder au monde des ancêtres à travers les offrandes qui leur sont rendues de manières cycliques ou de manières spontanées. Si la continuité du *maran* de Antimè est assurée par ces descendants mâles, que ces derniers soient à Péné ou ailleurs dans des contextes migratoires, l'absence d'un descendant mâle à Péné risquerait de conduire à la « *fermeture de la porte de Antimè* ». Le *maran* comme une unité d'appartenance et d'identification d'un membre de la lignée de Antimè perdure alors que la continuité du *girin-kan* se perd si tous ses descendants venaient à quitter Péné. Situation fâcheuse que tout descendant voudrait éviter de faire subir à ses ancêtres.

La notion de *girin-kan*, se rapproche de plusieurs autres notions similaires étudiées dans d'autres contextes en Afrique de l'Ouest. Dans ce sens, Sabine Luning analyse la notion de maison dans le Maane au Burkina où elle relève que « *la maison (yiiri) est l'unité qui comprend les cours (zakse, singulier zaka), qui à leur tour se composent de différentes cases (rooto, singulier roogo)*. Ces notions indiquent autant l'unité d'habitation physique que les relations sociales des habitants entre eux » (Luning, 2010 : 100). Après la fondation du *maran*, le *girin-kan* de Antimè ne sera effective qu'avec le mariage de ces enfants. Mais avant de constituer des foyers, ces jeunes hommes sont appelés à construire leurs *gujos* autour entre les 14 et 16 ans. Ils y habitent avec d'autres frères jeunes du village ayant le même âge. Les plus petits (10-12 ans) peuvent dormir avec eux dans ces *gujos* quelques années avant de bâtir eux-mêmes les leurs. Cette phase de construction de maisonnettes d'une pièce reste un moment transitoire pour ces jeunes hommes. Aux endroits où ces maisonnettes sont construites seront ensuite construites les maisons destinées à accueillir les futures épouses des plus âgés. Ces maisons sont construites quelques mois avant la célébration du mariage. Les espaces habitables du village étant repartis par quartiers-lignages, les enfants de Antimè ont construit leurs maisons autour de la maison paternelle. Le *girin-kan* de Antimè est donc l'ensemble des cinq maisons qui se sont constituées autour de sa première concession. Cette dernière deviendra le gina principal où résidera Antimè dans son âge de patriarche. De son vivant, les cinq premiers enfants se sont mariés et ont commencé à constituer leurs *marans* respectifs. Le cadet de la fratrie, Aplima qui était à Tougoume, près de Bandiagara pour ses études, ne se maria au vivant du patriarche Antimè. Après la mort du patriarche, Aplima est revenu à Péné pour s'y installer définitivement.

Des problèmes foncier internes au lignage avec les frères l'ont contraint à décider de repartir de nouveau. Il partit à Dori au Burkina où il a poursuivi ses études auprès d'un autre maître coranique. C'est à Dori qu'Aplima a élu domicile en épousant une femme dans la communauté d'accueil. Il ne revint plus à Péné.

3.1 Les relations sociofoncières parmi les Pujugo à Péné

Parmi les paysans Dogon, la terre constitue le substrat matériel sur lequel se fonde toute relations sociales. En plus d'être le principal moyen de production qui procure aux hommes qui l'occupe les moyens matériels de leurs subsistances, elle leur assure également la possibilité de disposer d'une protection contre certains aléas comme la famine, la sécheresse et autres formes d'incertitudes inhérentes à la vie paysanne à travers l'investissement des surplus dans la constitution d'un cheptel. Le contrôle des terres relève ainsi d'un domaine hautement politique dans ces sociétés puisque les relations entre les lignages, entre les villages ou entre des terroirs historiques prennent le plus souvent leurs racines dans les modes d'appropriation des terres. D'où l'usage, ici, de l'expression relations sociofoncières pour décrire les différentes manifestations des rapports qui structurent ces sociétés. Les conflits autour des terres constituent ainsi des moments d'intérêt particulier qui permettent d'observer les dynamiques sociopolitiques lignagers et villageois. Ce sont ces considérations sur la centralité du foncier dans la dynamique sociale et lignagère en particulier qui expliquent le focus que j'ai adopté jusqu'ici dans la description de la trajectoire historique d'une partie des Pujugo de Woru et l'établissement de Antimè à Péné. Les départs d'un nombre important de jeunes adultes pour occuper des terres autour de Youdiou aux premières années du 19^{ème} siècle et d'autres mouvements qui suivront plus tard s'inscrivent de manière spécifique dans le cadre d'une réoccupation foncière des terres du Seeno. Ces mouvements de migrations traduisaient une situation de saturation des terres agricoles dans les villages-mères. Ces régimes fonciers lignagers étant fondés sur une corrélation entre expansion des membres mâles (ceux qui peuvent hériter des terres et qui sont également garant de leurs transmissions aux mâles des générations suivantes) du lignages et celle des champs, les *ana-pey* comme Woru avaient cessé d'offrir de nouvelles possibilités d'extension des champs et ainsi seule l'hostilité des cavaleries peuls contenaient ces désirs de migrations et d'expansion. Si l'accès à de nouvelles terres est au cœur des stratégies individuelles et collectives dans ces mouvements vers la plaine du Seeno, la constitution d'un domaine foncier propre fait partie des premières ambitions de ceux qui se déplacent des *ana-pey* (les villages-mères) qui sont leurs terroirs historiques vers les *ana-kana*, les nouveaux pays où ils espèrent satisfaire leur « faim de terres ». Lignes qui suivent se consacrent à la question foncière à partir du cas du lignage Pujugo de Péné. Avant d'entrer dans l'analyse des relations sociofoncières à l'intérieur du lignage

qui fait objet de mon étude, j'aborderai d'abord les typologies des terres et leurs tenures respectives au sein d'une structure lignagère, les modes de dévolution de ces terres au sein du lignage et les formes de relations sociofoncières que ces modes d'appropriation impliquent.

En pays Dogon et dans les sociétés paysannes du centre du Mali en général, la centralité de la terre comme l'objet autour duquel se nouent les différentes formes de relations sociales ne souffre d'aucune ambiguïté. Si la littérature anthropologique sur les populations dogons du Mali s'est peu focalisée sur la vie sociale et économique de ces populations paysannes, certains travaux pionniers, comme ceux de Denise Paulme (1940), avaient déjà mis en relief la part déterminante de la terre dans l'organisation sociale des Dogons. Sans négliger les considérations symboliques et la part de la terre dans la vie rituelle et le lien avec les ancêtres, je voudrais mettre en avant comment le lignage Pujugo s'est constitué un patrimoine foncier à Péné à partir de l'installation de Antimè, désormais ancêtre, selon une trajectoire spécifique qui s'appuie sur le principe de la co-fondation du village. Comme souligné plus haut (cf. Péné, du hameau au village), la trajectoire migratoire de Antimè dans le Seeno qui l'a conduit à s'installer aux côtés de Amaséru et Amassagou Dama à Péné diffère de celle des lignages Togo et Sagara. Si ces derniers se sont établis lorsque le hameau avait trouvé, dans un de ces forages, une source d'eau permanente, Antimè a participé aux travaux du puits du village. En plus son établissement à Péné était une réponse à l'invitation de Amaséru et de Amassagou Dama.

Quant aux **modalités d'accès aux terres**, Antimè avait sollicité l'autorisation des notables de Koro, village-mère et centre principal du terroir historique guru. À ce titre, il jouit des mêmes privilèges que Amaséru et Amassagou sur les terres où il s'était établi en premier. Ces différents facteurs placent Antimè et son lignage dans une position de quasi-égalité vis-à-vis de Amaséru et Amassagou Dama dans le village. Ces derniers gardent le contrôle de la chefferie du village et contrôlent l'ensemble des terres autour de Péné à l'exception des terres défrichées par Antimè. Si c'est le lignage Dama qui a accordé aux lignages Togo et Sagara le droit de s'installer dans le village en leur attribuant des parcelles de terres agricoles, les Pujugo jouissent de la tutelle des notables de Koro auprès desquels Antimè a obtenu le droit d'occuper et d'exploiter les terres comme le lignage Dama et à la même époque. De ce fait les Pujugo disent qu'ils sont établis et qu'ils travaillent des parcelles défrichées par leur ancêtre.

L'attribution des terres à des nouveaux venus résulte en des relations de dépendance entre ces nouveaux arrivants et les fondateurs du village. Cette relation de type patron-client subordonne le nouvel arrivant à ceux qui ont le contrôle des terres. Dans ce sens, en plus de donner des parcelles cultivables, les Dama peuvent également les reprendre si de profonds désaccords les opposent à ces lignages.

Cette possibilité de reprise des terres, qui implique également une expulsion de ceux qui perdent les terres ne peut donc advenir avec le lignage Pujugo. Face à de telles situations, les deux lignages devraient se rendre auprès des notables de Koro pour trancher le différend. Cependant de la fondation du village à nos jours, aucun différend d'une telle ampleur n'a mis les deux parties l'une contre l'autre. Avant d'exposer la tenure des terres à l'intérieur du lignage, il me semble central de présenter les différents types de champs.

Dans les pages qu'il consacre aux critères de valorisation des terres en pays Dogon et dans le Toro en particulier, Abinou Teme souligne deux critères majeur : la distance qui sépare le champ du village et la nature géologique des terres. Le premier critère (la distance) tient son importance, tout d'abord, de l'histoire du pays Dogon. Déjà abordées dans les lignes précédentes, les difficultés de voisinage des Dogons avec les chefferies peuls qui dominaient la plaine du Seeno faisaient des champs les plus proches du village les parcelles les plus prisées de tous parce que les plus sûres. La proximité du village garantissait aux paysans la possibilité de travailler leurs champs sous l'œil vigilant du village et surtout de fuir pour se mettre à l'abri lorsque les cavaliers peuls se présentaient à l'horizon. Durant la période agricole, dans les villages de plaine comme Woru, les notables villageois organisaient des tours de contrôle sur les points les plus élevés du village à partir desquels une sentinelle était chargée d'observer le mouvement des cavaliers et d'alerter les paysans en cas de menace afin qu'ils puissent se réfugier dans le village. À ce sujet, la patriarche Waga de Woru soulignait : « *au temps de nos grands-parents, il y avait une menace des cavaliers peuls sur toute la région. C'était le temps du temps du Macina, pulo son wagati. En ces temps, sur la colline qui se trouve à côté de notre village, il y avait un hangar. Les hommes du village devaient monter la garde sous ce hangar toute la journée, à tour de rôle. (...) Le nombre des cavaliers était si important qu'on pouvait apercevoir la poussière que les chevaux dégageaient à partir de cette colline. Celui qui monte la garde devait faire ressonner le tambour avec trois coups fermes. Avec ce signal, hommes et femmes se sauvaient espérant regagner le village. Ils (cavaliers) ne pénétraient pas dans notre village mais enlevaient les gens qui se trouvaient en fuite.* »⁴¹ Quant aux villages perchés, dans la falaise, une vue imprenable sur la plaine avoisinante permettait d'alerter ceux qui travaillent aux champs lorsque les cavaliers peuls étaient repérés au loin.

Le second critère qui donne aux champs situés à proximité des villages est technique. Au moment où Abinou conduisait ses recherches en pays Dogon dans les années

⁴¹ Entretien avec Waga, patriarche de Woru Tu-guerun, aout 2019. Ces dernières années, avec le conflit armé en cours, une partie des villages en pays Dogon ont remis sur pied cette forme de surveillance des paysans afin d'assurer la sécurité de ceux qui travaillent dans les champs. De la même manière, les surfaces agricoles se sont rétrécies dans les environnements immédiats du village.

1990, les charrettes à traction animale étaient moins diffuses dans certaines régions du pays Dogon. Il précise son propos : « *les raisons techniques conservent, elles, jusqu'à nos jours, leur importance dans une zone où n'est utilisée que l'énergie humaine.* » (Teme, 1997 : 227). Par raison technique, il faut entendre la facilité pour les paysans de déposer des fumures provenant des déchets domestiques dans les champs afin de les préparer en les fertilisant avant les prochaines pluies. À cette facilité de déposer des fertilisants s'ajoutait celle du transport des récoltes vers le village à la fin des récoltes. La facilité de dépôt du fumier donne aux champs proches du village une productivité plus importante que ceux éloignés et en retour ces champs bénéficient d'une plus grande attention de la part des paysans. Le fait que ces champs sont ou étaient des champs placés sous le contrôle exclusifs des chefs de lignages constitue en soi un élément de valorisation et d'attention.

Si les deux critères retenus par Abinou Teme peuvent être considérés comme valables dans une certaine mesure, ils peuvent être revus. D'abord si dans les années 1990, époque de la recherche de Abinou, le premier critère lié à la sécurité et à la menace sur les paysans pouvait être considéré comme ayant seulement une valeur historique, ce critère s'est réactualisé et devenu l'un des plus importants, depuis le début du conflit armé dans la région en 2016. Les distances entre les champs et le village sont plus que jamais déterminantes dans l'organisation des activités agricoles dans les villages dogons et dans la plaine en particulier où les attaques des groupes armés sont plus fréquentes. Quant aux facilités d'accès aux champs de proximités pour des raisons techniques, il pourrait opposer à Abinou que dans les deux dernières décennies les énergies animales remplacent de plus en plus celle qui étaient fournies par les hommes et les femmes qui travaillent les terres. En plus des charrettes et les charrues de labour à traction animale (ânes, vaches et chevreaux), les dromadaires font désormais partie des moyens de production des paysans. Certes toutes les familles n'ont pas un égal accès à ces moyens de production mais leur diffusion massive réduit non seulement les distances et les difficultés techniques de transports des fumiers issus des déchets domestiques ainsi que le transport des récoltes vers le village.

Ces changements technologiques du travail agricole en pays Dogon ont d'une part allégé les charges de travail d'autrefois pour lesquelles n'était « *utilisée que l'énergie humaine* » (Teme, 1997 : 227). D'autre part l'introduction de ces moyens techniques a créé de nouveaux besoins encore de plus en plus importants de terres agricoles chez le paysan dogon. Au regard d'une agriculture extensive ces changements technologiques participent d'autres aux pressions sur des espaces initialement prévus comme des couloirs de passage des troupeaux. Ces éléments retenus par Abinou (le facteurs sécuritaire et les facilités techniques des champs de proximités) se dévoilent ainsi comme fortement sensibles aux contextes politico-historiques. Si Abinou ne voyait qu'un simple rappel d'un fait de l'histoire

locale parlant de l'insécurité des champs situés dans la plaine, ce même facteur se révèle aujourd'hui plus central que celle technologique qui a connu des profonds changements. De l'analyse de ces deux critères qui hiérarchisent les champs selon leur proximité au village, intuitivement deux types de champs se dégagent : les *lara*, termes dogons pour dire les champs de proximité et les *bara-waga*, les champs lointains. Dans les régimes d'appropriation foncières de la plaine du Seeno, c'est cette différenciation qui est plus observable.

Les *lara*, les champs de proximités sont, historiquement, les premiers espaces défrichés et cultivés par les ancêtres fondateurs. De ce fait ils sont le cœur du patrimoine lignager et jouissent d'un statut d'indivisibilité dans les villages-mères comme Woru par exemple. Leur usage respecte les normes successorales foncières dogons décrites par des chercheurs ayant effectué des travaux pionniers sur le foncier agricole en pays Dogon. Sur la base de son travail de terrain, Abinou renseigne que dans le Toro (région située dans la falaise), les *lara* ont une centralité plus politique qu'agricole. Dans la falaise, les espaces situés dans les proximités immédiates du village étant des terrains rocheux, ils se prêtent peu à l'activité agricole. Cependant leur importance politique se caractérise par le fait que ce sont « *le domaine des premiers occupants, c'est soit le futur terrain d'édification d'habitat, soit d'anciennes cours de concessions dont les occupants ont émigré ou ont été exterminés par généralement des maladies. (...) Son exploitation agricole est réservée au doyen d'âge du groupe (le wagem bagan). Le lara est aussi le siège des hôtels de protection du village (les ana-pegu)* » (Teme, 1997 : 228). Cette centralité politique dont parle Abinou est indissociable de la valeur symbolique de premier site occupé par des ancêtres fondateurs du village ou du lignage. De ce fait, ces sites recouvrent une importance particulière en tant que signes matériels de l'importance d'un lignage par rapport à d'autres ou de la hiérarchie interne aux lignages. La localisation des hôtels et d'autres sites rituels font de ces espaces l'un des domaines du contrôle exclusif des chefs de lignages et des patriarches autour desquels s'organisent également les structures sociopolitiques du village voire du terroir historique tout entier.

Quant aux *bara-waga* dit aussi *olu waga*, les champs éloignés du village, ils sont formés de l'ensemble des espaces qui ont été défrichés par les générations qui ont suivi celle des fondateurs. Ces distances peuvent être relatives : allant de 5 à 10 km du village, suivant les différentes régions où l'on se situe. Par leur positionnement, ces champs confinent avec le terroir historique voisin et ainsi constitue les ultimes extensions possibles du domaine foncier lignager et villageois. Dans les villages autour de Péné, par exemple, étaient atteintes à partir des années 1970, rendant ainsi toute extension impossible et introduisant une nouvelle dynamique de migratoire foncière (dynamique à laquelle la deuxième partie de cette recherche est consacrée, à partir des pages...). Il convient tout aussi d'ajouter qu'en plus des lignages qui s'étendent en défrichant de nouveaux dans l'espace inculte, cet espace

non cultivé est également le village installe les nouveaux arrivants, les migrants agricoles. Ces derniers sont installés sur des terres qu'ils exploitent sans pouvoir se considérer comme détenteurs de droits exclusifs.

Cette combinaison d'insécurité de la tenure foncière pour ces migrants agricoles et l'éloignement des cadets permet d'entrevoir également un autre aspect des relations sociofoncières à deux niveaux distincts : plus un lignage est historiquement et politiquement importants au village, plus ses champs se situent dans les espaces immédiats du village. Au sein du lignage, plus un segment de lignage est proche de la chefferie du lignage, donc dans la primogéniture, plus les champs contrôlés par ce segment de lignage sont ceux situés aux abords du village. Cette corrélation entre distance des champs par rapport au village et l'importance politique des lignages résulte à une logique d'occupation des terres agricoles à partir de laquelle se dessine la hiérarchie sociale interne au village et au lignage. Appréhendée dans une dynamique historique de longue durée, cette articulation entre organisation des champs et organisation sociale se présente comme l'unité de base pour la formation du terroir historique d'un clan donné.



*Figure 9: Péné, queue au bord du puits et l'école du village, Lara du lignage Pujugo.
© Ibrahima Poudiougou*

L'occupation des terres se fait donc selon cette modalité de manière diachronique. À Péné, les premiers lignages à s'installer occupent le premier périmètre agricole du village constitué des champs de proximités, les *lara*. Ainsi les frères Amaséru et Amassagou Dama et Antimè sont ceux qui contrôlent les champs situés aux premiers abords du village. Les trois autres lignages, à savoir les deux lignages Togo et les Sagara ne disposent pas de champs de proximité à Péné. À leur arrivée, les espaces immédiats du village avaient été déjà défrichés et mis en culture par les Pujugo et les Dama. En plus de ces deux lignages, d'autres lignages guru de

Koro s'étaient également établit à Péné durant les première années du passage au statut de hameau à celui de village. Ces derniers se ensuite sont repliés à Koro où leur lignages d'origine avaient suffisamment de terres. Ces retours à Koro seraient nés du découragement de certains par le poids du travail et les rendement peu satisfaisants de ces premières années. Quant aux Togo et Sagara, les champs sur lesquels ils ont été installés faisaient partie de la brousse, le gun-san, réserve foncière du village non encore défrichée. Ils ont bénéficié par ailleurs d'une forme de redistribution des *lara* laissés par les lignages repartis à Koro.⁴² Avec le départ des occupants de ces parcelles proches du village, les notables craignaient que la non-culture de ces espaces ne constituent pas une menace directe pour le village. Ainsi leurs morcellements à plusieurs parcelles de terrains distribués entre les nouveaux arrivants permettaient de tenir éloigner les feux de brousse qui pouvait transiter par ces espaces incultes pour causer des dommages aux villages.

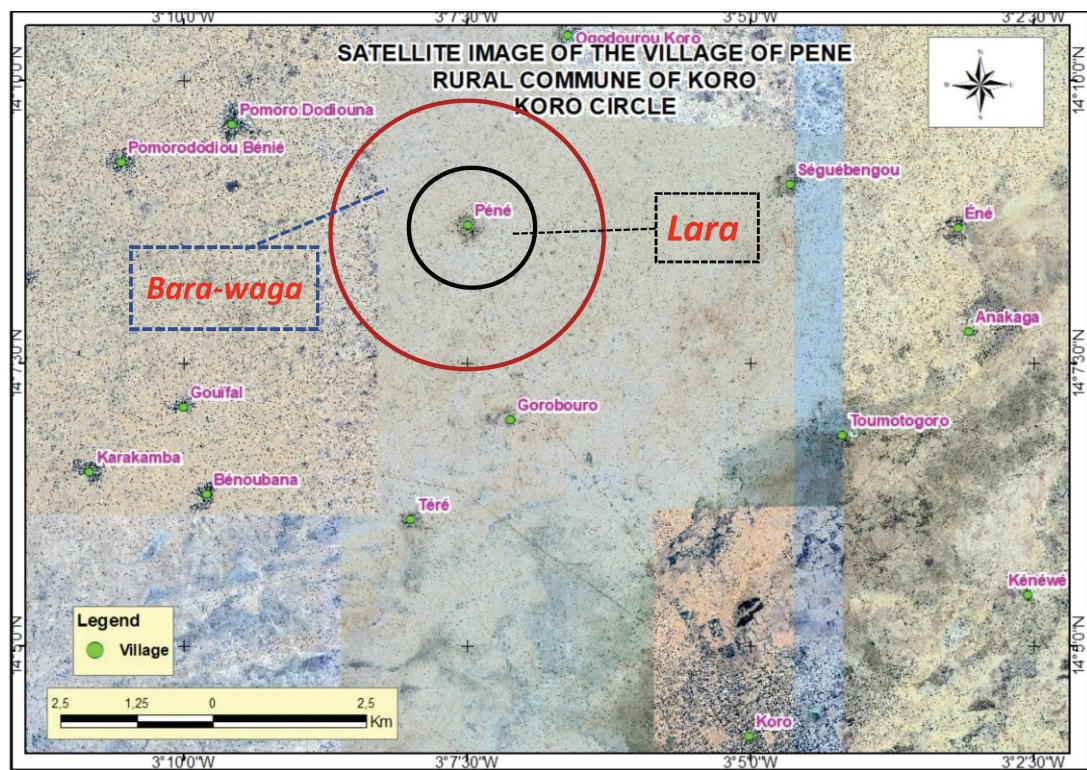


Figure 10: vue aérienne de Péné et environs © Ibrahima Poudiougou

Durant leur jeune âge, les enfants de Antimè ont travaillé sur les terres défrichées par leur père. De ces terres sont issues les récoltes nécessaires aux besoins alimentaires de la famille. Les excédents de céréales et les cultures destinées à la commercialisation sont toutes contrôlés par Antimè qui est le garant principal

⁴² Je vais revenir sur ce phénomène dans les lignages consacrées à la description du patrimoine foncier des Pujugo installés à Péné. Ce départ de certains des premiers occupants de Péné vers Koro donne lieu à de nouvelles formes d'accumulations de terres de certains résidents.

du patrimoine de son manan. Les principales cultures céréalières sont destinées à la consommation familiale tandis que ces cultures marchandes permettaient une accumulation progressive du bétail, véritable système d'épargne des paysans sahéliens. L'étendu des terrains cultivés par le manan dans le bara-waga étaient fonction de la capacité du manan en termes de bras valides. Lorsque les aînés de ses enfants avoisinent l'âge de maturité et commencent à conduire les travaux champêtres, Antimè a repris l'espace cultivé par son manan. Cette augmentation des champs s'est faite par la reprise de certains champs qu'il avait défriché avant de s'installer à Péné, donc des champs situés dans second périmètre agricole du village, le bara-waga. À cela s'ajoutait également les champs nouvellement défrichés par Antimè et ses enfants dans le gun-san de Péné. Il est important de noter que des terres agricoles défrichées par le patriarche et les augmentation des superficies agricoles faites à sa demande et sous sa responsabilité forment le patrimoine de son manan. Ces terres sont celles qu'il aura constitué comme terres indivise desquelles hériteront ses enfants.

En ce qui concerne **la dévolution des terres à l'intérieur d'un lignage**, le principe général de base est l'indivisibilité des terres ancestrales et une accession à la responsabilité de garant du patrimoine lignager (terres, troupeaux) par primogéniture. Cette propriété indivise des terres lignagères a été remarqué dans l'essentielle des études sur les régimes d'appropriation foncière parmi les Dogons du Mali (Paulme, 1940 ; Gallais, 1975 ; Boujou, 1984 ; Petit, 1994 ; Teme, 1997 ; Monteleone, 2013). Ce statut de propriété indivise fonctionne selon un mode de succession qui passe du fondateur du lignage à ses fils. Puis à l'intérieur de la fratrie, la succession prend une forme latérale allant du plus âgés par ordre d'âge sociobiologique à celui qui le suit. Ainsi les terres lignagères entrent dans une circularité entre dans la fratrie jusqu'au dernier frère vivant de cette génération des fils nés de l'ancêtre fondateur avant de passer à celle des petits-fils de l'ancêtre fondateurs.

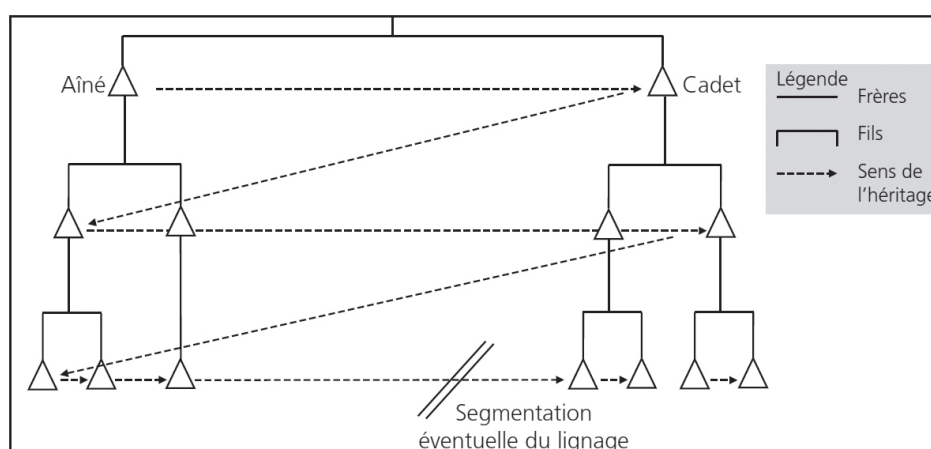


Figure 11: schéma idéal-typique de dévolution patrilinéaire des terres (Colin et Rangé, 2023)

En décrivant la recolonisation de la plaine du Seeno, plus haut (p.19), j'ai analysé le principe de la primogéniture en soulignant avec Teme (1997) la longue attente des cadets dans la fratrie avant d'accéder au statut de chef de lignage et d'accéder par la même occasion aux meilleures terres du lignage (les *lara* en particulier) et disposer de la force de l'ensemble du lignage. Les petits-fils de l'ancêtre fondateur se trouvent dans une situation encore plus défavorable puisqu'à leur tour, ils doivent se plier aux règles successorales qui voit attribuer à tous les frères de la génération des pères le statut de chef de lignage (et avec la responsabilité de gestion du patrimoine foncier lignager) avant que les petits-fils puissent accéder à ces mêmes statuts à leur tour. C'est cette propriété indivise des terres relevant de l'appropriation lignagère que Monteleone constatait dans la *sala*.⁴³ Il considère cet ensemble foncier comme le socle de la cohésion du lignage et l'instrument servant à « (...) empêcher une fragmentation excessive (du patrimoine foncier lignager) qui ne serait plus rentable » (Monteleone, 2013 : 129).

Dans les contextes des villages comme Péné qui présentent des caractéristiques différentes que celles des villages-mères : hétérogénéité démographique, diversité des communautés d'appartenance d'origine et des cultes et par la même occasion, hétérogénéité des pratiques foncières. Les migrants étant majoritairement convertis à l'islam ou au christianisme, les normes successorales ont connu un changement de taille. Les terres de l'ancêtre qui sont encore tenues par le principe de la propriété indivise qui prévaut dans les villages-mères ne se reproduit guère dans ces contextes. À la mort du fondateur Antimè, les terres qui formaient son patrimoine foncier ont été partagé entre ses cinq fils. L'un des fils, Aplima a confié les parcelles qu'il a obtenu en héritage à son frère Amagara avant de partir pour le Burkina. Chaque fils a ainsi reçu une part égale des terres qui se trouvent dans le premier périmètre du village, les champs du *lara* ainsi que les terres situées dans le *bara-waga* de Péné. Chacun des frères s'est approprié ces terres de manière exclusive pour lui et son *manan*. Le partage a ainsi concerné une partie des champs situés dans le *lara* et les champs du Benu-banra Oju. L'ensemble de ces champs est estimé à une vingtaine d'hectares, selon mes interlocuteurs à Péné et Bamako. Cette distribution des terres à la mort du père n'est pas une reproduction des modes successoraux en vigueur dans les villages-mères comme Woru. Elle est présentée comme une pratique qui respecterait un principe d'égal accès des frères aux terres agricoles héritées de leur père et dans le respect de certaines normes successorales islamiques.

Il convient de voir dans ces mutations des formes d'appropriation privative de la terre qui correspondent plus aux logiques d'appropriation individuelle des

⁴³ Utilisé dans les régions dogons de la falaise (dans le Toro en l'occurrence), le terme *sala* correspond à l'ensemble du patrimoine foncier lignager, délimité et placé sous le contrôle du patriarche qui officie comme chef d'un lignage

terres que celles de l'appropriation lingagère que l'observe dans le village-mère. Dans les contextes de *ana-kana* (nouveaux villages), si une partie des solidarités lignagères restent actives, la logique d'appropriation lignagère et le principe de la propriété indivise des terres perdent leur efficacité, sans que cela implique un épuisement complet des rapports solidarités intra-lignager. Ainsi chaque fils qui hérite de son père se focalise sur la constitution de son propre domaine foncier. De cette manière le lignage Pujugo de Péné composé de cinq *manan* disposent de cinq ensemble de champs repartis entre les *manan* de Ambièn, de Angodjolu, de Amagara, de Jièru et de Agoduwonlu. Ce domaine foncier du lignage s'est agrandi de manière considérable après la mort de Antimè. Les responsables de certains manans ont pu défricher de nouvelles parcelles qu'ils ont acquises en dehors de l'héritage paternelle.

Le cas de Angojulu est emblématique puisqu'occupant la deuxième place dans l'ordre de naissance, il est celui qui a pu défricher d'autres parcelles en dehors de celles de son manan dont il peut hériter à l'image de ses autres frères. Pour ce faire, il s'est progressivement placé en position d'héritier de Antimè, son père, lorsque que son frère aîné a commencé à démontrer des signes de troubles psychiques. En raison de cette situation d'handicap mental qui se faisait de plus en plus remarquable, Angojulu s'est vu responsabiliser par son père dans l'exécution de certaines tâches au nom de la famille (représentant Antimè lors des rencontres claniques à Woru ou auprès des frères de Antimè à Benou-bana, Anakaga ou Tourou). De même, il prit la charge de réunir les sommes nécessaires pour le paiement annuel de l'impôt colonial à Bandiagara puis à Koro. Ces différentes charges que son père lui conférait lui ont permis de bénéficier de la confiance du village et de se construire une certaine respectabilité sociale.

3.2 Le *sàgú*, une institution sociofoncière

C'est à la faveur de cette respectabilité sociale qu'Angojolu obtint d'une famille Dama, qui quittait le village pour résider permanente à Koro, des terres agricoles qui devenaient vacantes avec ce départ de Péné. Ces terres en question n'entrent pas dans la catégorie des prêts et ne relèvent pas non plus du régime des dons. Elles sont en *sàgú*.⁴⁴ Cette expression pouvant signifier littéralement « *confier quelqu'un ou quelque chose à, placer sous la garde de ou sous la tutelle de* » est ici mobilisé comme un instrument de mise en relation sociofoncière de deux parties sous le

⁴⁴ C'est aussi dans la racine *sàgú*, qu'il convient de chercher la portée morale de l'engagement des hommes armés dans le groupe d'autodéfense Dan Nan Ambassagou, surtout au début de la mobilisation en 2016. La mobilisation ayant une certaine racine communautaire (solicitation par les chefs de villages et autres chefs locaux) en vue de protéger les personnes et leurs biens dans l'ensemble des villages dogons, l'adoption du nom Ambassagou prend ses origines, de ce fait, dans cette idée de « placer les personnes et leurs biens sous la tutelles de » je vais revenir à cet aspect dans troisième partie de cette thèse qui traite des liens entre dynamiques foncières et mobilisation armée.

témoignage d'un tiers. Le *sàgú* peut ainsi recouvrir trois dimensions principales : juridique, morale et politique.

D'un point de vue juridique, le tiers pouvant être un individu dont la probité et les qualités morales sont reconnues socialement ou une assemblée de personnes âgées, notamment les patriarches des lignages qui composent le village. Les deux parties (celle qui place ses terres sous la garde et celle qui reçoit à la fois les terres et les conditions qui accompagnent la garde ou la tutelle de ces terres) contractent un lien social fondé sur les terres en question et en présence du tiers sert à la fois de témoins en cas de litige. Le *sàgú* se caractérise par cette dimension juridique de la relation mais celle-ci prend sa toute puissance dans la dimension morale et politique. D'un point de vue moral, celui qui reçoit les terres, Angojolu dans notre cas, sous la forme du *sàgú* (la confiance et la chose confiée) s'engage à veiller à l'intégrité des terres reçues en les protégeant de toute tentative d'appropriation en faveur de soi et d'autrui, en les entretenant de manière convenable et en les restituant lorsque celui ou ceux qui en contrôlent les droits en expriment le besoin.

Politiquement parlant,⁴⁵ donner des terres sous la forme du *sàgú* signifie s'appuyer sur une relation de confiance préexistante pour contracter une relation politique qui peut se rapprocher d'une certaine forme de relation du patron à client mais plus nuancée. La nuance réside dans le fait que celui qui reçoit peut à tout moment décliner la responsabilité des terres reçues en *sàgú* et les restituer. Même si de telles circonstances sont rares dans un contexte marqué par un besoin croissant de terres au sein de tous les lignages, la possibilité de refuser de prendre les terres en *sàgú* constitue une nuance centrale. Elle démontre ici la possibilité d'une relation plus équilibrée entre les deux parties que celles qui lient un client à un patron.

Au regard de la portée personnelle de la responsabilité qui se dégage du *sàgú*, les terres reçues par Angojolu ne peuvent être incorporées dans le patrimoine foncier lignager de Antimè, son père. En revanche si c'était Antimè à recevoir les terres en *sàgú*, l'absence de demande de restitution sur plusieurs générations ou en cas de décision (des Dama) de céder les terres de manière définitive à Antimè, elles peuvent dans ce cas être incorporées dans le patrimoine du lignage Pujugo de Péné. C'est en ces conditions qu'elles deviennent donc redistribuables à l'ensemble des ayants-droits de Antimè. Une observation de Bouju va dans ce sens parmi les Karambé, « *toute brousse brûlée et défrichée par un homme constitue un nouveau*

⁴⁵ Dans le chapitre suivant consacré aux récits de fondation et de migrations des Pujugo, cette institution du *sàgú* prend une dimension plus large en s'appliquant à des groupes entiers notamment les Pujugo et les Ongoïba du Pomurun. C'est à travers cette forme de relation sociofoncière que les Pujugo vont essaimer dans la plaine du Seeno en fondation plusieurs notamment ceux de la deuxième génération (Ogoduruna, Tourou, Souwan...) que j'ai décrit dans les pages consacrées à *l'appel de Youdiou*.

champ. Celui-ci n'entre pas dans le circuit de la dévolution collatérale, il est hérité par le fils aîné du défricheur » (Bouju, 1984 : 107).

À ces terres que Angojulu a obtenues sous la forme de *sàgú*, il convient d'ajouter celle qu'il exploitait, du vivant de son père, comme des *jon-eru* aussi appelé *jominin* ou encore *jon-woru*. Les *jon-eru* sont des parcelles de terre que les chefs de lignages mettent à la disposition des cadets sociaux notamment les jeunes hommes mariés vivant sous la tutelle du chef de lignage, leurs épouses ainsi que les jeunes du lignage dans certains. Certaines composantes de cette catégorie sont provisoirement exclues de la gestion du patrimoine foncier (les jeunes hommes) selon le principe de la primogéniture, tandis que d'autres ne peuvent jouir des privilèges liés au contrôle des droits fonciers traditionnels notamment les épouses et les filles. Afin de trouver une alternative au sentiment d'inégalité et de frustration qui peuvent naître du régime foncier, les chefs de lignage attribuent à ces derniers des parcelles de terre dans le périmètre du Bara-Waga (voir figure 9), les champs éloignés du village et qui nécessitent souvent un travail de mise en l'état. Ces parcelles sont attribuées selon le principe de l'usufruit sans porter une atteinte à l'indivisibilité du régime d'appropriation lignagère. Ces parcelles servent ainsi de mécanisme d'atténuation des sentiments d'injustice et d'inégalité d'une part et permet également au chef de lignage de renforcer son contrôle sur les membres de son lignage en créant une forme de dépendance faites d'obligations à l'égard du chef de lignage. Au-delà de son caractère politique, selon Teme « *il s'agit de rendre compatible la gestion gérontocratique et collectiviste de la terre et de ses produits avec une relative autonomie des chefs de ménages ; la famille indivise reconnaît donc, dans l'indivisibilité qu'elle prône et défend, la nécessité de la présence de compartiments, de spécificités, de singularités » (Teme, 1997 : 267).*

Dans les villages-mères, ces réserves sont bien délimitées et chaque lignage connaît les limites de son espace. Dans les villages comme Péné en revanche, ces réserves de terres lignagères aux contours connus sont généralement inexistantes. Pour les lignages qui ont été les premiers à occuper le village, ces réserves sont comprises dans l'espace du *gun-san*, la brousse inculte où le village peut étendre ses espaces agricoles sur la base de l'augmentation des demandes de nouveaux champs. À la demande de Angojulu, le lignage Dama lui concéda de défricher de nouvelles parcelles sur lesquelles cultiver, à son propre compte, des cultures marchandes. La culture de ces parcelles est faite lors des jours de marché ou lorsque les travaux sur les champs principaux du manan se réduisent.⁴⁶ Cette opération n'est une

⁴⁶ La saison agricole est constituée de trois grandes phases : les semailles qui se déroulent au début de la semaine agricole (mai-juin) ; les débrouillages qui adviennent lorsque les jeunes plants de mil atteignent une certaine hauteur (juillet-août) et la période des récoltes (octobre-novembre). Chacune de ses phases connaît des périodes de travaux intenses et des moments de relative baisse du rythme des travaux. Ce sont ces moments de baisse des travaux dans les champs principaux, ceux dans

répartition des terres détenues par le patriarche entre ses enfants. Elle pourrait être considérée comme une forme de mise à disposition temporaire puisque l'indivisibilité des terres du manan restant de rigueur.

Dans sa fratrie, Angojulu est celui qui a pu disposer de plus de terres. Jouissant de sa proximité avec son père Antimè et profitant de l'indisponibilité mentale de son frère aîné, les terres de Angojulu se composent d'une part des terres héritées de son père et d'autre part des terres qu'il a pu obtenir par lui-même. Ses frères cadets se sont limités aux champs hérités du partage du patrimoine lignager de Antimè. Cette trajectoire d'accumulation foncière de Angojulu permet aussi d'introduire une autre strate dans les régimes fonciers dogons. Cette strate consiste dans le fait que les terres défrichées par un homme ne peuvent être héritées que par ses descendants directs, si celle-ci comprends un descendant mâle. En de telles situations, les terres peuvent être insérées dans le patrimoine foncier lignager et ainsi rétribuée parmi les ayants-droits. Cela revient à dire que les terres obtenues par Angojulu en dehors de l'héritage lignager (le patrimoine hérité d'Antimè dans ce cas) n'entrent pas dans le cadre successoral traditionnel du lignage : aucun de ses frères ne peut prétendre en prendre le contrôle. Ce sont ses enfants qui l'héritent.

À la lumière de la validité de cette règle, les terres que sur lesquelles Angojulu travaillait comme ses *jon-eru* du vivant de son père ne font pas objet de partage entre les manan de Antimè à la mort de ce dernier. La même règle s'applique également aux terres que Angojulu a obtenu sous la forme du *sàgú* de la part d'un lignage guru qui a décidé de quitter Péné. Cette famille Dama n'a pas attribué, au moment du départ, le contrôle des droits d'appropriation de ces terres à Angojulu mais lui a cédé les droits d'usage temporaire à durée indéfinie. Ce qui implique la possibilité, de la part de cette famille Dama sur le départ, de reprendre les mêmes terres en cas de retour à Péné ou de besoin de terres interne à la famille. Ces terres sont devenues partie intégrante des terres qui n'ont pas fait objet de demande de restitution. Elles sont ainsi devenues partie intégrante des terres du manan de Angojulu. Ces situations décrites nous placent face à un ensemble de circonstances inattendues qui ont fait de Angojulu le plus fortuné de sa fratrie en termes de terres. Le patrimoine foncier de son manan se composant à la fois des terres héritées de son père, des terres qu'il a défrichées et de celles qu'il a reçues sous forme de mise en tutelle. Ici, le principe cardinal de la primogéniture connaît une distorsion en raison de l'indisponibilité mentale de son frère aîné, Ambien. Quant aux autres, ils se sont limités aux terres reçues en héritage à la mort de Antimè. Parmi ces derniers, Amagara et Aplima faisaient leur formation

lesquels le lignage cultive les céréales nécessaires à la consommation de l'ensemble des membres du manan, qui sont exploités par les hommes mariés pour s'occuper de leurs *jon-éri*.

coranique au même où Angojulu s'occupait des travaux agricoles et gagnait la proximité de leur patriarche Antimè et la confiance des amis de ce dernier ; tandis que Jièru et Ogoduwonlu n'avaient pas encore atteint l'âge de maturité et de ce fait ne pouvaient obtenir de terres.

En faisant référence à l'arbre généalogique présentée plus haut, Angojolu eu six enfants Assata, Alpha, Oumou, Adama, Daouda et Hawa. Les filles ne faisant pas partie du schéma successoral traditionnel en milieu dogon, ce sont donc Alpha et son frère cadet Daouda qui peuvent hériter des terres de Angojolu. Né en 1937, Alpha est donc le premier garçon du mana de Angojulu mais aussi le premier garçon de la génération des petits-fils de Antimè, le fondateur du lignage Pujugo. Avec son frère Daouda, ils sont ceux que les règles successorales foncières considèrent comme les héritiers de Angojulu. À la différence des villages-mères où ils auraient dû attendre la mort du cadet de la génération de leurs pères pour pouvoir prétendre à une redistribution des terres à la suite de l'entrée en fonction du nouveau patriarche à l'échelle du lignage, ces deux pouvaient directement aux terres de leur père, Angojulu. Dans le cas précis, un nouveau cycle successoral s'ouvre pour Alpha et Daouda pour le seul patrimoine dont ils peuvent hériter est celui de Angojulu.

En qualité de fils aîné, Alpha s'est occupé des travaux agricoles en compagnie de son père durant son jeune âge. Il occupa une place de choix dans le lignage puisque premier garçon né de la génération des petits-fils de Antimè. Son jeune cadet, Daouda a été surtout un voyageur-aventurier. Après plusieurs aller-retour entre Péné et Abidjan, il décida de s'y installer définitivement. Au début des années 1984, alors marié à ses deux épouses et père de quatre enfants, Alpha contracte une cécité absolue à la suite d'un mal aux yeux qui lui enleva la vue en quelques semaines.⁴⁷ Pour trouver une cure, Alpha quitta Péné en compagnie de sa famille

⁴⁷ Les circonstances ayant conduit à la perte de la vue restent encore quelque peu obscures. Alpha lui-même soutient l'hypothèse d'un sort qui lui aurait été jeté par l'un de ses oncles paternels qui lorgnait sur le patrimoine foncier légué par Angojulu. Il affirme : « *Tout est allé très vite. Un de mes oncles avait reçu la visite d'un marabout qui était connu et craint dans notre zone pour ces pratiques malveillantes. Ce dernier séjourna presque deux semaines chez nous. Un de ces jours, j'avais fait mes ablutions en prélude de la première de l'après-midi. Je suis allé prier à la mosquée puis à mon retour, j'ai constaté que la terre humide de l'endroit où j'avais mes ablutions avait été recueillie par quelqu'un. Je n'ai jamais réussi à savoir par qui. Les jours suivants j'ai commencé à gratter mes yeux qui me faisaient mal. Progressivement, ma vue a commencé à se réduire. Puis au bout de deux semaines, je ne voyais pratiquement plus rien. L'an 1984 n'avait pas encore commencé. Car c'est au début de cette année 1984 que mon père m'a appelé et m'a dit : « En restant ici, nous serons deux personnes âgées dans une famille alors que tu as encore toute la vie devant toi. Nous allons être tous les deux à la charge de tes oncles. Il serait mieux que tu partes se soigner. Tu reviendras quand tu auras retrouvé tes yeux. » C'est comme ça qu'avec toute ma famille nous sommes partis à la recherche d'une cure pour mes yeux. » (Entretien avec Alpha, Bamako, juin 2019).*

Je ne sous-estime pas l'importance de cet événement dans la bascule qui va se produire dans la vie de Alpha et qui changera la trajectoire de toute sa famille. Cependant connaissant également la sensibilité de la lecture de cet événement, j'ai consciemment décidé de donner au lecteur les propos

qui se composait à ces temps-là de ses deux épouses, Kadidia et Fatoumata et de leurs quatre enfants Amadou, Alassane, Habiba et Adam. Ayant entendu parler d'un guérisseur en pays Sénoufo aux environs de Koutiala, ils ont quitté Péné en direction de Sikasso. À Koutiala, Alpha et sa famille furent accueilli par un ses cousins, Korka. Ce dernier s'était installé deux ans auparavant dans le village de Koro-barrage parmi les Sénoufo. La cure n'ayant prenant du temps à se réaliser, Alpha resta cette première année à Koutiala. Son séjour se prolongeant, il demanda d'accéder une parcelle de terre afin que sa famille puisse cultiver et se prendre en charge les besoins alimentaires. La deuxième année de son séjour dans ce village, en 1985, deux jeunes de Péné en partance pour les travaux saisonniers en Côte d'Ivoire ont rendu visite à sa famille. Ces derniers étaient porteurs de la nouvelle de disparition de la mère de Alpha, Djeneba. Elle venait de décéder quelques mois avant et ces deux jeunes avaient participé aux funérailles avant leur voyage. C'est à cette même occasion que Alpha appris le décès de son père Angojulu quelques mois plutôt. Il n'avait pas connaissance de la mort de son père.⁴⁸ La lettre qui lui avait destinée par les membres du lignage de Péné avait été retenue par son cousin Korka. Les raisons de la rétention de cette lettre qui annonçait le décès de Angojulu ne sont pas encore connues. Ainsi Alpha et sa famille ont appris dans ces circonstances le décès de Angojulu et de son épouse Djeneba. De son père, Alpha garda deux objets : un Coran manuscrit et un *sikidloki*.⁴⁹

de Alpha dans note de bas de page pour des raisons qui m'implique personnellement. Cadet de la famille, je suis également par naissance l'un des ayant-droit au patrimoine foncier que Alpha a hérité de son père, Angojulu. Ces mêmes raisons m'ont conduit à neffectuer que de séjours brefs à Péné afin d'éviter d'entrer dans une dynamique conflictuelle avec mes oncles paternels qui vivent au village et pour qui ma présence et mon intérêt pour les questions foncières peuvent constituer des raisons suffisantes de soupçons de désir de retrait des terres qu'ils exploitent depuis le départ de Alpha en 1984. Ainsi les enquêtes à Péné ont été conduites, pour l'essentiel, auprès des patriarches de lignage Dama qui détiennent la chefferie du village. J'ai aussi conduit de longs entretiens avec les anciens à Tourou. Ce village occupe une place particulière pour les Pujugo qui sont à Péné. Le fondateur de Tourou, Gajuru Pujugo est le frère cadet de Mugnubilé, père de Antimè, fondateur du lignage Pujugo de Péné. À ce titre, les Pujugo de Tourou ont une certaine autorité sur ceux de Péné.

⁴⁸ En cette nuit froide mâconnaise du 22 décembre 2022, assis derrière mon ordinateur et entouré de livres et des notes de terrain, un bol de thé vert à la menthe, l'écriture de ces dernières lignes est chargée de vives émotions pour moi.

⁴⁹ Le *sèwè arko* (chemise de papier) connu en bamanankan comme *sikidloki* occupe une place de choix parmi les différents objets de protection dans la préparation magique des combattants. Connus pour ses vertus ses qualités de protection à la fois individuelle et collective sur le champs de bataille, le *sèwè arko* est une sorte de petit boubou en cotonnade auquel sont cousus des amulettes et d'autres objets contenant des formules magiques. Ce boubou dont les dimensions sont réduites au moment du port est réputé s'allonger lors des combats jusqu'à couvrir tout le corps de celui qui le porte jusqu'aux jambes. S'il protège celui le porte en premier lieu, le rayon de couverture protectif du *sèwè arko* peut s'étendre sur cent combattants lors des combats farouches à condition que ceux qui le portent reste derrière le porteur. L'importance de cette chemise pour les hommes en milieu rural est décrite de façon détaillée dans les chapitres consacrés à l'étude des mouvements d'autodéfense en pays Dogon (Partie III de cette recherche).

C'est aussi en cette même année 1985 qu'Alpha et sa famille vont s'inscrire sur la liste des Dogons favorables à être installés dans le cercle de Yanfolila. Avec plus de cinquante autres familles dogons qui s'étaient établies dans le cercle de Koutiala, ils ont répondu favorablement au projet du gouvernement de Moussa Traoré d'installer des Dogons parmi les gens de Wassolon. Si officiellement ce projet était présenté comme l'une des stratégies d'adaptation aux conséquences des sécheresses des années 1980 et une politique d'amortissement des effets négatifs des politiques d'ajustement structurels en milieu rural (déplacement de population au lieu d'investissement public dans le secteur agricole), le président Moussa Traoré voyait dans ce déplacement des Dogons vers le cercle de Yanfolila comme une stratégie d'inculquer aux gens du Wassolon « la vertu du travail » dont les Dogons seraient l'illustration exemplaire. C'est à l'ethnographie de cette migration des Dogons dont Alpha et sa famille vers le cercle de Yanfolila que traitera la deuxième partie de cette recherche.

4

Vers une microhistoire des MoroPujé

«La mémoire est la matière première de l'histoire. Mentale, orale ou écrite, elle est le vivier où puisent les historiens. Parce que son travail est le plus souvent inconscient, elle est en fait plus dangereusement soumise aux manipulations du temps et des sociétés qui pensent que la discipline historique elle-même. Cette discipline vient d'ailleurs à son tour alimenter la mémoire et rentre dans le grand processus dialectique de la mémoire et de l'oubli que vivent les individus et les sociétés. L'histoire doit être là pour rendre compte de ces souvenirs et de ces oublis, pour les transformer en matière pensable, pour en faire un objet de savoir.»

(Le Goff, 1988 : 11)

4.1 De l'approche de microhistoire

L'approche microhistoire que je vais explorer dans les lignes qui suivent s'adosse à la fois à l'anthropologie historique tout en s'inspirant de la proposition de l'historien Guy Beiner qui affirme, à propos d'une historiographie vernaculaire : *« It is enlightening to rethink our relationship with the past in terms of mythistory and to question a steadfast conviction, which has been upheld dogmatically by many historians, that History (seen as a truthful representation of facts) must be irreconcilably divorced from Myth (considered a fictional fabrication). The iconoclast urge for demythologizing is an expression of a modern 'hermeneutics of suspicion', which harks back to the classical differentiation between symbolic mythos and critical logos, through which generations of scholars have devalued traditions, regardless of the vital role they continue to play in society and culture »* (Beiner, 2018 : 5). Le travail visé consiste donc en la mise en évidence des événements du passé auxquels les groupes MoroPujé attribue une valeur historique.

Les travaux sur l'histoire du peuplement des régions actuellement occupées par les Dogons au Mali tendent vers une origine plurielle des différentes populations qui peuplent les trois régions géographiques que sont la falaise, le plateau et la plaine. Ces recherches (Guindo, 2013 ; Keita, 2013 ; Mayor et Heyscom, 1999 ; Martinelli, 1995) remettent à la surface, de manière comparée, les modes selon lesquels les différents groupes pensent et énoncent leurs passés, proches et lointains. Ainsi, Robio-Brunner soutient, au sujet des forgerons Yanogué,

(...) aujourd'hui, le mythe de l'arrivée unique et massive des Dogon autour du XVe siècle est largement contesté (Bouju, 1984 ; Mayor et al., 1999 ; Holder, 2001 ; Huysecom et al., 2005, 2006, 2007). Des recherches récentes montrent plusieurs vagues successives de peuplement, entre le XIIIe et le XVe siècle, qui conduisent à une dynamique complexe de migrations locales et externes. Le parcours migratoire des Yanogué montre que des forgerons sont arrivés sur le plateau de Bandiagara par les marges deltaïques, sans passer par le village mythique de Kani, situé

au pied de la falaise. Nous n'avons pas pu déterminer s'ils accompagnaient ou rejoignaient leurs 'maîtres' dogon. (Robion-Brunner, 2012 : 231)

Les travaux archéologiques ont l'avantage de mettre les récits oraux à l'épreuve des données matérielles issues des fouilles. Celles-ci s'organisant souvent à partir des indications locales données par les populations sur les sites où leurs ancêtres se seraient installés ou des sites à partir desquels le groupe se serait divisé ouvrant la voie à de nouvelles trajectoires pour chaque clan. Une certaine tradition anthropologique initiée avec les travaux de l'anthropologue français Marcel Griaule (Griaule, 1938 ; Griaule et Dieterlen, 1965 ; Dieterlen 1982) répartie les Dogons en quatre grands groupes qui sont Dyons, les Onos, les Domnos et les Arous. Ces groupes seraient tous originaires du Mandé, région qu'ils ont dû quitter pour échapper à la vague d'islamisation qui a accompagné le retour de Mansa Mussa de son pèlerinage à la Mecque entre 1324 et 1325.

Cette tendance a privilégié l'hypothèse d'une origine commune à tous les Dogons qui seraient arrivés sur les falaises de Bandiagara à la suite d'une migration partie du Mandé. Le récit qui en est issu est celui d'une communauté dogon, originelle qui serait un bloc monolithique se reconnaissant à un ancêtre commun et qui aurait cheminé jusqu'à Kani-Na avant de se séparer pour former les quatre groupes dont il a été question.⁵⁰ Sans vouloir faire une historiographie des travaux sur les Dogons du Mali, mon intention dans ce chapitre consiste à complexifier les récits de l'occupation de cette région à partir du regard d'un groupe donné sur son passé. Ce regard ne se présente pas ici comme une autre histoire des Dogons mais comme une des variantes vernaculaires de l'occupation et comme la perception du groupe Pujugo sur son passé et comment ce passé s'insère dans le paysage politique en termes de relations avec les autres groupes voisins.

Dans sa thèse d'archéologie sur le peuplement de la plaine du Seeno-Gondo, Néma Guindo questionne ces récits de type unitaire en évoquant ce qu'elle considère comme « *une histoire officielle et une histoire secrète* » (Guindo, 2013 : 164). *L'histoire officielle* correspondrait aux récits historiques qui mettent en avant l'unité du « peuple dogon » avec le Mandé comme point de départ de tous les Dogons en un seul bloc avant de se répartir en quatre groupes (Dyon, Domno, Ono et Arou) pour s'établir dans les territoires qu'ils occupent actuellement. Quant à *l'histoire secrète*, elle serait faite de récits, de traditions lignagères et des mémoires collectives propres aux terroirs historiques. À la différence du premier registre, l'histoire

⁵⁰ De nombreux travaux ont continué cette tradition et ainsi produit une histoire des Dogons qui s'est voulue cohérente et unitaire. Cependant des regards critiques se sont faits de plus en plus forts et audibles sur divers aspects des travaux de Griaule. L'une des plus recherches empiriques significatives de ce tournant critique des travaux est celui de van Beek, Walter E. A. (1991), « Dogon Restudied : A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule ». *Current Anthropology* 32. 139 - 167.

secrète fait place à la pluralité des provenances et des itinéraires suivis par les uns et les autres avant de s'établir dans la région actuelle habitée par les Dogons au Mali. Cette diversité des sites de départ et des itinéraires fait place aux récits lignagers, aux trajectoires historiques propres de formation des terroirs claniques.

A priori, les récits de fondation et les autres formes de mise en récit du passé dans les différents groupes dogons ne relèvent pas nécessairement du secret. Ces récits se présentent comme des modes de transmission des événements ayant eu un impact sur le passé du groupe et qui ont contribué à façonner sa trajectoire historique. Ces faits sont considérés comme exerçant une influence sur le présent vécu par les générations actuelles. De plus, il est important de rappeler que le rapport aux récits historiques occupe une place centrale dans la vie quotidienne des populations. La possibilité de lire l'histoire, d'interpréter les faits passés et de pouvoir les lier à ceux du présent constitue une activité de tous les jours au sein des communautés villageoises particulièrement lorsqu'elles sont confrontées à des situations d'incertitudes existentielles. Soucieux de ce temps présent dans lequel le récit est énoncé, les dépositaires des savoirs historiques sont également pris par les préoccupations sur le devenir du groupe et la préservation de ses intérêts socio-fonciers et politiques. Cela permet d'affirmer que les récits lignagers sont traversés par les problématiques qui travaillent toutes les sociétés humaines, celles de l'articulation entre passé et présent (Le Goff, 1988). Ces récits lignagers peuvent s'énoncer selon deux modalités distinctes, dans les villages où cette recherche a été conduite.

La première se caractérise par une énonciation publique des faits historiques et peut être particulièrement prisée par les membres du lignage, du clan ou du village dont les ancêtres/héros fondateurs sont mis en récit. Cette énonciation a pour fonction de transmettre aux générations présentes et à venir des souvenirs d'événements du passé, une mémoire lignagère, clanique ou villageoise suivant une trame narrative socialement contrôlée, quel que soit le mode narratif utilisé (chansons de geste, mythes, récits de migrations et de fondation). Dans ce sens, l'histoire n'est pas seulement une succession de faits, d'actions inscrites dans une chronologie précise. Ce qui compte ne sont pas les dates mais les faits relatés, les agents historiques ou mythiques de ces faits et les significations que prennent ces actions accomplies avec un passé lointain pour les auditeurs d'aujourd'hui. Dans ces formes de mise en récit, la problématique historique de la chronologie fait place à l'attente des auteurs de la valeur morale des faits accomplis dans le passé.

En lieu et place de ce que Néma Guindo appelle histoire secrète, il serait question, ici, d'*histoire vernaculaire*. Par histoire vernaculaire, j'entends mettre en évidence les articulations des souvenirs d'événements passés, de gestes accomplis par les ancêtres qui sont considérés comme des actions accomplies dans le passé ayant rendu possible la formation d'une identité de groupe commune. Comme toute mise en récit du passé, cette histoire vernaculaire des Pujugo procède par

sélection, de tri d'un ensemble d'événements dont la mémoire est collectivement conservée à travers les récits généalogiques, les chansons de geste dont le Baji-kan, les récits de migrations originelles du Mandé sur l'actuelle région où vivent les membres du groupe.

La construction de cette histoire vernaculaire que je propose se fait par le *tissage* d'un ensemble de données sur le passé du groupe des MoroPujé. Les sources mobilisées peuvent être regroupées en trois catégories. La première est constituée d'un corpus de mise en récit passé qui ont été extraites des entretiens, réalisés auprès des notables Pujugo à Amani, Woru, Tourou, Ogoduruna, Péné et Bamako. La deuxième catégorie de sources se compose des enregistrements de chants du Baji-kan qui relatent les gestes fondatrices des Pujugo, les entretiens avec des patriarches reconnus comme dépositaires d'un savoir historique clanique dont les récits historiques ont été enregistré et diffusé sur la radio Seeno de Bankass. Quant à la troisième source, elle est composée des références bibliographiques notamment celles qui proviennent de recherche de l'archéologie et des sources coloniales.

Composé de trois parties, ce chapitre s'ouvre par dresser un tableau de la migration originelle qui conduit les Pujugo dans la falaise de Bandiagara où ils fondent Anwrun (administrativement désigné comme Amani), premier site Pujugo en pays Dogon. Après cette première fondation, deux membres du groupe quittent un aperçu ce lieu à la recherche de nouvelles terres. Leur pérégrination débouchera à la fondation de Woru et de Kankomurun, l'un dans la plaine du Seeno et l'autre dans les falaises. Avec ces deux autres sites, le triangle des villages-mères se met en place et de ces trois sites prennent forme les trois clans principaux des MoroPujé. Le deuxième point de ce chapitre traite donc de ce triangle à la fois clanique et villageois à partir duquel se dessine les trois principaux terroirs historiques des Pujugo. Le dernier point du chapitre se focalise sur le paysage politique qui découle de ces récits et qui permet d'appréhender comment ces récits jouent un rôle déterminant dans les rapports sociopolitiques locaux.

4.2 MoroPujé : migration originelle « souterraine » et fondation des premiers villages

Après avoir introduit le postulat théorico-méthodologique adopté pour approcher l'histoire vernaculaire des Pujugo, examinons de près comment les différentes formes de mise en récit du passé, auxquelles j'ai pu accéder, présentent le passé de ce groupe. Une partie importante des populations des régions actuelles de la zone exondée du delta intérieur du fleuve Niger auraient quitté les grandes organisations politiques ouest-africaines comme l'empire du Ghana et du Mali avant de s'installer au pied des falaises de Bandiagara.

Les premières hypothèses sur le peuplement des falaises de Bandiagara et de certaines parties de la plaine du Seeno-Gondo, contenues dans la documentation

coloniale comme Desplagnes (1907), Arnaud (1923) ou encore Delafosse (1912), postulent que ces migrations peuvent être situées entre le 10^{ème} et le 13^{ème} siècle de notre ère. Deux raisons sont mises en avant comme ayant motivé ces départs. La première serait le refus affiché de certains groupes à se convertir à l'islam a conduit à rupture entre ceux-ci et les détenteurs des pouvoirs impériaux. C'est notamment dans le cas de l'empire du Mali au 14^{ème} siècle alors que ceux qui disent être partis de l'empire du Ghana dont la chute se situe au 11^{ème} siècle. La seconde a trait à une sécheresse majeure qui aurait poussé une partie des populations à migrer plus au nord suivant le cours du fleuve Niger. Qu'il s'agisse des populations qui se disent originaires de l'empire du Ghana ou du Mali, les récits de migrations oraux mais aussi les textes historiques (Cissé, 1994 ; Tamsir Niane, 1965) font état d'une sécheresse ayant contraint de nombreuses populations à migrer. Il est cependant utile de noter que peu de groupes dogons se reconnaissent dans une migration unitaire telle que contenue dans ces sources (coloniales pour la plupart) citées. Si le Mandé ou le Ghana sont des lieux d'origine hypothétiques pour chacun des groupes dogons dans sa manière de penser ses ancêtres, ces lieux servent de repères pour la mémoire collective du groupe. Ils doivent être appréhendés comme tels et non comme des indications historiques et géographiques statiques et figées.

Dans les récits de fondation des Pujugo, recueillis sur le terrain, les points de départ des migrations originelles font objet de controverses mais ces deux motivations (la sécheresse et un conflit interne entre ceux qui sont partis et les dominants). Les récits les plus diffusés parmi les Pujugo de la falaise et ceux de la plaine situe le point de départ de la migration originelle dans le Mandé historique. Cependant dans certains chants, Kumbi-Saleh (l'ancien Ghana) est cité comme lieu de départ du groupe. L'un des récit que nous avons recueillis à Anwrn auprès de Ogolum Pujugo⁵¹ raconte :

Tout commence avec quatre couples d'ancêtres. Ceux ont vécu avant le temps de la mort.⁵² Les hommes portaient les noms BaGrabo, BaDungou, BaYara,

⁵¹ Ogolum Pujugo est le fils du dernier Ogon de Anwrn (Amani). Il a de ce fait joué le rôle de *titiyan*, messenger, durant toute la durée du long règne de son père. Ce rôle lui permet de parcourir le pays Dogon pour représenter son père dans différentes rencontres, assemblées internes interclanique mais aussi intra-clanique. Ainsi il a participé à la quasi-totalité des assemblées de médiation des conflits ont opposé les Pujugo à leurs voisins, de la falaise et dans la plaine. Sa présence symbolise celle de l'autorité suprême du groupe puisqu'émissaire d'Anwrn, site originel de l'ensembles des MoroPujé. Du vivant de son père, qui fut Hogon d'Amani, il occupait la fonction du messenger principal de celui-ci et le représentait dans les différentes rencontres des Dogons. Olubar du dernier Sigui de 1967 (sur le Sigui de 1967, voir : Dieterlen, G. (1971). Les Cérémonies Soixantennaires du Sigui Chez les Dogons. Onzième Lugard Memorial Lecture. *Africa : Journal of the International African Institute*, 41(1), 1–11. <https://doi.org/10.2307/1159674>), cérémonie soixantenaire des Dogons, actuellement chef de la société des masques et principal officiant des différents cultes rendus aux autels des wagem, les ancêtres, il jouit du statut de patriarche de l'ensemble des MoroPujé et gardien des autels ancestraux.

⁵² Sur le mythe de l'invention de la mort chez les Dogons voir à partir de la page 61 de Griaule, M. (1938), *Masques dogon*, Institut d'ethnologie, Paris.

KirinPenpen et quatre premières femmes sont SaDèguè, DeguemBèrè, Passalou et Nangalou. Ce sont ces quatre premiers couples qui furent les premiers à détenir les savoirs du Moro. Ils savaient entrés dans la terre et sortir là où ils désiraient. Le fils qui a hérité de ce savoir est Kar-sokana.⁵³ C'est avec ce savoir qu'il est parti du Mandé lorsque ce pays fut frappé par une grande sécheresse. Il s'enfonça dans la terre et ne s'est arrêté nulle part avant de sortir ici, à Anwrun (Amani).

Le fils de Kar-sokana s'appelle AnraJongurun et ce dernier a eu quatre fils : Andè, Ansèguè, Sananganou, et Anwno. À l'heure du repas, ils trouvaient toujours que Anwno avait une sauce plus délicieuse que la leur. Les deux frères aînés ont accusé leurs parents de préférer Anwno et ont décidé partir à la recherche d'autres terres. Ils sont entrés en terre pour sortir à Gourou-Souwan (près de Koro). L'endroit ne leur a pas convaincu, ils continuèrent. Sur leur chemin, Andè et Ansèguè sont arrivés à Tenwen-Amana où ils ont trouvé quelqu'un qui vivait dans un arbre de baobab. Ils lui ont dit de descendre et lui ont montré comment cultiver le mil et le transformer le mile en nourriture. Ils ont quitté l'homme et continué leur marche avec de trouver une colline au milieu de la forêt, dans la plaine. En réalité, il avait remarqué qu'il y avait du minerai de fer dans la terre. C'est cela qu'il voulut extraire en creusant en ce lieu.

Le plus jeune, Ansèguè décida de cette façon pour fonder Woru. Son frère aîné, Andè continua tout seul. Il trouva un point d'eau dans la roche et fonda Kankomurun (Kani Kombolé). Il fit un pacte avec les Tellem qui lui ont donné une femme. Avec cette femme, Andè a eu un garçon, Badjin. En ce moment, les autres Dogons n'étaient pas encore venus du Mandé. Un jour au retour de la chasse, Badjin entendu des voix de personnes d'un groupe de personnes dans une clairière sur le plateau. Arrivé à la maison, il informa son père qui lui demanda s'il les avait comptés (Lougué). Le patronyme des gens de Kankomurun est né ce

⁵³ Il est important de signaler ici que les figure de Kar-sokana, de Andè, Ansèguè et de Anwno occupent une position structurale dans la longue récitation qui clôtur les cérémonies funéraire du Yuyana. Il n'est pas futile de faire l'hypothèse que ces récitations funéraires ainsi que les d'autres formes d'énonciation rituelles puissent livrer des éléments d'informations historiques qui complèteraient les connaissances actuelles sur le passé des sociétés dogons. Ces formes d'énonciation gardent également une certaine rigueur régit par la surveillance que les initiés exercent sur leurs structures énonciatives que sur les contenus qu'ils véhiculent. Chargées de la fonction d'accompagner, de guider le défunt à marcher sur sous la protection des ancêtres pour atteindre le monde de l'après-mort, ces récitations ont fait l'objet de peu d'analyse comme potentielle sources de l'information historiques encore aujourd'hui.

A Amani, j'ai pu participer à ces cérémonies en avril 2021 lors d'un séjour de recherche ethnographique et en mai 2022 avec l'équipe de recherche du projet de recherche DigiDogon, basé au Centre d'Études Africaines de l'Université de Leiden. Composée du sociolinguiste Amadou Guindo, de l'historien Issa Sagara et de Soumaïla Sangaré, cameraman du Centre National Cinématographique du Mali. (CNCM), nous avons répondu à l'Appel de Amani afin de participer à cette cérémonie en qualité de chercheurs. Les données audiovisuelles recueillies lors de ce séjour de recherche feront l'objet d'un film ethnographique et aussi d'autres formes de contributions scientifiques à venir.

jour. Lougué veut dire compter les autres qui sont arrivés. À l'arrivée des autres Dogons, les ancêtres des Pujugo étaient bien établis dans ces lieux. Badjin reparti compter les gens qu'ils avaient vu, ainsi Andè fit préparer un dîner qu'il leur a offert. Pendant trois ans Andè et Ansèguè ont parcouru différents endroits avant de s'établir à Woru et Kankomurun.

Pour nous les gens de Anwrun, nous sommes les jeunes frères et nous ne pouvons que nous soumettre à nos frères aînés que sont Andè et Ansèguè mais en même temps, nous sommes aussi ceux qui gardent 'la ginna ancestrale' et à ce titre nous exécutons le culte aux wagem de tous les Pujugo au nom de l'ancêtre fondateur dont nous gardons la maison. Nous n'avons de pouvoir, de richesse que ceux que Andè et Ansèguè ont bien voulu nous accorder.

(Ogolum Pujugo, Amani, avril 2021).

Ce récit fait mention de la sécheresse qui aurait frappé la région d'origine et poussé au départ. Il met aussi en avant le fait que cette migration de l'ancêtre Kar-sokona fut une action solitaire et de ce fait son arrivée dans la falaise (fondation de Anwrun) précède celle des autres groupes Dogons. Le sens donné au patronyme Lougué (compter en dogoso) est à signer cette préséance. Dans d'autres versions, environs 33 ans séparent l'arrivée de l'ancêtre Andè à Kankomurun et l'arrivée des autres Dogons à Kan-Na.

Dans une autre version de ce récit des migrations originelles, un patriarche de Kankomurun, Dinga Lougué,⁵⁴ fait comprendre que ce village a été le site de première occupation des ancêtres MoroPuje en arrivant. Le lieu de provenance ne représente pas à ses yeux un intérêt particulier. Son récit met l'accent sur l'occupation de Kankomurun trente-trois ans avant l'arrivée des autres groupes dogons, l'alliance avec les Tellem et enfin la migration par voie souterraine de deux frères qui vont fonder Woru et Anwrun. Telle version a représenté un intérêt

⁵⁴ Ce récit a été enregistré par l'animateur Seydou Arè de la *Radio Seno de Bankass*. Nous ignorons la date de l'enregistrement. L'enregistrement, d'abord diffusé sur les antennes de la radio, a ensuite circulé sur les groupes WhatsApp parmi les Dogons. En parlant avec un jeune de Kankomurun, à Bamako, en juin 2019, des récits de fondation de ce village et du pourquoi ses habitants ont peu essaimé dans la plaine, il me signala cet enregistrement qui semblait avoir acquis le statut d'un témoignage irréfutable sur l'histoire de Kankomurun mais aussi de l'ensemble des Pujugo. C'est aussi au regard de cette grande diffusion que j'ai commencé à accorder une place à ce récit dans cette partie sur les récits de fondation. L'enregistrement sur format électronique lui a assuré une diffusion sans égale. Décédé en 2010, à défaut de lui parler, j'ai conduit des entretiens avec Seydou Arè dans les locaux de la Radio Seno à Bankass. Ce qui a permis de mieux cerner le profil de l'auteur du récit et le contexte de l'entretien en question. Puis à Kankomurun, j'ai rencontré Antandou Lougué, un chanteur de baji-kan reconnu, afin d'approfondir certains aspects de cet enregistrement. Dinga Lougué a été l'imam principal de la grande mosquée de de Kankomurun. Position qui lui confère une notoriété intellectuelle et politique dans le village et l'ensemble de la région. Homme instruit, il a mis en écrit les récits historiques des Lougué en consignait l'ensemble des connaissances qu'il a pu rassembler sur le passé de son village mais aussi sur l'ensemble Pujugo. Le texte intégrale du récit est donné en annexe de ce travail.

particulier parce qu'elle introduit une dissonance avec les autres versions de ce récit de fondation et de migration des Pujugo. Selon cette version de Dinga Lougué, se sont Ansèguè et Anwno qui auraient quitté Kankomurun en quête de nouvelles terres. Le premier s'installa à Wuro et le second fonda Anwrun. L'essentiel de son récit propose ce récit de fondation et de migration :

Nous avons appris que tous les Dogons viennent du Mandé. Nos ancêtres aussi ont quitté le Mandé et se sont dirigés vers ces terres. Ils ne se sont pas arrêtés en cours de route et ont fait une petite pause à Yari puis se sont installés ici. Aussi dans tout le pays Dogon, le clan Pujugo-togo (groupe, clan...) est le plus ancien. Au sein du clan Pujugo, ceux de Kankomurun occupent la place de l'aîné. Lorsque l'ancêtre des Lougué arrivait ici, il n'y avait que les Tellem dans la région. Ce dernier a donc vécu avec les Tellem un moment avant de prendre en mariage une de leurs filles. Le premier né de cette union s'appelait Badjin. En arrivant du Mandé, l'ancêtre avait avec lui une flèche, un chapeau et des chaussures de fer. Les enfants nés à Kankomurun sont quatre : Andè, Ansèguè, Anwuno et Andenyé. En plus du village de leur père, trois ont fondé les sites principaux occupés par les Pujugo aujourd'hui. Andè est resté ici, Ansèguè a fondé Woru, Anwno a fondé Anwrun et Andenyé a fondé Youdiou⁵⁵. Quand les gens de Kani-Na (à entendre les Dogons ayant transité par Kanibonson) sont arrivés, ces trois avaient déjà quitter leur père. Les autres sont arrivées alors que nos ancêtres avaient vécu trente-trois ans, selon ce que disent nos anciens. En sortant du Moro, l'ancêtre a été accueilli par les Tellem.

Les frères se sont différemment installés dans les quatre sites principaux des Pujugo mais leurs parents eux sont restés ici. Avec l'âge et la nostalgie, leur maman a voulu revoir ses enfants. Elle envoya Andè visiter ses frères cadets partis. Ce dernier a commencé par Woru chez Ansèguè puis il rendit visite à Anwno à Anwrun et fini à Youdiou chez Andenyé. Après son séjour, il rapporta les nouvelles de ses frères à leur mère. Il dit à sa mère que chacun a fondé un village où il s'épanouit. Ces nouvelles ne l'ayant pas satisfaites, la mère, Yérin décida de visiter elle-même ses enfants. Elle a fait le même parcours commençant par Ansèguè et terminant par Andenyé. Elle n'a pas voulu retourner ici à Kankomurun. Elle s'est installée auprès de son fils cadet Anwno à Anwrun. C'est de là-bas qu'elle est décédée.

(Dinga Lougué, enregistrement n°2)

Le texte intégral de l'enregistrement s'étale sur plusieurs pages et aborde divers aspects à l'organisation villageoise au moment de la fondation et des liens avec les Tellem. Le récit se focalise sur le village et son organisation politico-lignager

⁵⁵ Dans le point suivant, nous verrons en quoi la fondation de Youdiou revêt un rôle cardinal dans la migration/colonisation agricole des Pujugo dans la du Seeno au 20^{ème} siècle.

avec le rappel d'une longue liste généalogique des trente-quatre *hogons* qui se sont succédé à la tête du village. L'une des singularité de ce récit est de situer la maison paternelle à Kankomurun et ainsi faire de ce site le lieux de départ pour la fondation des autres villages Pujugo de la plaine et de la falaise. Par cela, ce récit renverse les itinéraires migratoires et cela est unique, selon ce que nous avons pu recueillir, dans les récits de fondation du groupe. Les récits recueillis, à Woru, à Tourou, à Ogoduruna, à Anwrun font tous référence à Anwrun comme le premier village où les ancêtres ont jailli du Moro (trous sacré) en arrivant du Mandé ou de l'ancien Ghana.

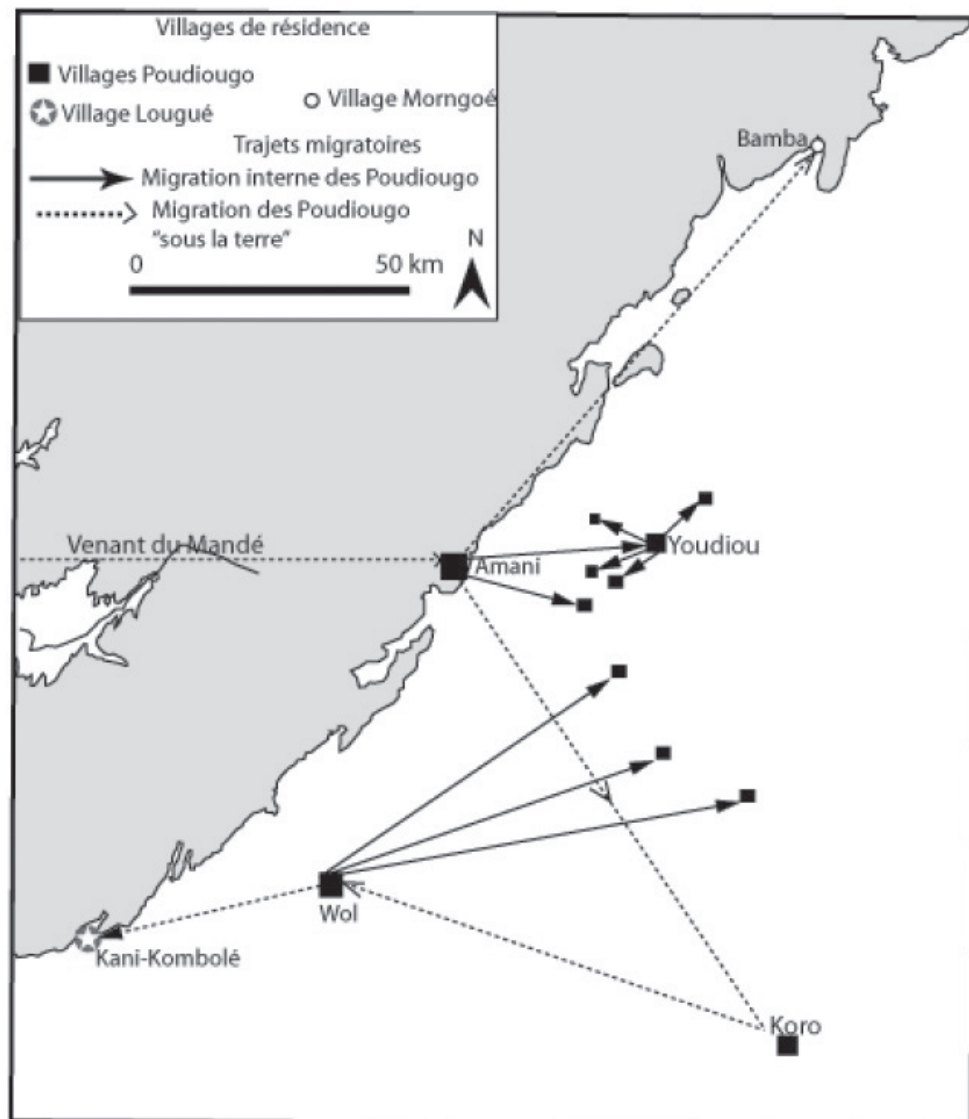


Figure 12: carte des migrations Pujugo (Guindo, 2011 : 120)

Cette inversion des lieux donne à ce récit toute sa dimension contemporaine comme instrument de politique interne. La visée principale d'une telle entreprise pourrait être une tentative de faire de Kankomurun le site le plus important de

tous les Pujugo. Cependant aucune autre version, y compris celles recueillies dans le même village lors de notre terrain, ne positionne Kankomurun comme site de première occupation et de départ des trois frères pour fonder les principaux villages Pujugo. Dans la même veine, les récits chantés par les chanteurs du Baji-kan, très prisés des populations dogons de la plaine en particulier mettent en avant la centralité du site de Anwrun. Elles reconnaissent cependant à Kankomurun la primogéniture et sa prééminence parmi les Pujugo. Prééminence qui est toute suite neutralisée par la position prédominante de village de Anwrun, puisque « on ne peut être plus vieux que son père » comme le dit un adage locale.

Le travail sur la fondation du village et l'organisation sociofoncière a donné lieu à un retour sur le récit de fondation de ce village. Cependant en plus des récits oraux que certains patriarches m'ont contés, certains de mes interlocuteurs plus jeunes m'ont renvoyé à plusieurs reprises à un chant de Baji-kan enregistré lors d'une cérémonie à Woru dans les années 1990. L'étude des traditions orales et des chaînes de transmission devrait accorder une attention particulière au rôle des smartphones dans la circulation de certaines versions des récits. Ici, comme dans le cas de Dinga Lougué, le renvoi à cette version enregistré dans les années 1990 est prise comme garantie de véracité du récit. En plus de l'engouement que ces récits suscitent parmi les jeunes, les smartphones et ce mode de circulation créent un effet de standardisation de certaines versions. Tandis que le propre de ces récits reste la dynamisme, malgré l'existence d'une trame centrale autour de laquelle les versions se construisent suivant les enjeux politiques, les intérêts socio-fonciers du monde de l'énonciation. En ce sens, ces récits sont d'excellentes énonciations du politique dans ces terroirs historiques.

La version contenue dans le chant du Badji-kan dis ceci :⁵⁶

Pujugo unrun aga nawan wé koy (Bonjour à vous Pujugo),

Pujugo unrun aga nawan wé koy (Bonjour à vous Pujugo)

D'où viennent les Pujugo ?

Les Pujugo viennent de Wagadu,

De Wagadu, ils sont partis à Kumbu-Salé

L'ancêtre des Pujugo était à Kumbu-Salé quand il disparut (enfoncé dans la terre)

⁵⁶ Ce chant du Badji-kan a été entonné lors d'une cérémonie à Woru à titre d'introduction à l'évènement, dans les années 1990. Lors de ces occasions, ces rencontres, la radio locale s'y rendait pour enregistrer les chants populaires et les récits historiques. De même que certains jeunes villages, muni d'une magnéto-enregistreur enregistraient sur des K7 ces chants. Ce chant dont je n'ai pas encore identifié l'auteur est issu de l'un de ces enregistrements. Le chant évoque les itinéraires migratoires en dessinant un paysage politique des relations intra-claniques au Pujugo. Après avoir chanté la migration originelle, le chanteur revient sur les itinéraires migratoires à partir de Anwrun et la fondation des Woru et Kankomurun. Ce récit place Anwrun au centre de l'ensemble des MoroPujé, lieu de concentration de l'autorité paternelle, des autels lignagers et de la protection et de la force des liens de solidarités fraternelles internes.

Il est sorti du Moro (Morogoé) à Anwrun, c'est là qu'il est sorti de terre
 N'est-ce pas là le sens du patronyme Pujugo ?
 N'est-ce pas là l'origine des Pujugo ?
 On dit que les autres Dogons étaient au Malo
 Puis ils sont partis au Mandé,
 De Mandé, ils sont partis à Kaba
 De Kaba, ils sont venus en Dogon-Ginri (maison, patrie, pays des Dogons).
 Mais les Pujugo ne sont pas partis au Mandé,
 Ils ne sont pas partis à Kaba,
 Ils ont quitté Kumbu-Salé pour sortir (pujé) à Anwrun
 N'est-ce pas là la grande la maison des Pujugo ?

Excusez-moi, excusez-moi chères mères, vais-je réussir⁵⁷ ou non ?
 Excusez-moi chères mères, permettez-moi de me confier à vous (sagu-kunu)

Ils étaient trois hommes, Andè, Ansèguè, avec leur petit frère Awno
 Les trois mangeaient dans le même plat
 Ogo Amma, Amma des ancêtres wagem et Amma de nos pères a donné les bonnes
 choses à Awno
 Quand il mettait la main dans le bagna, le plat,
 C'est avec le lait frais qu'il mangeait son plat (délicieux)
 Ses frères Andè et Ansèguè, eux n'avaient que la sauce aux feuilles de baobab
 Ils allèrent trouver leur mère et l'ont accusé de mettre du lait frais pour Awno
 C'est pour ça que les deux ont laissé la maison à Awno et sont entrés dans en
 bara, la brousse⁵⁸
 Après leur départ, la mère dit qu'Awno a chassé ses frères avec ces caprices
 Awno dit : mère, c'est à cause de mes caprices que mes frères ont laissé la maison ?
 La mère dit oui,
 Awno a pris sa bécasse, il l'a remplie d'eau,
 Il a pris aussi ses chaussures
 Awno parti à la recherche de ses frères en brousse
 Awno promet de ne pas revenir s'il ne les trouvait pas.
 Il chercha partout dans la brousse toute la journée, sans succès, il dormit sur un
 arbre.
 Il reprit le lendemain encore toute la journée sans succès, il dormit sur un arbre,
 Il chercha encore et encore et est arrivé à Gourou-Souwan,

⁵⁷ Précaution servant à demander à l'audience de tolérer les oublis et les erreurs potentielles dans le récit chanté.

⁵⁸ Sur la notion de migration chez les Dogons qui est appréhender en termes d'entrer en brousse, voir, Dougnon (2007), *Travail de Blanc, Travail de Noir*, op.cit. 57.

Là-bas, il a retrouvé les traces de ses frères, il y trouva le Moro (trous sacré) des Pujugo

Excusez-moi chers pères,

Excusez-moi chères mères,

Anwno continua sa recherche

Il chercha et chercha, la nuit tomba, il monta sur un arbre et y dormit

Encore il chercha dans toute la brousse et est arrivé à Tenwen,

A Tenwen, il trouva un baobab, un très grand baobab sous lequel il trouva des Tellem

Ils mangeaient du « anrigènè », ils lui ont donné à manger

Ils avaient donné à Andè et à Ansèguè

Les deux mangèrent l'anrigènè avant que les Tellem leurs réclament de payer, de restituer(todjo)

Andè et Ansèguè sont toujours solidaires et ne se contredisent jamais.

Andè dit à Ansèguè : fouille dans la besace, il y trouva un grain de mile,

Il sortit le grain et sema, le grain a germé puis est devenue jeune plant

Le jeune plant a mûri et donné une tige de mile

Andè a récolté la tige de mile et a préparé un plat qu'il donna à Ansèguè pour payer la dette

Puis les Tellem ont mangé et Andè dit, à votre tour de payer,

De restituer ce qui est mélangé avec votre salive

Ce jour Tenwen est né ! Ce jour Tenwen Amana est né !

Les deux ont poursuivi leur chemin.

Ils ont atteint un endroit où la terre était rouge.

Ansèguè a trébuché et sous ses pieds, il trouva une pierre, dure et éblouissante

Ansèguè dit à son frère Andè : moi je vais rester ici un moment

Je vais creuser (woroju) ici,

Ce jour Woru est né !

Ce jour Woru GinraMoron est né !

Ce jour que MoroPujé est né

C'est parce qu'il est resté à creuser la terre (woru) que Woru a été fondé

Excusez-moi chers pères, excusez-moi chères mères,

Permettez-moi de vous demander pardon en cas d'oubli

Ainsi ils y sont restés, Ansèguè a dit qu'il a trouvé où s'installer et il a fondé Woru

Quant à son frère Andè, il dit : en quittant (Anwrun) nous étions solidaires (angamirin-tuno)

En quittant le foyer familial, nous avons une promesse de ne pas se trahir

*Au lieu de dire creusons-ensemble (monri woroma),
 Ansèguè a dit qu'il va creuser (seul et pour son propre compte)
 Mécontent, Andè a repris ses affaires et est entré en bara, brousse.*

*Anwno continua sa recherche de ses frères jusqu'à Woru où il trouva Ansèguè.
 Devant bo-Unrun (les enfants du même père), Anwno demanda à Ansèguè où
 est passé Andè
 Ansèguè dit qu'il a pris ses affaires et est entré en brousse
 Puis Anwno demanda à Ansèguè s'il avait un sèrè (témoins, objet de souvenir)
 Il répondit qu'il avait une mène, une bague
 Ansèguè donna la bague à Anwno pour démontrer à sa mère qu'il est vivant*

*Anwno partit à la recherche de Andè, il erra toute la journée
 La nuit tombée, il monta sur un arbre et y passa la nuit.
 Le lendemain il a cherché. Assis sous un arbre, Andè observait son frère cadet
 Lorsqu'il le vit, Anwno s'approcha et dit : mon frère Andè que fais-tu ici ?
 Andè dit : en quittant la maison, nous nous sommes promis de ne pas nous trahir
 Mais Ansèguè m'a trahi. Il a décidé de rester creuser tout seul à Woru. Las-tu vu ?
 Il dit, je l'ai vu à Woru et il m'a dit que tu es venu par ici.*

*Anwno demanda à Andè de revenir avec lui à la maison (à Anwurun) auprès
 des parents.
 Andè refusa et dit : je mourrais ici en maigrissant (komoni)
 Ce jour Kankomurun est né.
 Kankomurun GiranLougué est né ce jour
 Ceux de Kankomurun sont les aînés parmi les Pujugo
 (...)
 Les Pujugo-unrun (les enfants Pujugo) sont des Kankomurun-unrun
 Les Kankomurun-unrun ont dit qu'ils sont des Giran-Lougué
 Les Woru-unrun ont dit qu'ils sont des Giran-Moro,
 Tous les Moro sont des Pujugo
 Leur jeune frère Anwno a dit qu'il est un Anwrun-in (enfant d'Anwrun)
 L'enfant d'Anwrun est aussi enfant de Moro, il est un MoroPujé
 (...)
 Vous tous, Amma vous a donné ce jour
 Vous tous, Amma vous a donné aujourd'hui,
 Que Amma nous montre Nanguru (l'an prochain)
 Que Amma nous fasse partie de ceux qui verront Nangurun
 Le Amma des Ogo, le Amma de nos pères, le Amma de nos ancêtres
 Moi, je commence à partir
 Je reviendrai demain (l'an prochain)*

*Je mets mes mains dans le dos (numolo dogo gani)
Je demande pardon.*

Ce chant contient la trame principale du récit de migration originelle des Pujugo et de fondation des premiers villages. Comme les deux autres récits présentés plus haut, les protagonistes ainsi que les événements les plus importants qui ont marqué la migration du groupe sont relatés dans le chant. Certaines alliances nouées au cours de la migration sont également célébrées. Si le récit reconnaît avoir trouvé sur place l'homme de Tenwen, il attribue aux deux frères Andè et Ansèguè le geste civilisateur : le don du grain de mil et l'enseignement de l'agriculture comme source de l'alimentation humaine. Anwrun le site de première occupation et de ce fait, la maison paternelle vers laquelle Andè et Ansèguè ne retourneront plus après avoir fondé Woru et Kankomurun. Ce récit mentionne par ailleurs Koumbi-Salé et Ouagadou et met en avant l'idée que ce seraient les autres Dogons à quitter le Mandé tandis que les Pujugo ne seraient pas passés par ce lieu.



Figure 13: Woru, août 2019 © Ibrahima Poudiougou

Dans la littérature, on peut retrouver au sujet des Pujugo des fragments de ces récits de fondations. À titre d'exemple, Dieterlen rapporte dans *Les âmes des Dogon* (1941) le récit suivant :

Le mythe généralement répandu concernant la fondation d'Amani fait partir le fondateur du Mandé. Après avoir progressé souterrainement celui-ci, muni d'un duge, surgit d'un trou situé dans les éboulis de la falaise, à l'emplacement actuel d'Amani. C'est de là que vient la devise de monopuzo (litt. : mono, trou et puzo, poussé), poussé du trou, et le nom pudyugu (litt. : puzo, poussé et go, sorti) donnés à la famille issue de cet homme. Celui-ci eu trois fils : deux jumeaux, Aydé et Aségué, puis Aounno lequel se révéla doué de pouvoirs extraordinaires. [...] Adoum ayant entendu dire qu'Aydé était ressorti à Wori [Wol] et Aségué

à Kani kombolé, envoya son fils Aounno en haut de la falaise pour voir si ses frères revenaient. Celui-ci resta trois ans sans les voir apparaître. Le père, dépité, s'enfonça dans le sol et ne reparut plus. Aounno remplaçait son père et était devenu le gardien du duge apporté par celui-ci » (Dieterlen 1941, 46-47).

Une autre version a été récoltée par Caroline Robion-Brunner qui, dans un article consacré à l'étude du travail du fer que :

Les Poudjougo ont quitté le Mandé pour venir s'installer plus à l'Ouest. Leur déplacement s'est opéré non sur terre mais sous terre. Après un long séjour dans les profondeurs de la terre, ils sont sortis au pied de la falaise. Le père d'Andé et Anségué, des jumeaux, a décidé de rester et de fonder Agouron [Amani près de Sanga]. Les deux frères ont poursuivi leur route sous terre. Ils sont ressortis dans la zone de Gourou [cercle de Koro]. Il n'y avait pas de village, ils ont vu que le lieu n'était pas bon. Ils sont rentrés sous terre et sont sortis à Wol. Anségué, le plus petit des jumeaux a vu que ce lieu possédait des pierres de fer. Il dit à son grand frère qu'il a décidé de s'installer à côté pour creuser ce lieu. Wolo [Wol] fait référence à l'épineux qui était abondant sur les lieux débroussaillés par le fondateur. De tout temps, c'est ma famille qui organisait la fabrication du fer à Wolo. Andé, le grand frère, a continué sa route sous terre et est allé fonder un peu plus loin le village de Kani Kombolé » (Y. Poudiougo, chef de village de Wol, 2004) (Robion-Brunner, 2019 :135).

Cette carte retraçant les itinéraires migratoires des Pujugo met en évidence ces trois premiers sites qui ont été fondé. Elle présente également quelques-uns des villages issus des migrations parties de ces trois villages-mères. Dans cette première génération de villages, Youdiou occupe une place particulièrement importante. Sa fondation constitue en soi un événement puisque ce village va jouer un rôle de front pionnier pour l'ensemble des MoroPujé pour essaimer dans la plaine du Seeno. À la fondation, les gens de Youdiou ont explicitement fait appel aux bo-unrun (les frères) de venir occuper les terres qui les entouraient et ainsi marquer un contrôle foncier avant d'autres groupes dogons. C'est cette signification à la fois foncière et politique que je voudrais aborder dans la dernière partie de ce chapitre.

4.3 La signification sociofoncière et politique de la fondation de Youdiou

Que l'on se trouve dans les villages Pujugo de la troisième génération (comme Péné), dans les villages nés de l'appel de Youdiou ou dans les villages-mères, les migrations de colonisation foncière des Pujugo dans la plaine du Seeno-Gondo est inséparable de l'alliance que ces derniers ont nouée avec les Ongoïba du Pomurun. Si Néma Guindo considère que les Pujugo sont une fraction de la tribu des Dyon

(Guindo, 2011 : 113), les données ethnographiques collectées essentiellement parmi les Pujugo ne me permettent pas d'abonder dans le même sens. D'une part les différentes formes de mises en récit du passé n'associent pas les Pujugo à la tribu des Dyon comme un sous-groupe de celui-ci. D'autre, ce classement des Pujugo comme sous-groupe des Dyon semble aller dans le sens d'une quête un récit globalisant, un récit unitaire qui vise à donner l'image d'une cohérence interne aux Dogons qui puissent coller aux structures socio-rituelles contenues dans les grands mythes dogons décrits par Griaule et les héritiers de son école anthropologique. C'est à l'opposé de cette perspective que l'histoire vernaculaire, proposée dans ces lignes, veut s'intéresser aux différentes mises en récit des clans, des lignages qui peuvent paraître comme disparates et désordonnées.

Cette dernière considération de ce chapitre sur la fondation s'appuie sur le travail de Néma Guindo à Youdiou, étant que je n'ai pas personnellement conduit d'enquête dans ce village. Mes données ethnographiques sur Youdiou sont issues des entretiens à Amani et à Woru. En de différentes circonstances la question foncière dans la plaine du Seeno-Gondo a été intimement liée à celle de l'alliance des Pujugo avec les Ongoïba du Pomurun. Dans un récit rapporté par Néma Guindo dans sa thèse, cette alliance est décrite comme suite :

Nous sommes descendants de Aouno troisième fils de Orossèmèren. Orossèmèren a pour père Anradjouran. Ce dernier est le fils de Kar Sokana qui est l'ancêtre de tous les Poudiougou, les Monrongoé et les Lougué. Le village de Youdiou actuel n'a pas été fondé par les Poudiougou, mais ces derniers se sont joints aux Ono. Amagouno Poudiougou est le premier à arriver à Youdiou en provenance d'Amani. Amagouno est arrivé alors qu'il y avait une très grande sécheresse sur le plateau. Il était un grand ami avec un Ono qui habitait un gros village Ono à l'emplacement actuel de Youdiou. Arrivé dans le village, Amagouno fut surpris par le nombre de greniers remplis d'épis de mil. Il demanda à son ami Ono s'il pouvait faire venir sa famille car il y avait de la disette sur le plateau. Ce dernier envoya un de ses fils à Amani pour chercher la famille d'Amagouno. En arrivant il leur dit : « E soi yèrèi, ni le yun dyoï » (Venez tous, par ici il y a beaucoup de mil). Il amena avec lui les femmes et les enfants d'Amagouno. De bouche à oreille Yun dyoï est devenu Youdiou.

Quelques décennies après l'arrivée des Poudiougou à Youdiou, les Ono quittent la zone pour s'implanter à Douna-Pen. Quelques années après, les Poudiougou étaient obligés de quitter le village à cause de la malédiction causée par le meurtre d'un Ono. Youdiou actuel a été fondé il y a 220 ans par Amagouno. Les Poudiougou sont revenus sur les ruines quatre générations après le départ des Ono. Le village a pris le nom Youdiou en souvenir de Yun dyoï. » (Y. Y. Poudiougou, Youdiou, janvier 2006 ; A. Poudiougou, octobre 2010) (Guindo, 2011 : 115-117).

Ce récit qui se focalise particulièrement sur la fondation du village de Youdiou, livre en même temps des éléments de taille pour l'histoire des Pujugo en général. Si les premières fondations sont importantes pour aborder les racines de l'appartenance et les modes de son articulation aujourd'hui au sein du groupe, l'alliance avec les Ongoïba constitue un point majeur pour comprendre la dynamique sociofoncière interne aux Pujugo mais aussi les diverses formes que prennent leurs relations avec les autres groupes dogons dans la plaine du Seeno-Gondo. Si chant de Baji-kan de Woru laisse entendre comment les deux frères ont noué des liens avec les Tellem et l'homme de Tenwen-Amana, nous avons ici, les bases de la conception des Pujugo en matière de terre dans la plaine du Seeno-Gondo. Pour le chercheur qui aborder le foncier et qui s'intéresse aux conflits fonciers, il est fréquent d'entendre un patriarche Pujugo dire « *dans la plaine du Seeno, seul les Ongoïba peuvent se prévaloir d'être ceux à qui ont un mot à nous dire au sujet des terres.* » Une proposition qui peut intriguer lorsqu'on sait que les villages de troisième génération comme Péné sont situés dans des terroirs historiques d'autres groupes dogons ou peuls (c'est le cas du village de Anakaga).

Les données recueillies issues des recherches archéologiques de Néma permettent de comprendre que cette migration des Pujugo de Anwrun (Amani) vers le site actuel de Youdiou est d'abord la conséquence d'une sécheresse qui avait touché une partie importante du plateau et de la falaise. Déjà installés dans la plaine, ce sont les Ongoïba qui les accueillent et leur offre la possibilité de s'installer à leur côté. Cette cohabitation avec les Ongoïba est située entre 15^{ème} et le 16^{ème} siècle. Mais cette première installation à Youdiou ne durera pas longtemps puisqu'un événement contraindrait les Pujugo à revenir sur leurs pas à Anwrun. Les raisons de ce retour ne sont pas bien précisées dans les entretiens que j'ai réalisés à Amani. Cependant Néma Guindo rapporte qu'une malédiction née de la mauvaise exécution d'un culte agraire a conduit à la rupture des alliances avec les Yérem (les génies des lieux). Alliances qui sont à la base de la fondation des villages des villages de Tem et de Ogodougou, par les descendants de Onrontron,⁵⁹ fondateur

⁵⁹ Néma Guindo rapporte que « Plusieurs villages ont été fondés par les descendants d'Onrontron dans la plaine du Séno-Gondo. Voici ce que nous avons recueilli sur la fondation des villages : « *La grande famille d'Onrontron comprend différentes affiliations, du nom de Pomourou (de patronyme Ongoïba), de Domno (de patronyme Goro, Témé) et de Kor (de patronyme Kassogué). L'ancêtre Onrontron a eu trois fils : Ogotongonron, Ogobara et Ogonérégo ou Domno (Cadet). Les deux derniers étaient de même mère. L'aîné devient ancêtre du groupe Pomuru et considéré comme le chef d'un peuple conquérant qui aurait assujéti toute la plaine centrale du Séno-Gondo. Le second fils Ogobara « hérite du pouvoir » (prénom donné par sa mère) se querella avec son frère aîné. N'arrétant pas de dire Koru ou Kor (mensonge), on nomma son groupe Kor et les villages qu'il fonde furent Korou et Sobangouma. Le troisième fils Ogonérégo est le fondateur de Swoy. Il est aussi appelé Doumno ou Domno (cadet en djamsay). Ainsi, le village de Swoy fut nommé Domno Swoy (Swoy de Domno) » (M. Ongoïba, février 2007) (Guindo, 2011 : 138).*

de la tribu des Ono dans le Seeno-Gondo. L'alliance se basait des sacrifices que les villageois de Tem et de Ogodougou devaient au génies des lieux pour recevoir protection et bonne pluies en retour. La malédiction qui a rendu ces deux villages inhabitables serait née de ce récit que Guindo a recueilli :

Les sacrifices sur les deux sites furent abandonnés par les descendants d'Onronton dans des circonstances assez particulières. Les sacrifices humains étaient pratiqués au début de chaque saison des pluies. Un jour, ne trouvant personne à offrir aux fétiches, les habitants sacrifièrent le fils d'un aveugle Ongoïba qui venait accompagner son père au lieu du sacrifice. Présent lors de la cérémonie, l'infirmes ne s'aperçut pas tout de suite du crime, mais lorsqu'il comprit la trahison de ses frères, il prononça des malédictions sur les fétiches : si les descendants Onronton se rendent sur les lieux de sacrifices, ils mourront. Les habitants sont repartis sur les lieux les années suivantes et toutes les personnes présentes lors de la cérémonie sont mortes trois jours après. Après avoir subi trois fois le courroux des fétiches, certains habitants de Koummogourou et de Béréli laissèrent le couteau de sacrifice aux Poudiougou de Youdiou, leurs cousins à plaisanterie et résidents sur leur ancien territoire (Guindo, 2011 : 152).

À Anwrun, Ogolum Pujugo m'a renseigné au sujet du fait que les Pujugo sont aujourd'hui détenteur du couteau sacrificiel d'anciens sites des Ongoïba. Lors d'un de nos entretiens portant sur le conflit foncier ayant opposé les de Béréli et de Youdiou, il dit ceci :

La question relative à Béréli et Youdiou te doit être très claire. Les terres autour de Youdiou ont été placées la tutelle (Sagu) de Anwrun par les gens du Pomurun avant leur départ de cette région. Il ne faut pas trop s'autocélébrer et se faire passer pour les premiers occupants de ces terres. Cela serait un mensonge et la terre n'accepte jamais le mensonge. Un Ongoïba de Pomurun de Ogodougou, près de Béréli avait l'habitude de chasser dans la brousse environnante. Un jour Anwno a envoyé une de ses filles chercher de l'eau dans une mare près du site actuel de Béréli. Mais avant que la fille ne se rende à la mare, son père lui dit de demander au chasseur de l'aider à porter sa charge. Ce que la fille exécuta. Puis le chasseur lui demanda comment elle a su de sa présence en ces lieux. Il aide la jeune fille à porter sa charge puis lui donna de la viande séchée comme signe d'amitié pour le père de la jeune fille. Arrivée à la maison, la fille expliqua ce qu'il s'était passé à son père et remit la viande séchée à ce dernier. Le père demanda alors à la fille de retourner le lendemain au même endroit et de dire au chasseur qu'il l'invitait à venir au village (Anwrun).

Awno ainsi donné sa famille en mariage au chasseur Ongoïba. En ces temps, il y avait peu de personnes dans ces contrées. Les Arou étaient également ici

et ils ont envoyé quelqu'un lors des cérémonies de mariage. Les Ongoïba sont ensuite partis s'installer Pètaka en laissant leur premiers villages. Avant de partir, ils ont confié leurs terres et certains cultes qu'ils exécutaient aux Pujugo avec lesquels ils avaient une forte amitié. Ainsi Youdiou a été fondé sur des terres qui appartenaient aux Ongoïba. Dans le Seeno, toutes localités sur lesquelles on trouve des vestiges d'anciennes occupations appartiennent aux gens de Pomurun. Pour les terres occupées par les Pujugo, cela concerne plusieurs villages de la plaine comme Souwan, Ogodourouna, Tourou, le village de Youdiou même, Néma, Tanouan et Anamoïla. Je précise cependant que les villages fondés par Andè et Ansèguè que sont Woru et Kankomurun ne font pas partie des terres qui avaient appartenues aux gens de Pomurun. Celles sont des terres que nos ancêtres ont occupée en arrivant du Mandé. Contrairement à Youdiou, à Woru et à Kankomurun, il y a le site sacré du Moro (le trous d'où sont sortis Andè et Ansèguè). (Ogolum, avril, 2021).



*Figure 14: Échanges avec Ogolum Pujugo (au milieu avec lunettes) et deux de ses amis.
© Ibrahima Poudiougou*

Les origines de cette alliance entre les Pujugo et les gens du Pomurun sont ainsi situées dans les temps éloignés et la présence des Arou est ici utile dans la construction de l'alliance qui, via le mariage, prépare le terrain au paysage politique local entre ces différents groupes dogons. La présence d'un messager des

gens de Arou, qui dominant sur les tribus dogons ayant transité par Kanibonson, donne à l'alliance toute sa portée politique. Ce dernier jouant ainsi le rôle du tiers au moment de l'alliance entre les Pujugo et Ongoïba du Pomurun. Dans cette alliance est née un paysage politique important dans cette partie du Seeno. Partant de l'idée de la première occupation et de la présence des vestiges (traces d'habitats, puits abandonnés, arbres plantés entre autres) comme source de légitimité de toute revendication du contrôle des droits fonciers. Les Pujugo revendiquent une certaine primauté, en l'absence des Pomurun, sur une large partie des terres situées dans les régions qu'ils occupent. Une légitimité historique qu'ils situent volontiers dans la force de l'alliance politico-rituelle qui les lie aux Ongoïba de Pomurun via l'institution sociofoncière du *sàgú*.

De même, à Woru par exemple, la patriarche Mamadou Waga a également souligné les origines sociofoncières des alliances entre Pujugo et Ongoïba. Pour lui, comme pour les patriarches que j'ai interrogés à Tourou, Ogoduruna et Bandiagara, les terres appropriées par les Pujugo dans la plaine lors des migrations récentes (depuis le 20^{ème} siècle), et qui ont abouti à la fondation de la deuxième des villages, « *sont incontestablement le domaine des gens de Pomurun. Ils ont occupé ces terres avant tous les autres clans. Ce sont eux qui ont confié ces terres aux gens de Youdiou, nos parents de la falaise, avant de replier vers l'est autour de Mondoro, Douentza. Ces terres nous ont donné suffisamment de satisfaction puisque les anciens disent qu'ici, il n'y a jamais eu de famine. (...) Au fond nous et les gens de Pomurun entretenons de liens sacrés, nous ne faisons qu'un. Aucun autre dogon, ici, en plaine ne peut contester la primauté des gens de Pomurun sur la terre. Encore aujourd'hui s'il y a des problèmes graves autour des terres, nous nous tournons vers eux et ils disent le dernier mot* » (Mamadou Waga, Woru, août 2019).

À Woru et à Anwrun, les récits mentionnent qu'après une période d'installation, quelques générations, avant de voir s'abattre sur tous les villages dogons de la plaine du Seeno les conséquences de la formation d'un puissant royaume à l'est par les Mossis du Yatenga. Ces derniers pratiquant pillage et razzia dans les villages de la plaine du Seeno-Gondo. Sort auquel le village de Woru a pu échapper en raison de sa centralité comme site d'extraction de fer et de commercialisation de ce minerai si essentiel à la guerre que menait les Mossis dans la plaine du Seeno-Gondo (Robion-Brunner, 2019). À l'image du temps des cavaliers peuls, les souvenirs des ravages des Mossis du Yatenga restent encore très actifs dans les mémoires collectives des villages. Cette phase d'instabilité ouverte par les Mossis se prolongera avec la formation à l'ouest du royaume théocratique peul du Macina au 19^{ème} siècle.⁶⁰

⁶⁰ Les conséquences des dominations Mossis et Peuls sont développées dans les chapitres consacrés aux migrations des Dogons à partir de la fin du 20^{ème} siècle à nos jours.

Il reste tout de même utile de rappeler brièvement ici les villages vers les Pujugo vont fonder, co-fonder ou cohabiter à partir de l'appel de Youdiou dans la plaine du Seeno. Les migrations/colonisations agricoles parties de Anwrun-Youdiou fondent entre autres : Tanouan, Anamognula, Gondom, Nema, Madina, Bassogou, Dani Gnagamou, Djeniamou, Sorolu, Baaken, Moudjal, Goudio Turu, Anabangala, Hamdalla. Tandis que les Pujugo, qui depuis Woru ont répondu à l'appel de Youdiou, ont fondé : Ogoduruna, Tourou, Souwan, Ogoduru-kun, Dongolè et Dinga. Ils cohabitent à : Anakaga (avec les Peuls Bari et les Guindo). Les cas de co-fondation sont faits avec les guru dans le cas de Péné et Benubanna.

4.4 Pour terminer

Loin d'être *seulement* des souvenirs, des amas de récits mythico-légendaires ou des récits généalogiques servant à l'autoglorification d'un groupe donné, j'ai voulu aborder ces mises en récit du passé parmi les Pujugo comme constitutif du dispositif idéal (Godelier, 1984) de l'ordonnement du monde sociopolitique dans lequel ce groupe interagit avec l'environnement immédiat. Cet environnement comprend les autres groupes sociaux mais aussi les êtres relevant du monde de l'invisible (ancêtres, génies) ainsi que les ressources qui assurent au groupe sa reproduction et son positionnement et la dynamique du paysage politique local. Dans cette perspective, les modes d'appropriation des ressources naturelles et des terres agricoles dans ce cas particulier naissent d'une articulation entre les contingences historiques et politiques propres à cette région et les représentations collectivement construites dans le temps long de l'histoire. Les relations sociofoncières qui découlent de ces modes d'appropriation dessinent les formes que peuvent prendre la dévolution des terres agricoles parmi les Pujugo. Loin d'être fixées une fois pour toute, ces formes sont dynamiques et suivent les influences des relations sociopolitiques internes au groupe mais aussi entre le groupe et ses voisins. C'est cette relation dynamique et réciproque entre les modes d'appropriation de la terre et le paysage politique qu'elle génère et dont elle peut en retour subir les influences transformatrices que j'ai voulu saisir à travers la notion de la relation sociofoncière.

Sortir de l'idée d'une identité unique des Dogons et d'une histoire univoque des Dogons en donnant une résonance aux récits historiques vernaculaires, permet d'enrichir notre connaissance sur la diversité des populations que les adversités humaines (conflits, servilité, razzia) et naturelles (sécheresse, famine, inondation) ont contraint à créer les conditions d'une co-occupation de cette région exondée du delta du fleuve Niger. Loin de se fonder à partir d'une moule unitaire, les populations, aujourd'hui réunies sous l'ethnonyme dogon représentent une mosaïque humaine. Les différences culturelles et linguistique de la région que ces populations habitent illustrent cet état de faits. La diversité

des origines, la multiplicité des influences tout comme les menaces de nature diverses (politiques, environnementales, surnaturelles) sont aujourd'hui attestées comme étant à la racine des peuplements humains dans les falaises de Bandiagara et son arrière-pays qu'est la plaine du Seeno-Gondo. Ces lieux ont fourni, dans différentes époques, un refuge, un environnement naturel qui protège ceux qui s'y établissaient contre les pillages, les razzias et l'esclavagisme que les puissantes formations politiques faisaient subir aux marges de ces centres du pouvoir, ceux du « *côté jardin* » pour reprendre l'expression du Moussa Sow (2021). C'est en partageant ces espaces communs que les alliances sont nées à partir des intérêts communs. Ces intérêts pouvaient aller du fait, pour deux paysans d'origine clanique diverse, de s'associer pour co-fonder un hameau de culture en se protégeant mutuellement des menaces de la brousse sauvage (comme ce fut le cas de la fondation du village de Péné) ; s'unir pour creuser un puits, dépassant les 100m de profondeur, afin d'accéder à une source d'eau permanente, condition indispensable de s'assurer une occupation permanente des lieux mais aussi pour attirer d'autres paysans dogons et mossis ainsi que les éleveurs peuls dont l'apport en fumure est indispensable pour la productivité des terres du *lara* (voir figure 7 : l'image satellitaire de Péné). D'autres se sont réfugiés dans la falaise à la fois pour échapper à la menace des cavaliers Mossis ou Peuls au 19^{ème} siècle tout en se partageant les maigres ressources foncières disponibles au pied de la falaise (Teme, 1997)

Ces intérêts politiques, économiques et sociaux sont ceux qui permis d'instituer le *sàgù* en créant un environnement favorable à l'instauration des rapports de solidarité intra-claniques. Qu'ils s'agissent des Ongoïba du Pumurun ou des Pujugo, la portée politico-rituelle de cette alliance reste encore d'actualité. Chacun garde et transmet la mémoire de ses origines, les souvenirs des événements les plus importants de son groupe d'appartenance et partage *sa part d'histoire* avec les autres lors des cérémonies funéraires, matrimoniales ou d'initiations. Certains rites agraires parcourent encore de nos jours l'ensemble des villages-mères de la falaise en partant de Arou. Les traces mémorielles contenues dans les chants et les récitations rituelles sont une excellente démonstration de la complémentarité des origines et l'unicité du destin des populations qui occupent ces régions rocheuses. L'exigence de reprise d'initiative (Balandier, 1955) locale dans la restructuration des relations sociales et politiques aujourd'hui fragilisées par le conflit armé requière cette capacité de mettre en chœurs la diversité des origines, des mémoires et d'autres formes de souvenirs d'évènement historiques de chacun. Elle permet au chercheur de dépasser les fixités d'une certaine ethnologie coloniale, hantée par sa quête de cohérence et d'histoire unificatrice présentable comme l'*unique possible* histoire des Dogon. Ce dépassement est essentiel d'autant plus que les recherches archéologiques sur le peuplement (Mayor, 1977) apportent les preuves

matérielles de la diversité des origines des Dogons et la pluralité de leur histoire en les connectant à d'autres ensembles sociopolitiques comme les Peuls, les Bobos, les Mossis, les Samogos, les Dafings, les Bamanans (De Bruijn, 1995).

Dans cette même perspective, donner la place à la diversité des mémoires historiques permet également de restituer aux communautés leur place dans une histoire qui n'est pas seulement celle des élites urbaines scolarisée. Les énonciations politiques de l'unité dogon dérivent souvent d'un regard auto-exotisant que ces derniers projettent sur les logiques d'appartenance, pourtant plus complexe si l'on se place dans la logique des masses paysannes. La surexposition des pratiques et croyances locales dogons⁶¹ sur les scènes nationales et internationales depuis la colonisation participe de cette réappropriation d'une identité projetée et en partie construite par l'ethnologie coloniale puis reprise par l'État-malien postcolonial sous les grâces de l'UNESCO. De telles projections sont dangereuses d'abord parce qu'elles voient la société dogon comme figée dans une temporalité ancestrale. Ensuite parce qu'elles ne tiennent pas compte des changements politiques et sociaux qu'infligent l'histoire à tout peuple, en termes de mutations internes mais aussi d'influences et d'échanges avec les populations voisines et avec le reste du Mali. De même, ces projections collent au territoire actuellement habité par les Dogons une altérité radicale. L'ultra-modernité du discours sur l'autochtonie, sa dimension urbaine et savante surtout ses périls ne sont plus à démontrer depuis les travaux de Geschiere (2009). Dans le cas des Dogon se sont désormais des Dogons appartenant à une certaine élite scolarisée qui portent, le type de discours qui présente les Dogons comme une ethnie «spéciale», une forme d'auto-exotisme inspirée des récits anthropologiques de Griaule puis du discours de marketing touristique. Les préoccupations des masses paysannes et leur appréhension de la question identitaire font place à la multiplicité des récits historiques y compris au sein d'un même groupe, comme l'exemple des récits de fondation et de migrations des Pujugo le montre clairement.

⁶¹ Présence des masques dogons à l'accueil des chefs d'État occidentaux en visite au Mali, dans les cérémonies officielles, les festivals culturels comme Ogobagna ayant repris cette même dynamique depuis 2015. Pourquoi seulement les Dogons ? Les Bobos, les Sénoufos, les Soninkés, les Bamanans entre autres n'ont-ils pas de danses ? Les Dogons sont-ils un peuple exotique aussi pour les Maliens et lesquels ils doivent danser à chaque occasion ?

Deuxième partie

Migrations agricoles

5

De la « paix coloniale » à la (re)occupation de la plaine du Seeno-Gondo

Indissociables des systèmes fonciers en pays Dogon, les migrations rurales ont pris différentes formes dans le temps long de l'histoire de ces sociétés paysannes. Dans la première partie de cette recherche consacrée au régime d'appropriation foncière, j'ai tenté de démontrer comment les formes de gouvernement lignager ou familial des ressources naturelles peuvent déboucher sur différentes stratégies d'adaptation. Les cadets sociaux, ceux qui sont exclus de la gestion et dépendent des aînés sociaux, peuvent opter pour la migration comme stratégie d'adaptation à une situation qui leur est défavorable. L'étude des récits de fondations et de la formation des terroirs historiques a permis ainsi de mettre en évidence les trois générations de villages fondés à travers ce processus de départ vers de nouvelles terres et d'autonomisation des cadets sociaux. Ces migrations rurales et ces formes de colonisation foncière ont pris des formes diverses et des destinations variées selon les contingences historico-politiques dans lesquelles elles ont eu lieu. Par colonisation foncière, je fais référence aux mouvements des populations qui de la falaise ou du plateau ont investi la plaine du Seeno en quête de terres agricoles. Ces mouvements de colonisation foncière ont eu lieu à un moment historique particulier marqué par la convergence d'un ensemble de facteurs sociopolitiques et sécuritaires. Ainsi la colonisation foncière est ici entendue comme le départ d'une partie importante des populations dogons des villages-mères pour fonder de nouveaux hameaux de culture.

5.1 Couloirs migratoires et colonisation foncière

La perspective théorique adoptée dans cette étude, ces migrations de colonisation foncière diffèrent des migrations agricoles des Dogons vers la région de Sikasso (Koutiala et Yanfolila en particulier). La colonisation foncière s'accompagne d'une appropriation de la terre et de ses ressources selon les principes cardinaux des régimes d'appropriation foncière des villages-mères (primogéniture, primovéniture) et une reproduction des dynamiques de pouvoir intra-lignager et intra-villageois tel que développé dans les chapitres consacrés à l'appropriation foncière. En cela la colonisation foncière se présente comme l'extension des villages-mères dont les institutions sociofoncières se déploient à travers la plaine du Seeno suivant une dynamique d'occupation des terres basée sur des couloirs migratoires précis. Ces couloirs sont construits à partir d'une mémoire lignagère ou villageoise qui encadre chaque couloir dans des trajectoires migratoires remontant à deux ou trois siècles avant l'insécurisation de la plaine du Seeno par les formations politiques comme les Bamanans de Ségou, les Mossis du Yatenga ou les Peuls du Macina.

À l'opposé de la colonisation foncière, les migrations agricoles vers le sud du Mali se caractérisent par le départ des Dogons en dehors de leurs terroirs historiques d'origine vers d'autres entités sociohistoriques, linguistiques et politiques. Ils partent vers d'autres pays où la possibilité de reproduction des institutions sociofoncière des terroirs historiques d'origine est nulle. En ce sens, ils deviennent des étrangers sur des terres nouvelles et sont soumis à de nouvelles institutions sociofoncières, à de nouvelles règles d'organisation des rapports à la terre et à ses ressources. Cette distinction entre colonisation foncière et migration agricole est utile à préciser ici puisque cette partie de la thèse, consacrée à l'étude de ces deux phénomènes comme dérivant d'une même logique de quête de terres des Dogons, appréhende la migration agricole des Dogons dans le sud du Mali à partir des années 1960 comme une prolongation des mouvements de colonisation foncière initiés au début du 20^{ème} siècle. Si les colonisations foncières ont conduit les Dogons à occuper ou réoccuper les terres situées dans la plaine du Seeno selon des couloirs migratoires lignagers perpendiculaires qui partent du pied des falaises de Bandiagara en direction de la frontière du Burkina, les migrations agricoles se caractérisent par des mouvements hors de cet espace sociohistorique occupés majoritairement par les Dogons vers d'autres régions où leur présence est tout à fait nouvelle. C'est en ce sens que j'aborde la migration agricole comme une conséquence de la fin des terres immédiates au « vieux pays Dogon » qui, à partir des années 1950-1960, a atteint ses limites maximales d'extension (Gallais, 1975). Dans la littérature anthropologique sur les Dogons, le phénomène migratoire s'est rapidement constitué en objet d'étude incontournable en raison à la fois des régimes d'appropriation foncière fondés sur une corrélation entre augmentation des membres males des lignages et l'extension des terres cultivées par celui-ci d'un côté, et la centralité des migrations originelles des Dogons du Mandé vers les régions autour de Bandiagara. Les mises en récits du passé, les mythes, légende ainsi que les références mythico-rituels mettent en évidence ce rapport ininterrompu entre les formes sociales et politiques que les premiers anthropologues ont rencontré au pays Dogon et ces migrations originelles qui seraient parties du Mandé. Cependant les premiers travaux, notamment ceux de Marcel Griaule et de Germaine Dieterlen ont accordé plus d'importance aux dimensions mythico-rituelles.

Les travaux fondateurs comme *Masques dogon* et *Dieu d'eau* publiés respectivement en 1938 et 1948 par Marcel Griaule mais aussi, *Renard pâle* copublié par Marcel Griaule et Germaine Dieterlen en 1965 se sont surtout intéressés dans ces travaux aux dimensions mythiques des migrations parmi les Dogons. Pour eux, l'intérêt portait particulièrement sur ce qui pourrait être considérée comme des migrations originelles du Mandé, des mythes fondateurs et des constructions cosmogoniques. La rencontre de l'école anthropologique de Marcel Griaule avec

les Dogons a donné lieu à une production scientifique prolifique dans l'histoire de l'anthropologie et celle-ci a porté sur divers aspects de la vie sociale, économique, politique et religieuse du groupe. De nombreuses publications ont ainsi porté sur les représentations de la vie et de la mort, les pratiques rituelles, l'organisation sociale, la cosmogonie, les mythes, les modes de répartition de l'autorité, l'architecture, la musique et les langues.

Si ce champ de recherche sur le phénomène migratoire dans une perspective mythico-historique et cosmogonique a eu un écho considérable, c'est surtout le volume *Organisation sociale des Dogon* publié par Denise Paulme en 1940 qui ouvre les premières recherches sur l'appropriation de la terre et de ses ressources. Contrairement aux horizons interprétatifs du phénomène sous l'angle des constructions mythiques et cosmogoniques, Paulme met en évidence comment les rapports sociaux internes aux lignages et aux villages sont construits à travers les rapports à la terre et à ses ressources. En cela, ce volume de Denise Paulme peut être considéré comme précurseur à la fois de l'étude des régimes d'appropriation foncière et des institutions sociofoncières parmi les Dogons.

Pour ces premiers travaux de Marcel Griaule et de Germaine Dieterlen, l'étude du phénomène migratoire parmi les Dogons s'est révélée nécessaire étant donné que les Dogons, comme d'autres groupes ethniques, enracinent leur histoire et celle du peuplement de l'espace qu'ils occupent dans ces récits de migrations originelles. Les récits de fondations et de migrations des différents groupes dogons situent leur origine dans les terres glorieuses du Mandé qui ont donné naissance à de puissantes organisations politiques comme l'Empire du Mali. Constitutif des récits de fondations, l'étude des récits migratoires devient essentielle à la fois pour approcher les auto-mises en récits de l'histoire que les Dogons font des migrations originelles et c'est dans cette perspective que se sont inscrits les travaux ethnologiques précédemment cités.⁶² Dans cette perspective, l'étude du phénomène migratoire sert à mettre en évidence le passé du groupe, à le situer dans un espace-temps historique et particulièrement à expliciter divers aspects de la vie du groupe que la mission s'était engagée à documenter, analyser et interpréter en s'appuyant aussi sur le fait migratoire.

Cependant, sans mettre en cause l'importance de cette approche de la question migratoire, l'instauration du régime colonial à partir de la prise de Bandiagara le 29 avril 1893 (Touquet, 2010), quelques décennies avant le début de la mission

⁶² Avant la mission dirigée par Marcel Griaule, Louis Desplagnes (1907) avait formulé quelques hypothèses sur l'histoire des migrations dogons et du peuplement des régions exondées du delta intérieur du fleuve Niger dans le *plateau central Nigérien*. Les travaux menés à partir des années 1930 vont ainsi explorer d'autres hypothèses à partir des données ethnographiques recueillies par les membres de la mission du Pr. Griaule pour finalement établir un itinéraire approximatif de cette migration originelle du Mandé vers ce qui deviendra le *dogo-ginri*, le pays Dogon.

dirigée par Marcel Griaule, avait mis en marche une dynamique de colonisation foncière de la plaine du Seeno. Cette dynamique n'a pas fait l'objet d'une étude systématique par les membres de la mission malgré les mutations profondes qu'elle introduisait dans la vie sociale et politique des Dogons. Après le champ d'étude ouvert par Denise Paulme, il faut attendre les travaux de Jean Gallais à partir des années 1975 pour que la problématique migratoire commence à être appréhendée comme phénomène contemporain de grande ampleur bouleversant les structures sociales villageoises et l'espace villageois.

Avant la publication de son volume, la publication de sa thèse *Le delta intérieur du fleuve Niger, étude de géographie régionale*, publiée en 1968, avait introduit à une nouvelle manière d'étudier les sociétés sahéliennes dans leurs interactions avec les milieux naturels. Contrairement à l'approche de l'anthropologie coloniale alors pratiquée les travaux cités plus haut, Jean Gallais était un géographe et Denis Retaillé dira de l'approche proposée par Galais qu'elle ouvrait « *une voie scientifique qui étonne bien qu'elle soit à l'origine du comparatisme fondateur d'hypothèses : décrire et expliquer ce qui se présente à nous, comme c'est là, sans trier, sans oublier, sans exclure, autrement dit sans s'arrêter à la référence du passé qui montrerait ce qui est digne ou non d'intérêt, mais sans non plus se projeter trop vers le futur* » (Retaillé, 1999). C'est cette approche qui se trouve particulièrement exposée dans le volume de Jean Gallais, *Pasteurs et paysans du Gourma. La condition sahélienne* publié en 1975.⁶³

Accueilli avec enthousiasme, la publication de ce volume marque un moment de rupture dans l'étude du phénomène migratoire parmi les Dogons. Loin des interprétations mythiques et cosmogoniques, ce que Jean Gallais offre au lecteur est un tableau complexe d'une société paysanne en pleine transformation. Dans les chapitres qu'il consacre aux pays Dogon, il décrit les ruptures radicales que les structures sociopolitiques des villages dogons traversaient au contact de la colonisation, de l'impôt, du phénomène des chefs de cantons, des travaux forcés, de l'imposition de l'école d'une part. Il y décrit également les vastes mouvements de descente dans la plaine du Seeno et l'extension progressive des espaces cultivés vers les confins du Burkina Faso, les départs volontaires ou forcés de certains Dogons vers les régions sud-ouest du Mali et leurs emplois dans les projets coloniaux, les difficultés des sociétés villageoises à réintégrer les migrants de retour et la propension de ces derniers à s'installer de plus en plus dans la plaine du Seeno en raison des conversions à l'islam ou au christianisme, d'autre part.

⁶³ Il est utile de signaler la parution de Jean-Loup Amselle (1976), *Les migrations africaines. Réseaux et processus migratoires*. Paris : Français Maspero, Éditeur, 126 pp. Collection : Dossiers africains. Ce travail faisait un état des lieux de ce phénomène contemporain dont à l'échelle du continent avec un regard particulier sur la région ouest-africaine.

À partir de cette publication, il est possible de repartir les migrations dogons en deux types de mouvements interconnectés : un mouvement interne au sein du pays Dogon où la colonisation foncière pousse les fronts agricoles dans la plaine du Seeno jusqu'au contact des Dafing set des Samogos dans les zones frontalière entre le Mali et le Burkina Faso et un deuxième mouvement qui se lance au-delà du pays Dogon vers le sud-ouest malien et Kumasi au Ghana.

Pour mieux saisir les migrations agricoles des Dogons dans le sud-ouest du Mali, ce chapitre restitue cette première phase du phénomène à partir de l'étude de la colonisation foncière qui a permis aux villages-mères, les *ana-pey*, de se déployer dans la plaine du Seeno. Pour ce faire, je mets en dialogue les données ethnographiques tirées de mes enquêtes de terrain avec certains travaux de la littérature anthropologique cités plus haut d'un côté et de l'autre ce dialogue se prolonge avec un ensemble de recherches qui se sont intéressées à la question migratoire parmi les Dogons à la suite de Jean Gallais. Dans ce sens, le volume d'Isaïe Dougnon, *Travail de Blanc, travail de Noir. La migration des paysans dogon vers l'Office du Niger et au Ghana (1910-1980)*, publié en 2007 constitue une des références principales. À travers une enquête fouillée auprès des migrants dogons dans l'Office du Niger et au Ghana, ce volume revient sur les mouvements de migrations hors du pays Dogon. Ce dialogue avec la littérature révèle à la place du phénomène migratoire comme une caractéristique centrale des sociétés.

Les bouleversements sociopolitiques commencés avec la chute des formations politiques locales au contact de la colonisation française a induit des changements structurels de grandes ampleurs. Le matériel ethnographique recueilli auprès de mes interlocuteurs dont certains ont été acteurs et témoins de ces basculement permettent de mettre en perspective comment les sociétés paysannes dogons sont loin d'être « *un monde clos, conservateur, désagrégé sous l'action des forces qui lui sont totalement extérieurs et incapable en substance d'initiative autonome (...)* » (Levi, 1989). L'ouverture du pays Dogon voulu et encouragé par la colonisation a été accompagné d'une transformation des dynamiques villageoises et de ses institutions sociofoncières. L'espace socio-historique du pays Dogon s'est étendu à la fois sous l'impulsion des chefs de lignages comme voyaient dans l'occupation des terres dans la plaine du Seeno un extension de leurs terroirs historiques. En même temps, les cadets sociaux investissaient ces mêmes terres comme une tentative de se soustraire au poids des structures lignagères afin d'accéder à la respectabilité sociale à partir des nouvelles opportunités qu'offraient les terres nouvellement défrichées en termes de production céréalières et de constitutions de troupeaux individuels.

5.2 Du « vieux pays Dogon » au « nouveau pays Dogon »,⁶⁴, la réoccupation du Seeno

Les mouvements de colonisation foncière partent des villages-mères, ces villages de premières installations des groupes dogons situés sur le plateau, dans la falaise et dans quelques rares cas dans la plaine vers le reste de la plaine du Seeno et du Gondo. Les auteurs des différents récits de migration et de fondation⁶⁵ que j'ai collectés et d'autres cités dans la littérature existante laissent entendre qu'à l'image des zones de falaises et de plateau, la plaine du Seeno aurait été investie par des groupes dogons arrivés du Mandé. La fondation des premiers villages dans la plaine du Seeno remonte au temps des migrations originelles, c'est-à-dire, de l'arrivée des premiers Dogons dans cette partie exondée du fleuve Niger. Au-delà des chronologies proposées au début du 20^{ème} siècle (Griaule, 1938 ; Desplagnes, 1907 ; Delafosse, 1912 ; Arnaud, 1923), des récentes recherches en archéologie situent, entre le 11^{ème} et le 14^{ème} siècle, la fondation des premiers villages dans le Seeno (Fagnola, 2009 ; Robion-Brunner, 2010 ; Guindo, 2011 ; Keita, 2011).

Les villages comme Woru des MoroPujé, Ogodugu, de Tem et Nin-Bèrè des Ongoïba de Pomurun dans la plaine du Seeno. Ces différents sites ont été occupés durant cette période par les Dogons et les récits de fondation et de migration, dont j'ai exposé certains dans la première partie de cette thèse,⁶⁶ insistent sur le Mandé et le Wagadu comme des lieux de départ de ces populations qui fuyaient à la fois la conversion à une nouvelle religion et la sécheresse (Guindo, 2011 : 297-298). Ainsi ces villages font partie des premières occupations les plus avancées dans la plaine comparativement aux villages situés dans les proximités de la falaise qui restaient incorporées dans les structures sociofoncières des villages de falaise ou de plateau. Ces lignages qui ont fondé les premiers villages dans le Seeno et dans le Gondo conservent, encore de nos jours, une primauté culturelle et foncière⁶⁷ sur ces lieux parmi les Dogons, même si certains comme les Ongoïba ont quitté par exemple les villages du Seeno pour aller plus loin dans le Gondo au 16^{ème} siècle sous la pression des Mossi du Yatenga (Guindo, 2011).

Dans le cas du Seeno, d'une part, les populations revendiquent l'ancienneté de

⁶⁴ Gallais (Jean). *Pasteurs et paysans du Gourma : la condition sahélienne*. Bordeaux, Centre d'Études de Géographie Tropicale, 1975, 239 p.,

⁶⁵ Comme celui des Pujugo duquel les chapitres précédents donnent un approfondissement

⁶⁶ Le troisième chapitre de cette thèse est consacré au récit de fondation et de migration des MoroPujé et la fondation des trois villages-mères que sont KanKomurun (Kani-Kombolé), Woru (Wol-Maoundé) et Anwrun (Amani).

⁶⁷ Nous allons longuement revenir sur cet aspect dans les sous chapitres consacrées aux couloirs de colonisations foncières des différents groupes dogons qui partent de la falaise pour s'enfoncer le plus loin possible dans la plaine.

l'occupation des lieux à travers des traces qui se manifestent par la présence de puits, de vestiges d'édifices, de certains arbres et d'autre part, l'ancienneté est mise en avant via la perpétuation de pratiques culturelles dans certaines mares ou autels dont la fondation remonte au temps de l'arrivée des premiers ancêtres (entre 11^{ème} et le 14^{ème} siècle). Ce plat pays donnait libre accès à des terres immenses et promettait fertilité des sols. Cependant, l'insécurité créée par ces deux entités politiques voisines des Dogons s'est traduite en domination politique et en exploitation économique des populations du Seeno-Gondo mais surtout en extraction continue d'esclaves, de bétails et de grain. Des pressions externes ont contraint les Dogons à l'abandonner ces villages de la plaine au profit des sites de la falaise et du plateau, plus défensifs et protecteurs. Ces pressions sont nées au lendemain de la chute de l'Empire Songhaï en 1590 (Fauvelle, 2018) d'une part et d'autre part de la mise en place d'une part du royaume mossi du Yatenga (1540-1750) (Izard, 1988) et de la naissance d'un état théocratique peul dans le delta intérieur du Niger autour de 1818.

Ces deux formations politiques expansionnistes et esclavagistes ont soumis le Seeno-Gondo à des conditions insupportables. Les Dogons du Seeno-Gondo ont ainsi été contraints de se replier sur les falaises ou dans le plateau pour échapper à ces pressions exercées par le royaume Mossi du Yatenga puis par l'Empire peul du Macina à partir de 1600 jusqu'aux environs de 1870 avec la prise de Djenné puis de Hamdallaye en 1862 par El Hajj Oumar Tall. Ces facteurs historiques locaux ont occasionné le repli de nombreux villages vers la falaise ou sur le plateau.

Une partie non négligeable des villages installés en plaine depuis plusieurs siècles se sont ainsi repliés dans les falaises et sur le plateau, lieux difficiles d'accès à la cavalerie mossi et peul. Les plateaux et la falaise, dont les hauteurs varient entre 400 et 700 mètres, rendent leurs habitants capables de freiner toute tentative d'incursions armées. De nombreux hameaux et villages installés dans la plaine du Seeno ont été ainsi abandonnés créant une situation de concentration humaine dans les villages plateau et de falaise. Cependant la fuite face aux agressions et violences exercées par des voisins belliqueux a pour conséquence d'exposer ces paysans aux conditions climatiques rudes du plateau et l'absence de terres cultivables suffisantes. De même, cette concentration de population dans des espaces réduits rend vulnérable à la propagation des maladies, y compris une diffusion rapide des épidémies et cela crée également les risques de famine en raison de la disproportion entre la taille de la population ainsi concentrée et les récoltes obtenues de la culture des espaces réduits. Les famines de 1911-1914 sont caractéristiques de cette situation de concentration de population (Gallais, 1975 :- 166).

La convergence de facteurs sociopolitiques liés à la domination des Mossis du Yatenga et celle des Peuls du Macina a contribué à l'association exclusive du

peuplement dogon aux deux aires géographiques accidentées que sont la falaise et le plateau. Les siècles suivants, ce mouvement de repli des Dogons a fait de la plaine un espace non occupé sur lequel des chefferies peuls, incorporées à l'Empire peul du Macina, venus du delta intérieur vont installer leur domination, à partir du début de 19^{ème} siècle. C'est le cas des Bari de Diankabou qui établissent une chefferie peul sur cette partie de la plaine et imposent une domination locale sur les hommes et les ressources. Ils accentuent par ailleurs les prélèvements en esclaves, bétails et grains sur les populations qui sont restées dans les villages de la plaine du Seeno-Gondo. Ce moment de l'histoire locale reste vif dans la mémoire populaire en pays Dogon et les personnes âgées s'y réfèrent en évoquant les épisodes de l'histoire qui ont mis les Dogons à de rudes épreuves dans la plaine. Un patriarche Pujugo du village de Woru se rappelait, lors de mon séjour, que son père lui racontait ceci à propos du *Pulo son wagati* :

« Lorsque nos grands-parents ont fait face à cette situation du temps du Macina, il y avait une sentinelle sur cette colline. Les hommes y montaient la garde à tour de rôle. C'était le Pulo son wagati, le temps des cavaliers peuls. Ces derniers se réunissaient à Tagrou [autre village de plaine du Seeno] avant de se diriger vers la mare de Anakaga (village situé à une vingtaine de km de Woru). Ces cavaliers étaient si nombreux qu'on pouvait apercevoir la poussière que les chevaux soulevaient depuis cette colline. La personne qui montait la garde avertissait le village par le battement de tambour, en y frappant trois fois. Hommes et femmes, tous ceux qui se trouvaient hors du village, se sauvaient espérant regagner le village. Les cavaliers ne pénétraient pas dans notre village mais enlevaient les gens qu'ils appréhendaient aux alentours.

Lorsqu'ils prenaient quelqu'un, ils l'attachaient à leurs chevaux et les traînaient dans le sable jusqu'à Douentza. Ceux qui restaient en vie étaient vendus comme esclaves tandis qu'un grand nombre de personnes mouraient avant d'atteindre la destination. (...) Les Babadji⁶⁸ [Peuls du Macina] ont pris beaucoup des nôtres qui ont ainsi fini en esclavages ou décédés en cours de route. Ceux qui étaient vendus devenaient ensuite des bergers pour garder les troupeaux. Tous les gens noirs que tu vois là-bas parmi eux sont des gens dont les ancêtres ont été pris ici et vendus au temps du Macina. Ces noirs n'ont plus d'histoire propre et n'ont plus aucun lien avec les endroits d'où leurs ancêtres ont été pris. Quelques rares personnes ont gardé une certaine mémoire de leur origine et savent ne pas appartenir au monde de leurs maîtres mais c'est une infime minorité. Donc ce qui se passe aujourd'hui est une sorte de revanche divine, de retournement des choses.

⁶⁸ Dans d'autres entretiens avec des patriarches, aucune référence aux Peuls du Macina sous l'appellation Babadji.

Ils [Peuls] sont entrés en guerre avec cette mémoire de dominants, de soumettre les Dogons. Mais les choses ne vont pas vraiment en leur faveur. Au temps du Macina, la plaine était vide. Il y avait que quelques rares villages dogons qu'on pouvait trouver mais la plupart des gens s'étaient réfugiés dans les falaises. À Woru, nous sommes restés à notre place, depuis la fondation du village. Les cavaliers ne pouvaient pas rentrer dans ce village et ils le savaient. C'est pourquoi ils enlevaient les gens alors qu'ils travaillaient dans leurs champs ou lorsqu'ils couraient vers le village. Mais aucun cavalier peul n'a mis les pieds dans Woru. »⁶⁹

Les propos de ce patriarche soulignent en particulier le fait que les Pujugo de Woru ont été épargnés par les incursions armées provenant des Mossis puis des Peuls du Macina. Une telle position est soutenue par la place qu'a occupé ce village dans la production du fer pour l'ensemble de la région. Matériau indispensable dans la fabrication des armes et autres instruments pour les cavaliers, la maîtrise des métiers de sidérurgie fait de ce village un point de production indispensable à l'activité guerrière des formations politiques esclavagistes mais aussi un point de ravitaillement d'autres villages dogons en métal nécessaire à la fabrication des armes pour résister aux incursions armées et aux razzias. Ce qui donne à ce village un statut particulier parmi d'autres villages de la plaine du Seeno non seulement en raison de l'ancienneté de l'occupation mais aussi de la maîtrise du travail de sidérurgie. Cependant il est aussi important de souligner que la production de fer place durant cette période participe de deux registres antagonistes puisque *« la demande de fer augmente alors, à la fois, pour permettre aux populations de se défendre contre les chasseurs d'esclaves, mais également pour réaliser les fers et les chaînes nécessaires pour entraver les captifs »* (Fauvelle, 2018 : 536).

L'établissement de cette nouvelle domination politique s'est accompagné d'un changement radical dans la manière de penser les ressources naturelles présentes dans le Seeno et leur gestion. Les Peuls Bari qui ont conquis la région sont porteurs d'un bagage administratif particulièrement organisé et forgé dans le système de gestion impérial des ressources foncières du Macina. Cependant, la conquête du Seeno-Gondo ne semble pas avoir été suivie par la mise en place d'un système foncier strictement organisé sur le modèle que connaissait déjà le delta intérieur du fleuve Niger à la même époque. De plus, les nouveaux maîtres des lieux ont trouvé sur place d'autres groupes peuls qui sillonnaient déjà ces localités en y transhumant, à la recherche de nouvelles ressources pastorales pour leurs troupeaux. Le groupe peul considéré comme l'un des premiers à s'aventurer dans la plaine du Seeno pour s'y installer serait originaire du delta intérieur du fleuve

⁶⁹ Entretien Amadou Waga, Wol, août 2019.

Niger. Leur arrivée est datée par Ibrahima Barry (Barry, 1993 : 361-371) à la fin du 15^{ème} siècle ou du début du 16^{ème}.

Selon Barry, ces groupes peuls originaires du delta inondé seraient au nombre de quatre dont les premiers à pâturer dans le Gondo sont les Wakambé (Dicko), les Wolarbé (Bolly) et les Yirlabé. Ces trois premiers sont rejoints par une fraction de peuls Fittoobé (Bari) dirigé par Ndoulo qui occupe, dans les récits de migrations des Peuls du Gondo une place centrale puisque « *l'identification à Ndoulo et à travers lui à l'origine massinaké est d'autant plus forte chez les Peul du Gondo, qu'elle se trouve vérifiée par leurs généalogies. (...) Dans les villages peul du Gondi et presque dans toutes les familles, l'on est capable de citer ses ascendances jusqu'à l'ancêtre commun, Ndoulo* » (Barry, 1993 : 364). La création de cet empire peul dans le delta inondé est suivie par des guerres d'expansion au 19^{ème} siècle jusqu'à sa conquête par El Hajj Omar Tall en 1862. L'expansion territoriale débouche sur la domination des populations non peuls et l'intégration des territoires exondés comme le Seeno et le Gondo dans l'empire peul du Macina. Le Kounari étant, à cette époque, l'une des provinces importantes du Macina, une percée plus à l'est pousse les paysans dogons vers les falaises et sur le plateau qui aboutit à la mise en place de chefferies peuls dans le Seeno et dans le Gondo.

Les travaux d'Ibrahima Barry nous renseignent, par ailleurs, sur le fait que d'autres Peuls avaient migré dans le Seeno avant la fondation de la théocratie peule du Macina. Certains de ces lignages peuls (également originaires du delta inondé) s'étaient d'abord installés dans le Gondo, aux environs de Douentza, avant de poursuivre vers le Seeno à la suite de différends avec l'arrivée d'autres peuls depuis le Macina. Barry (1993) évoque, pour cette période d'avant la formation de l'empire peul du Macina, une cohabitation pacifique entre Peuls et Dogons ainsi que le développement d'un système d'échanges basé sur la reconnaissance réciproque. Les litiges étaient mineurs et la disponibilité des ressources rendait les affrontements rares étant donné la possibilité pour les uns et les autres de changer de lieu d'habitation en cas de conflits internes (Peuls vs Peuls, Dogons vs Dogons) ou de conflit entre les deux groupes.

La fondation de l'Empire peul du Macina vers le milieu du 19^{ème} siècle dans le delta inondé a été l'évènement majeur qui va introduire des changements d'ampleurs dans les rapports sociopolitiques locaux. Né en réaction aux abus et à contre un environnement politique insécure partiellement entretenu par le royaume de Ségou, l'Empire peul du Macina introduit de changements notables dans les modes d'appropriation des ressources foncières dans le delta inondé, foyer de la fondation de l'empire par Sékou Amadou (1776-1844/45). Dans les régions voisines qui avaient une importance mineure par rapport aux principales provinces comme le Seeno-Gondo, les chefferies peuls se sont contentées de soumettre les paysans dogons et quelques autres populations vivant dans la plaine en imposant

des prélèvements sur les grains, le bétail et en maintenant la menace de prise d'hommes en esclavage. Par ailleurs, ces nouvelles chefferies peuls organisaient des campagnes régulières contre les villages dogons qui cultivaient leurs champs de mil dans le piedmont, et qui prenaient de temps à autre le risque de s'aventurer plus loin de la falaise, devenant de proies faciles des cavaliers. Avec cette pression imposée aux villages et hameaux de cultures, les paysans dogons se sont repliés en masse en laissant la place aux conquérants. Jean Gallais (1975) parle de cette période de l'établissement de la domination peul sur le Seeno-Gondo comme un moment d'instabilité qui a conduit des villages entiers à une sorte d'errance entre plaine et falaise en quête d'un lieu paisible où s'établir. Il donne l'exemple des Ongoïba du clan Ono des deux Pomurun en ces termes :

Les Dogon de la plaine, les Houmbébé, sont voués à une existence instable et périlleuse. Ainsi la fraction du clan Ono installée au Gondo au début du XIXe siècle, migre de 150 km pour trouver refuge auprès des Sonraï du Hombori, eux aussi acculés à la défensive dans leurs monts. Après un séjour d'une dizaine d'années, les Ono reviennent dans le Gondo pour se partager à nouveau sous la menace peul. Une partie se retranche dans le Nord Est du plateau et y restera : c'est le Pomourou-Dodiou ou Dianvéli actuel. L'autre fraction reprend la route du Gourma et fonde le Pomorou-Kou, six villages dont le principal est Mondoro (Gallais, 1957 : 98).

Jean Gallais explicite ici certaines difficultés qui ont conduit au dépeuplement de la plaine du Seeno-Gondo durant la période qui va de la conquête par les Peuls du Macina de certaines parties de la plaine jusqu'aux premiers signes de leur affaiblissement au début du 19^{ème} siècle avec le jihad d'El Hajj Omar Tall (1797-1864) d'abord puis la conquête coloniale française à partir de 1878 (Lovejoy, 2015). Le repli dans la falaise et sur le plateau s'est fait le plus souvent selon des couloirs spécifiques où chaque lignage installé dans la plaine rejoignait le reste du groupe se trouvant sur la falaise ou sur le plateau lorsque cela était possible. Dans d'autres cas, des villages entiers ont dû trouver un nouvel espace où s'installer et défricher des petites parcelles cultivables. Certaines des fractions décrites par Jean Gallais sont connues, dans une large partie de la plaine, pour avoir été les pionniers dans l'occupation du Seeno-Gondo et de ce fait, ils jouissent de la reconnaissance des lignages qui se sont de nouveau établis dans la plaine à la fin de la domination peul et lors de l'instauration d'une situation politique plus « paisible » pour les paysans dogons après la prise de Bandiagara en 1893 par les Français. Dans d'autres cas de figure, la conquête peul a conduit à la formation de nouveaux ensembles territoriaux placés sous l'autorité de chefferies peuls, relevant du Macina. Ces provinces se caractérisaient par la cohabitation entre Peuls et Dogons dans le même village, comme à Dianvéli où

les deux groupes cohabitent sur la base de l'acceptation de la part des Dogons des normes sociales inspirées du Macina.

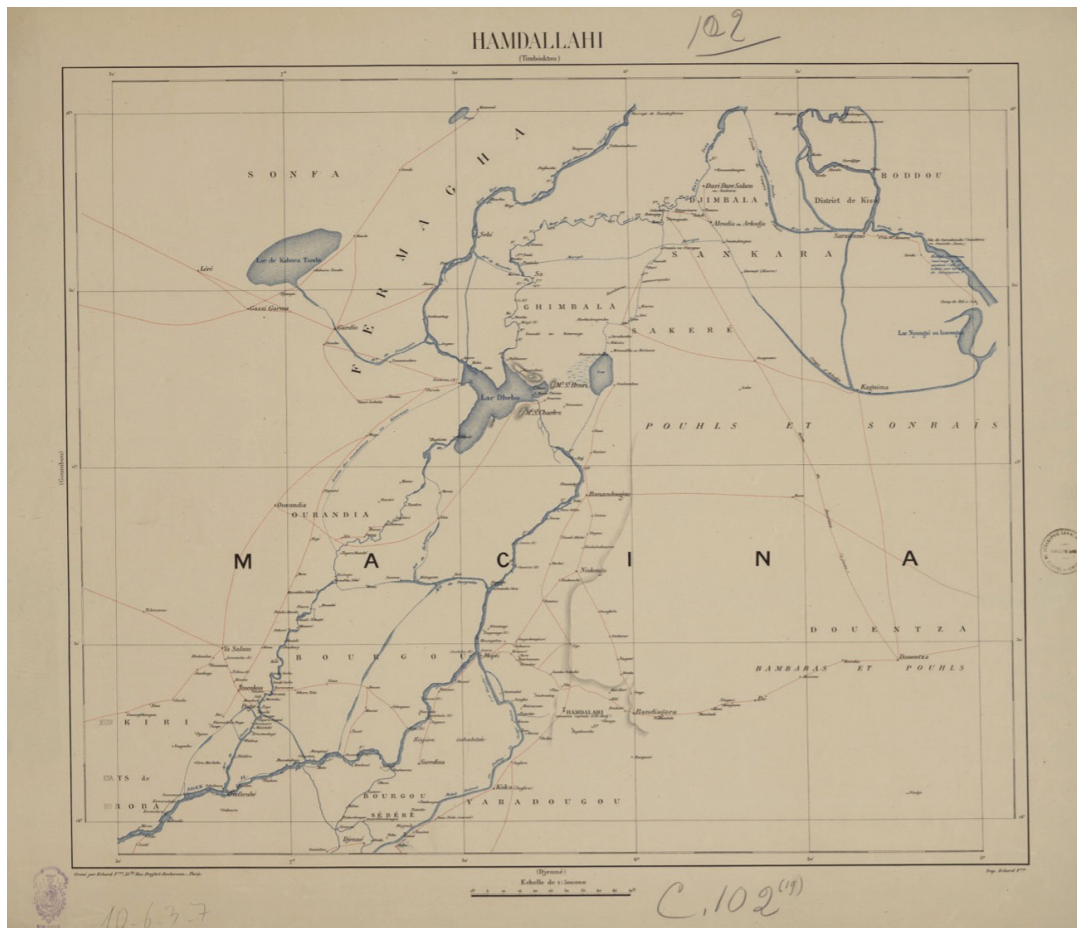


Figure 15: Carte du Soudan français : Hamdallahi: Campagne 1886-87, 1887-88/M. Gallieni ; carte dressée par MM. Fortin, Estrabon, etc. publiée en 1890 (Collections patrimoniales numérisées de Bordeaux Montaigne)

Cette nouvelle situation sociale et politique (pression sur les populations et prise d'esclaves, de grains et de bétails sur les villages dogons et les violences de différentes formes) qui s'est mise en place avec l'Empire peul du Mali (1818–1862) est à l'origine du mouvement de repli des Dogons qui ont progressivement quitté la plaine du Seeno-Gondo en direction de la falaise et du plateau où ils resteront confinés près qu'un siècle. Ce repli dans la falaise et sur le plateau n'est pas sans conséquence pour ces populations paysannes. Les espaces de vie et les ressources naturelles, qu'il s'agisse des ressources en eau ou des terres cultivables, ne sont pas suffisants pour tous. Ces espaces cultivables sont peu extensibles malgré l'ingéniosité du paysan qui crée, lorsque cela est possible, des jardins sur la roche en y déposant de la terre arable prise à quelques kilomètres de distance afin d'étendre son espace culturel. Les sources d'eau dans la roche ainsi que les points

d'eau creusés par les villages commencent à s'assécher à partir de fin février jusqu'à la tombée des prochaines pluies entre fin mai et début juin. Cela soumettait les villages à des périodes de rupture longues durant lesquelles les femmes devaient parcourir des kilomètres pour satisfaire les besoins en eau des familles. Ces limites naturelles de la disponibilité des terres agricoles et des ressources hydriques impactent significativement l'organisation socio-politique de ces villages de falaise et du plateau.

Dans le « vieux pays Dogon », les populations étaient, par ailleurs, exposées à des risques de propagation de certaines épidémies dans les couches sociales fragiles, comme chez les enfants par exemple et les personnes âgées. Ceux qui atteignaient l'âge de jeunes adultes étaient également les proies privilégiées des esclavagistes qui rôdaient dans les alentours de la falaise et dans la plaine. De même, le surpeuplement des villages qui résulte du repli cause une dégradation significative des conditions de vie de l'ensemble des populations avec une accentuation des défis d'une production céréalière capable d'atténuer les risques de famine et de malnutrition. À l'image d'autres régions du Sahel, le vieux pays Dogon a été par ailleurs confronté à des situations de famines aigües qui ont causé des pertes conséquentes de populations. Dans son étude, Gallais évoque trois épisodes plus marquants que sont : 1911-1914, 1923 et 1927-1931 (Gallais, 1975). Ces épisodes causent une décroissance de la population avec des pics de mortalités (entre 25.000 et 30.000 morts) durant la famine de 1914.⁷⁰ La vie quotidienne des villageois ne connaîtra pas de périodes paisibles aussitôt. L'emprise du régime colonial sur l'ensemble de la colonie du Soudan français jette les paysans dans le bras des chefs de cantons. Parfois expressément choisis parmi les couches défavorisées de la société, nombre de chefs de cantons pratiqueront, durant un demi-siècle, torture, emprisonnement et envoi en exil de nombreux notables et provoqueront également la fuite de nombre de jeunes hommes hors du pays Dogon.

Il est important de tenir compte du fait que les Dogons n'étaient pas si enthousiastes à une participation volontaire dans les troupes coloniales encore moins lors de la circonscription de 1914-1918. Les nombreuses pertes en vies humaines causées par la famine décourageant les lignages à se mettre à la disposition de l'administration coloniale d'autres bras valides. Dans cette veine, Patrick Dramé

⁷⁰ Dans sa thèse de doctorat Le Drézen Yann, (2008), *Dynamiques des paysages dans la vallée du Yamé depuis 4000 ans. Contribution à la compréhension d'un géosystème soudano-sahélien*, Université de Caen/Basse Normandie, souligne que, « Les premières années entre 1905 à 1909 étaient très humides, avec des moyennes entre 645 et 701 millimètres. Les conditions se sont détériorées avec une très grande sécheresse dans les années 1910, où les données pluviométriques manquent, mais les récits sont nombreux. En 1911-1912, les nomades fuient vers le Sud du Mali et les écrits de J. Villeneuve (*Rapport annuel 1911-1912, aux archives coloniales de Bamako*) indiquent près de 250 à 300.000 morts dans le pays. En 1913-1914, la sécheresse empêche toute récolte de mil, sorgho, d'ignons ou de tabac obligeant les familles à s'éloigner des villages et à se nourrir de feuilles d'arbres. », p. 32

constate que « *si en principe, le recrutement concerne toutes les communautés ethniques du territoire, la pratique révèle des zones de recrutement difficile, faible voire nulle. C'est notamment le cas chez les Dogon et les Lobi qui répugnent au service militaire* » (Dramé, 2016 :71). La circonscription ou encore le recrutement dans les troupes coloniales mais aussi à l'école sont énoncées dans les langues locales sous les expressions « *sodassi à ; ékol iîn à* » qui peuvent être traduites comme « *prises [forcées] de soldats ; prises [forcées] des enfants de l'école* »⁷¹ et cela malgré les « *primes et allocations* » accordées aux nouvelles recrues : « *Selon la circulaire du 28 octobre 1918, les tirailleurs du Haut-Sénégal et Niger reçoivent une prime d'incorporation de 200 francs, une allocation mensuelle de 15 francs pour leurs familles et enfin une solde de 0, 50 franc par jour. La nouvelle recrue se voit, de surcroît exonérée du paiement de l'impôt de capitation, de l'exécution des prestations et de l'application des peines disciplinaires* » (Dramé, 2016 : 72).

Ainsi émerge une nouvelle temporalité marquée par des changements politiques majeures pour les paysans dogons. Les opportunités offertes par l'occupation de la plaine se doublent des contraintes imposées par l'administration coloniale. Celle s'est appuyé sur des chefs locaux, les chefs de canton qui sont chargés de convaincre les populations indigènes d'adhérer aux différentes initiatives coloniales (acceptation et paiement de l'impôt de capitation, circonscription pour la guerre, travail forcé, l'inscription (forcée) des enfants à l'école coloniale...).

⁷¹ Les mêmes expressions sont utilisées pour faire référence aux premières campagnes de recrutement dans l'armée malienne des années 1960 jusqu'aux années 1980. Lors de mes entretiens avec les anciens combattants dogons de l'armée malienne ou des fils de ceux qui ont été circonscrits pour la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945), mes interlocuteurs réfèrent à leur carrière militaire comme en utilisant le terme « *sodassi ma à yèn ou fangani ma à yèn* » pour dire « *j'ai été pris pour devenir soldat ou j'ai été pris pour faire partie des forces [armées]* »

6

« *Lampo sègu* », ⁷² le gouvernement colonial en pays Dogon (1893-1960)

« Et ce fut la ruée vers la négaille. Les blancs, définissant un droit colonial international, avalisaient la théorie des zones d'influence : les droits du premier occupant étaient légitimés. Mais ces puissances colonisatrices arrivaient trop tard déjà, puisque, avec l'aristocratie notable, le colonialisme, depuis longtemps en place, n'était autre que le Saïf, dont le conquérant européen faisait – tout à son insu ! - le jeu. C'était l'assistance technique, déjà ! Soit. Seigneur, que votre volonté soit sanctifiée. Et exaltée. »

Ouologuem, Yambo, *Le devoir de Violence*, Seuil, p.52

La multiplication des difficultés naturelles (terres et eau) et leur combinaison avec les variables socio-démographiques ont créé une situation politique complexe et mouvante en pays Dogon dans cette première moitié du 20^{ème} siècle. Celle-ci est marquée par l'affaiblissement des chefferies affiliées aux empires peuls du Macina ou aux Toucouleur dans le Seeno-Gondo. Cet affaiblissement était aussi dû à la guerre qui opposa les Peuls du Macina aux Toucouleur dirigés par El Hajj Omar Tall (1797-1864) à partir de 1861-1864. Cette guerre qui finira par causer la fin de l'Empire peul du Macina est aussi celle qui a déclenché une nouvelle possibilité migratoire pour les Dogons vers la plaine. De nombreux lignages dogon avaient fait alliance aux Toucouleurs à travers Tijani Tall (1840-1888), le successeur d'El Hajj Omar Tall qui fait de Bandiagara, en 1867-1968, sa capitale et sa base à partir de laquelle continuer sa guerre contre les Peuls du Macina avec le soutien politico-militaire des Dogons. De nombreux lignages qui avaient été contraints à se replier commencent alors à réoccuper les sites abandonnés dans le Seeno-Gondo. Cette dynamique migratoire s'est mise en place selon des couloirs migratoires de réoccupation foncière de la plaine à partir des villages-mères situés en falaise et sur le plateau. Ces couloirs sont parallèles et suivent les trajectoires historiques du repli, un siècle avant, pour certains villages ou constituent également les tracés d'expansions de différents groupes dogons en termes d'occupation à la fois territoriale et politique. Les villages-mères comme Tiréli, Amani et Iréli, alignés le long de la falaise disposaient chacun une trajectoire précise de colonisation de la plaine. Partant de ces villages-mères, les lignages provenant de ces villages fondent des hameaux selon une tracée d'expansion qui se prolonge dans la plaine de manière, souvent, contiguë les uns aux autres.

⁷² *Lampo* est une déformation de l'impôt en dogoso. Quant à *sègu*, ce mot signifie collecte, mettre ensemble.

6.1 « De l'indirect rule à la française »⁷³

Cette dynamique migratoire vers le Seeno-Gondo s'est maintenue les décennies suivantes. Les anciens hameaux qui furent abandonnés ont été occupés et de nouveaux hameaux de culture sont nés le long des couloirs migratoires. L'alliance des Dogons avec Tijani Tall d'une part et la destruction progressive des chefferies peuls liées au Macina de l'autre ont créé un contexte relativement paisible dans la plaine et réduit progressivement les menaces liées aux pillages et razzias exercés par les cavaliers liés des chefferies peuls d'origine massinaké. Cependant cette montée d'une nouvelle hégémonie des Toucouleurs s'est heurtée à l'avancée des troupes coloniales, sous le commandement de Louis Archinards, qui ont occupé Niore en juin 1890 et Ségou en janvier 1891. Toutes deux, des villes importantes de l'empire Toucouleur. Ces conquêtes constituaient des menaces sérieuses pour Bandiagara, encore restée capitale de la domination des Toucouleurs.

Profitant des dissensions internes parmi les héritiers d'El Hajj Omar Tall (Bradshaw, 2021 : 122) au sujet de la poursuite du jihad omarien contre les infidèles (conquérants français) et l'acceptation de la proposition d'une alliance débouchant sur un protectorat. La poursuite du jihad était privilégiée par les partisans de Ahmadou, déchus par les Français à Ségou tandis que les dignitaires toucouleur réunis autour de Minuru Tall (successeur de Tijani Tall à Bandiagara) dont l'interrègne dura de 1888-1891, envisageaient la possibilité d'une alliance stratégique avec les Français qui leur permettait de continuer à pratiquer le commerce des esclaves et à contrôler les itinéraires commerciales le long du fleuve Niger. Les colonnes des troupes coloniales s'attaquèrent aux armées Toucouleurs et leurs alliés dogons en 1893.

Avec la prise de Bandiagara par les troupes coloniales en avril 1893, le pays Dogon est définitivement intégré dans la colonie du Soudan français d'abord avec le statut de protectorat. Puisque le 4 mai 1893, « *C'est en vertu des pouvoirs conférés par le gouvernement Français à Archinard, que celui-ci faisait Aguibou roi du Macina. Formule consacrée, de style autoritaire : il ne s'agissait plus de traité, mais de décision administrative. Le colonel insistait sur le fait que la promotion était une récompense de la fidélité et des bons sentiments témoignés par Aguibou à la France. La protection de celle-ci était assurée au nouveau royaume par la présence d'une garnison d'une cinquantaine d'hommes et d'un officier, stationnée à Bandiagara.* » (Saint-Martin, 1968 : 172). Le statut de « Fama du Macina » était une invention coloniale française qui plaçait Aguibou Tall et ce qui restait des territoires du Califat de Hamdallaye,

⁷³ Dans sa thèse sur le royaume de Bandiagara, Bradshaw décrit comment l'établissement de l'autorité coloniale sur Bandiagara s'est opéré en premier lieu sous la forme d'un gouvernement indirect, selon le modèle du protectorat avant de se transformer en administration directe par les Français à partir de 1893 (voir ci-dessous).

conquis par El Hajj Omar, sous l'autorité administrative du Gouverneur Grodet, nommé à la tête du Soudan français par un décret du 2 novembre 1893 (Sy, 1978 : 492). Cette situation d'« *indirect rule à la française* » (Bradshaw, 2021 : 140) ne dura pas longtemps car en 1903, la transformation de Bandiagara en résidence⁷⁴ puis en cercle ainsi que la nomination d'un administrateur civil déposséda Aguibou du peu de pouvoir qu'il lui restait. Cet état de fait a consacré la fin de l'hégémonie toucouleur sur toute la région mais aussi l'effacement des dernières traces de l'empire toucouleur d'El Hajj Omar Tall. Aguibou est ainsi devenu « *simple chef coutumier : il devenait uniquement le chef des Toucouleurs du cercle, n'ayant plus aucune autorité sur les autres populations, dont les chefs furent dûment informés de ce nouvel état de choses* » (Saint-Martin, 1968 :176). Le royaume de Bandiagara sur lequel Aguibou fut institué comme *fama* (roi) a été officiellement dissout le 12 février 1903 par un décret ministère des Colonies sur proposition du gouverneur général.



Figure 16: Bandiagara, Résidence (1920-1945), Archives nationales d'outre-mer

Cette nouvelle donne politique instaura également de nouvelles exigences comme le recrutement forcé des jeunes adultes pour les travaux de construction des

⁷⁴ Sy (1978) souligne que le terme Résidence était appliquée pour désigner un « *chef-lieu de la subdivision ou même à la subdivision tout entière. Au début, elle fut commandée par un militaire, généralement un lieutenant, et portait également le nom de poste militaire ; équivalent à la subdivision, elle en portera plus tard la dénomination. La résidence désignera enfin les locaux administratifs où résidaient et travaillaient le commandant de cercle ou le chef de subdivision, et leurs collaborateurs.* » Sy Moussa Oumar, (1978), « Provinces, cantons et villages du Soudan français, des origines à l'indépendance : I. la colonie du Soudan », In *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, vol.40, no.3.

routes (Tiquet, 2019) et l'introduction du *lampo sègu* (collecte de l'impôt) ou du *lampo todju* (paiement de l'impôt), qui est l'équivalent dans les langues locales de la levée des impôts par les familles pour les personnes âgées de 14 à 60 ans. Ce qui apparaissait comme une ouverture des territoires de la plaine, s'est rapidement transformé en une nouvelle forme de domination, cette fois-ci française, sur les populations paysannes. Les cavaliers peuls qui étaient longtemps craints dans la plaine avaient cédé leurs places aux différents chefs de cantons qui administraient les villages ou les ensemble villageois au nom de l'administration coloniale. En plus d'alourdir les charges de ces familles dogons nouvellement installées dans la plaine du Seeno-Gondo, l'obligation du *lampo sègu* provoqua, pour ces familles, la nécessité de prévoir des excédents agricoles destinés à la vente sur les marchés locaux ou de cultiver des produits agricoles expressément destinés à la marchandisation. Domo Pujugo du village Ogoduruna se rappelle cette période des premières collectes, le *sègu* :

Les premières collectes de lampo (impôt) ont été faites par les blancs. Ils parcouraient nos villages de Dinangourou aux villages de falaises et ensuite venaient dans le Seeno vers nous. Puis ils ont commencé à envoyer les Noirs qui travaillaient pour eux faire la collecte des impôts. Au début, il n'y avait pas d'argent. Les gens payaient l'impôt avec du coton filé (impôt en nature). Mais quelques années après les blancs n'acceptaient plus le coton, il demandait de payer en Boudou (argent). Nous n'avions pas d'argent. Tu ne peux pas imaginer les distances que l'on parcourait pour rassembler le numéraire nécessaire. Lampo nous a tellement fatigués, certains ont fui et ne sont plus revenus. Une fois le commandant est venu ici au village [Ogoduruna] en personne parce que le village n'arrivait pas à lever l'impôt nécessaire. Parfois on partait d'ici jusqu'à Douentza mais on pouvait aussi aller jusqu'à Ouahigouyou avec des charges de céréales à vendre pour pouvoir avoir un peu d'argent et payer. Ce n'était pas la pauvreté mais l'absence d'argent.

On a vu l'argent arriver dans nos vies avec lampo. Les billets de 20 francs, de 10 francs et de 5 francs... sont tous arrivés ici avec les blancs. Lorsqu'on partait vendre nos céréales sur les marchés, on l'échangeait contre des cauris. Puis on échangeait les cauris contre de l'argent que le blanc avait amené. Tu lui donnais 5 cauris contre 1 franc. Cela était une autre époque. Parfois on passait des semaines à circuler entre les foires hebdomadaires pour écouler les céréales. Certains partaient avec l'âne, d'autres portaient les charges sur leurs têtes. Tu ne pouvais pas revenir sans l'argent nécessaire sinon ceux qui collectaient l'impôt humiliaient le patriarche de votre famille.⁷⁵

⁷⁵ Entretien avec Domo et Ba'Yin Pujugo, Ogoduruna, août 2019.

Les propos de Domo démontrent d'une part l'intransigeance des chefs de cantons dans la collecte des impôts et les chaillements corporelles appliquées à ceux qui n'arrivaient pas à payer l'impôt. Ces considérations sur l'introduction de l'argent dans les sociétés villageoises ont émergé lorsque j'ai demandé à Domo les raisons de son émigration à Kumasi, au Ghana dans les années 1920. Son propos plaçait l'impôt au cœur des motivations qui poussaient de nombreux jeunes à émigrer « pour chercher l'argent » en travaillant comme salarié en dehors du pays Dogon. L'incapacité d'un lignage à payer ses impôts était à la fois une humiliation sociale au sein du village puisque les patriarches de ces lignages s'exposaient à la chicote et autre sanctions corporelles. L'extension des champs via le départ de certains membres du lignage dans la plaine ainsi que l'introduction de cultures marchandes étaient soutenues par les patriarches tout comme l'émigration vers Kumasi.⁷⁶ Cette situation sociopolitique nouvelle pousse l'administration coloniale à encourager les mouvements vers la plaine du Seeno-Gondo. Les terres situées en plaine se prêtent mieux à la culture de l'arachide, du coton et autres produits agricoles commercialisables. En encourageant l'installation de nouveaux villages dans la plaine, la colonisation a favorisé également l'interconnexion des foires hebdomadaires où ces produits étaient commercialisés. Les cauris obtenus sont ensuite échangés contre de l'argent servant à payer l'impôt.



Figure 17: Carte postale «paiement de l'impôt en nature», Bandiagara 1904, Collection Générale Fortier, Dakar

⁷⁶ Concernant la question monétaire et son lien avec le colonialisme, voir Karin Pallaver, (2022). "Introduction: Money, Colonialism and African Societies," in: Karin Pallaver (ed.), *Monetary Transitions*, chapter 0??, pages 1-28, Palgrave Macmillan.



Figure 18: Escorte de l'impôt en nature, Bandiagara 1904, Collection Générale Fortier, Dakar

Cette dynamique migratoire et de recolonisation foncière de la plaine s'est maintenue durant les décennies qui ont suivi la colonisation française dans la région. De nombreux hameaux de culture ont été fondés à partir des villages-mères sur le modèle du village de Woru décrit dans la première partie de cette recherche. Des premières années de 1900 à l'indépendance du Mali, cette migration agricole vers le Seeno-Gondo a donné lieu à la fondation de plus de cent villages. Si Jean Gallais observe que « (...) le début de l'ère coloniale est surtout marqué par une vigoureuse migration vers le Séno : 43 villages créés entre 1900 et 1914 d'après nos informations » (Gallais, 1975 :111), il faut ajouter que toute descente dans la plaine ne correspond pas à une nouvelle fondation. De nombreux lignages ont entrepris, à cette époque, une dynamique de réoccupation des hameaux ou villages qu'ils avaient habités avant le repli sur la falaise. C'est dans ce sens que j'utilise le vocable *réoccupation* qui me semble traduire le mieux une partie non négligeable des mobilités agricoles de cette première moitié du 20^{ème} siècle, en pays Dogon.

Entre 1914 et 1960, plusieurs dizaines de nouveaux sites d'occupation (ou de réoccupation) ont été fondés par différents groupes dogons dans le Seeno-Gondo. Cette première moitié du 20^{ème} siècle est caractérisée par la fondation de plus d'une centaine de villages, favorisant par la même occasion l'éclatement du vieux pays, l'accès à de nouvelles terres et à des récoltes meilleures. Les départs dans la plaine n'ont pas impliqué des ruptures avec les lignages restés dans le village-mère. Les premières années qui ont suivi le départ en plaine, les colons agricoles pratiquaient des aller-retour entre les villages-mères et les hameaux agricoles. Le paysan qui s'installait dans un hameau situé dans un périmètre proche du

village-mère (ce périmètre pouvant aller jusqu'à 10 kilomètres) restait partie intégrante du lignage et ses récoltes faisaient partie du stock général contrôlé par le patriarche. Progressivement certains se sont autonomisés et l'installation dans la plaine prenait ainsi une forme définitive. C'est dans ce processus que de nombreux hameaux de culture ont fini par devenir des villages autonomes. Cela qui parachevait également l'autonomisation du migrant vis-à-vis de la tutelle du lignage dans le village-mère sur certains plans (autonomie de gestion des récoltes, du bien foncier et du bétail, liberté de se convertir et de pratiquer les religions monothéistes sans contrainte lignagère notamment). Cette descente dans la plaine s'est faite cependant avec le maintien de certains rapports entre hameau de culture ou nouveau village et le village-mère. Les rapports matrimoniaux, la participation aux cérémonies lignagères comme les funérailles, les baptêmes, la désignation de nouveaux chefs de village ou encore l'exécution de certains rites agraires constituaient des moments de rassemblement de l'ensemble du groupe lignager, y compris ceux qui se trouvaient dans la plaine.

Entre autonomisation vis-à-vis des structures lignagères, liberté de cultes et obligation de paiement des impôts, les colons agricoles ont dû faire face aux exigences de l'administration coloniales. Celle-ci, soucieuse de mobiliser des ressources pour soutenir l'administration des territoires nouvellement occupés, les chefs coloniaux accordent une importance particulière à la collecte des impôts⁷⁷, à la mobilisation de main-d'œuvre par la force pour les corvées, aux recrutements de soldats indigènes ainsi que des écoliers pour l'école coloniale. L'emploi de la force est de rigueur en ces premières années de l'occupation coloniale (1903-1960). Les localités conquises par l'armée coloniale sont placées sous l'administration d'un chef militaire qui joue tantôt le rôle de commissaire de police, de juge, de chef militaire ou de collecteur d'impôts. Cette période correspond à ce que certains historiens qualifient de « *régime du sabre* » (Leroy, 2007). Les décisions les plus importantes sont entre les mains des officiers militaires qui opèrent sur le terrain.

Ainsi ce qui est conceptualisé comme pacification, *la paix coloniale* est, d'une part, la destruction des systèmes politiques locaux antérieurs à l'occupation coloniale. Une déstructuration des rapports sociopolitiques locaux qui se basent sur un recrutement des supplétifs de l'armée coloniale, les tirailleurs, parmi les populations marginalisées voire d'origine servile (Bayart, 2007). D'autre part, cette paix coloniale a correspondu à la mise en place d'un mode de gouvernement qui favorise la participation des populations locales au fonctionnement du régime colonial à travers les impôts, la création d'un système de foires hebdomadaires

⁷⁷ L'impôt en nature permettait à l'administration coloniale de payer, en partie, les salaires des soldats et fonctionnaires indigènes.

dans les villages ayant une importante concentration de populations comme Bandiagara, Douentza, Bankass et d'un ensemble de marchés de moindres importances.

La présence coloniale a, par ailleurs, instauré une situation de sécurité relative qui a garanti le développement de réseaux commerciaux locaux en pays Dogon. Les marchés locaux et les foires hebdomadaires sont interconnectés et cela a rendu possible la circulation des marchandises entre plaine, plateau et falaise. De telles interconnexions locales, durant les deux premières décennies de la colonisation, se limitaient à ces lieux où se concentraient les populations. Elles ont contribué à atténuer les risques de famine comme celles que la région dogon a connu au début du siècle comme entre 1913-1914 dans des lieux, tandis que les villages éloignés (et situés dans la falaise en particulier) restaient exposés à ces phénomènes car éloignés des réseaux routiers. Les premières connexions de certains villages à ce réseaux de marchés devient possible avec la réalisation de pistes liant Bandiagara à d'autres villages le long de la falaise d'une part et Bandiagara en direction de la Haute-Volta ne sont entreprises que des années plus tard. En particulier, c'est dans les années 1930 que la piste Bandiagara-Kassa passant par Sangha est réalisées, suivi de la poste reliant Bandiagara à la Haute-Volta en 1953 et enfin la piste Bandiagara-Dè-M'Borko en 1958 (Diawara, 1997 : 608).

Les marchés facilitaient la vente des excédents de productions agricoles de céréales et d'autres produits alimentaires comme l'échalote, le piment, l'oseille et d'autres produits maraichers. De manière indirecte cela favorise également la capacité des populations locales à mobiliser les ressources nécessaires pour le paiement de l'impôt à l'administration colonial et leur procure également la possibilité d'acheter des sacs de mil sur le marché de Bandiagara.

Comme chez Domo Pujugo, la collecte de l'impôt de capitation et la violence qui l'accompagnait restent encore ancrées dans les mémoires des patriarches en pays Dogon. L'administration coloniale s'est installée à Bandiagara en subdivisant le pays Dogon en divers cantons. Ces unités administratives et territoriales étaient placées sous contrôle de chefs indigènes, les chefs de canton dont les responsabilités essentielles étaient la collecte des impôts, le recrutement forcé de jeunes pour le service militaire colonial et pour les travaux forcés (corvées). Ces chefs locaux ont souvent profité de ces positions de pouvoir pour exercer une autorité totale sur les villageois et régler des comptes personnels dans les villages qui faisaient partie de leurs cantons.

Après l'établissement du régime colonial en 1893, Bandiagara devint un cercle alors que le reste du pays Dogon est divisé en 50 cantons à la tête desquels sont nommés des chefs de cantons issus des populations locales (Dougnon, 2007). Ces chefs de cantons concentraient en leurs mains tous les pouvoirs puisqu'au nom de l'administration coloniale, ils pouvaient à la fois arbitrer certains

différends mineurs, punir voire proposer des noms de certains notables locaux à l'interdiction de séjour en pays Dogon. Pour la collecte des impôts, ces chefs de canton pouvaient recourir à la torture et autres méthodes d'humiliation contre les chefs de famille. Dans différents villages de plaine comme de plateau ou de la falaise, les plus âgés se souviennent encore des noms de chefs de cantons qui ont usé du « *panga kéwèrè*,⁷⁸ morceau d'autorité » que l'administration coloniale leur avait confié contre les villageois. Dans son livre sur les migrations en pays Dogon, Dougnon décrit un de ces chefs en ces termes :

Le chef de canton le plus cruel était Baba Wembé. Quand il arrivait dans un village, il faisait piler du piment, y mêlait de la cendre et faisait appliquer ce mélange dans les parties intimes de ceux qui ne payaient pas l'impôt. Il faisait vendre les enfants des parents qui ne payaient pas l'impôt, ordonnait de frapper les jeunes, de mettre du feu à la barbe des vieilles personnes. Voilà pourquoi beaucoup de jeunes fuyaient le Pays Dogon. Il y a aujourd'hui 66 ans que le règne de Baba Wembé est révolu, mais le souvenir de cette période reste gravé dans la mémoire des gens du Plateau dogon (Dougnon 2007 : 68).

Dans les localités autour de Douentza, Miriam de Bruijn et Han van Dijk (1995) décrivent les modalités par lesquelles, l'administration coloniale s'est appuyée sur les chefs Peuls locaux dans la mise en place d'un système de prélèvement des taxes et de recrutement de la main-d'œuvre nécessaire pour les travaux forcés. Les chefs Peuls des cantons de Booni, de Dalla et de Hombori ont servi de relais en qualité de chefs de canton pour le prélèvement des taxes au sein des villages sous leurs influences respectives. À la différence d'autres chefs de cantons en pays Dogon, les chefs peuls pratiquaient avant le colon des taxes islamiques (la zakat) pour les pouvoirs peuls précoloniaux comme les empires du Macina de Sekou Amadou et ensuite pour les Toucouleurs qui leur ont succédé. De Bruijn et Van Dijk expliquent « *Collection of taxes became the central role of the chiefs witch meant a severe reduction of their status. (...) They had to collect the taxes in the villages that were part of their cantons. They made survey list, written in Arabic by the moodibaabe. The chiefs were allowed to keep part of the tax (5%). They also had the task of recruiting soldiers or others to work on public works among their people* ». (De Bruijn et Van Dijk, 1995 : 75). Avec l'administration coloniale, certains de ces chefs peuls locaux ont été incorporés dans l'administration coloniale et soumis aux administrateurs coloniaux. Ils rendent compte à ces derniers tout en disposant de la liberté de faire usage de leur titre de chef de canton comme ils le souhaitent (notamment en abusant de ceux qui paient en retard ou ceux avec lesquels ils ont des querelles personnelles à régler). Ces deux

⁷⁸ Entretien avec Domo et Ba'Yin Pujugo, Ogoduruna, août 2019.

auteurs soulignent l'ambivalence du pouvoir colonial vis-à-vis des chefs peuls de Boni, de Dalla ou de Hombori. Pour toute la première partie du 20^{ème} siècle, les chefs peuls ont tiré profit de leurs nouveaux statuts puisque localement ils représentaient le pouvoir colonial. Ils nous permettent également de saisir une autre dimension des abus que les chefs de cantons exerçaient sur les villageois au moment de la levée des impôts. Le fait de disposer de 5% des sommes collectées peut être considéré comme une forme de rétribution de ces chefs de cantons. Cependant cela a pu exacerber davantage les logiques répressives des chefs vis-à-vis des personnes en défaut de paiement ajoutant le gain économique à la dimension symbolique de la violence sur les indigènes.

Par ailleurs, les traitements que les administrateurs coloniaux appliquaient aux chefs de cantons en pays Dogon ont varié d'une région à une autre : dans une partie du pays Dogon les chefs qui opposèrent peu ou pas d'hostilité à l'égard du régime colonial ont pu être incorporé comme chefs de canton dans l'administration coloniale. En revanche ceux qui opposèrent une résistance ont vu leur autorité s'évaporer et le titre de chef de canton confié à une autre personne souvent en contradiction avec l'organisation politique locale. Ce scénario de changement de pouvoir voire de renversement des situations entre dominants et dominés sont parfois été des faits nés de malentendus. C'est le cas du chef de canton de Mondoro [mettre son nom et l'année de sa nomination] décrit par Isaïe Dougnon en ces termes :

Lorsque la région de Mondoro a été conquise par les Français, les soldats Blancs sont venus à Douna pour demander aux habitants d'envoyer quelqu'un qui servirait d'intermédiaire entre les populations de Mondoro et l'administration coloniale basée à Bandiagara. Pour les notables de Mondoro un homme de la catégorie des clients ne pouvait assurer une cette fonction. Ils ont choisi Allaye Batomon qui était l'esclave du chef coutumier de Mondoro. L'administration lui a confié les pleins pouvoirs pour diriger Mondoro. Il est revenu de Bandiagara avec quelques soldats blancs qui l'ont présenté aux notables comme le nouveau chef. Les habitants de Mondoro ont conclu à un malentendu, puisque l'homme par sa condition sociale ne pouvait pas assumer ce rôle, du moins à leurs yeux. Il était le serviteur de Youroyama, l'ancien chef. En fait Allaye Batomon prétendait, auprès des Blancs, être plutôt son fils. Les soldats Blancs s'en sont retournés et on fait leur rapport au commandant de Bandiagara. Le lendemain, le chef légitime a envoyé, à son tour, quatre émissaires. Au commandant de Bandiagara pour lui signifier le refus de Mondoro de se soumettre à Allaye Batomon.

Une semaine plus tard, le commandant a délégué son adjoint, Ben, pour confirmer Allaye Batomon dans ses fonctions. Au cours de la réunion certains paysans ont battu Ben, fracturé son bras, brisé son casque et sa montre. Parmi ceux qui ont

brutalisé le commandant Ben figurait le père de l'ancien directeur de l'Office du Niger, Issa Ongoïba. Au total, trente-six personnes ont été arrêtées et condamnées à cinq ans de prison ferme à Kidal. Lors de la tournée du Gouverneur général, Aguibou Tall, l'interprète à Bandiagara, a remis à ce haut fonctionnaire une lettre qui relatait la vraie version des faits. Le Gouverneur, après avoir lu la lettre, a confirmé la nomination d'Allaye Batomon, mais a réduit les peines de prison de cinq à un an. Cependant chaque condamné devait payer une caution de 500 francs. Les villageois ont dû vendre leurs bœufs pour payer la caution. Les condamnés ont été libérés mais avec interdiction de séjour au pays Dogon (Dougnon, 2007 : 64-65).

D'autres situations similaires sont contées par les patriarches au sujet de leurs villages et les chefs de cantons dont certains résidaient à Bandiagara. Dans les villages placés sous leur contrôle, ces derniers jouissaient d'une libre administration des affaires et pouvaient disposer des services des gardes pour infliger des sanctions corporelles à ceux qui s'opposaient à leurs décisions ou désirs. Ces distorsions s'ajoutaient à d'autres mutations sociopolitiques notamment l'introduction de l'impôt de capitation, le recrutement pour les jeunes pour les travaux forcés, le transfert forcé de certains notables et leurs familles dans les sites de grands chantiers coloniaux ainsi que l'engagement forcé et volontaire de certains Dogons dans les troupes coloniales forment autant de facteurs historiques qui ouvrent le pays Dogon au monde extérieur.

6.2 La colonisation française et la migration des Dogons hors du terroir dogon

Les populations qui occupent l'espace du pays Dogon ont une longue et riche tradition migratoire qui plonge ses origines dans l'histoire du peuplement de la région. Les travaux forcés (corvées), l'impôt, l'école, l'enrôlement forcé dans les troupes coloniales sont autant d'évènements qui vont s'enchevêtrer en ce début du 20^{ème} siècle pour transformer profondément le paysage politique et social de cette région. Ces évènements vont plonger les habitants du pays Dogon, comme d'autres populations indigènes, dans un monde en mouvement, un monde nouveau et global : l'Afrique occidentale française (A.O.F.). Celle-ci est le nom donné à l'ensemble des territoires contrôlés, en Afrique de l'Ouest, par l'empire colonial français à partir de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle. Mais l'existence de l'entité politique AOF n'a été effective qu'à partir du décret du 16 juin 1895. Dans cette configuration territoriale de la colonie de l'Afrique occidentale française (A.O.F.), les territoires intérieurs comme le Soudan français étaient considérés des territoires pourvoyeurs de mains-d'œuvre. Les recrutements forcés des travailleurs indigènes et leur mise au travail forcé par le pouvoir

colonial entretient un rapport étroit avec le monde esclavagiste du temps des royaumes précoloniaux Bamanans, Peuls et Mossis.

Si l'esclavage était interdit à partir de 1794 puis réinstitué en 1802 avant d'être définitivement aboli dans les années 1848, les lois abolitionnistes étaient peu ou pas en vigueur dans certaines parties de la colonie du Soudan français des années 1900 (Bradshaw 2021). Ainsi durant toute la période de la conquête les militaires coloniaux ont relativement laissé la pratique de l'esclavage suivre son cours dans certaines zones contrôlées notamment dans le royaume du Macina, placé sous protectorat français, à partir de 1893. Ainsi les alliances avec les chefs locaux (pratiquant les razzias pour prélever des esclaves) permettaient d'avoir des chefs alliés à la cause coloniale mais surtout de recruter massivement, en rachetant les personnes de condition servile, pour grossir les rangs des troupes coloniales.

En 1904, le territoire qui correspond à l'actuelle République du Mali a été intégré dans la colonie du Haut-Sénégal. De nombreux travaux ont été entrepris par le colonisateur comme l'Office du Niger⁷⁹ et d'autres projets qui visaient la création d'une économie agricole coloniale à travers des cultures comme le coton ou le sucre entre autres. Ces projets coloniaux de grande envergure nécessitaient une main-d'œuvre conséquente parmi les indigènes. Pour de nombreux jeunes hommes qui ont d'abord migré dans la plaine du Seeno-Gondo, à la fin du 19^{ème} siècle pour réoccuper les terres agricoles, ces différents projets coloniaux ouvrent la possibilité d'entreprendre des initiatives individuelles en affrontant le danger du voyage et l'incertitude de l'immigration. Les départs sont ainsi motivés par le désir du travail salarié, la découverte de nouveaux centres urbains et le retour triomphal dans les villages après quelques mois ou quelques années.

Cependant la migration des jeunes dogons en dehors de leurs terroirs vers des régions lointaines et inconnues a été nourrie par les imaginaires de ces villes où sont partis travailler (par la force) des jeunes de leurs villages. Jean Gallais (1957 : 107) fait état de la présence de jeunes hommes du pays Dogon parmi ceux que la colonie avait enrôlés pour travailler sur des grands projets de chemin de fer comme Dakar-Niger et Conakry-Niger inaugurés respectivement en 1904 et 1905. Ces hommes, parfois recrutés de forces et d'autres candidats volontaires,

⁷⁹ L'Office du Niger est l'un des projets de développement agricole dans le delta inondé du fleuve Niger mis en place par l'empire colonial français. Au départ prévu pour la production du coton, les conditions écologiques ont conduit à un changement de vocation et ainsi l'Office est devenu l'un des plus importants projets de l'agriculture irriguée en Afrique de l'Ouest. Voir, Morabito Vittorio. (1977) « L'Office du Niger au Mali, d'hier à aujourd'hui. » In : *Journal des africanistes*, tome 47, fascicule 1. pp. 53-82 aussi, Keita, N., Béliers, J., & Sidibé, S. (2002). « Extension de la zone aménagée de l'Office du Niger : Exploitation rationnelle et durable des ressources naturelles au service d'un enjeu national de développement ». In Orange, D., Arfi, R., Kuper, M., Morand, P., & Poncet, Y. (Eds.), *Gestion intégrée des ressources naturelles en zones inondables tropicales*. IRD Éditions. doi: 10.4000/books.irdeditions.8663

partis travailler dans les villes naissantes ouest-africaines et d'autres recrutés dans le service militaire colonial ont rapporté au village des récits de la vie urbaine, des vêtements mais aussi les premiers échos du travail salarié. Dans cette perspective, les travaux de Isaïe Dougnon sur les migrations dogons situent les premiers départs aux alentours de la famine des années 1913-1914. Dans certaines familles, partir a pu signifier trouver de quoi aider les parents restés dans les villages à se procurer quelques sacs de petit mil en attendant la prochaine saison pluvieuse. À cette époque, l'Office du Niger était connu comme une destination où les migrants pouvaient trouver du travail, en raison de la forte demande de main-d'œuvre indigène que ce projet nécessitait. D'autres destinations des migrants dogons de cette époque sont Kumasi dans l'actuel Ghana et Abidjan dans l'actuelle Côte d'Ivoire. D'autres étaient également envoyés à Diré dans la région de Tombouctou où d'importants travaux d'aménagement agricole étaient envisagés. Ces premiers migrants dogons (et d'autres indigènes qui travaillaient de force sur ces chantiers coloniaux) devaient d'une part s'exécuter pour bien accomplir leurs tâches.

D'autre part, ces jeunes devaient également soutenir leurs familles respectives pour le paiement de l'impôt. Cette première génération de migrants dans l'Office s'est ainsi trouvée doublement prise au piège d'un système colonial inique que certains fuyaient en partant loin du Soudan français. Aller à Kumasi signifiait ainsi sortir du contrôle de ce système colonial français et espérer avoir un travail salarié et régulièrement payé. Ainsi cette destination exerçait une influence majeure sur les migrants attirés par le travail salarié, le désir de se procurer des habits occidentaux et autres objets d'apparat. En plus de l'émancipation sociale et du prestige auxquels le migrant accède en devant un héros ayant réussi en affrontant des conditions difficiles et un moment inconnu, la brousse, les premiers migrants reviennent aussi avec des capacités linguistiques nouvelles : ils parlent souvent haussa, bamanankan et l'anglais de Kumasi.

Les travaux d'Isaïe Dougnon apportent un éclairage sur du phénomène migratoire en pays Dogon durant cette première moitié du 20^{ème} siècle. En se focalisant sur les migrations des Dogons dans l'Office du Niger et au Ghana, son ouvrage permet de comprendre qu'il s'agissait avant d'une migration majoritairement masculine durant les premières années de 1900. Si la mise en place de projets structurants comme l'Office du Niger était pensée comme une attraction pour la main-d'œuvre indigène, les conditions de travail et de rétribution des travailleurs se sont révélées en deçà de ce que désiraient les jeunes gens qui partaient à la recherche d'un travail salarié. Ainsi Kumasi s'est imposé comme une destination de premier ordre aux yeux de nombreux jeunes dogons dans la première moitié du vingtième siècle. Cette ville ghanéenne était également devenue un moyen d'échapper au contrôle et aux abus des chefs de cantons. Un tel phénomène de migration pour

fuir les abus est décrit également par de Bruijn et van Dijk concernant les villages peuls se trouvant dans la région de Douentza (De Bruijn et Van Dijk, 1995). Pour échapper aux abus ou s'opposer aux politiques coloniales, de nombreux notables peuls auraient tout simplement choisi la migration comme mode d'action.

Les femmes étaient peu actives dans les dynamiques migratoires hors du pays Dogon durant cette première moitié du siècle. Les migrants dogons qui ont été contraints à s'installer hors du pays Dogon comme dans l'Office du Niger par l'administration coloniale étaient rejoints quelques années plus tard par leurs épouses et enfants. À l'arrivée, celles-ci pouvaient participer aux travaux agricoles lorsque leurs hommes pratiquaient le « *travail de noir* » (Dougnon, 2007) dans les rizières mais aussi entreprendre des initiatives de manière autonome en pratiquant l'horticulture par exemple. Ainsi peu d'entre elles étaient concernées à cette époque par les migrations hors du pays Dogon. Pour le service militaire, les travaux forcés, mais aussi pour l'école, ce sont les hommes qui faisaient objet de pression par les chefs de cantons. La même logique était valable pour le paiement des impôts de capitation. Le chef de famille était chargé de pourvoir au paiement des impôts de l'ensemble des membres de sa famille (enfants et épouses) mais aussi de ses biens en cheptel. Ce chef de famille se faisait aider par les enfants mâles en âge de travailler. Ces hommes en âge de travailler furent de ce fait les plus concernés par les migrations hors du pays Dogon durant cette première moitié du 20^{ème} siècle. Ils représentaient d'une part la force dont le colonisateur avait besoin dans les rangs de ses troupes coloniales mais aussi les bras valides nécessaires à l'exécution des travaux publics.

Les travaux sur cette première phase de la migration des Dogons laissent comprendre que la participation des femmes à cette phase s'est configurée selon plusieurs stratégies (Rodet, 2014). La littérature ne les décrit pas comme initiatrices du départ ou des candidates potentielles à l'émigration. À côté de celles qui rejoignent leurs maris, certaines femmes partaient également en compagnie de leurs amants après avoir rencontré des difficultés pour faire reconnaître leur amour auprès des parents (Blum et Rillon, 2020). Le contrôle social des aînés de la vie quotidienne des villageois et les restrictions liées aux normes matrimoniales pouvaient conduire certains jeunes hommes et femmes de « fuir » vers la ville. Les fuites de jeunes femmes et hommes ne peut être pris ici comme un facteur structurant en termes de variables migratoires à cette époque comparativement aux migrations des épouses et des enfants qui ont représenté une force de travail indispensable à l'installation dans un nouveau village dans le Seeno-Gondo. Pour ceux qui restent dans les terroirs dogons mais aussi pour les migrants qui partent travailler dans à l'Office du Niger comme colons agricoles l'installation dans ces nouveaux ne pouvait être envisagée sans le concours de la force de travail des femmes. Enfin, cette sous-représentation des femmes dans le processus migratoire

de cette première moitié du 20^{ème} siècle saurait ne sous-estimer leur centralité quant à la prise de décision d'émigrer des jeunes hommes. Qu'elles soient mères ou épouses voire filles, le départ en plaine pour la création de hameaux ou de nouveaux villages ainsi que l'émigration vers des régions éloignées du pays Dogon devaient nécessairement se fonder sur l'adhésion préalable des femmes. Dans ces deux formes de migration, les femmes ont constitué une force de travail sans lesquels les maris réussiraient rarement à s'installer en dehors du village-mère. Contrairement aux mouvements hors des terroirs du pays Dogon, la descente dans la plaine du Seeno-Gondo est décrite par Jean Gallais comme un mouvement d'une très grande ampleur. Cette dynamique de recolonisation foncière de la plaine est entreprise, au départ, sous l'œil des chefs de lignages. Ceux qui fondaient les villages en plaine restaient liés aux structures lignagères des villages sur le plateau ou dans la falaise. Accompagnés de leurs épouses et de leurs enfants, ce furent surtout ceux qui occupaient les positions de cadets sociaux dans les villages-mères qui furent les plus nombreux à partir lors des phases successives de réoccupation de la plaine. Ainsi les femmes et les enfants constituaient une force de travail indispensable pour l'exécution des travaux nécessaires à l'ouverture de nouveaux champs. C'est aussi dans la plaine du Seeno-Gondo que se sont installés en majorité des migrants en raison des difficultés d'intégration dans le « vieux pays Dogon », les villages-mères. Les conversions à l'islam et les missions catholiques, l'individualisation des biens et le désir d'émancipation des jeunes et des migrants de retour vis-à-vis du poids des anciens et des normes socio-lignagères du vieux pays Dogon ont été des facteurs favorisant la réoccupation rapide de la plaine. Gallais insistait sur ces différents facteurs qui ont influencé les décisions des jeunes hommes et de leurs familles de s'installer dans le nouveau pays Dogon. Il concluait ainsi :

Laustérité du milieu, la lourdeur des travaux agricoles, la force de l'animisme deviennent intolérables pour beaucoup de ceux qui reviennent au village et qui sont alors soumis à l'appel du Nouveau Pays Dogon. Considéré dans ses rapports avec le Vieux Pays Dogon, la migration lointaine et momentanée apparaît en fait comme initiatrice de la colonisation agricole du Nouveau Pays (Gallais, 1975 : 108).

Dans sa partie introductive de son livre, Isaïe Dougnon (2007) évoque ce désir d'émancipation des jeunes générations, ayant fait l'expérience de la migration hors du pays ou qui se sont convertis à l'islam ou au christianisme en ces termes :

En 1975, un village de Guimini s'est vidé d'une partie de sa population au profit de l'Office du Niger dans la région de Ségou. Ces paysans ont quitté leur village car, après s'être convertis dans à la religion protestante, ils avaient refusé que leurs

épouses s'isolent dans les yapunu giro, la maison des femmes en menstruation. Le Conseil des sages a exigé leur départ du village. Dans une autre localité, près de Ningari, des paysans revenus de La Mecque ont tenté d'interdire la préparation de la bière locale. Ils n'y sont pas parvenus. Ils sont repartis pour La Mecque d'où ils proposent des mesures de lutte contre la consommation de la bière de mil (Dougnon, 2007 : 34).

Tout en consolidant les conclusions de Gallais concernant les difficultés du vieux pays Dogon à accueillir ses migrants de retour, Dougnon met l'accent sur ces facteurs non économiques et qui s'ajoutent à d'autres facteurs comme l'insuffisance des terres agricoles. Il convient alors de reconnaître que les événements politiques majeurs qui ont marqué ce début du 20^{ème} siècle notamment la fin de la domination des empires locaux (Mossi, Macina, Toucouleur) ainsi que le passage de cette région sous le contrôle colonial d'abord sous forme de protectorat puis par administration directe sont indissociables des grandes mutations internes au pays Dogon.

Je me suis ici proposé de faire un rappel historique des mouvements migratoires contemporains en pays Dogon afin de situer les migrations des Dogons vers le Wassolon dans cet ensemble. Ainsi, mon intérêt s'est particulièrement concentré sur la première moitié du siècle dernier. J'ai ainsi adopté le postulat que ces phénomènes migratoires dérivent en partie des pressions sociales produites par les aînés sociaux d'une part et par le système colonial d'autre part. Dans cette veine, le départ vers la plaine du Seeno-Gondo a pu constituer un moment où de nouvelles possibilités se sont dessinées pour les cadets sociaux. Ces derniers se libèrent ainsi des tutelles lignagères et s'émancipent de cette lourdeur des travaux mais surtout des structures sociales qui les maintiennent dans le stade de perpétuelle dépendance. Les fondations de villages en plaine ont été suivies par les migrations vers les centres urbains de la colonie du Soudan français et vers d'autres régions situées en dehors du domaine colonial français comme Kumasi et Accra.

Ces grandes mutations sociales, politiques et économiques changent les horizons d'attente des populations rurales. Si certains villageois avaient perçu les recrutements pour le service militaire et les travaux forcés comme une mise en condition d'esclavage, en souvenir des pratiques esclavagistes de l'Empire peul du Macina, ils ont saisi l'ouverture plus ou moins forcée que le système colonial a imposée aux populations paysannes en faisant du Soudan français un espace pourvoyeur de main-d'œuvre pour le reste des territoires de l'A.O.F. Il résulte ainsi que la colonisation a participé à la propagation des représentations de la vie urbaine comme un horizon d'attente parmi les jeunes. En pays Dogon, comme dans d'autres régions du Soudan, l'émigration des jeunes s'est constituée en une

pratique sociale qui favorise l'émancipation du poids de la tradition et des abus des chefs de cantons. Le passage en revue des facteurs qui poussaient les jeunes au départ démontre qu'à travers l'impôt de capitation, le recrutement pour le service militaire et les travaux forcés, les politiques coloniales ont été l'une des raisons principales du départ en dehors du pays Dogon. Certains partaient afin de disposer du numéraire nécessaire pour payer les impôts, d'autres fuyaient les travaux forcés et les humiliations des chefs de cantons.

7

Les migrations des Dogons dans la région de Sikasso, un front pionnier au sud

« Je suis venu ici avec Baba, mon frère cadet. Nous avons constaté que la pluviométrie avait baissé, au moins pendant les deux dernières saisons des pluies. Nous avons approché les Nan-Garan (les anciens, les personnes âgées) et leur avons dit que nous voulions partir à la recherche de nouvelles terres. Ils ont répondu en disant que « ana-kana ya » (aller vers une nouvelle ville/village) est toujours difficile ; qu'ils ne nous empêchent pas de partir cependant. Ils ont ajouté : « ana ka dinga garaako » en terres nouvelles, la fatigue est grande. Parce que dans la ana-kana, il n'y a pas de champs, pas de maisons, mais qu'il y aura beaucoup de fatigue et que si nous pouvions supporter cela, nous pourrions tenter notre chance, nous pourrions partir. »

Issaka Sagara, Yanfolila, mars 2021

La pages précédentes ont permis de mettre en exergue comment les mutations sociopolitiques de la première moitié du 20^{ème} siècle ont profondément remodelé les populations du Soudan français. Celles-ci ne se limitaient pas aux seules possibilités qu'offraient les projets coloniaux sur le territoire du Soudan comme l'Office du Niger et les grands chantiers routiers. Les possibilités de travailler dans les usines et en contexte urbain ont attiré de nombreux émigrants du pays Dogon. Ces derniers ont ainsi constitué, dans l'espace d'un demi-siècle, un phénomène Kumasi dans les villages dogons. Parmi ces émigrants dogons partis travailler dans l'Office du Niger, la distance aidant, certains se sont installés de manière définitive en faisant venir auprès d'eux femmes et enfants. Cependant pour les Dogons partis vers des destinations lointaines, certains se sont engagés dans des relations matrimoniales à Kumasi et s'y sont ainsi installés de manière définitive. Le présent chapitre s'intéresse à la phase successive des migrations des Dogons vers le sud du Mali. L'accès à l'indépendance en 1960 s'accompagne de changements majeurs sur le plan politique, social et économique des populations des colonies de l'A.O. F qui devenaient des états indépendants. Certaines routes privilégiées connaissent des perturbations à cause du contrôle que les nouvelles autorités politiques tentent de mettre en place via les contrôles des pièces d'identités (passeport ou carte d'identité). Au Mali, c'est un régime d'orientation socialiste qui accède au pouvoir sous la direction de Modibo Keita (1960-1968). Dans son programme, la question du développement est avant tout envisagée sous l'angle du développement agricole avec une continuation des projets de sédentarisation des populations nomades d'une part et une reconsidération de la question migratoire initiée par la colonisation d'autre part. Les grands projets de développement agricole comptaient particulièrement sur la mise en valeur

des terres agricoles et la force de travail des jeunes paysans afin d'augmenter la production agricole nationale. Qu'elle soit interne ou internationale, la migration des jeunes hommes et femmes vers les centres urbains du pays ou vers les pays voisins du Mali est devenue un enjeu national. À partir de 1960, les départs vers les états voisins comme le Sénégal, la Guinée, la Côte d'Ivoire sont soumis à de nouvelles réglementations mises en vigueur, la présentation de carte d'identité ou la détention d'un passeport (Gary-Toukara, 2009). De territoires d'une même formation coloniale, ces territoires accèdent à l'indépendance et l'établissement des contrôles aux frontières ainsi que des barrières douanières ont eu un impact sur les mouvements migratoires sans pour autant réduire les départs vers ces pays. Longuement considéré comme pourvoyeurs de mains-d'œuvre, cette situation plaçait les autorités politiques face à une double problématique. Premièrement, créer les conditions nécessaires au maintien des populations rurales dans leurs terroirs afin pour promouvoir le travail agricole. Deuxièmement, contrôler les flux migratoires des Maliens vers les pays voisins côtiers.

7.1 De la fin des terres agricoles en pays Dogon à la faim des Dogons de nouvelles terres ?

Cette problématique du contrôle des migrations n'est pas spécifique aux autorités maliennes de la période post-indépendance. Les administrateurs coloniaux avaient déjà fait usage de différents outils de contrôler pour limiter les départs de Soudanais vers les colonies voisines. C'était le cas des laissez-passer puis des cartes d'identité (Gary-Toukara, 2009). Ces documents administratifs permettaient à la fois d'identifier les migrants et de situer leurs origines ethniques. Les politiques de contrôle des mouvements et de concentration de la force de travail s'étaient déjà heurtées à une difficulté pratique : les migrants soudanais bougent et savent déjouer les contrôles lorsque cela est nécessaire. Dougnon (2007 : 93) mentionne le contournement des contrôles par les migrants dogons des années 1940 qui se rendaient à Kumasi à pied. Ces migrants qui fuyaient les travaux forcés entreprenaient leurs marches vers le Ghana en évitant les postes de contrôle des gendarmes et autres représentants des forces coloniales. Ce que Gary-Toukara qualifie d'une « *liberté [de mouvement] de fait* » traduit le peu de contrôle que les autorités coloniales puis nationales du Mali indépendant auront sur ces flux vers les pays voisins, notamment la Côte d'Ivoire. Avec l'ouverture du port d'Abidjan cette ville devient attractive en termes de travail salarié mais aussi elle se substitue peu à peu à Kumasi où les migrants dogons et songhays commençaient à avoir des problèmes avec les autorités ghanéennes.

À défaut de pouvoir contenir les mouvements, le régime socialiste de Modibo Keita ajoute une dimension moralisatrice à la perception du départ hors du terroir villageois ou du territoire national. Le Mali est indépendant et les Maliens doivent

rester dans leurs villes et villages pour le construire. Travailler la terre devient ainsi synonyme de citoyenneté et de responsabilité alors que quitter les villages au profit des villes ou des pays voisins est associé à un discours moralisateur qui fait du migrant un traître.

La quête d'une autosuffisance alimentaire et surtout la promotion d'un modèle de développement basé sur la paysannerie comme force productrice ont conduit à la création d'un ensemble de structures locales par les pouvoirs publics. Les mutuelles et les associations paysannes avaient pour mission de réaliser des cultures collectives dont les récoltes servaient à alimenter les stocks de l'OPAM (l'Office des Produits Agricoles du Mali). Les travaux étant contrôlés et surveillés, ceux qui manquent à l'appel deviennent identifiables. L'émigration hors du territoire malien a été soumise à la détention de titre de voyage dont la délivrance était réduite au minimum afin de décourager les départs (Kassogue, 2018).

L'importance des mouvements migratoires à l'intérieur du Mali et vers les pays voisins n'a pas faibli avec l'accès à l'indépendance. En pays Dogon, de nombreux jeunes Dogons se sont dirigés vers la Côte d'Ivoire durant la première décennie des indépendances afin de travailler mais aussi faire une expérience initiatique. La distance aidant, ces migrants qui partaient vers la Côte d'Ivoire étaient en grande partie des travailleurs saisonniers qui revenaient au village au début de la saison agricole. La fin du travail forcé et celle de la violence des chefs de cantons avec la fin de la colonisation ont été des motivations favorables au retour d'une partie des migrants. Les populations rurales du Mali de Modibo sont une population mobile qui étend ses horizons toujours vers de nouvelles destinations. Les politiques de développement agricole promues ont pu profiter des largesses d'un climat favorable et qui tendait à faire oublier le spectre de la sécheresse et des cycles de famines dont le dernier en date a été celle de 1927-1931. Le retour des saisons pluvieuses plus généreuses et la régénération du couvert végétal des décennies 1950 et 1960 avaient donné une stabilité aux ménages ruraux au Mali et dans le Sahel en général (Benjaminsen, 2012). Cependant une nouvelle période d'incertitudes sociales et économiques allait s'ouvrir à partir des années 1970. Ces incertitudes sociales et économiques naissent des manques de précipitation et la plongée dans la sécheresse suivie de famine et d'épidémie. Cette situation de crise pousse cependant un mouvement d'ouverture, d'un point de la quête de terres agricoles parmi les Dogons. Au pied de la falaise et dans la plaine du Seeno, certains se lancent à la recherche de nouvelles terres arables dans le sud du Mali. Dans les années 1970, Jean Gallais (1975 : 102) mentionnait le fait que la recolonisation foncière de la plaine du Seeno-Gondo avait atteint ses limites. Certains lignages ont continué à essaimer les terres du plat pays à partir des années 1950 avec l'augmentation des naissances et le recul de la mortalité dû à la famine et aux épidémies. Ainsi de nouvelles générations de villages ont commencé à naître

au plus loin dans la plaine. Les villages nés de la colonisation foncière, par couloirs migratoires, autour des années 1900 et 1910 s'étaient transformés en de nouveaux lieux de départ. De nouveaux hameaux de cultures sont nés plus loin de la plaine, dont certains dans les confins du Burkina Faso. C'est ainsi que des hameaux de culture vont être fondés dans les régions frontalières avec le Burkina dans les années 1960 et 1970. Cette fin des terres agricoles en pays Dogon coïncide avec la faim des Dogons pour de nouvelles terres agricoles. En ce sens, cette période est caractérisée par la mise en culture régulière de la totalité des terres disponibles dans la plaine. Certaines pratiques agricoles comme les mises en jachères de certains champs, caractéristique d'abondance des terres, qui pouvaient durer plusieurs années dans ces nouveaux villages de la plaine devenaient rares.

Dans la même période, les technologies agricoles ont connu des changements notables. Les migrants de retour qui se sont installés dans la plaine ont introduit de nouveaux outils agricoles comme la charrue et les animaux de trait. De même l'introduction de la charrette et d'autres moyens de transport des charges plus importantes ont profondément changé les rapports des paysans à l'activité agricole. La charrette rend possible le transport du compost préparé par le paysan à partir des déchets domestiques⁸⁰ du village vers les *lara*,⁸¹ les champs de proximité mais aussi vers *le bara-guru*, le champs lointains. La nature du sol permettant une telle pratique, cela a contribué à la réduction des charges de travail de manière considérable. L'introduction de ces nouveaux outils agricoles ont également démultiplié les possibilités d'agrandissement des champs ou de défrichage de nouveaux champs. Les mises jachères des terres étaient de courte durée ou inexistantes dans ces nouveaux villages de la plaine. Un patriarche commentait en 2019 cette quête continue de nouvelles terres ainsi :

Ici, nous avons d'abord appris à cultiver avec la houe comme le faisait nos pères et leurs pères aussi. La terre contenait de la « baraka » et donnait de bonnes récoltes. Lorsque certains sont partis d'ici pour fonder des villages comme Ogoduruna et Tourou, ils ont aussi commencé à cultiver avec l'âne et la charrue puis avec les bœufs et aujourd'hui la majorité cultive avec le dromadaire. Au départ les terres étaient infinies mais certains ont dû quitter encore pour aller vers d'autres villages. Aujourd'hui certains de nos parents sont parmi les Dafing, d'autres parmi les Mossis, d'autres ont même quitter le pays Dogon. Pourquoi ? Parce que la terre ne suffit plus. Parce que les gens sont devenus nombreux et

⁸⁰ Le son issu des céréales, la paille, la bouse d'animaux et autres éléments biologiques qui en se décomposant devient du « *binigu* », le fertilisant.

⁸¹ Les champs situés dans l'environnement immédiat des maisons d'habitation, à proximité du village sont appelés *lara* tandis que le *bara-guru* ou le *bara-waga* fait référence aux champs éloignés du village.

*aussi parce que même en cultivant avec les dromadaires, les récoltes ne sont toujours pas suffisantes.*⁸²

Comme le mentionnait le patriarche Amadou Waga, la recherche de nouvelles terres a été à l'origine de mouvements migratoires qui sont partis du pays Dogon vers le sud du Mali. Ces migrations sont mises en récits comme une des conséquences des sécheresses des années 1970 et 1980. Ces deux événements historiques ont donné à ces mouvements à la fois un écho médiatique et politique. Comme nous le verrons, ces migrations remontent à plusieurs années avant la sécheresse et la famine des années 1980 et 1970 dans le Sahel. Ces départs étaient le prolongement de la colonisation agricole de la plaine du Seeno-Gondo dont il a été question dans le chapitre précédent.

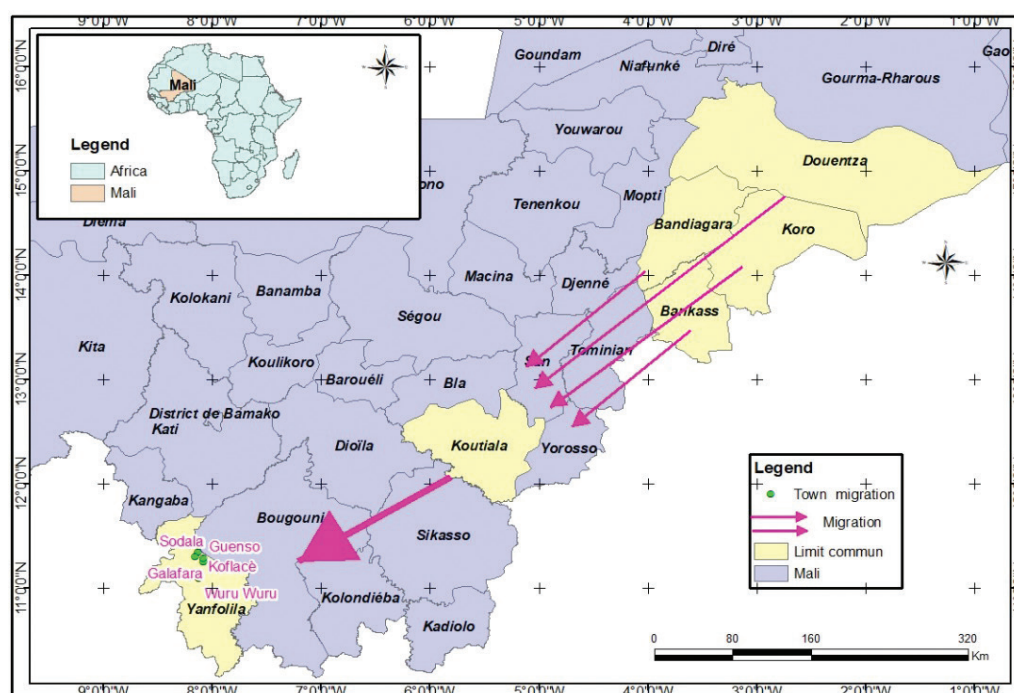


Figure 19: carte migration du pays Dogon vers le sud du Mali © Ibrahima Poudiougou

En se tournant vers les régions du sud du Mali, les Dogons se sont surtout dirigés vers la région de Sikasso. Ce choix semble présenter une certaine originalité du lieu de destination. Si la région de Sikasso est l'une des plus riches en ressources naturelles avec une pluviométrie qui varie entre 1000 et 1200 mm par an (Sissoko et al., 2018), Sikasso n'est cependant pas une région où les Dogons se sont établis durant les premières décennies de l'an 1900. Ainsi au lieu de se rendre dans les terres aménagées de l'Office du Niger où certains Dogons s'étaient établis depuis la colonisation et y avaient créé différents hameaux agricoles comme Yangassadiou-Kana (Dougnon, 2007 : 78), ces nouveaux migrants dogons se dirigent plus au

⁸² Entretien avec Amadou Waga, Woru, août 2019.

sud dans la région de Sikasso où ils arrivent les premiers migrants dogons en quête de terres agricoles. Cette région est riche en terres agricoles et en ressources hydriques. Dans la région de Sikasso ce sont les cercles de Koutiala et de Yanfolila ont attiré ces migrants dogons à partir des années 1965.

Il faut toutefois noter qu'une partie des pionniers ont suivi des voix, des récits d'autres migrants dogons qui traversaient la région de Sikasso en partant à Abidjan. Ces derniers contaient les ressources abondantes de cette région, la verdure de ses forêts ainsi que ses cours d'eau favorables au développement de cultures maraichères. Ils seront suivis par d'autres paysans en quête de terres arables. Dans cette situation migratoire se reproduisent les deux logiques importantes d'occupation de l'espace que sont la logique de la communauté de sang et celle de la communauté de sol (Paulme : 45 et 85). Dans le premier cas, l'ouverture de nouvelles terres est faite par un colon agricole pionnier. Il est rejoint par d'autres membres de son groupe lignager restreint avec lesquels il partage une filiation agnatique, un ancêtre commun. Dans le second cas, le pionnier est suivi par des personnes issues du même terroir historique et avec lesquels il ne partage pas nécessairement un lien de sang. Comme nous le verrons dans l'étude des migrations dans le sud du Mali, ces deux logiques s'enchevêtrent. Ainsi à la différence de la perpendicularités des couloirs migratoires lignagers lors de la descente dans la plaine du Seeno-Gondo, les hameaux de culture à Koutiala et à Yanfolila se présentent de manière plus complexe [distinction intéressante, peut être que tu peux la mettre en valeur plus tôt]. Ces deux logiques peuvent être identifiables dans la composition de certains hameaux mais ne peuvent être considérées comme des variables vérifiables ici.

7.2 Les projets de développement agricole et les migrations rurales

Par son amplitude et par l'importance du nombre de personnes ayant quitté le pays Dogon pour trouver des terres pour pratiquer une agriculture vivrière capable de les nourrir dans la région de Sikasso, cette migration représente un des mouvements de populations les plus importants des cinquante dernières années au Mali. Cependant elle a trouvé peu d'intérêt dans les recherches portant sur les migrations internes au Mali. Celles-ci se concentrent essentiellement sur l'étude migrations des ruraux vers les centres urbains d'une part et d'autre part sur les populations déplacées en raison des conflits armés, notamment les populations des régions du nord du Mali.⁸³

⁸³ Il est tout aussi important de préciser qu'en raison du peu d'intérêt public et universitaire de mener des études sur ces phénomènes de mouvements de populations interne au Mali, une part consistante des recherches sont financées par des acteurs extérieurs. Ce sont souvent ces entités extérieurs qui définissent les agendas de recherche, les populations à étudier ainsi que les zones d'études.

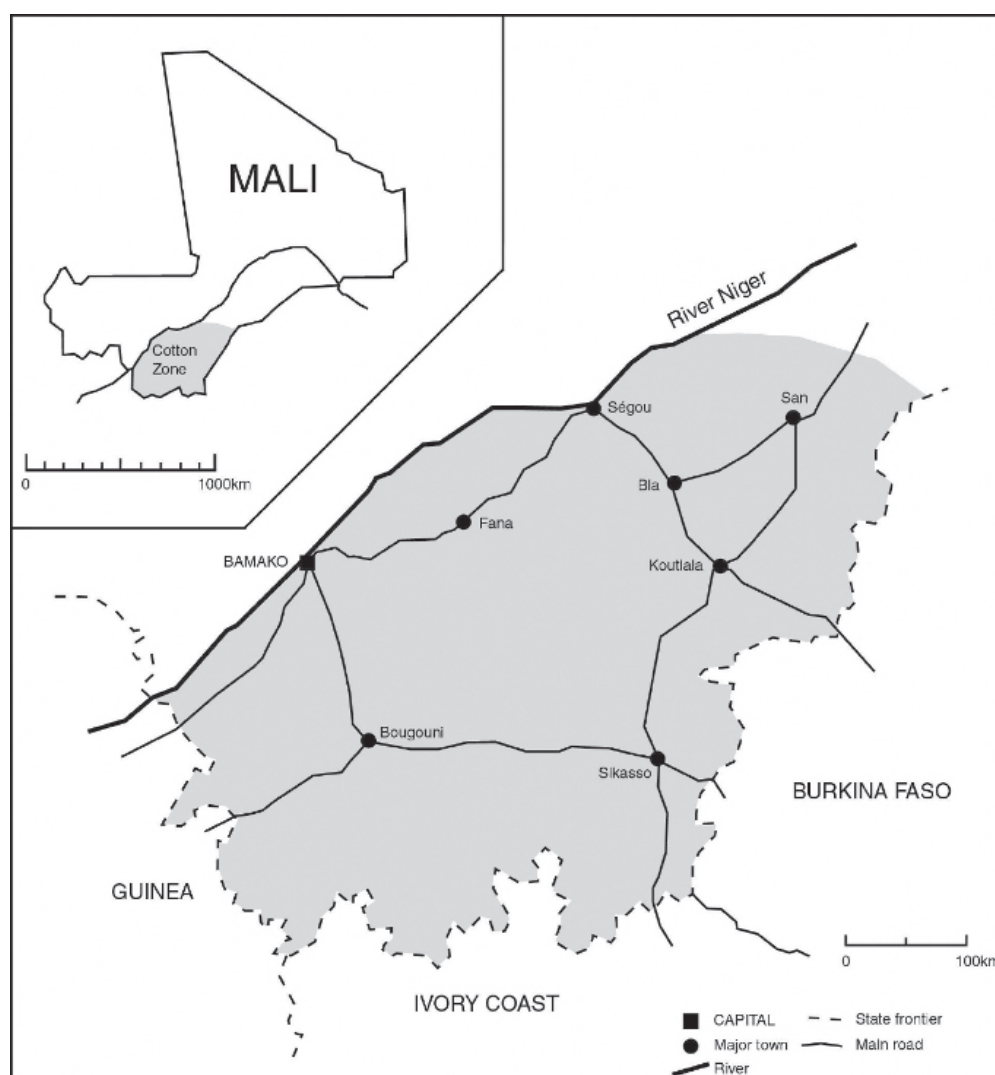


Figure 20: carte zone cotonnière au Mali⁸⁴

Dans ce panorama des études sur le phénomène migratoire, peu d'intérêt a été accordé à ceux qui pratiquent les migrations de type rural-rural. Les travaux qui vont dans cette perspective s'intéressent à l'étude des zones à projets. Les zones rurales à projets étant ici les régions dans lesquelles d'importants projets de développement rural sont implantés et qui nécessitent une main-d'œuvre conséquente. Un cas emblématique de zones à projet sont les terres aménagées de l'Office du Niger à cheval entre les régions de Ségou et de Mopti.

D'autres zones de développement agricole ont émergé après les indépendances. C'est le cas des zones cotonnières de la Compagnie Malienne de Développement des Textiles (CMDT). Différentes zones rurales sont choisies dans les régions de

⁸⁴ Tor A. Benjaminsen & Espen Sjaastad (2002) « Race for the Prize: Land Transactions and Rent Appropriation in the Malian Cotton Zone », *The European Journal of Development Research*, 14:2, 129-152, DOI: 10.1080/714000423

Sikasso (Koutiala, Bougouni, Yanfolila), de Ségou (San, Bla, Tominian, Kimparana), de Koulikoro (Fana, Dioila) et de Kayes (Kita). Sur la base de différents facteurs comme la pluviométrie, la qualité des sols, les potentialités productives et ainsi la disponibilité d'une main-d'œuvre agricole disposant de moyens de productions agricoles d'un certain niveau (Diawara *et al.*, 2017), ces zones reçoivent d'importants investissements agricoles afin de développer la culture du coton. Ces zones à projet se sont souvent transformées en pôle de migration vers lesquelles convergent des populations provenant d'autres régions. C'est dans ce sens que le développement de la culture du coton comme culture destinée au marché, à côté de l'agriculture vivrière, devient un secteur agricole d'attraction des populations indigènes et un facteur de profondes transformations agricoles.

La réalisation d'infrastructures agricoles comme la réalisation de barrages hydro-électriques comme le barrage de Mantantali et celui de Sélingué en 1980 sont, entre autres, des lieux de convergence des migrants en quête de terres et/ou du travail salarié. Peu de Dogons ont migré vers Dioila comme destination, dans ces années 1970 et 1980. Cependant, Dioila est comparable à tant d'autres régions, notamment la région de Sikasso, qui ont reçu des migrants dogons des indépendances à nos jours. Certaines de ces localités de la région de Sikasso qui ont reçu des migrants dogons qui n'étaient pas des villages où étaient installés des projets de développement agricole avec des infrastructures comme attraction des migrants. Ces migrations « spontanées » (Nijenhuis, 2005) semblent restées en dehors des lanternes des chercheurs qui travaillent sur les migrations internes et les migrations rurales en particulier. Ainsi les cercles de Koutiala et de Yanfolila qui sont situées dans des zones cotonnières présentent le paradoxe qu'une partie importante des migrants qui y sont allés ne s'y sont pas rendus dans l'idée de travailler dans la culture du coton. Dans le cercle de Yanfolila par exemple, les Dogon sont estimés à environ 25 à 30% de la population générale.⁸⁵ Le silence de la littérature sur ces migrations peut s'expliquer en partie par la concentration des recherches sur les zones à projet qui bénéficient de financement provenant d'horizons divers, y compris les projets eux-mêmes. En continuité avec les travaux cités plus haut (Cissé, 1993, Koenig *et al.* 1998 et Nijenhuis 2005 et 2013), ce travail ethnographique se donne comme objectif d'étudier ces migrations dogons « spontanées » dans le Wassolon, cercle de Yanfolila, des années 1960 à nos jours.

⁸⁵ Entretien avec le maire de Yanfolila, mars 2021.

8

Les « *Dogons du Wassolon* », ethnographie d'une migration contemporaine

« À notre arrivée, nous nous sommes adressés à Toumani-djan Sidibé qui était le grand conseiller du chef de village de Yanfolila. Nous nous sommes introduits auprès de lui et avons fait les présentations d'usage avant d'expliquer les raisons de notre venue dans leurs terres. Toumani-djan nous a dit que si nous voulons nous installer dans le Wassolon, nous devrions nous adresser au chef de village de Yanfolila, Demba. Nous avons pris rendez-vous pour le jour suivant. Chez le chef de village, nous avons exposé les raisons pour lesquelles nous sommes venus à Yanfolila. Il nous a dit ceci : « Vous (Dogons) avez quitté le Mandé et vous êtes revenus au Mandé. Ici, c'est chez vous et vous n'avez fait que revenir chez vous, de nouveau » puis il ajouta « je vais vous donner un quartier entier à l'ouest de la ville et je suis certain que d'autres vous rejoindront ici ».

Daouda Sagara, Yanfolila, mars 2021

Pour parler de leur communauté comme une entité distincte des Wassolon-kayi (gens du Wassolon), les migrants dogons installés dans cette région s'auto-attribuent l'expression, « Wassolon-Dogonwe » qui veut dire les Dogons du Wassolon. Le terme permet à la fois de marquer d'une part une certaine appartenance de ces Dogons à cette région où ils ont commencé à s'installer il y a un demi-siècle et d'autre part d'affirmer leur affiliation aux régions d'origine, le *Dogo-Guinni*, le pays Dogon. Ce chapitre se base sur une recherche ethnographique conduite dans le cercle de Yanfolila entre mars et avril 2021 et une recherche près qu'intime auprès de mes parents,⁸⁶ qui ont fait partie de l'une des vagues migratoires des Dogons vers le Wassolon. Ce chapitre est une tentative de reconstruction de cette migration des Dogons en quête de terres agricoles dans le sud du Mali. Si le chapitre résonne avec les travaux récents qui ont porté sur les migrations contemporaines par les Dogons, il tente d'enrichir les travaux précédents comme ceux de Isaïe Dougnon (2007) et de Karin Nijenhuis (2013) qui se sont penchés, depuis les années 2000, sur la vie quotidienne de ces maliens ordinaires, de ces Dogons qui ne dansent pas nécessairement avec les masques.

Dans la littérature existante sur les migrations rurales des Dogons vers le sud du Mali, la zone Koutiala se présente comme le premier site vers lequel les migrants dogons ont convergé à partir des années 1960. Ce même site sera le point de

⁸⁶ L'histoire de cette migration est aussi une histoire familiale. Ainsi la démarche ethnographique proposée ici est celle d'une recherche réalisée chez soi et sur soi. D'autres travaux antérieurs ont à la fois démontré la pertinence d'une telle démarche mais aussi mis en garde contre ses possibles biais (Diawara, 1985 ; 2010 ; Rachik 2022 ; Kilani, 1992 ; Agier 2013 ; Beneduce, 2016). Dans le chapitre introductif, cette question d'une ethnographie impliquée et réflexive est discutée.

départ d'une vague importante de migration vers le cercle de Yanfolila, située dans le sud-ouest de la région de Sikasso. Les recherches menées par Karin Nijenhuis, commencées à partir des années 1997, sont une référence sur les migrations rurales dogons vers Koutiala. Elles soulignent l'importance de la culture de coton comme facteur d'attraction des paysans des zones rurales aux alentours de Koutiala. À l'aide d'une étude cartographique, Nijenhuis met en évidence les transformations que ces zones rurales ont connues entre 1950 et 2001 et la centralité de la pratique de la mobilité des paysans (Nijenhuis, 2013). Contrairement à l'idée qui associe la pratique agricole à la sédentarisation, l'étude des migrations rurales au Mali démontre que certains facteurs structurels comme l'indisponibilité de terres agricoles suffisantes, les modes de leur contrôle et de leurs allocations obligent les paysans à adopter la mobilité. Cette mobilité restant variable dans le temps et dans l'espace. À partir de Koutiala, certains Dogons vont ouvrir un nouveau front de migration agricole vers Yanfolila.

Les années 1970 et 1980 ont été caractérisées par des mouvements de populations partant des régions du centre et du nord vers le reste du Mali. Les sécheresses, la famine et les épidémies de ces années ont différemment touchées les régions du Mali. Les régions situées dans la zone climatique désertique et celles se trouvant dans la zone sahélienne ont été celles qui ont le plus souffert et certaines populations de ces régions se sont mises sur les routes migratoires en quête de nouvelles terres arables ou de nouveaux pâturages pour ceux qui restaient des troupeaux. Ces migrations des Dogons vers la région de Sikasso comme celles d'autres populations du centre et du nord du Mali, durant ces années, ont été analysées et de interprétées comme des migrations nées de la variabilité climatique (Findley, 1994). Cette vision est contrastée par une autre littérature, notamment celle de la « political ecology ». Les théoriciens de ce courant de pensée considèrent que, sans nier l'importance de la variabilité climatique comme motif des migrations, celles-ci ne peuvent suffire comme explication à ces mouvements (Benjaminsen, 2021 ; Florémont, 2015).

L'ethnographie des migrations dogons dans le cercle de Yanfolila, à laquelle je vais consacrer les chapitres suivants de cette partie sur les migrations, se donne comme vocation d'étudier celles-ci comme un prolongement des migrations de colonisation foncière. Les contextes historico-politiques dans lesquels cette migration se met en place est spécifique autant cette migration se structure en diverses vagues de migrants dogons qui traversent le Mali d'Est en Ouest en quête de nouvelles terres. La tâche que je me donne ici consiste ainsi à restituer l'historicité de cette migration dans le cercle de Yanfolila à partir de la description des différentes vagues de migrants, des motivations diverses à l'origine des départ, de l'évolution des conditions d'accès conditions foncières agricoles. J'accorde ensuite une attention spécifique aux formes de conflits sociaux, y compris les

conflits fonciers, qui émergent entre ces nouveaux arrivants et les Wassolonkayi, les gens du Wassolon, ainsi que les modes d'action adoptés par les Dogons dans ces situations conflictuelles. Cette ethnographie, en son dernier point, tentent de mettre en perspective comment les Dogons installés dans le cercle de Yanfolila se rapportent au conflit armé en pays Dogon. Dans ce sens, je m'intéresse aux rapports des interlocuteurs aux informations sur la guerre ainsi que les formes nouvelles de solidarité communautaire dans l'accueil des réfugiés dogons. Ces derniers fuient les attaques et les incendies de leurs villages ou hameaux dans les villages situés dans la plaine. Si une partie de ces réfugiés se dirigent vers les villages-mères dans le vieux pays Dogon, nombreux sont ceux partent à la quête de terres d'installation au sud du Mali, y compris dans le cercle de Yanfolila.

8.1 « *Ghiyè emè diguèli* », nous n'avons pas fui la famine

« Je suis venu à Yanfolila la même année que Issaka et Philippe. Ils m'ont devancé de quelques mois parce que je suis allé en Côte d'Ivoire avant de les rejoindre. Je suis resté six mois en Côte d'Ivoire. J'ai ensuite rejoint les autres à Bougouni où nous avons rencontré Ali Bougouni. C'est comme ça que nous sommes venus à Yanfolila. »⁸⁷

Issaka, Philippe, Daouda et Djibril Sagara sont les premiers Dogons qui se sont installés dans le cercle de Yanfolila. Ils sont arrivés en début de l'année 1967. Après les récoltes de la saison des pluies de l'année 1966, Issaka et son frère Philippe avaient compris que les récoltes baissaient et les réserves de céréales de leur *gina* se réduisait depuis deux ans. Ils avaient à peine trente ans mais avaient connu les années d'abondance durant lesquelles les nouvelles récoltes de l'année en cours faisaient leur entrée dans les greniers alors que d'autres greniers de l'année précédentes tenaient debout, pleins de céréales. Ces greniers mâles non ouverts, grands et droits avec leurs toits de pailles coiffés symbolisaient à la fois la richesse et le prestige social du *gina*.

La réduction des récoltes et celle des réserves annuelles s'ajoutaient à l'impossibilité d'extension des champs que leur *gina* cultivait dans leur village, près de Guimini. Attirés par les possibilités qu'offre les terres inconnues, ces trois hommes avaient quitté leur terroir natal au pied des falaises de Bandiagara pour s'aventurer vers le sud du Mali, en quête de terres de culture et d'installation. Issaka et Philippe n'avaient aucune information au sujet de Yanfolila. Ils avaient choisi Koutiala comme destina parce qu'ils savaient que d'autres Dogons étaient partis dans cette région. Les premiers avaient obtenu des terres et s'y étaient établit. À cette idée de départ se joignent deux autres jeunes de leur villages, Daouda et Djibril Sagara.

⁸⁷ Entretien avec Daouda Sagara, migrant dogon établi à Bamoussa-daga, près de Yanfolila.

Comme les deux premiers, ils n'avaient que d'informations parcellaires sur ces régions du sud du Mali vers lesquelles se tournaient de plus en plus de Dogons en quête de terres. Ils avaient entendu parler de Koutiala, aussi des Dogons qui partaient vers les terres aménagées de l'Office du Niger. Cependant le souvenir de certains hommes du village amenés de force durant la colonisation pour travailler dans les chantiers de l'Office du Niger à Ségou a laissé une image peu appréciable de l'Office. Aller dans l'Office c'est comme aller faire du « *gunon birè* », le travail d'esclave.

Avec une forte aspiration à émigrer, ces jeunes avaient commencé à s'intéresser aux informations qui parlaient des migrations d'autres Dogons vers le sud et de la disponibilité des terres dans les villages proches de Koutiala. Les migrants qui revenaient de la Côte d'Ivoire parlaient de Sikasso et de Koutiala. Ils parlaient des forêts immenses, des terres infinies et aussi des courts d'eau qui traversaient les villages. Certains de ces migrants revenus de Côte d'Ivoire disaient que ces régions étaient autant riches que les villages ivoiriens. Comme Daouda le mentionne clairement dans l'extrait cité plus haut, ceux qui partaient en Côte d'Ivoire traversaient ces régions sur leur itinéraires. Les migrants faisant rarement des voyages directs, ils s'arrêtaient dans ces villes et villages et y passaient quelques jours avant de poursuivre leur itinéraire.

Les paysages verts et humides de la région de Sikasso contrastant fortement avec le paysage sec et sahélien du pays Dogon, cette « découverte » des terres vertes était au cœur des échanges en Côte d'Ivoire. De retour en pays Dogon, ces migrants fréquentaient les foires hebdomadaires pour rencontrer des amis mais aussi pour exhiber leurs vêtements et autres objets acquis lors de la migration. C'est pourquoi, les jours de foires hebdomadaires étaient des occasions à ne pas rater pour les candidats au départ vers la Côte d'Ivoire et pour ceux qui veulent avoir des nouvelles sur les « tendances migratoires des Dogons ». Ces aspirants à la migration vers le sud rencontraient des amis d'autres villages intéressés par le départ mais surtout ils y rencontraient ces migrants revenus d'Abidjan. C'est auprès de ces derniers qu'ils s'informaient sur les tendances migratoires des Dogons et surtout les villages du sud maliens où la terre est bonne et disponible. En plus des migrants revenus de Côte d'Ivoire, ces aspirants migrants retrouvaient aussi ceux qui ont fait un voyage exploratoire dans la région de Sikasso.

Comme Daouda Sagara, Issaka avaient également entrepris un voyage en Côte d'Ivoire après avoir pris l'initiative de quitter le pays Dogon. Son voyage et celui de Daouda ne sont pas réalisés à la même période mais chacun des deux avaient voyagé en vue d'épargner une somme d'argent nécessaire pour préparer le départ vers le sud du Mali et les premiers mois après l'arrivée dans le cercle de Koutiala. À côté de cette nécessité économique qui motive le voyage vers Abidjan, il importe de souligner qu'à l'image de Kumasi et Accra durant la première moitié du 20^{ème}

siècle, aller à Abidjan avait une autre signification pour les jeunes hommes. Ces derniers s'y rendaient en groupe, issus généralement d'un même village ou d'un même terroir historique, pour faire une expérience signifiant leur entrée dans la vie d'adulte. Ils partaient avant leur mariage et ainsi le voyage recouvrait le sens d'un « connaître le monde ».

C'est dans ce sens que Bouju parle de la dimension initiatique de ces migrations temporaires en Côte d'Ivoire, « *aujourd'hui, la migration temporaire revêt un caractère particulier. Il semble que l'objectif économique, ramener une grosse somme d'argent, soit secondaire. Nous serions presque tenté de dire qu'à Sibi-Sibi, la migration salariale est réinterprétée comme une expérience « initiatique » ; il n'est pas de jeune homme célibataire qui ne souhaite, avant de se marier, avoir accompli cette expérience prestigieuse et valorisante* » (Bouju, 1984 : 193). Parmi mes interlocuteurs à Yanfolila, tous des migrants dogons de la première vague avaient l'expérience d'une migration temporaire en Côte d'Ivoire et y avaient travaillé pour plusieurs mois voire années. Cette expérience est racontée avec une fierté puisqu'elle leur a offert la possibilité de voir d'autres pays, des villages et aussi d'autres terres. Daouda Sagara soulignait par exemple le fait que son voyage en Côte d'Ivoire lui avait permis de comprendre qu'il n'aurait pas pu s'installer parmi les Sénoufos et les Minyankas de Koutiala.

Les décisions prises, Issaka et son frère Philippe quitteront ensemble le pays Dogon. Pierre, un cousin de ces deux frères, devait être du voyage mais ce dernier impatient et parti pour Koutiala sans attendre le retour d'Issaka. Leurs chemins ne se recroiseront plus. Après les travaux de récolte de l'année 1967, Issaka voyagera avec Philippe en direction de Koutiala. Ensemble les deux se sont rendus à Bandiagara, situé à une vingtaine de kilomètre où stationnaient les transports en commun pour Mopti. De Mopti ils sont montés dans un car de transport pour Koutiala. À l'approche de Koutiala, les deux décident cependant de prolonger leur voyage en faisant un tour à Sikasso pour faire voir la terre, « *yan guèrè* ». À Sikasso, les deux ont rencontré des Dogons autour d'un *dibi*,⁸⁸ une grillage de viande. Issaka précise que ces derniers étaient des Tommo, un autre clan dogon originaire des falaises de Bandiagara. Après les présentations, ces derniers ont mis les deux frères en contact avec un autre Sagara qui vivait à Sikasso. Ce dernier était arrivé à Sikasso au début des années 1960 et y avait été rejoint par sa femme et ses enfants quelques années plus tard. Originaire de Dourou, il connaissait la famille d'Issaka et de Philippe. Ils échangèrent les nouvelles du village avant de se rendre chez lui où les nouveaux arrivants allaient dîner et passer la nuit. C'est au cours du dîner que les motivations à l'origine du voyage est évoqué et les deux

⁸⁸ Le travail du « dibilitier », est l'un des métiers encore exercés par les migrants dogons dans les grandes villes y compris à Bamako, Ségou, Sévaré et autre.

frères affichent clairement leur désir de trouver une nouvelle terre d'accueil, leur volonté d'y travailler quelques années puis d'y faire venir leurs familles, y compris les parents.

Cette rencontre se révéla essentiel parce qu'elle sera à l'origine de la formation d'un réseau de solidarité communautaire sur lequel ces migrants pourront s'appuyer jusqu'à leur destination, Yanfolila. De même, ce réseau était une ressource indispensable à l'aboutissement au moins de la phase voyage. Formés de Dogons, le réseau mettait à la disposition d'Issaka et de son frère les noms de trois autres Dogons qui occupaient différents postes administratifs ou des programmes spécifique dans la localité de destination. Parmi ces personnes, il y avait Ali Yalcouyé, connu sous l'appellation Ali Bougouni en référence à la ville où il travaillait ; Amadou Fragan, vétérinaire en affectation dans la localité de Fragan, une petite ville dans la région de Bougouni et enfin Abdoulay Poudiougou, deuxième adjoint du commandant de cercle de Yanfolila. Issaka et Philippe ainsi que leurs cousins Daouda et Djibril vont s'appuyer sur ces trois personnes pour le reste de leur pérégrination vers Yanfolila. Occupant chacun un rôle différent, ces trois personnes ainsi que les Dogons rencontré à Sikasso portent chacun une expérience de vie parmi les populations de Sikasso que les quatre migrants sont en train d'aborder pour la première fois. De plus, elles ont une certaine connaissance des rapports des populations de ces localités vis-à-vis des étrangers, de la qualité des sols et de la pluviométrie. Tous ces facteurs sont, à ce stade, déterminants dans la réussite de cette aventure.

L'étape après Sikasso était Bougouni où Ali Bougouni servira d'hôte mais aussi de guide. Il conseilla à Issaka, Philippe et Daouda Sagara de passer quelques jours pour connaître la région. Il les conseilla par exemple de se rendre à Djeguéna et Fragan, deux villages non loin de Bougouni où travaillait Amadou, le vétérinaire. Ce dernier les reçut et les a introduits auprès des notables locaux et ensemble ils visitèrent quelques champs avant de décider de continuer leur chemin vers la ville de Yanfolila. À Yanfolila, Abdoulay Poudiougou a apporté un soutien de taille à ces migrants en appuyant le dossier de lotissement du quartier de Bounoukoubougou où ces migrants avaient élu domicile dès leurs arrivées. De même, il a servi de figure de référence, durant les deux premières années, pour les questions administratives. Sa présence à Yanfolila étant liée à ses fonctions d'administrateur civil, il y resta peu. Il est encore cité par ces quatre premiers Dogon à arriver à Yanfolila comme une figure importante pour la présence leur avait donné assurance et protection.

Initialement partis pour s'installer dans le cercle de Koutiala, ces quatre jeunes hommes ont changé d'avis et poursuivi leur route en progressant encore plus au sud-ouest, jusqu'à Yanfolila, où ils deviendront les premiers Dogons venus chercher des terres agricoles. En se souvenant de cette rencontre qui allait les

conduire vers une région encore inconnue des Dogons, Issaka affirmait ceci : « *Nous leur avons expliqué que nous voulions aller à Koutiala mais que nous avions décidé de faire un tour à Sikasso pour voir comment les choses se présentent. Ils nous ont dit qu'il était possible de trouver de la terre à cultiver à Sikasso. Mais qu'il est mieux de continuer vers Yanfolila. Ils ont dit que c'est à la frontière avec la Guinée. (...) C'est loin mais il y a de la terre en abondance, une bonne pluie et les gens du Wassolon sont accueillants envers les étrangers.*⁸⁹ » Les Dogons qu'Issaka et son frère rencontrent à Sikasso, leur cousin de Dourou en particulier connaissent les migrants dogons qui, au début des années 1960, avaient commencé à venir dans le cercle de Koutiala. Les premiers avaient pu obtenir de nouvelles terres qu'ils ont défriché et transformé en champs. Les Dogons s'installaient dans des hameaux situés à proximité des villages Senoufo ou Minyanka sans être fortement intégrés socialement et politiquement dans les affaires locales. Dans nos échanges, les villages comme Nyangasso, Nongo, Sougoula, Mankono, NDorosso, Baadala, Kaanu, Bakaribougoua sont cités comme parmi ceux qui avaient des hameaux de culture dogon.

L'accès de ces migrants aux terres devenait difficile au fil des arrivées de migrants du pays Dogon. Les autochtones refusaient l'accès à de nouveaux champs et interdisaient également les plantations d'arbre fruitiers. Un de ces migrants rencontré à Yanfolila se souvient : « *Lorsque nous sommes arrivés à Koro-barrage, les autochtones ne donnaient plus de nouveaux champs. Ils nous ont installés sur un espace qu'ils cultivaient avant mais qui était abandonné. On n'a pas fait de défrichage mais c'était une terre moins productive. En plus il était interdit de planter des arbres. C'est aussi en raison de ses difficultés de certains Dogons sont allés voir le gouverneur de Sikasso pour demander s'ils pouvaient accéder à des terres cultivables.* »⁹⁰ Les parcelles de terres cultivables auxquelles ces migrants accédaient étaient en grande partie situées dans les bas-fond, sur des hauteurs, ou étaient des terres moins productives et abandonnées. De nombreux autres espaces étaient exposés aux inondations et autres variables qui rendent ces terres peu productives. La force de travail requise pour les travailler étaient conséquentes avec une productivité agricole qui laissait à désirer.

C'est en tenant compte d'un ensemble de facteurs qu'il avait été recommandé à Issaka et Philippe de continuer leur chemin vers Yanfolila. Tenant compte de ces différents éléments, les migrants déjà établis à Sikasso ont retenus que

⁸⁹ Entretien avec Issaka et Philippe Sagara, Yanfolila, mars 2021.

⁹⁰ Ici les propos sont tenus par un migrant dogons qui s'installe d'abord dans la zone de Koutiala et qui partira vers le cercle de Yanfolila trois ans après. Son départ, avec un groupe important de migrants agricoles dogons, 1986 vers Yanfolila marque le début de la seconde vague de migration dogon vers le cercle de Yanfolila.

Sikasso n'était pas favorable à des migrants à la recherche des terres où s'installer définitivement, d'où la réorientation d'Issaka et Philippe vers le cercle de Yanfolila. Cette rencontre se relève en effet décisive sur plusieurs plans. D'une part elle permet à Issaka et Philippe ainsi qu'à leurs cousins Daouda et Djibril d'éviter les conditions d'installation précaires dans lesquelles se sont retrouvées les Dogons déjà installés dans le cercle de Koutiala. D'autre part cette rencontre va redessiner la carte des migrations rurales des Dogons en ouvrant un front pionnier dans l'extrême sud-ouest du Mali, dans cette région frontalière avec la Guinée-Conakry et la Côte d'Ivoire. Cependant l'ouverture de ce nouveau front pionnier des migrations rurales dogons vers le sud du Mali n'a pas été une eau douce pour ces quatre migrants de la première heure. Malgré l'appui de l'adjoint du commandant Abdoulay Poudiogo, ils ont fait face à un ensemble difficultés, celles de la *ana-kana* (la nouvelle terre).

8.2 « *Ana-kana dinga garaako* », en terres nouvelles, la fatigue est grande

La notion de « *dinga* », fatigue, est indissociable de celle de « *birè* », travail, dans l'approche du phénomène migratoire parmi les Dogons. Ces deux notions sont considérées comme indispensables pour toute entreprise humaine. Elles forment le devenir de l'individu et lui procure une reconnaissance parmi ses semblables. Ainsi le *dinga* qui caractérise le *birè* demande de la discipline, de l'abnégation, de la disposition de l'individu à supporter le *dinga* qui lui permettra d'accéder au bonheur, « *so-sèn* ». Pratiquant majoritairement l'agriculture et réputés courageux et assidus au travail, les Dogons accordent une place importante à ces notions dans la vie de tous les jours et elles prennent une signification particulière lorsque l'individu se trouve en migration. Le *dinga* est ressenti différemment que l'on soit dans un environnement familial ou dans une situation de migration où l'individu est hors de portée des liens de solidarités lignagères et communautaires. L'acceptation de cette grande fatigue est ainsi pensée comme indispensable à la réussite de tout projet de migration.

Lors de mes enquêtes dans le cercle de Yanfolila auprès de ces premiers Dogons, la référence à la grande fatigue des premiers moments occupait une part importante des premières conversations. Le souvenir des premières années d'installation est associé aux grands travaux de défrichages à travers les coupe des arbres mais aussi la préparation des espaces qui allaient devenir les champs de culture. Dans son propos d'ouverture lors de nos premiers échanges, Issaka m'avait fait savoir que l'un des avertissements des anciens à lorsqu'ils leur annoncèrent leur désir d'aller chercher une nouvelle terre d'installation et de culture hors du pays Dogon a été ceci : « *Ils ont répondu en disant que ana-kana ya (aller vers une nouvelle ville/village) est toujours difficile ; qu'ils ne nous empêchent pas de partir cependant. Ils*

ont ajouté: « ana ka dinga garaako » en terres nouvelles, la fatigue est grande. Parce que dans la ana-kana, il n'y a pas de champs, pas de maisons, mais qu'il y aura beaucoup de fatigue et que si nous pouvions supporter cela, nous pourrions tenter notre chance, nous pourrions partir. »⁹¹

C'est donc en 1967 que les premiers migrants dogons commencent à s'installer dans le cercle de Yanfolila. Pour ce faire, ils formulent les demandes d'accès à des terres auprès des chefs coutumiers de cette ville qui, pour la première fois, voyaient des étrangers débarquer chez eux avec l'intention de s'installer dans la longue durée. Ensemble, les quatre migrants qui venaient d'arriver se sont rendus chez le grand conseiller du chef de village. Ce dernier joue un rôle central dans la gestion quotidienne des affaires du village. Il est à la fois chef de l'assemblée des *gwatigiw* (chefs de lignages), de Yanfolila et également le bras droit du chef de village. Ce rôle d'intermédiaire lui confère un rôle de première personne à consulter pour les affaires concernant le village. C'est lui qui décide de la nécessité d'impliquer le chef de village et de la convocation de l'assemblée des chefs de lignages. En 1967, c'était Toumani-djan Sidibé qui occupait le poste de grand conseiller du chef de village de Yanfolila. C'était auprès de lui que Issaka, Philippe, Daouda et Djibril se sont rendus pour se présenter et expliquer les raisons de leur arrivée à Yanfolila. En examinant la demande de ces étrangers, Toumani-djan leur a fait comprendre que la question d'une installation à Yanfolila et dans la durée ne pouvait être traitée que par le chef de village en personne. Ainsi leur donna rendez-vous chez le chef de village de Yanfolila.

Réunis chez le chef de village de Yanfolila, Demba, Toumani-djan a introduit les quatre étrangers qui désiraient trouver des terres pour s'installer. Daouda se rappelait les propos de Toumani-djan en ces termes : « *Toumani-dji a dit à Demba, le chef de village, que nous sommes des étrangers venus de très loin qui cherchaient des terres pour s'installer et pour cultiver. Puis il nous donna la parole pour nous introduire auprès de chef de village.* »⁹² Lorsque Issaka pris la parole, il a raconté d'où ils venaient et les endroits par lesquels ils sont passés avant d'arriver à Yanfolila. Il a présenté au chef de village les trois autres. Avec une certaine émotion, Daouda Sagara me rappela la réponse du chef de village qui aurait dit ceci : « *Vous avez quitté le Mandé et vous êtes revenus au Mandé⁹³, ici c'est chez vous et vous n'avez fait que revenir chez vous, de nouveau, avant d'ajouter, je vais vous donner un quartier entier à l'ouest de la ville et je suis certain que beaucoup d'autres Dogons*

⁹¹ Entretien avec Issaka et Philippe, Yanfolila, mars 2021.

⁹² Entretien avec Daouda Sagara, Yanfolila, mars 2021.

⁹³ Formules d'accueil standardisées que les notables malinkés expriment aux étrangers à la fois pour signifier leur hospitalité.

vont vous rejoindre ici. »⁹⁴ Cependant l'accueil du chef de village n'était qu'une première étape dans l'installation. Ce dernier est un chef politique mais qui n'a pas le contrôle des terres. Celles-ci sont relèvent d'un régime de droits contrôlés par certains lignages de la ville de Yanfolila. Ces lignages sont politiquement soumis à l'autorité du chef du village mais l'octroi ou non de parcelles de terres cultivables ne peut être dictée par le chef de village. Le chef de village Demba a mandaté son grand conseiller Toumani-djan auprès de l'un des lignages qui contrôlent les terres autour de Yanfolila pour introduire la demande de terre des quatre étrangers qui souhaitaient accéder à des terres agricoles. La tenure foncière à Yanfolila se caractérise par une distinction entre chefferie du village et chefferie des droits sur les terres. Ces derniers sont repartis entre quelques lignages de Yanfolila dont les ancêtres ont fait partie des généraux de l'armée de l'Almami Samory Touré. Ici, l'organisation des pouvoirs se caractérise par une différenciation entre lignages exerçant le pouvoir politique (et qui sert d'interface entre les lignages et l'autorité politique du Mali) et les autorités foncières se dégage nettement. Les rapports politiques qui lient les différentes formes d'autorité impliquent des réciprocités et dans le cas, l'attribution des parcelles de terres aux quatre migrants, les étrangers du chef de village.

Issaka et les trois autres ont cependant négocié la situation géographique de ce qui allait devenir le quartier dogon de Yanfolila. Le chef de village souhaitait les installer dans l'ouest de la ville, sur la route de Kalana alors qu'au moment de leur départ du pays Dogon, les anciens avaient recommandé la partie est en cas d'installation dans une ville. En exprimant ce désir, le chef de village ne s'est pas opposé à une installation dans l'est de Yanfolila. Le quartier Bounoukoubougou, situé à l'est de Yanfolila et sur la route de Bamako, fut ainsi choisi comme lieu d'habitation et les espaces désignés pour devenir des champs agricoles étaient également situés dans la même partie de la ville. Avec leur installation, le service des domaines de la ville a procédé à un lotissement du quartier et ainsi attribué à Issaka, Philippe, Daouda et Djibril les parcelles à usage d'habitation. Les terres désignées comme celles à défricher étaient attribuées de manière définitive avec droit de plantation d'arbres fruitiers : « *Ils nous ont montré l'endroit où nous pouvions commencer à couper les arbres et préparer les champs. Il n'y avait pas une vraie limite qu'il ne fallait pas dépasser. Mais nous nous sommes limités à ce que nos forces nous permettaient d'occuper en ce moment. Les terres lignagères de Bou-Madou sont très vastes et ils nous ont dit de défricher ce que nous pouvions défricher, ce que nous pouvions cultiver.* »⁹⁵

⁹⁴ Entretien avec Daouda Sagara, Yanfolila, mars 2021.

⁹⁵ Entretien Issaka et Philippe Sagara, Yanfolila, mars 2021.

Les grands défis que mes interlocuteurs ont évoqués comme caractéristiques des premières années d'installation était de deux types : le travail de défrichage et l'approvisionnement en céréales pour eux et leurs familles. La typologie du terrain dans la localité de Yanfolila demande une large préparation avant d'être utilisable comme champ. Cette préparation inclus entre autres la coupe des arbres et des arbustes et leur découpage en morceaux transportables hors du terrain en préparation. Ensemble, les quatre jeunes hommes ont effectué durant plusieurs semaines ce travail de défrichage en découpant le maximum d'espace possible. Les terrains ainsi préparés ont été ensuite repartis entre les eux. Durant cette même saison sèche de l'année 1968, ils ont entamé les travaux de construction des maisons sur les parcelles qui leur avaient été attribuées à Bounoukoubougou, dans la partie est de la ville.

C'est à la fin de ces travaux de défrichage et de construction des maisons qu'ils repartent en pays Dogon afin de revenir avec leurs familles. Pour Issaka et Philippe, l'unité familiale était composée de leurs pères et mères, leurs épouses, leurs enfants. Ces deux frères ainsi que Djibril ont élu domicile à Bounoukoubougou avec leurs familles respectives. Quant à Daouda et Djibril, ils restèrent en ville la première année après l'arrivée de leurs familles. Cependant Daouda a ensuite décider d'installer dans un *buguuda*, un hameau de culture, près du village de Gualafara, à une dizaine de kilomètre de Yanfolila. Cette décision impliquait, pour lui, de procéder à de nouveaux travaux de défrichage et de construction de maisons pour ses deux épouses qui l'ont rejoint à Yanfolila. Ce moment de l'arrivée des familles du pays Dogon consacre également celui de la répartition de ce groupe de quatre en différentes familles.



Figure 21: Visualisation de Bounoukoubougou (Yanfolila Est)

L'arrivée des familles constitue pour chacun un autre défi : celui de l'approvisionnement en produits alimentaires. Malgré la fertilité des sols et la disponibilité des ressources hydriques, le cercle de Yanfolila était une région à faible production céréalières. Les récoltes d'un ménage wassolon-ka, à la fin d'une saison pluvieuse, correspondait au besoin alimentaire de ce ménage voir même en deçà des besoins annuels en céréale. Le peu d'excédent de céréale qui était commercialisés sur le marché de Yanfolila ne suffisait pas à combler les besoins locaux. Pour ces nouveaux arrivants, s'approvisionner sur le marché constituait un véritable problème puisque la quantité qui arrivait les mardi à Yanfolila était précommandée par les quelques fonctionnaires en poste à Yanfolila. Cette difficulté est très vite perçue comme une opportunité par ces paysans nouvellement installés. Les champs défrichés sont vastes, la terre fertile et les pluies abondantes. Ils se mettent au travail et cultive non seulement pour la consommation familiale mais aussi avec objectif d'écouler l'excédent de production sur le marché local de Yanfolila. De telles initiatives ouvrent par ailleurs de nouvelles perspectives pour les femmes. Ce sont elles qui commercialisent les excédents de céréale les jours de marché. Une partie des entrées d'argent est utilisée pour l'achat d'ingrédients culinaires difficiles à trouver à Yanfolila à l'époque comme le poisson fumé par exemple.

En 1970, déjà cette situation d'indisponibilité de céréales sur le marché commence à changer. Les Dogons introduisent la culture du fonio et intensifie celle du petit mil tout en cultivant le maïs et u sorgo, créables principales de consommation dans la région. La possibilité de commercialiser leurs excédents agricoles ouvre de nouvelles perspectives. Issaka et son frère Philippe commencent également à constituer un petit troupeau de vaches. Au bord du cours d'eau qui traverse Yanfolila, ils demandent des parcelles pour y pratiquer du jardinage. Ils y accèdent et ainsi l'activité agricole devient à temps plein : les trois mois de la saison pluvieuse sont dédiés à la culture des céréales tandis que le reste de l'année ils travaillent dans leurs jardins où ils produisent différents fruits et légumes qu'ils vendent sur le marché de Yanfolila.

L'ardeur au travail et l'importance de leur production céréalière sont très vite reconnues par les notables et les autorités préfectorales de Yanfolila. Ces dernières attribueront une place aux Dogons lors de la visite du président Moussa Traoré à Yanfolila en ce début des années 1970.

Selon Issaka, cette visite du président Moussa Traoré a été déterminant pour les Dogons à Yanfolila. C'était l'occasion pour eux de démontrer ce qu'ils apportent dans la production céréalière dans le cercle de Yanfolila. Mais cela constituait surtout une occasion pour les Dogons de se rapprocher de la plus haute autorité du pays, ce qui, politiquement et socio-foncièrement, renforce leur position vis-à-vis des autochtones.

Issaka raconte ainsi cette visite du président Moussa Traoré :

Dans ces années-là, nous avons aussi eu la nouvelle que le président Moussa Traoré préparait une visite officielle à Yanfolila. Alors nous nous sommes organisés, les Dogons. En ce moment quelques familles dogons s'étaient établies à Yanfolila et certains dans les villages environnants. On avait une petite population désormais. Avec l'aide des autorités locales, nous avons pu défiler comme une troupe à part entière lors des célébrations d'accueil réservées au président. Nous nous sommes vêtus de nos vêtements traditionnels, parés de nos instruments de travail (la houe, les autres outils de culture). Aussi nos femmes se sont vêtues avec les tenues traditionnelles et portaient sur la tête des calebasses remplies de graines du petit mil (dogon gnou, le mil dogon). Les différentes troupes étaient alignées depuis l'école fondamentale de Yanfolila jusqu'au niveau du cercle et nous avons été positionnés juste à côté des tribunes officielles avec une pancarte contenant « Colonie Dogon ». Nous avons aussi les tiges de mil organisées que certains tenaient en main. Lorsque la délégation officielle est arrivée à notre niveau, le président s'est arrêté. Il a pris un des tiges de mil qu'il a soulevé trois fois puis il nous a salué en serrant la main à tous ceux qui étaient là puis continua. Ce geste n'a pas plu à certaines personnes autochtones. Au moment de sa prise de parole, le président Moussa Traoré a salué le courage de ces paysans dogons et les a remerciés de leur contribution.⁹⁶

Cette visite du président Moussa Traoré renforça ainsi la position des Dogons dans l'ensemble du Wassolon. Leur courage est salué et reconnu comme une contribution importante dans la production céréalière au niveau locale. Une telle attitude constituait en même temps une critique des gens du Wassolon. Il revenait dans les conversations un aspect particulier du discours du président qui accusait les Wassolonka d'être des paresseux qui s'adonnaient plus à la chasse et à chant plus qu'à l'agriculture. Moussa Traoré aurait annoncé que les Wassolonka excellaient en trois choses : la chasse, le chant et le sexe. Ces mots auraient été prononcés quelques moments après les mots de remerciements et de reconnaissance du président vis-à-vis des Dogons qui sont qualifiés de « *sènèkèla-baw* », de grands agricultures. Cette prise de position publique constituait pour cette petite colonie dogon en constitution une reconnaissance majeure et encourageait ces derniers à inviter leurs frères et cousins qui, comme eux, étaient à la recherche de terres dans le sud du Mali.

Par ailleurs l'anthropologue malien Fodé Moussa Sidibé⁹⁷ soulignait les présumées d'une éducation par le travail qui aurait animé le président Moussa

⁹⁶ Entretien avec Issaka, Yanfolila, mars 2021.

⁹⁷ Communication personnelle.

Traoré au moment de ces déclarations. Selon lui, en tenant de tel propos, l'objectif visé était de créer un esprit de compétition et de pousser les Wassolonka à se mettre au travail. Le président Moussa Traoré chercherait ainsi à introduire dans le Wassolon la vertu du travail agricole en mettant en question la faible participation de cette région très riches en terres et en ressources hydriques dans la production céréalière nationale. Certains patriarches Wassolonka qui ont vécu ces premières années d'installation des Dogons évoquent également l'acharnement de ces hommes venus des falaises de Bandiagara dans le travail agricole. Si les hameaux de culture ont existé dans le Wassolon avant leur arrivée, c'est à partir des années 1967-1968 que le phénomène prend de l'ampleur. Les politiques agricoles de ces années ne sont pas particulièrement définies et orientées comme à l'époque du régime socialiste de Modibo Keita.

Pour les premiers Dogons du Wassolon, ce travail agricole pour lequel ils sont salués par le président Moussa Traoré s'organise autour de la famille nucléaire. Les femmes et les enfants en âge de travailler cultivent au côté du jeune chef de famille. En s'installant dans la ville de Yanfolila, Issaka et Philippe et leurs familles adoptent également un mode de vie urbain : les lieux d'habitations sont situés dans le quartier Bounoukoubougou, dans la ville de Yanfolila tandis que les champs de culture sont situés à environs 4 kilomètre de ces lieux de résidence. Disposant d'une petite économie, les deux achètent également quelques têtes de bœufs, deux ânes et quelques têtes de petits ruminants. En saison des pluies, les femmes, les enfants passent la journée à travailler dans les champs au côté des hommes.

En décidant de fonder son *buguda*, hameau de culture, près du village de Gualafara, Daouda Sagara a adopté un mode de vie villageois qui contraste avec celui des familles qui sont élu domicile dans la ville de Yanfolila. Sa famille, à l'époque, était composée de lui, ses deux épouses ainsi que leurs deux bébés. Il ne disposait pas d'une main d'œuvre conséquente. Résider dans un *buguda* signifiait pour lui de se placer au cœur des activités agricoles. Il ne fréquentait la ville de Yanfolila que les mardis, jours de la foire hebdomadaire de Yanfolila. Ces jours de foire étaient l'occasion de rencontrer les autres pour échanger des nouvelles, s'approvisionner en certains produits alimentaires ou pour vendre des produits agricoles.

Le *buguda* est organisé autour d'un noyau servant de lieu d'habitation autour duquel se trouvent les parcelles de culture. Les maisons d'habitation sont composées de deux pièces puis il y a les greniers dont le nombre varie en fonction de la production annuelle. En plus des greniers, il y a également une maison-magasin servant au stockage du coton après les récoltes. Dans la répartition de l'espace, les maisons des personnes âgées sont situées dans la partie l'est. Quant aux jeunes, ils occupent la partie ouest et à quelques mètres de celles deux

parents lorsqu'il s'agit de jeunes couples. Tandis que les autres se réunissent dans une maison un peu loin éloignée. Les lieux de cultes (mosquées ou églises) sont situés à l'entrée du hameau. Cela permettant aux passants d'y trouver un lieu où accomplir les prières ou se reposer d'une fatigue du voyage sans devoir nécessairement entrer dans le hameau.⁹⁸

Encadré 1 : Portrait de migrant dogon



« Tu sais, Dieu est généralement du côté du migrant, Dieu aide le migrant »
Daouda Sagara

Je suis venu avec Issaka et Philip la même année. C'était en 1967. Ils m'ont devancé de quelques mois parce que je suis allé en Côte d'Ivoire avant de les rejoindre après. Durant ce voyage, j'ai vu des villages sur ma route. D'autres endroits où j'aurais pu m'installer. Mais c'étaient parfois des régions difficiles. Certains villages Minyanka que traversais avaient des modes de vie qui ne me plaisaient pas. Une fois en Côte d'Ivoire j'ai travaillé dans une plantation pendant six mois. Après avoir eu un peu d'argent, je suis retourné au village à Guimini puis j'ai ensuite rejoint les autres à Bougouni chez Ali Bougouni. Ali nous a conseillé de visiter certains villages proches de Bougouni pour voir si on pouvait s'installer quelque part. Mais le type de terrains ne nous plaisaient pas et nous n'avons pas demandé aux villageois de la possibilité d'une installation. Nous nous sommes dirigés vers le Wassolon.

A notre arrivée, nous nous sommes adressés à Toumani-djan Sidibé qui était le grand conseiller du chef de village de Yanfolila. Nous nous sommes introduits auprès de lui et avons fait les présentations d'usage avant d'expliquer les raisons de notre venue

⁹⁸ Au moins dans trois hameaux de culture, devenus aujourd'hui des villages satellites des villages autour desquels ils ont été fondés, j'ai observé cette position des lieux de culte. À la question pourquoi une telle localisation, un patriarche Salif Sagara de Gualafara m'a répondu en ces termes : « c'est surtout pour permettre aux voyageurs qui veulent prier de pouvoir le faire ici, d'avoir de l'eau fraîche et aussi de l'ombre pour se reposer. Il arrive que parfois celui qui passe ne veut pas nécessairement nous saluer. Nous sommes contents si quelqu'un arrive au hameau et nous donne le bonjour. Mais s'il veut aussi seulement prier avec nous et continuer son chemin, il peut le faire ici sans nécessairement donner le « bonjour » au buguda. Mais en général, la majorité de ceux qui s'arrêtent pour prier saluent également. »

dans leurs terres. Toumani-djan nous a dit que si nous voulons nous installer dans le Wassolon, nous devrions nous adresser au chef de village de Yanfolila, Demba. Nous avons pris rendez-vous pour le jour suivant. Chez le chef de village, nous avons exposé les raisons pour lesquelles nous sommes venus à Yanfolila. Il nous a dit ceci : « vous (Dogons) avez quitté le Mandé et vous êtes revenus au Mandé. Ici, c'est chez vous et vous n'avez fait que revenir chez vous, de nouveau » puis il ajouta « je vais vous donner un quartier entier à l'ouest de la ville et je suis certain que d'autres vous rejoindront ici ». Nous avons dit que nous étions d'accord et que nous allions réfléchir par rapport à la situation du quartier puis revenir vers lui le lendemain.

Avec Issaka et Philip nous nous sommes concertés sur cette question parce qu'en quittant le pays Dogon, nos anciens nous ont conseillé de nous installer à l'est si nous décidions de nous établir dans la durée quelque part. Ils ont ajouté que cela nous donnerait de la force à notre communauté et surtout renforcerait l'union entre nous et aussi entre nous et nos hôtes. Le lendemain nous avons parlé avec Toumani-djan. Nous lui avons dit que nous préférions rester à l'est de Yanfolila où nous avons déposé nos affaires à l'arrivée. Nous avons que là que nous connaissions déjà quelques personnes et préférions y rester. Le chef de village n'a pas fait d'opposition et nous installer à l'Est de Yanfolila où se trouve aujourd'hui encore l'essentiel des Dogons qui habitent en ville.

Puis le chef de village a demandé à Toumani-djan de nous conduire chez Bou-Madou. Le chef de village ajouta « nous sommes les chefs de village mais nous n'avons pas de terres, ce sont eux (le lignage de Bou-Madou) qui peuvent donner la terre ». En ce moment, nous étions que trois, Djibril Sagara nous a rejoint à Yanfolila quelques mois plus tard. Ensemble nous avons défriché les terrains. Issaka et Philip ont décidé de construire leurs parcelles de Yanfolila et de résider dans la ville de Yanfolila. Pour moi, l'important était d'avoir suffisamment de terres. La ville ne m'intéressait pas beaucoup. Nous avons procédé à un partage des terres défrichées en quatre et chacun pris sa part. Ces terres ne me suffisaient pas. J'ai cultivé une année puis je suis allé dans le village de Gualafara pour demander des terres au chef de village. Là-bas ils m'ont donné de la terre en abondance et j'ai ainsi fondé mon buguda, hameau de culture. C'était le premier hameau dogon dans le Wassolon. J'y suis resté six années. Une année après mon installation et le défrichage des terrains, mes deux épouses m'ont rejoint. Ces six années nous sommes restés seuls dans la brousse, une brousse sauvage et hostile. Je dormais dehors tous les soirs pour protéger ma famille contre les animaux sauvages qui rôdaient toujours dans les environs. Au début de la septième année, Salif Sagara est venu me rendre visite. Il était à Koutiala avec sa famille depuis une dizaine d'années. Lors de sa visite, il a aimé la région et a décidé de nous rejoindre dans le buguda à Gualafara.



Figure 22: vue sur le buguda de Daouda Sagara à Bamoussa-daga © Ibrahima Poudiougou

Une de ces années, je suis allé travailler comme main-d'œuvre chez Bamoussa pour un mois. C'était un pêcheur qui vivait dans un campement, seul avec sa famille. J'ai décidé de le rejoindre dans son campement de pêche en y créant un hameau de culture. Tu sais, Dieu est généralement du côté du migrant, Dieu aide le migrant. S'installer en ces endroits est un parcours d'hommes, lorsque je suis venu ici pour la première fois, j'ai vu la forêt et l'état du terrain. Je peux t'assurer que si tu n'es pas homme, tu renonces à tout projet d'installation, tu abandonnes. J'ai sollicité le chef de village de Yanfolila et les propriétaires terriens pour mon installation ici. Tout était touffu ici. Il y avait de grands arbres partout et le terrain était accidenté et parsemé de cailloux. J'ai d'abord coupé les arbres pour avoir de terres cultivables puis ramasser l'un après l'autre tous les morceaux de cailloux qui pouvaient entraver le travail agricole. Cela m'a pris plusieurs mois de travail. C'était un travail inhumain mais c'était le prix à payer. Ce qui motivait en particulier, c'est la position de cette terre. J'avais un espace vaste au bord du fleuve Sankarani. Je pouvais ainsi avoir de l'eau toute l'année pour les arbres et pour faire de la culture maraîchère.



Figure 23: Vue du fleuve Sankarani, hameau de Daouda à Bamoussa-daga © Ibrahima Poudiougou

Je n'avais pas de soutien puisque les enfants avaient entre 5 et 6 ans. Ils ne pouvaient pas m'aider au travail. Une fois le terrain préparé, j'ai commencé à creuser un puits. J'ai eu de l'eau sans difficulté mais la qualité du sol rend l'eau imbuvable. Alors j'ai creusé un deuxième puis un troisième. C'est dernier qui nous a donné l'eau que nous buvons encore aujourd'hui. Comme tu vois, il y a un peu de tout sur ces terrains. Le jardin maraîcher pour les femmes, les arbres fruitiers que j'ai plantés comme les anacardes et les organiers entre autres.

Ce lieu est resté dans son état de hameau depuis plusieurs années. Lorsque je me suis installé, il n'y avait que Bamoussa. Maintenant il y a quelqu'un qui est venu récemment pour construire une ferme. Là où tu as vu la mosquée, c'est l'ancien site du hameau de Bamoussa. Il avait environs 20 hectares sur lesquels il cultivait du riz. Maintenant ce sont ces enfants qui travaillent ces terres. Il faut aussi dire que la fréquentation de la grande mosquée de Yanfolila m'a rapproché encore davantage des familles de notables de la ville. Nous effectuions les travaux collectifs ensemble et j'étais devenu comme un des fils de la ville. Par exemple avec ceux de Dougoukoro, une confiance solide s'est installée entre nous au fur et à mesure. Lorsque j'ai formulé la demande de m'installer sur ces terres ici, c'était plus facile parce qu'on se connaissait déjà.

Aujourd'hui, je ne pense qu'un autre Dogon ait des terres plus vastes comme les miennes dans tout le Wassolon. On ne sait jamais mais je ne pense pas. Ici, j'ai environ 40 hectares de terres que j'ai défrichés tout seul. Avec le temps, mes enfants m'ont rejoint dans le travail agricole en grandissant. Ils se sont impliqués très fortement dans le travail. Avec le mariage la famille s'est agrandie. Mes enfants n'ont pas pu faire l'école à cause de la distance qui sépare le buguda de la ville de Yanfolila où se trouve l'école. Mais ils font tout pour que leurs enfants fréquentent l'école. Ils ont raison et je les encourage. Nous, nous avons beaucoup souffert, nos enfants aussi. Nos petits enfants doivent connaître le monde et devenir autre chose. Yanfolila, c'est chez eux. Ils sont des Dogons du Wassolon. Aller à l'école est difficile à partir d'ici mais les parents arrivent à s'organiser pour les amener à Yanfolila chaque matin pour l'école.

8.3 La deuxième vague ou les migrants du temps du « sorgho rouge⁹⁹ »

« La mémoire n'est pas seulement une faculté individuelle : la mémoire sociale, la manière en fait par laquelle des groupes, des cultures et des sociétés conservent et reproduisent les récits des événements passés, des entreprises particulières et des faits qui les ont marqués, représente une forme de mémoire tout aussi importante pour la vie de chaque individu et de la collectivité, déterminante quant à l'enjeu, proprement politique, qui regarde le sens de ces événements et de ces faits. » R. Beneduce (2016 : 138)

Après l'installation de la première vague de migrants dogons dans le cercle de Yanfolila, quelques familles les ont rejoints durant les années qui ont suivies. Apparentées aux familles de la première vague de migration dogon dans le Wassolon, ceux qui sont venus entre 1970 et 1980 ont entrepris des parcours individuels. Ils ne sont pas venus en bloc comme les premiers. Certaines de ces familles s'étaient premièrement établies dans le cercle de Koutiala tandis que d'autres venaient directement des villages de Guimini, au pied des falaises de Bandiagara. Les liens de parentés qui les liaient aux premiers a facilité l'installation et l'accès à des parcelles cultivables. Sur les terres qui leur ont été octroyées, ils avaient également le droit d'y planter des arbres fruitiers et par conséquent la quasi-totalité des droits fonciers locaux. L'installation d'autres proches des familles de Issaka et de Philippe a permis à ces derniers d'étendre leur capacité de production agricole ainsi que leur réseau de solidarité lignagère. Par leur ancienneté et par l'étendu du réseau lignager, cette famille reste centrale pour toute question qui touche les Dogons du Wassolon. Les années 1970 ont été marquées par le retour des situations de sécheresse et de famine dans les régions sahéliennes du Mali. De nombreux villages du pays Dogon, qu'ils soient de la plaine ou du plateau, ont été durement frappés par la réduction de la pluviométrie ainsi que par les mauvaises récoltes qu'elles ont engendrées. De même, l'assèchement des points d'eau et la dégradation du couvert végétal a conduit à la décimation des cheptels des Peuls de la région (Benjaminen,

⁹⁹ Le terme « sorgho rouge » fait référence à la variété du sorgho dont le nom scientifique est *Sorghum bicolor*. Cette variété est cultivée dans différentes régions d'Afrique. Durant les sécheresses des années 1970 puis 1980 au Sahel, cette céréale a été distribuée en grande quantité par les ONGs et autres organisations de lutte contre la famine. Encore de nos jours, nombreux sont ceux de la génération de ceux qui ont vécu ces années qui les qualifient des « années du sorgho rouge ». À Yanfolila, les migrants qui sont arrivés à travers le programme gouvernemental de « transfert » des Dogons de Koutiala vers Yanfolila sont qualifiés des « Dogons du projet » ou des « Dogons du temps du sorgho rouge ». Dans les échanges avec mes interlocuteurs arrivés à Yanfolila via ce projet dans les années 1985, la référence aux années du sorgho rouge sont nombreuses. Elles servent de repère historique pour situer le moment du départ ou l'une des raisons ayant poussé au départ.

2021 : 194, Sircoulon, 1989).¹⁰⁰ Certains ont, durant les sécheresses des perdu plusieurs centaines de têtes de vaches tandis que les paysans voyaient mourir les animaux de trait qui leur avait permis de connaître une certaine stabilité alimentaire après les migrations des villages de falaises et de falaise vers la plaine.

Si certains ont trouver refuge dans les régions limitrophes du Burkina de nouvelles terres cultivables, d'autres se sont orientés vers le sud du Mali. Mes interlocuteurs parmi ces *ecological refugees* soutiennent d'ailleurs qu'en cherchant à survivre aux sécheresse des années 1983, certains parmi eux se sont rendus jusqu'à Ouagadougou et avaient reçu de l'aide humanitaire distribuée au Burkina. Ils se seraient ainsi fait enregistrer sur des listes de bénéficiaires burkinabè. Cela aurait motivé, deux ans plus tard, l'arrivée en territoire maliens d'administrateurs civils pour le recensement de ces bénéficiaires qui furent enregistrés sur les listes comme des Burkinabè. Cette entrée en territoire malien est connue faisant partie des raisons qui ont provoqué la deuxième guerre entre le Mali et le Burkina en décembre 1985. Si cette version correspond peu aux origines de ce conflit, l'évènement historique sert de repère à mes interlocuteurs pour se situer dans un moment d'historicité (Bayart, 2019) et ainsi lier l'évènement individuel à cet évènement plus important.

C'est dans cette optique que le cercle de Koutiala a continué à recevoir un flux important de Dogons que Nijenhuis appelle des « *ecological refugees from the Sahel* » (Nijenhuis, 2013, 189). Ces migrants qui affluent vers la région de Koutiala entre 1970 et 1980 trouvent cependant une région qui commence à connaître une pression importante sur les terres agricoles. À l'aide d'une illustration cartographique, Nijenhuis (2013 : 177-180) démontre les changements intervenus dans ces territoires villages dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. En quatre séquence historique allant de 1950, 1970, 1985 et 2001. L'arrivée des migrants des régions sahéliennes du centre, notamment les Dogons et les Peuls change le paysage de ces régions. La pression sur les terres agricoles augmente à la fois en raison de l'arrivée de ces migrants mais aussi avec l'installation du barrage agricole dans le village de Koro (connu sous le nom de Koro-barrage) et l'implantation des projets de coton culture de la CMDT.

Cette pression sur les ressources foncières conduit à une sorte de méfiance entre les autochtones de ces régions et les nouveaux arrivants. Si dans les premiers migrants avaient obtenus des terrains difficile à travailler et exposées à de fortes risques d'inondation (bas-fond, terres épuisées et abandonnées, terres situées

¹⁰⁰ Sircoulon, J. 1989. Bilan hydropluviométrique de la sécheresse 1968-84 au Sahel et comparaison avec les sécheresses des années 1910 à 1916 et 1940 à 1949. In Bret, B. (Ed.), *Les Hommes face aux sécheresses : Nordeste brésilien, Sahel africain*. Éditions de l'IHEAL. doi: 10.4000/books.iheal.1241

en hauteurs), les nouveaux arrivants peinent à trouver des terres. Présents seulement dans quelques villages au départ, les hameaux de culture créés par les Dogons se multiplient dans la région. En 1984 par exemple, les villages comme Diangasso, Nongo, Sougoula, Mankono, NDorosso, Baadala, Kaanu, Bakaribougou, Finkoloni et Mperesso avaient tous un hameau de culture dogon selon un interlocuteur rencontré à Yanfolila. En plus de ces villages, d'autres Dogons cohabitaient dans des villages avec les autochtones.

Le développement de la coton culture a fait augmenter davantage les appétits de terres poussent de nombreux autochtones à fonder des hameaux où ils résident en permanence. Les difficultés d'accès à de nouvelles terres s'accumulaient au fil des saisons tandis que les demandes de restitutions des terres données cédées quelques années devenaient de plus en plus nombreuses. Dans la foulée, quelques différends opposaient apparaissaient sans prendre la forme de conflit ouvert entre Dogons et Minyankas. Cette situation a conduit « *à l'initiative d'aller parler au gouverneur de Sikasso pour lui demander de nous aider à accéder à des terres. Les Minyankas refusaient de nous donner de nouvelles terres et reprenaient à certains celles qu'ils avaient données. Nous sommes des étrangers et n'avons aucun pouvoir. C'est pourquoi nous sommes allés chez le gouverneur de Sikasso. À Koro-barrage par exemple, ceux qui recevaient leurs cousins ou frères venus du pays Dogon devaient leur céder une partie des parcelles qu'ils cultivaient* », ¹⁰¹ se souvient Amadou Guindo, une figure centrale de la deuxième vague de migrants dogons dans le Wassolon. En recevant ces migrants dogons, le gouverneur promu des solutions sans d'autres précisions.

Dans sa réaction aux conséquences des sécheresses qui ont secouées les régions sahéniennes du Mali à partir de 1983, le président Moussa Traoré a envisagé de « transférer » une partie des Dogons qui se trouvaient dans la zone de Koutiala vers le cercle de Yanfolila. Il est évident que la visite du président Traoré, décrit plus haut, et sa rencontre des Dogons établis à Yanfolila ont fortement influencé ces choix politiques. Le gouvernement a établi les premiers contacts avec les populations autochtones et les autorités coutumières du cercle de Yanfolila afin de préparer l'arrivée d'environ soixante-dix familles en provenance du cercle de Koutiala. Quant au gouverneur de Sikasso, il a mandaté des administrateurs civils dont la mission consistait à se rendre dans les différents villages dans la région de Sikasso (dans le cercle de Koutiala en particulier) où des Dogons sont établis afin de leur informer cette initiative gouvernementale de déplacement vers le cercle de Yanfolila.

Ces administrateurs se présentaient comme des envoyés du gouverneur qui apportait une solution aux problèmes d'accès aux terres. Leur arrivée était

¹⁰¹ Entretien avec Amadou Guindo, Yanfolila, mars 2021.

annoncée quelques jours à l'avance et les chefs de famille dogon étaient conviés à venir au lieudit pour les rencontrer. Quelques-uns avaient entendu parler du Wassolon et de l'installation des premiers Dogons mais la majorité des Dogons qui se trouvaient dans le cercle de Koutiala n'envisageaient pas, avant l'annonce du gouverneur de Sikasso, d'entreprendre une nouvelle migration plus au sud. Ils ont été invités à une rencontre avec ces émissaires du gouverneur de Sikasso. Les administrateurs civils se sont montrés particulièrement convaincants durant cette rencontre. Ils ont donné la garantie que le gouvernement du Mali, sous la volonté expresse du président Moussa Traoré, avait préparé cette migration des Dogons dans le cercle de Yanfolila. C'était de la responsabilité du gouvernement de négocier l'accès aux terres abondantes et fertiles dans le Wassolon. Par ailleurs, ces émissaires du gouverneur de Sikasso avaient rassuré les candidats au départ qu'en plus de la bienveillance de la population accueillante, le gouvernement assisterait les candidats durant tout le processus d'installation. Cette assistance concernait l'organisation du voyage de Koutiala vers Yanfolila, l'accompagnement des familles vers les villages où ils seront installés, l'attribution des premières parcelles de terres, l'octroi de matériaux de travail comme les animaux de trait, les charrues et autres instruments agricoles ainsi qu'une assistance alimentaire pour les deux premières années d'installation.

Amadou Guindo, connu à Yanfolila comme Amadou Guindo, est l'un de ceux qui ont participé à cette rencontre avec les administrateurs civils venus de Sikasso. Arrivés à Koutiala dans les années 1970 où il rejoignait son père, il s'était établi à Koutiala et avait fondé un hameau de culture. Il avait également adhéré au *donso-ton* local (l'association locale de la confrérie des chasseurs traditionnels) et avec les membres de cette association il avait commencé à s'intéresser aux activités villageoises. Il participait aux battues collectives (chasse collective organisée chaque année) et aux cérémonies agraires visant à rendre les terres fertiles et productives. Au sujet de sa décision de venir à Yanfolila dans les années 1985, il évoquait la rencontre avec les administrateurs venus de Sikasso en ces termes :

Notre hameau était à quelques kilomètres du village de Koro. C'était en 1985 que le départ vers Yanfolila a été annoncé aux Dogons. Des gens sont arrivés de Sikasso, ils ont dit que c'était le gouverneur de Sikasso qui les envoyait. Ils ont convoqué tous les Dogons de la zone à une assemblée générale. Ils nous ont dit que le président Moussa Traoré veut nous amener à Yanfolila. Ils ont dit qu'à Yanfolila, nous trouverons beaucoup de terres et que les gens là-bas n'étaient pas de grands travailleurs. Ils faisaient la chasse et dansaient beaucoup. Nous avons écouté leur message et chaque chef de famille est ensuite retourné dans son hameau pour réfléchir et revenir trois jours après pour donner son avis. En

*plus des terres, ils nous ont dit aussi que le gouvernement va nous donner de la nourriture pour deux ans à partir de notre arrivée et des instruments de travail dont les bœufs.*¹⁰²

En 1985, 70% des terres du cercle de Yanfolila étaient considérées fertiles avec des zones de plaines inondables où pouvaient se pratiquer la riziculture. Quant à sa pluviométrie, elle était estimée entre 1981 et 1987 comme variant entre 800 à 1200 mm par an. En outre, le cercle de Yanfolila est irrigué par plusieurs affluents du fleuve Niger dont le Sankarani, le Wassulu Bale et le Baoule. D'autres cours d'eau intermittents s'activant durant les saisons les pluviueuses. Cette abondance des ressources hydriques était considérée comme favorable au développement des cultures irriguées. À cela s'ajoute enfin le fait que le cercle de Yanfolila présentait l'une des plus faibles densités (11 personnes/km²) par habitants à la fin des années 1970. Les propositions faites par ces administrateurs ont convaincu ceux étaient présents à la rencontre mais aussi ceux avec lesquels ils ont partagé la nouvelle. De nombreux migrants dogons arrivés à Koutiala à cause de la sécheresse y ont trouvé une opportunité et ont décidé de se porter volontaires au départ vers Yanfolila. Du côté du gouvernement, l'organisation d'une telle cette migration répondait à une double nécessité politique. La première est la mise en valeur de ces terres fertiles du cercle de Yanfolila.

La seconde dimension politique de cette migration trouve ses justifications dans les plans d'ajustement structurel qui se mettaient en place durant ces années. Avec une réduction des financements internationaux, nombre de pays ouest-africains dont le Mali ont fait de la sécurité alimentaire l'une des priorités principales de leurs politiques de développement. Dans ce sens, cette migration organisée vers le cercle de Yanfolila est considérée, ici, comme une volonté de faire émerger dans cette région un pôle de développement agricole. Politique qui visait par ailleurs à garantir une production céréalière suffisante en ces années marquées par la sécheresse et la famine. Pour nombre de pays Dogon qui se sont déclarés volontaires à départ, celui-ci était une manière d'échapper au « *dogo* », la honte, qu'engendre l'insuffisance alimentaire et l'insécurité foncière auxquelles ils étaient exposés dans la zone de Koutiala. Pour ces derniers, disposer de terres fertiles constitue l'une des garanties d'une autonomie familiale et individuelle. Paysans, l'accès à la terre garantirait la possibilité de se nourrir sans devoir tendre la main à des pourvoyeurs de dons et surtout de ne plus être traités comme des gens qui portent la honte, le *dogo*.

Cette démarche politique de migration organisée vers le cercle de Yanfolila était soutenue par certaines organisations de coopération internationale,

¹⁰² Entretien avec Amadou Guindo, Yanfolila, mars 2021.

des organisations humanitaires ou de type religieuse. L'une des principales organisations ayant joué un rôle déterminant a été le Centre Canadien d'Études et de Coopération Internationale (CECI). Selon Koenig *et al.* (1998 : 125), cette organisation s'est chargée du déplacement d'un premier groupe de dogons composés de 66 familles. Ces familles ont été rejoint par un autre groupe de douze familles. Ces dernières n'ont pas transité par Koutiala. Des falaises de Bandiagara, ces douze autres familles ont embarqué dans des camions qui les ont transportés à Yanfolila. D'autres organisations non gouvernementales ont pris part à cette migration organisée. Le Secours Catholique du Mali (SECAMA) a joué un rôle dans l'accompagnement de ce deuxième groupe vers Yanfolila. Dans la même veine, le Programme Alimentaire Mondial (PAM) était l'organisation qui a fourni une ration alimentaire durant une année à toutes les familles volontaires qui participait à cette migration organisée.

D'un point de vue logistique, de Koutiala les familles inscrites sur la liste ont été divisées en une dizaine de groupes composée chacune de dix familles. Trois véhicules camions transportaient chaque groupe de dix familles avec leurs bagages. Ainsi en plusieurs convois tous les candidats ont été réunis dans l'enceinte de l'école publique de Yanfolila en une semaine. Les autorités gouvernementales ayant négocié au préalable avec les villages qui devaient recevoir les nouveaux arrivants, ces derniers ont été répartis entre cinq villages situés chacun à moins de 10 km de la ville de Yanfolila. Ces villages étaient Gualafara, Gwenso, Wuru-Wuru, Koflacè et Sodala. Le village de Gualafara a accueilli une vingtaine de familles tandis que les autres villages ont reçu entre dix familles.

À leur arrivés, les migrants ont reçu du gouvernement les outils de travail comme les charrues et les animaux de trait. Chaque groupe de dix familles migrantes installées dans un village recevait quatre bœufs de labour. Elles devaient s'autoorganiser afin de cultiver les terres à l'aide des bœufs qui sont en rotations entre les dix familles installées. Ces familles se devaient également de s'organiser pour la garde et la surveillance des bœufs. En ce qui concerne la ration alimentaire, elle était distribuée chaque mois par des agents qui venaient de la ville de Yanfolila à cet effet. Les villages ont différemment accueilli également ces migrants dogons.

A Koflacè par exemple, à la demande du chef du village, les jeunes ont été mobilisé pour construire les premières habitations d'accueil des migrants. Ainsi ces premières maisons situées dans la partie sud du village ont été le quartier dogon de ce village.

Les dix familles dogons venues de Koutiala qui se sont installées dans ce quartier se composait des familles suivantes : Amadou Doumbo, Bakary Doumbo, Souleymane Ongoiba, Luca Poudiougou, Ali Guindo, Amadou Guindo, Alay

Sangara, Alpha Poudiougou¹⁰³, Seydou Ouologuem, Amadou Nantoumé. Ces familles se retrouvaient dans différents villages du cercle de Koutiala au moment du départ. Elles ont effectué le voyage ensemble à l'aide de deux camions bennes mises à leur disposition par les autorités en charge de l'organisation du voyage. Deux ans après l'installation de ces dix familles, deux autres familles, celle d'Issa Doumbo et Seydou Famataki se sont ultérieurement installées à Koflacé. À la différence des dix premières, ces deux familles ont eu l'écho de l'établissement des Dogons dans le Wassolon et ont rejoint ceux installés à Koflacé.

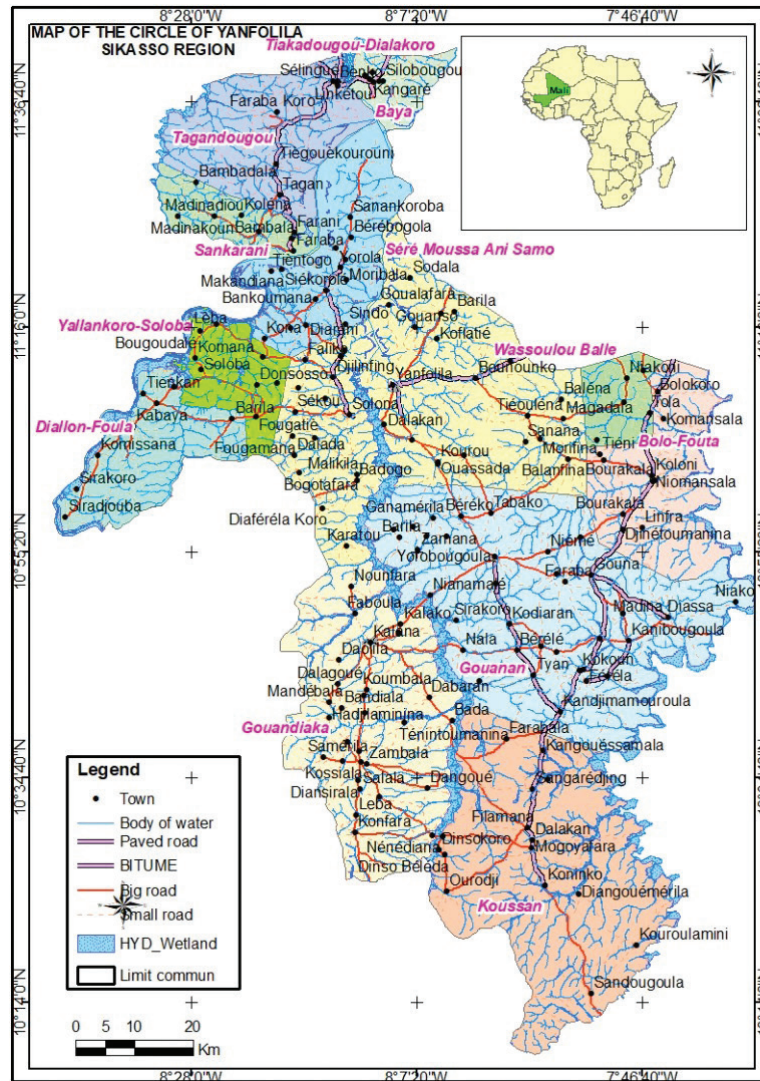


Figure 24: carte visualisation des villages d'accueil © Ibrahima Poudiougou

Le voyage n'a pas engendré sur l'immédiat un changement notable dans la structure de ces familles. Chaque formait à la fois une unité de résidence et

¹⁰³ Alpha Poudiougou est le père de l'auteur de ses lignes. Une réflexion est consacrée à la dimension d'anthropologie impliquée et réflexive dans le chapitre introductif de cette recherche.

de production. Les mois suivant leur arrivée, chaque famille a construit des cases supplémentaires en fonction de sa taille et de ses besoins. Cette unité de production est placée sous la tutelle du chef de famille. Il assure les échanges avec les autorités villageoises auprès desquelles il représente sa famille lors des réunions et autres rencontres comme les mariages, les baptêmes et funérailles. Cette unité peut gagner en privilège à la fois parmi les autres dogons et aussi au sein du village dans son ensemble si un de ses membres peut rendre des services extraordinaires à la communauté villageoise. C'est le cas ceux qui occupent les fonctions d'imam, de personne scolarisée capable d'écrire des lettres et tenir les comptes écrits des cotisations villageoises, des guérisseurs traditionnels. Quant à la production agricole, elle est subdivisée à Koflacé en deux.

La première production concerne les productions issues des champs familiaux qui sont sous le contrôle du chef de famille. Dans ces champs, la production concerne essentiellement les céréales destinées à la consommation de la famille durant toute l'année. Les céréales cultivées sont le maïs, le mil, le petit mil, le fonio, l'arachide. Certaines familles cultivent également du coton. Cette production commerciale permet de générer du numéraire servant à l'achat de quelques têtes de vaches mais aussi l'argent du coton permettait au chef de famille de prendre en charge les charges matrimoniales des jeunes hommes en âge de se marier. D'autres champs individuels sont destinés à la production de culture marchande comme l'arachide, la sésame ou encore le haricot. Ces champs privés appartiennent aux femmes qui peuvent y faire travailler leurs enfants mâles un jour par semaine ou durant plusieurs jours lorsque dans les champs familiaux les travaux sont de faibles intensités. Mais ce sont surtout les filles qui travaillent de manière continue avec leurs mères dans ces champs.

Les produits récoltés sont commercialisés et le numéraire obtenu de la vente sert à préparer les jeunes filles approchant l'âge du mariage. Les mères peuvent également acheter quelques têtes de caprins avec l'argent issu de ces cultures commerciales. Ces animaux constituent une épargne importante pour les femmes et ils peuvent être commercialisés à tout moment en cas de besoin de liquidité (Zanelotti, 2020). Les familles dogons contractaient la majorité des rapports matrimoniaux avec d'autres migrants dogons installés à travers le Wassolon. Ces rapports matrimoniaux ont été l'une des bases principales de la mise en place d'un réseau de solidarité entre les migrants de cette deuxième vague et les premiers Dogons qui sont arrivés dans le Wassolon.¹⁰⁴ Les mariages avec les gens de

¹⁰⁴ En effet, dans les préparatifs de l'arrivée de cette deuxième vague de Dogons en provenance de Koutiala, les premiers Dogons du Wassolon n'ont pas été associés dans les préparatifs. Ils ont su via les conversations que le gouvernement avait un projet de faire venir des Dogons, d'où l'appellation fréquente des *Projet-dogonwe*, les Dogon de projet, pour désigner ceux qui sont arrivés via cette deuxième vague organisée par le gouvernement.

Wassolon commenceront plus tard au début des années 1990. Différentes raisons sont évoquées à ce sujet : coût élevé des dotes (de deux à trois bœufs) que la famille de la jeune fille demande à celle du prétendant ; les différences culturelles et les pratiques religieuses.

Ces différentes raisons ont favorisé donc une sorte d'endogamie entre parmi les Dogons du Wassolon durant les premières années de leur arrivée. Les dix familles qui se sont installées dans le village de Koflacè en 1985 ont ainsi formé la colonie dogon de ce village. Chaque famille avait obtenu, par la voie des autorités gouvernementales, trois hectares de terres cultivables et un lieu de résidence dans la partie sud du village. Lorsque l'installation était effective, le chef de village ainsi que le conseil des *gwatigi* (chef de lignage) ont mis à la disposition des Dogons un espace allant des limites du village de Koflacè jusqu'aux frontières avec les terres du village de Bonounko. Ainsi chaque famille pouvait défricher l'espace qu'elle retenait suffisante pour sa production. Ces terres se trouvaient sur le domaine du chef de village. Avant de défricher, ce dernier était informé et honoré par une dizaine de colas en signe de présentation officielle de demande de terres.



Figure 25: Vue sur le quartier dogon de Koflacè © Ibrahima Poudiougou

À partir de la deuxième année, la quasi-totalité des familles avaient commencé à défricher de nouvelles terres et prévoyaient d'augmenter ses productions agricoles. Sur ces dix familles seules deux se sont investis dans la coton-culture, les autres se concentrant surtout sur les cultures vivrières et la commercialisation des excédents afin de constituer des petits troupeaux de vaches. C'est également durant la deuxième année de l'installation que les rations alimentaires ont été coupées par les autorités de Yanfolila. Au moment du départ, les autorités auraient cependant promis deux ans d'assistance alimentaire, selon certains de mes interlocuteurs. Quant aux moyens matériels nécessaires au travail agricole

(quatre bœufs de laboure pour les dix familles et une charrue par famille), ils sont restés des propriétés communes des familles durant les premières années. Par ailleurs, l'encadrement politique a permis aux migrants de cette deuxième vague de bénéficier de ressources à la fois matérielles et symboliques. Les cinq premières années ont permis à ces familles d'atteindre une certaine autonomie d'un point de vue économique. Certaines avaient commencé à constituer un petit troupeau de vaches, d'autres ont diversifié les activités génératrices de revenus en s'investissant dans la coton-culture, en envoyant les jeunes hommes vers les villes de Yanfolila, Sikasso et Bamako pour y travailler comme ouvriers à la fin des travaux agricoles. Malgré la disponibilité des terres, de l'eau et la bienveillance des villages, Koflacè n'a pas été la destination finale des douze familles dogons qui ont formé le quartier dogon de ce village à leur arrivée en 1985. Au début des années 1990, une dynamique de départ définitif de Koflacè vers les centres urbains comme Yanfolila et Sélingué ou d'autres villages commence à s'imposer parmi les migrants Dogons de Koflacè. Ainsi Nantoumé et sa famille quitte Koflacè pour s'installer à Yanfolila. Il a été suivi par la famille de Amadou Guindo ainsi que celle de Alpha Poudiougou et de Bokary Doumbo qui se sont toutes installées à Yanfolila entre 1990 et 1991. Luca Poudiougou est parti s'installer avec sa famille à Sandougoula, un village situé à la frontière entre le Mali et la Côte d'Ivoire. Les familles de Amadou Doumbo et Souleymane Ongoiba ont quitté Koflacè pour s'installer à Sélingué tandis que Seydou Ouologuem est reparti avec sa famille à Sikasso. Au moment de mes enquêtes ethnographiques (mars et avril 2021), seul Issa Doumbo¹⁰⁵ et sa famille étaient encore présents à Koflacè. Seydou Famataki avait également quitté le village en 2008 pour s'installer avec sa famille dans la ville de Yanfolila.

¹⁰⁵ Issa Doumbo est l'homme à droite, habillé en blanc sur la photo illustrant le quartier dogon du village de Koflacè. À gauche, marche avec lui Moriké Sidibé, membre de la famille de l'Imam de Koflacè. J'ai tristement appris la nouvelle de la mort de Issa Doumbo en février 2022, quelques mois après mon séjour à Koflacè. En mars 2021, il se disait malade et fatigué mais aussi seul. Il était le dernier chef de famille dogon du village. Sa famille a récemment rejoint la ville de Yanfolila où se trouve une part importante des Dogons du Wassolon. Arrivés en 1989, ils ont passé plus trois décennies dans le village où ils étaient devenus partie entière. Il a été mon guide dans le quartier dogon du village et m'a montré la partie du quartier où se trouvaient les maisons de mes parents, où je suis né ! Je découvrais également, avec lui, le puits creusé par ma famille qui porte encore de nos jours le nom *Alpha-kolon* (le puits d'Alpha) en référence à mon père ainsi que les manguiers plantés par celui-ci à son arrivée.

Encadré 2 : Portrait de migrant dogon



Mon père m'a dit : « si nous avons pu quitter les terres ancestrales pour Koro-barrage, il ne peut y avoir de problème à quitter Koro-barrage pour Yanfolila. », Amadou Guindo, Yanfolila, mars 2021.

Notre installation à Koro-barrage (cercle de Koutiala) était individuelle. Les gens ont quitté différentes localités du pays Dogon et s'y sont rencontrés. Certains y sont allés pour travailler durant quelques mois pour ensuite revenir dans leur village puis ont fini par s'installer là-bas. D'autres sont venus s'installer parce qu'ils avaient des parents établis dans la région. Certains

fuyaient leurs villages par manque de terres, d'autres avaient tout perdu avec les sécheresses et la famine. On ne savait rien du Wassolon lorsqu'on s'installaient chez les Minyanka Koutiala.

A l'époque Moussa Traoré qui était le président du Mali. Il avait visité Yanfolila et avait conclu que les gens du Wassolon excellaient dans le donso-n'goni (le harpe du chantre des chasseurs) et les chants. Il a conclu que les gens du Wassolon travaillaient moins la terre, pourtant disponible en quantité et très fertile. Lors de sa visite, on dit qu'il a vu les Dogons qui étaient installés à Yanfolila et Moussa Traoré connaissait les conditions dans lesquelles les Dogons cultivaient chez eux.

Pour ma part, mon père et sa deuxième épouse avaient voyagé dans la région de Sikasso pour des soins. Durant leur séjour, ils ont vu quelques familles dogons qui étaient installées dans la zone de Koro-barrage. Ils ont aimé la terre et les possibilités qu'elle offrait. C'est comme ça que mon père m'a écrit une lettre pour me demander de venir le rejoindre pour un court séjour. À mon arrivée, il m'a dit d'aller chercher mes affaires et venir m'installer. En ce moment, mon épouse, mes enfants et aussi ma mère étaient à Dobaye, un village de la commune de Diallassagou dans le cercle de Bankass. Je suis retourné au village et annoncé mon idée d'un départ vers Koutiala. C'était le début de la saison des pluies. Certains ont jugés que c'était une mauvaise décision de partir aussi loin et de manière définitive. Pour commencer j'ai vendu notre réserve de céréale. C'était 30 sacs de 100kg. J'ai vendu ma moto, mes chèvres et ma charrette.

C'est ainsi que je suis venu m'installer avec ma famille à Koro-barrage. L'année de mon arrivée, je n'ai pas eu le temps de préparer un nouveau champ, l'hivernage était déjà

là. Nous avons pu avoir de notre hôte un champ qui était en jachère. C'est donc après avoir cultivé et récolté que nous avons fait les démarches pour demander un nouveau champ. C'était facile, on a donné quelques hectares que j'ai défriché et ensemble avec mes épouses nous avons cultivé. Sur place, il y avait d'autres Dogons déjà installés et qui avaient leurs champs. D'autres travaillaient comme ouvriers agricoles journaliers dans des champs d'autrui. Mon père avait proposé que nous demandions un terrain hors du village afin d'y fonder un hameau de culture pour les Dogons. J'ai fait les démarches pour cela et le village avait accepté. Le chef de village et ses conseillers nous avaient indiqué un endroit où nous installer. Puis mon père convoqua une assemblée pour dire aux autres Dogons de fonder ensemble un hameau.

Certains avaient vu en cela le désir de mon père de devenir un chef de village des Dogons et n'ont pas adhéré à l'idée. En ce temps, j'avais fini mes études coraniques et j'étais déjà un marabout confirmé et j'avais déjà des talibés (disciples) qui me suivaient. Avec mes talibés, nous avons fait les briques et construit les premières maisons. La même année, j'ai décidé d'intégrer leur donso-ton (confrérie des chasseurs). Nous avons commencé à aller à la chasse ensemble et cela m'a permis de me rapprocher du gens du village.

Quatre années après, des gens sont venus de Sikasso. Ils ont convoqué tous les Dogons de la zone à une réunion. Ils ont dit qu'ils étaient des conseillers du gouverneur de Sikasso. Ils ont dit que le gouverneur veut communiquer aux Dogons la volonté du président Moussa Traoré d'installer des Dogons à Yanfolila. Nous avons écouté leur message et chacun avait trois jours pour décider pour donner son avis. Je n'étais pas très favorable à une telle idée puisque je venais tout juste de terminer la construction de cinq maisons. Je commençais à faire partie des activités locales et aussi de la donso-ton. Mais mon père cependant voulait que nous donnions un avis favorable et que nous partions vers Yanfolila avec les autres Dogons qui étaient d'accord. J'ai tenté de résister mais mon père m'a dit : « si nous avons pu quitter les terres ancestrales pour Koro-barrage, il ne peut y avoir un problème de quitter Koro-barrage pour Yanfolila. S'ils disent qu'il y a des terres fertiles disponibles et que la population est accueillante. Nous devons y aller, c'est une nouvelle opportunité. »

En ces temps, ton père et d'autres Dogons étaient installés près du barrage, dans un hameau. Je suis allé les voir pour leur annoncer la nouvelle en ces termes : « les conseillers du gouverneurs sont venus de Sikasso, ils nous ont dit que le gouvernement veut que nous partions nous installer à Yanfolila. Ils promettent qu'à l'installation nous aurions des terres, qu'ils nous assurent deux ans de rations alimentaires, des bœufs et d'autres moyens pour nous aider dans les travaux agricoles. » C'est ainsi que nous nous sommes préparés pour le départ vers Yanfolila. Nous étions cinquante familles dogons. C'était en 1985. Nous venions de traverser les années de la sécheresse.

Durant ces années de sécheresse beaucoup de Dogons étaient arrivés dans le cercle de Koutiala. Mais certains d'entre nous étions déjà dans la zone de Koutiala durant les

années du sorgho rouge. Au temps fort de la sécheresse, nous sommes allés à Dwosso pour recevoir du sorgho rouge (l'aide humanitaire) qui était donné aux gens. Ma famille a fait sept ans à Koro-barage avant que ce projet de déplacement vers Yanfolila soit annoncé. Le voyage a été organisé et nous avons été divisés en cinq groupes, chaque groupe composé de dix familles. Les candidats au départ ont été enregistrés au même moment mais les voyages se sont faits en petits groupes. Chaque convoi était composé de trois véhicules qui transportaient dix familles avec leurs bagages.

Les cinq convois ont formé ainsi les cinq regroupements de Dogons répartie entre cinq villages : Wuru-Wuru, Gwensso, Gualafara, Koflacé et Sodala. Dans nos villages, les gens du gouvernement nous amenaient du riz, un peu d'argent pour acheter les condiments nécessaires chaque fin de mois. Dans la petite communauté dogon que nous avons fondée, j'étais aussi l'imam tandis que ton père faisait le meuzin. On n'avait été bien accueilli et on n'a jamais eu de différends particuliers avec les gens du village.

Il y a eu un moment où certains au village voulaient nous reprendre les bœufs de labour. Ils disaient que les ont eus grâce à notre venue dans le village et donc grâce à eux. Ton père s'est battu, malgré qu'il soit aveugle. Il a convoqué ceux qui voulaient faire cela à la gendarmerie de Yanfolila. Nous avons gagné et nous avons finalement gardé nos bœufs. Nous n'avons pas eu à formuler une demande particulière pour accéder aux terres. C'est le gouvernement qui a demandé aux chefs des villages qui recevaient les Dogons de leur donner des terres. Il y avait un papier (accord écrit) entre eux et le gouvernement avant notre arrivée. À notre arrivée, le chef de village nous a conduit vers les terres qu'ils nous avaient réservées. C'était trois hectares par famille. Ces terres étaient octroyées par le chef de village de manière définitive. Ensuite, si les besoins de la famille étaient plus grands, chacun pouvait individuellement se rendre auprès du chef de village pour demander de nouvelles terres. Chacun avait des terres que le gouvernement lui a donné et des terres qu'il a demandées auprès des villageois.

Nous avons entendu parler de la région. On nous avait dit qu'elle était habitée par des Peuls qui ne parlent pas le fulfulde (langue peul) ; qu'il y avait beaucoup de chasseurs aussi dans la région. C'est en arrivant ici que nous avons trouvé des Dogons sur place. Nous avons trouvé la famille de Philippe et Issaka Sagara. Il n'y avait pas vraiment beaucoup de Dogons en ces temps-là. La majorité était des Sagara de Guimini. Ils sont les premiers Dogons du Wassolon. Certains étaient en ville et d'autres comme Daouda Sagara ont préféré fonder des buguda, hameaux de cultures.

Il y a trop de monde maintenant, beaucoup de Dogons sont arrivés et continuent d'arriver. Les rapports matrimoniaux étaient rares au début mais aujourd'hui nous prenons des femmes chez eux, comme les Wassolonka aussi le font chez nous. Le premier cas était à Sodala où une jeune fille dogon a épousé un jeune du village. Mais les jeunes hommes dogons étaient un peu retissant à l'idée d'épouser les filles d'ici. Mais

aujourd'hui on a l'impression qu'ils n'aiment que les filles Wassolonka. Au début des années 2000, il y a eu un groupe de Dogons qui sont arrivés du plateau. C'est environs trente familles. Ils sont à Kokolo. Ce n'était plus le gouvernement mais une mission une mission chrétienne qui les a fait venir ici. Ceux qui sont venus ne sont pas que chrétiens, certains sont des musulmans. C'est un groupe autonome et encore ils vivent en communauté dans le village dans un quartier qui s'appelle Hamdallay.

L'essentiel de la production céréalière se concentre sur le maïs. Puis les excédents sont vendus pour acheter du riz et d'autres choses au marché. Mais le petit mil reste quand même cultivé par certains et surtout durant les années où l'accès aux intrants agricoles auprès de la CMDT est difficile. Cette culture qui réussit même sans faire usage d'intrants. Beaucoup de Dogons travaillent aussi dans comme bouchers. C'est plus fréquent parmi les gens de la falaise et du plateau que ceux venus de la plaine du pays Dogon. Ces dernières années ont vu l'orpaillage attiré tous nos jeunes gens, hommes et femmes. Certains y ont fait fortune et d'autres espèrent à leur tour. Néanmoins, ils acceptent de cultiver les champs durant la saison des pluies. C'est le plus important parce que la nourriture est la base de tout. C'est aussi pour ça que nous sommes venus ici.

8.4 Organisation sociopolitique et accès des migrants aux terres dans le Wassolon

Les Dogons du Wassolon ne se limitent pas à ces deux moments historiques décrits dans les pages qui ont précédées. Cette communauté migrante qui comprend également les enfants qui nés dans le Wassolon ainsi que les migrants qui continuent à rejoindre des parents déjà installés dans la région. Un employé communal de la ville de Yanfolila estimait que les Dogons représentent aujourd'hui les 1/3 de la population totale du cercle de Yanfolila. La population totale du cercle de Yanfolila étant estimée à 211.824 habitants selon le recensement général de la population et de l'habitat réalisé en 2009. Cette population est répartie sur onze communes rurales et la commune urbaine de Yanfolila. Une partie importante des Dogons du Wassolon sont installés dans les hameaux de culture où ils pratiquent l'agriculture vivrière mais aussi d'autres cultures destinées à la commercialisation. C'est le cas du coton dont la culture est promue par la CMDT. Cependant il est important de dire qu'il s'agisse des migrations spontanées comme ceux des années 1967 ou des migrations organisées comme en 1985, la CMDT n'a été qu'un facteur complémentaire dans l'attraction des Dogons dans cette zone. Ces derniers ayant migrer plus dans l'objectif de trouver des terres fertiles pour pouvoir y pratiquer des cultures vivrières.

Certains Dogons ont trouvé dans la coton-culture une opportunité alors que d'autres se sont davantage investis dans la culture céréalière dont la

commercialisation des excédents leur assure un certain niveau de revenu annuel et une disponibilité du numéraire. Les réserves en ressources naturelles, foncières et hydriques ont été au centre de l'installation des premiers Dogons dans les années 1967. Ces raisons ont été parmi les raisons qui ont motivées le gouvernement malien de l'époque d'y installer plusieurs dizaines de familles dogons dans les années 1985 en provenance du cercle de Koutiala. Questionner les tenures foncières locales reste, à ce stade, indispensable.

Partant des enquêtes ethnographiques conduites parmi les Dogons du Wassolon, il convient de constater que les modalités d'accès aux terres sont variables selon les modalités d'arrivée. De même localement, le statut des terres et les conditions de leurs usages sont variables d'un village à l'autre. Pour illustrer cette part fortement contextuelles des modalités d'accès aux terres, je vais décrire comment les Dogons de la première vague de migration et ceux de la deuxième vague ont accédé aux terres agricoles. L'analyse de ces modalités d'accès tient compte également des facteurs sociopolitiques et historiques dans lesquelles ces migrations sont advenues. L'un des facteurs déterminants dans cette analyse est celle du lien étroit entre le contrôle des ressources foncières et les rapports politiques spécifiques aux arènes villageoises. Ainsi je prends en considération les relations hiérarchiques entre les lignages au sein du village d'une part et les interdépendance entre les lignages qui détiennent les différentes formes d'autorité au sein de cet arène politique villageoise. Dans le cas qui me concerne ici, je m'intéresserai à l'installation des Dogons arrivés dans les années 1967 à Yanfolila en examinant comment ils ont accédé aux fonciers agricoles d'une part et d'autre part, je vais prendre le cas du village de Koflacè où un groupe de Dogons a été installés dans les 1985 via un projet gouvernemental au lendemain de la sécheresse des années 1983.

8.4.1 Le *gwatigi*, celui par qui l'étranger accède au foncier

La première catégorie élémentaire de distinction entre les migrants dogons et les Wassolon-kayi, gens du Wassolon, est celle qui oppose les étrangers d'un côté et leurs hôtes, ceux qui les ont accueillis de l'autre. Distinction classique en anthropologie et sur l'études des questions foncières en particulier (Boone, 2014 ; Geschiere et Jackson, 2006 ; Leroy, 2011 ; Camara, 2015). En wassolon-kan, une des variétés du bamanan-malinké parlée dans cette région, ces deux catégories sont exprimées en termes de *lonanya* ou *dunanya* qui signifie le statut d'étranger et *duguren*, signifiant l'autochtone qui accueille l'étranger. Dans l'acception locale, ces deux concepts sont chargés de signification à la fois morale et politique qui imposent au *lonan* ou *dunan* une disposition au respect des règles sociales et morales établies et reconnues par les Wassolon-kayi et d'autres normes inhérentes au lignage auprès duquel il sollicite un accueil. Dans cette perspective, le *jatigi*, l'hôte qui reçoit le *lonan* est tenu à garantir à ce dernier une hospitalité qui favorise

son épanouissement social et morale mais aussi son intégration économique si le *lonan* n'est pas seulement un étranger de passage mais un étranger qui souhaite s'installer au sein du village dans la durée.

Ainsi à partir des responsabilités du *jatigi* vis-à-vis du *lonan*, se dégage une différenciation entre l'étranger de passage qui séjourne pour une courte durée dans le village et l'étranger qui est porteur d'un projet d'installation. Cette distinction permet de mettre en relief la part économique de la responsabilités du *jatigi* vis-à-vis de l'étranger de passage. La responsabilité économique prenant forme dans l'octroi ou la facilitation de l'accès aux ressources naturelles, le foncier agricole notamment. Cependant certains étrangers de passage séjournent dans le village dans le but de faire du *yan-guèru*, la prospection du terrain. Dans ce cas, l'étranger de passage peut séjourner quelques mois au village dans le but de pouvoir établir un premier contact avec les villageois, repartir vers son village d'origine et revenir pour s'installer. Parmi les Dogons du Wassolon, une partie importante des migrants qui n'appartiennent pas à la première vague des années 1967 et au groupe installé à travers un projet gouvernemental entre dans cette catégorie qui des étrangers qui arrivent premièrement avec le statut de l'étranger qui séjourne pour une courte durée. Après ce premier séjour, il repart en pays Dogon et retourne s'installer avec sa famille.

Dans le Wassolon les lignages contrôlent les droits fonciers selon une structuration sociale et politique de type patrilinéaire. Ce contrôle est exercé par celui le chef de lignage correspondant le plus souvent à l'homme le plus âgé du groupe. Ce dernier porte le nom de *gwatigi* qui dérive de *gwa* (famille, foyer) et *-tigi* (une référence à responsabilité pour quelque chose). En milieu rural, dans le Wassolon, le *gwa* le lignage comprends l'ensemble des personnes qui partagent un ancêtre commun et qui serait à l'origine de la fondation du lignage. Le *gwa* réuni ainsi tous les descendants de cet ancêtre au sein d'une communauté de sang. Au sein du village, ce sont donc l'ensemble de ces *gwatigi* qui forment le conseil du village. Le leadership interne est assuré par le plus âgé parmi les chefs de lignages, le souvent de la lignée du chef de village¹⁰⁶ dans les cas où ce dernier est descendant du lignage fondateur.

¹⁰⁶ La chefferie du village est souvent appréhendée par le débat public au Mali au prisme d'une continuité de la coutume locale qui lui assurerait une légitimité immuable. L'approche adoptée ici envisage cette institution locale dans son rapport à l'histoire. Cela revient à considérer que la chefferie du village est une institution dans traversée sociopolitique traversée par les temporalités historiques et les formes de dominations qui ont été caractéristique de celles-ci. Du Mandé historique au Mali, la chefferie du village a été la représentation du pouvoir dominant au sein des structures villageoises les plus petites. De ce fait, comme institution, le chef de village a été incorporé dans les différents dispositifs de domination politique qui se sont succédé dans ces sociétés rurales africaines. Voir Foucher, Vincent, et Étienne Smith. « Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine », *Revue internationale et stratégique*, vol. 81, no. 1, 2011, pp. 30-43.

Il convient tout de même de signaler qu'avec les guerres de conquête territoriale de l'Almamy Samory Touré entre 1874 et 1900¹⁰⁷ (Person, 1975), certains territoires du Wassolon ont été conquis par les généraux de Samory et soumis à leur domination. Dans ce cas de figure, la chefferie du village s'est diluée dans la domination politique et militaire. Cette situation historique spécifique explique dans certaines parties du Wassolon le fait que le chef de village soit à la fois chef des terres sans pour autant faire partie du lignage fondateur. Cependant, certaines exceptions existent où la domination politique, militaire et rituelle des chefs guerriers n'a pas entraîné une maîtrise des terres. Dans ce cas de figure, la chefferie du village et celle des terres ne sont sous le contrôle du même lignage. C'est le cas du chef de village de Yanfolila dont le pouvoir s'exerce sur les hommes tandis que les terres sont contrôlées par des lignages descendants des chefs guerriers ayant combattu dans l'armée de Samory.

Dans le cercle de Yanfolila, de manière générale, le *gwatigi-kòròba* (le plus âgé des anciens) préside les réunions des chefs de lignages. Ces derniers se réunissent autour des questions relatives aux relations lignagères au sein du village et se chargent de favoriser l'entente entre les chefs de lignage. Ils sont chargés de prévenir les conflits internes et à les résoudre. Dans des situations où le village est fondé par son lignage, le *gwatigi-kòròba* est le premier responsable des questions relatives aux terres. Il joue un rôle prépondérant lorsque le village connaît des situations de rupture d'alliance ou d'accords entre deux ou plusieurs lignages. De la même manière, c'est cette figure de *gwatigi-kòròba* qui est saisie lorsqu'il y a des revendications ou de contestations des droits fonciers par l'un des lignages du village à l'égard d'un autre. Le *gwatigi-kòròba* convoque, dans ces cas, un collège des anciens dans son vestibule où il est chargé d'assurer le rétablissement de la vérité en écoutant les propos des parties qui s'opposent et en recevant les témoignages de l'ensemble des membres du collège des anciens. Dans les villages habités par un seul lignage, il n'existera qu'un seul *gwatigi*. Son rôle est celui d'assurer la chefferie de la communauté village qui diffère de celui du village. Le chef de village étant une représentation locale du pouvoir politique dominant, celui-ci s'occupe du village à la fois dans sa quotidienneté mais aussi dans son rapport aux autorités politiques modernes du Mali.

Cette prééminence du *gwatigi-kòròba* dans les affaires foncières permet d'emblée d'envisager son rôle dans l'accès des étrangers aux ressources foncières du village. Lorsqu'un étranger est accueilli au sein d'une famille, il devient par la même occasion l'hôte à la fois de la famille et du village auquel appartient celle-ci. Dans cette même perspective, la demande d'accès aux ressources foncières que formule le migrant est d'abord soumise à son *jatigi* qui transmet celle-ci au *gwatigi* de son

¹⁰⁷ Au sujet de l'Almamy Samory Touré et la constitution de son empire dans le Wassolon, voir la majestueuse recherche de Yves Person, *Samori, une révolution dyula*, Dakar, IFAN, 1975.

lignage. Dans le cas où le village est composé de plusieurs lignages, la demande de terre du migrant est soumise au chef de village, qui à son tour soumet la demande de terre au *gwatigi-kòròba*. Ce dernier convoque une réunion du collège des anciens, composés de l'ensemble des chefs de lignage, pour soumettre la demande de terre du nouvel arrivant à l'assemblée. Si le lignage qui assure le statut de *dugurenya* (l'autochtonie) du nouvel arrivant dispose de terres sur lesquelles installer son hôte, il informe le collège de son intention. La décision du lignage *jatigi* est entérinée par les chefs de lignage présents à la réunion. En plus de faire office de témoignage et de décision collégiale et collective dans l'accueil d'un nouvel arrivant sur les terres villageoises, la convocation du collège des chefs de lignage revêt une autre importance capitale pour le village. Il existe des cas où certains lignages établis dans le village contrôlent des terres qui ont été prêtées par d'autres lignages du village dans un passé lointain. Ainsi même établit depuis plusieurs générations, ce lignage ne peut installer un nouvel arrivant sur les terres qu'il *pense contrôler*¹⁰⁸ sans un avis favorable du lignage qui aurait prêté les terres dans le passé.

Le collège des chefs de lignage décide avec l'accord express du lignage qui souhaite accueillir le nouvel arrivant sur ses terres. Puis le *jatigi* du migrant qui participe à cette réunion est chargée d'informer celui-ci de la procédure de demande des terres et de se présenter devant les anciens ou chez le chef de village en apportant avec lui dix noix de colas. C'est lors de cette deuxième rencontre que les terres sont attribuées au nouvel arrivant et les chefs de réunis à cette occasion se partagent les noix de colas. En 1967, lorsque les Issaka, Philippe et Daouda Sagara se sont présentés devant le collège des chefs de lignage de Yanfolila, le *gwatigi* proclama ceci : « *Chez nous les noix de cola est plus importante que n'importe quelle autre chose. Celui qui se comportera de manière non convenable après avoir consommé ces colas n'a pas trahi l'étrangers à peine arrivé mais c'est nous et toute la communauté qu'il a trahie. Si nous donnons des parcelles ou autre chose de même nature à quelqu'un, celles-ci restent la propriété de cette personne jusqu'à sa mort.* »¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cet aspect « penser contrôler » des terres dérivent des situations dans lesquelles au fil des générations, la mémoire historique de certains lignages peut connaître une détérioration des chaînes de transmission de l'histoire lignagère. Dans ce cas, les descendants du fondateur du lignage peuvent penser que leur ancêtre contrôlait tous les droits sur les terres qu'ils exploitent. Cette situation de détérioration de la mémoire lignagère est rectifiée par le collège des chefs de lignage en rappelant les conditions dans lesquelles ce lignage a accédé aux terres à sa disposition. La réunion du collège des chefs de lignage est, de ce point, de vue un moment politique de la plus haute importance. Ce moment pouvant conduire à des situations conflictuelles entre les lignages au cas où le lignage en situation de détérioration mémorielle se refuserait de reconnaître ce rappel du collège des chefs de lignage.

¹⁰⁹ Entretien avec Daouda Sagara, Yanfolila, mars 2021.

Par ces propos, le *gwatigi-kòròba* scellait à la fois une alliance entre le nouvel arrivant et l'ensemble de la communauté villageoise et engageait également l'ensemble des chefs de lignage dans le respect de cette nouvelle alliance. Les noix de colas¹¹⁰ fournies par le migrant à la communauté sacralisent son lien avec cette communauté villageoise qu'il ne pouvait trahir et qui ne devrait pas le trahir non plus. Les chefs de lignages absents à cette rencontre avec le nouvel arrivant reçoivent de la part de l'émissaire du chef de collège leur part de noix de colas. C'est en remplissant ces conditions que les migrants dogons ont eu l'accord de la communauté à s'installer. Le lignage de Bou-Madou a désigné la partie des terres lignagères sur lesquelles ces nouveaux arrivants pouvaient défricher. Aucune limite précise n'avait été signalée si ce n'est les limites entre terres lignagères du lignage de Bou-Madou et un autre lignage. Issaka, Philippe et Daouda avaient ainsi l'autorisation de défricher les superficies qu'ils considéraient suffisantes à leur exploitation. Yanfolila étant un cercle¹¹¹ au de l'installation des premiers Dogons, ces derniers ont également obtenu des parcelles à vocation d'habitation dans le quartier de Bounoukoubougou. En 1967, Yanfolila ne connaissant pas encore une dynamique de titrisation et de commercialisation des terres d'habitation et de culture, les premiers Dogons ont accédé aux terres selon les procédures coutumières d'octroi des terres aux étrangers dans le Wassolon. En obtenant l'autorisation de s'installer, ils avaient également reçu les droits d'y planter des arbres fruitiers et d'y entreprendre toute autre activité qu'ils considéraient utiles à leur vie dans le Wassolon. Le droit de plantation des arbres fruitiers sur les terres symbolise le droit du migrant de jouir de la quasi-totalité des droits fonciers sur les terres qui lui sont attribuées. La vente des terres n'existant pas à l'époque, ce droit ne pouvait donc faire partie du répertoire des droits fonciers. Cependant les migrants se devaient d'informer et solliciter son accord le *gwatigi* du lignage de Bou-Madou au cas où ils désiraient accueillir un parent sur les parcelles qui leur ont été attribuées. Cet accord était acquis d'office mais l'information du *gwatigi* est une reconnaissance de la primauté de celui-ci sur les terres en question.

¹¹⁰ Pour le rôle des noix de colas comme objet de sacralisation des relations sociales et politiques en Afrique de l'Ouest, voir Hauenstein, A. (1974). « La noix de cola. Coutumes et rites de quelques ethnies de Côte d'Ivoire. » *Anthropos*, 69(3/4), 457–493. <http://www.jstor.org/stable/40458576>

¹¹¹ L'organisation territoriale du Mali conçoit le territoire national en différentes unités hiérarchisées. Ainsi, au niveau le plus élevée se trouvent les régions qui se subdivisent en plusieurs cercles. Les cercles se subdivisent en plusieurs arrondissements et les arrondissements sont composés des villages. Les régions sont administrées par des gouverneurs, les cercles par des préfets et les arrondissements par des sous-préfets. À cette organisation administrative du territoire s'ajoute une répartition du territoire national en plusieurs collectivités territoriales. Pour aller plus loin, voir l'article de Stéphanie Lima : Stéphanie Lima, « L'émergence d'une toponymie plurielle au Mali », *L'Espace Politique* [En ligne], 5 | 2008-2, mis en ligne le 17 décembre 2008, consulté le 30 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/espacepolitique/1115> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.1115>

Dans ce cas, le premier à s'installer joue le rôle d'intermédiaire entre les chefs de lignages qui contrôlent les terres et ce nouvel arrivant. Il devient à son tour un *jatigi* pour le nouvel arrivant. C'est de cette manière que les premiers Dogons du Wassolon ont accueilli depuis leur installation en 1967, plusieurs dizaines d'autres familles dogons. La centralité des réseaux de solidarités lignagères est perceptible dans ces arrivées lorsqu'on observe les liens de parentés qui lient les premiers Dogons à s'installer et ceux qui sont arrivés les années suivantes. Les Sagara de Guimini représentaient, dans la décennie 1970, plus de 80% des Dogons dans le Wassolon. Ceux qui s'installaient provenaient en partie de Koutiala et d'autres quittaient les hameaux de culture dans la plaine du Seeno, fondés par les Sagara de Guimini au début du siècle dernier, pour s'installer dans le cercle de Yanfolila. L'accès aux terres, dans ces cas, passait par l'intermédiation des premiers Sagara qui présentaient les nouveaux aux lignages autochtones propriétaires terriens. Certains de ces nouveaux Dogons du Wassolon furent installés sur les terres attribuées aux premiers Dogons. C'est le cas du village de Gualafara où Daouda Sagara a installé son cousin Salif Sagara dans le hameau qu'il a fondé après avoir obtenu de nouvelles terres plus productives et plus vastes à Bamoussa-daga. Ce rôle d'intermédiaire prendra ainsi de l'importance parmi les Dogons du Wassolon jusqu'à devenir une figure incontournable dans le processus de demande de terres dans certaines localités du cercle de Yanfolila.

Lorsque Daouda Sagara a décidé en 1969 de quitter Yanfolila pour fonder un hameau de culture à Gualafara et plus tard lorsqu'il fonda un autre hameau de culture à Bamoussa-daga, les procédures de demande des terres étaient identiques à celles de Yanfolila. Par ailleurs, à Bamoussa-daga, l'un des membres du lignage qui lui a attribué les terres a exprimé l'importance d'une titrisation. Celui-ci, devenu ami de Daouda Sagara au fil des années, s'est rendu dans le nouveau hameau de Daouda Sagara et constatant l'importance des terres fraîchement défrichées, il conseilla à son ami Daouda de *faire des papiers à ses terres (titriser)*. C'est ainsi que ce dernier entreprit au début des années 1980 les procédures administratives aboutissant à la titrisation des terres de son hameau de Bamoussa-daga. Daouda se rappelle ainsi : « *J'ai eu ces terres avec le droit de planter des arbres fruitiers. Comme celles qui nous avaient été données à notre arrivée à Yanfolila. Je suis venu ici quelques années avant la guerre entre le Mali et le Burkina (celle-ci a lieu en décembre 1985). Certains anciens m'ont conseillé de faire des papiers à mes terres. Je disais oui mais lorsqu'un de mes amis est venu voir mes champs, il a insisté sur les papiers. Il s'inquiétait de ce qui pourrait se passer dans l'avenir. On s'est mis d'accord et m'a accompagné à Sikasso pour connaître les démarches administratives nécessaires afin d'obtenir un titre foncier sur les terres. C'est comme ça que j'ai fait les papiers.* »¹¹²

¹¹² Entretien avec Daouda Sagara, Bamoussa-daga, mars 2021.

8.4.2 La distorsion du régime foncier local : les migrants de l'État

La procédure décrite dans les pages qui précèdent correspondent à celles que j'ai recueillies concernant les formulations des demandes de terres et de la réception de ladite demande par le village où l'étranger souhaite s'installer. Les différentes étapes de cette démarche peuvent connaître des variations selon les villages et la taille de la communauté. Dans les villages où la communauté est réunie autour d'un seul ancêtre commun, le *gwatigi* serait alors le représentant le plus âgé de cette communauté. En recevant les demandes de terres d'un nouvel arrivant il informera les chefs des différentes *lu* ou *du* (familles) avant de décider de l'octroi ou du rejet de la demande. Les chefs de famille peuvent être composés des frères germains ou consanguins du *gwatigi*. Dans son étude sur les mouvements migratoires dans le sud du Mali, publiée en 2019, Amandine Hertzog-Adamczewski relève des procédures d'accès des migrants au foncier rural dans lesquelles la figure du *jatigi* reste centrale et celle du *gwatigi* incontournable¹¹³.

Dans une sorte de hors champs des tenures foncières et des pratiques sociofoncières coutumières spécifiques du Wassolon, les régimes fonciers du cercle de Yanfolila connaissent une distorsion importante avec l'arrivée des migrants dogons du temps du « sorgho rouge ». Ces derniers arrivent dans le cercle de Yanfolila sous encadrement du régime militaire et avec l'implication personnelle du président Moussa Traoré. Au moment du lancement de ce projet de migration organisée par l'État, le pouvoir politique avait lancé une campagne nationale qui invitait les autres régions du Mali à la solidarité avec les populations sahéliennes fortement frappées par la sécheresse, la famine et les épidémies. Koenig *et al.* (1998) soutiennent que cette campagne a été pilotée par les partisans de l'UDPM (Union Démocratique du Peuple Malien), parti du président Moussa Traoré. Cette implication partisane avait mis en avant une politique de *cohabitation* (Koenig *et al.*, 1998 : 138) qui consiste à organiser des départs de populations sahéliennes vers des régions du sud disposant d'un potentiel agricole sous-exploité. Cette politique de mouvement de population entendait par cohabitation le fait d'installer ces nouveaux arrivants au sein de villages existants et non pas dans des hameaux de culture à fonder. Une telle orientation soulevait cependant le problème des conditions d'accès aux terres agricoles d'une part mais aussi l'accord des populations autochtones à accueillir d'autres populations qui viennent de régions lointaines (Bandiagara est situé à plus de 800 km de Yanfolila).

Contrairement aux premiers Dogons arrivés dans les années 1967 et qui ont négociés les conditions de leur installation et créé des points d'ancrage locaux

¹¹³ Pour cette étude, voir : Hertzog-Adamczewski (2019). *Crise politique et mouvements migratoires au sud du Mali : complexification des enjeux et des instances de régulation de l'accès à la terre*. Collection Recherche. Paris, Comité technique Foncier et développement (AFD-MEAE).

avec les Wassolon-kayi, ceux qui arrivent avec le projet du gouvernement n'ont pas eu ce rapport direct initial. Ainsi les villages d'accueil des Dogons ont traité la question du foncier avec des administrateurs locaux et membres du parti du président Moussa Traoré, UDPM. Dans ces négociations, la partie gouvernementale agissait avec une approche juridique du foncier qui s'appuyait sur le principe de la propriété étatique des terres au Mali. Ce cadre juridique (*article 37 du Code domanial et foncier de 1986*) consiste à considérer comme « *faisant partie du domaine privé immobilier de l'État les terres non immatriculées, y compris : a) celles vacantes et sans maîtres sur lesquelles ne s'exerce aucun droit d'usage ni de disposition, que ce soit en vertu des règles de droit écrit ou de celles des droits fonciers coutumiers ; b) celles sur lesquelles s'exercent des droits fonciers coutumiers d'usage ou de disposition, que ce soit à titre collectif ou individuel* ¹¹⁴. »

Cette position fragilise la position des villageois face aux agents de l'administration publique et représentant du régime militaire d'une part et d'autre part ces mêmes villageois se trouvaient au cœur d'un projet d'intérêt national porté par le président Moussa Traoré lui-même. En lieu et place de véritables négociations pour l'accès aux terres, ce sont surtout des séances d'information qui ont réunis les notables des villages choisis par le gouvernement et les administrateurs. D'une part, les villageois étaient informés d'une décision déjà prise au niveau politique national et sur laquelle ils avaient peu de marge de négociation. D'autre part, ces administrateurs opposaient le principe de l'autorité et de la propriété étatique de l'ensemble des terres non-immatriculées tout en reconnaissant la prééminence des droits coutumiers sur les terres en mises en valeur par les villageois. Ainsi les terres non-défrichées que les villageois considéraient comme faisant partie du patrimoine foncier de leur terroir étaient perçues par les administrateurs comme des terres qui relèvent du domaine privé de l'État malien sur lesquelles seront établis les Dogons en provenance de Koutiala. Les rapports de force entre les parties (villageois et gouvernement) étaient tels que les villageois n'avaient d'autres choix que d'accepter les conditions posées par le gouvernement.

Ainsi chaque village d'accueil devait mettre à la disposition des nouveaux arrivants une superficie moyenne de trois hectares de terres agricoles au moment de l'installation. L'accès à ces premières superficies n'a pas impliqué de procédures normales de terres et de don des dix (10) noix de colas. Sur ces terres négociées par le gouvernement, les nouveaux arrivants pouvaient y pratiquer divers usages, y compris la plantation d'arbres fruitiers. À Koflacé, après les premières années d'installation, presque toutes les familles dogons ont exprimé à leur *jatigi* le besoins

¹¹⁴ Voir le *Code domanial et foncier du Mali de 1986* (premier code domanial et foncier) à l'adresse suivante : <http://www.hubrural.org/IMG/pdf/cod-domanial-foncier.pdf>

d'extension des terres qu'elles exploitaient. Ces derniers ont désigné un espace jusqu'alors resté hors de l'exploitation agricole. Les Dogons pouvaient défricher de nouveaux champs à l'intérieur de cet espace pour y faire leurs besoins de terres agricoles, de maraîchage ou encore pour fin de plantations d'arbres fruitiers. Cependant ces nouvelles terres ont été obtenues suivant la procédure traditionnelle de demande de terres décrites plus haut. Les villageois connaissant désormais les nouveaux installés, ces derniers ont fait don des dix colas symboliques aux *gwatigi* de Koflacè et ces derniers ont ainsi scellé une alliance avec les demandeurs de terres. Ici, nous assistons à une véritable distorsion des normes locales en matière foncière. L'alliance qui sied au début des relations entre les autochtones et les nouveaux arrivants et qui sacralise celles-ci ne se trouve plus au moment du contact mais elle vient parachever une dynamique déjà engagée. Si les villageois avaient un pouvoir de négociation faible au moment du contact, ils ont repris une prééminence dans les relations sociofoncières au moment où les migrants dogons se sont trouvés dans la situation de demander d'autres terres, sans intermédiation de l'État.

Lors de l'installation des Dogons dans le Wassolon par les autorités politiques, les chefs de village de Koflacè, Sodala, Gualafara, Wuru-Wuru et Guenso ont été sollicités par le préfet de Yanfolila pour l'accueil et l'intégration de ces migrants dans la vie de la communauté villageoise. À cette même occasion, le préfet *a confié*¹¹⁵ à la fois les familles dogons ainsi que leurs biens à ces chefs de village. Ce confiage (Zanoletti, 2019) des migrants et de leurs biens a entraîné des désaccords entre les familles et les notables des villages d'accueil. Entre 1988 et 1989, les chefs de ces cinq villages ont décidé de saisir les bœufs des Dogons en avançant l'argument que la propriété de ces biens était partagée entre les villages et les nouveaux arrivants. Ils ajoutèrent également que les nouveaux arrivants n'auraient pu obtenir ces moyens de travail si les villages n'avaient pas accepté de les accueillir. La saisie des vingt têtes de bœufs de labour a ainsi engendré le premier différend entre ces Dogons et leurs *jatigi*. Certains Dogons ont porté l'affaire auprès du commandant de cercle de Yanfolila qui faisait office de juge, en absence d'un tribunal local. Le commandant de cercle n'ayant pas donné suite après plusieurs mois, une partie des Dogons qui ont porté l'affaire devant les autorités de Yanfolila, soupçonnaient celles-ci de collusion avec les chefs de village.

¹¹⁵ Parmi les responsabilités morales et éthiques qui font partie de l'approche locale du concept de *jatigiya*, l'hospitalité, le *kalifa*, principe de « confiage », y occupe un rôle central. C'est donc par ce principe que l'autorité administrative principale du cercle de Yanfolila confiait les nouveaux arrivants ainsi que leurs biens aux chefs de village. Au sein des communautés villageoises, le principe de confiage est l'une des plus grandes responsabilités qu'une personne adulte reçoit d'un autre. La réputation d'une personne et ses qualités morales peuvent être mises en question en cas de rupture de cette confiance.

C'est pourquoi, ils ont constitué une délégation envoyé à Bamako afin de solliciter le soutien du Lieutenant-colonel Issa Ongoïba, alors ministre de la Justice sous l'administration du président Moussa Traoré. Ce serait donc sous la menace de ce dernier que les chefs de villages ont retournés les bœufs aux Dogons. Les liens étroits que les migrants dogons de cette deuxième vague entretenaient avec les autorités politiques du Mali de cette époque mettent démontrent la faiblesse des autorités villageoises à leurs égards. Dans les villages d'accueil, les chefs de villages et les notables locaux ne pouvaient exercer qu'une faible influence dans les relations qui liaient les nouveaux arrivants aux locaux.

La chute du régime de Moussa Traoré en 1991 a eu un impact sur cette cohabitation entre migrants dogons et les villages dans lesquels ils avaient été accueillis en 1985. De nombreux Dogons ont quitté ces villages d'accueil pour s'installer dans la ville de Yanfolila, Sélingué ou Sikasso. L'exemple de Koflacè que j'ai décrit dans les pages précédentes et un exemple parmi d'autres. Wuru-Wuru, Sodala, Gualafara et Guenso ont également connu le même phénomène de départ. Lors de mes enquêtes entre mars et avril 2021 dans le cercle de Yanfolila, ces départ sont évoqués comme une quête de meilleures conditions de vie en ville. Mes interlocuteurs ne mettaient l'accès sur les différends entre eux et les villages d'accueil et les relations sont décrites comme vécues sans conflits. De la même façon, les notables de Koflacè évoquaient, avec nostalgie, le vide que le départ des Dogons a entraîné dans leur village qui avait acquis une certaine vitalité dans les 1985 lorsque les Dogons y ont été installés. Cette manière de repenser la relation, à posteriori, comme vécue de manière paisible n'est pas ici une négation des différends qui ont pu opposer les uns autres. Ce passé si proche a fait objet de réélaboration de part et d'autre et s'inscrit désormais dans un régime d'historicité propre à la fois de ces Dogons qui ont été amenés à s'installer dans ces villages qu'ils n'avaient pas choisi au préalable comme destination et de ces notables villageois qui ont été *seulement* informés que des Dogons seront installés chez eux.

Ceux qui ont été ces villages dans les années 1991 au profit des centres urbains ou d'autres village dans le Wassolon, avaient pourtant conscience de s'exposer à des tenures foncières plus fragiles. L'insertion des terres péri-urbaines de Yanfolila dans des processus de titrisation et de vente de terres ainsi que le développement du phénomène de l'orpaillage avaient rendu plus difficiles l'accès des migrants aux terres agricoles (Hertzog-Adamczewski, 2019 : 33). À la différence des premiers Dogons qui s'y sont installés en 1967, les Dogons qui migraient des zones rurales vers la ville de Yanfolila, à partir des années 1990, rencontraient des difficultés à accéder à des terres agricoles. Ils pouvaient obtenir des terres auprès des *gwatigi* disposant de vastes terres. Mais celles-ci étaient attribuées sur la base de durées précises (cinq années dans la majorité des cas). Ces terres pouvaient être reprises à tout moment si les propriétaires coutumiers en avaient le besoin. Par exemple

certaines terres ont été reprises lorsque la localisation est jugée renfermée des gisements aurifères. La migration vers les centres urbains fragile ainsi ceux qui quittent les campagnes pour Yanfolila et les expose à des situations sociofoncière comparables à celles des migrants dogons qui sont arrivés, de manière individuelle, dans le cercle de Yanfolila à partir des années 1990.

8.5 Au nom du Mandé et de Abirè : ¹¹⁶ vers une autochtonisation des Dogons du Wassolon

En raison de ces insécurités foncières et de la multiplication des différends entre les Dogons et les Wassolon-kayi depuis le début des années 2000, la section de Yanfolila de l'association Ginna Dogon¹¹⁷ a formé une délégation de trois personnes, dont Amadou Guindo, chargée de se rendre auprès des notables de Kangaba dans le Mandé. L'objectif de cette délégation était d'exposer aux notables du Mandé, la dégradation progressive des conditions sociofoncières des Dogons du Wassolon et de solliciter leur soutien face à cette situation. Les personnes déléguées étaient porteuses de message des Dogons du Wassolon qui considéraient se trouver en terres mandingues dans le Wassolon. Dans la même visée, cette migration dans le Wassolon était interprétée comme une manifestation de l'une des prophéties

¹¹⁶ Abirè est l'une des figures emblématiques de la société dogon. Sa vie est située entre la fin du 18^{ème} et le début du 19^{ème} siècle. Chroniqueur de son temps, Abirè est surtout célèbre parmi les Dogons grâce à ses prophéties portant sur divers aspects de la vie des Dogons de son temps et sur l'avenir de la société dogon. Prophète itinérant, toute sa vie durant, il a parcouru la plupart des régions du pays Dogon pour chanter le cycle de Baji-ni lors des veillées funéraires. Si cette partie de la vie de Abirè comme compositeur, philosophe et chanteur de ce cycle de chants funéraires au détriment des prophéties, la publication récente de deux volumes majeures dans le cadre du projet de recherche DigiDogon de l'Université de Leiden (voir : <https://www.ascleiden.nl/research/projects/digidogon-digitizing-dogon-heritage-legacy-abire-dogon-prophet>) dont je fais partie, dévoile au nom la richesse de sa pensée et de sa philosophie sur la mort comme horizon de toute forme vie. Ces publications sont : van Beek Walter, Antimè Dogolu Saye & Oumar Sambo Ongoiba (2020), *Chanter le Bajani, Abirè le voyant dogon*, African Studies Centre Leiden (ASCL), Leiden et van Beek Walter, Antimè D. Saye & Oumar S. Ongoiba (2022), *Singing with the Dogon Prophet*, Lexington Books. À ces deux volumes s'ajoutent : Poudiougou I., van Beek, W., « The Dogon prophet and his Fulbe » (under peer review), *Africa: Journal of the International African Institute* et Beneduce, R., Poudiougou I., Comment les narrations identitaires transforment les relations sociale et recomposent le politique. Violences et atrocités dans la région Dogon, Mali » (under peer review), *Les cahiers du MacoTer*. D'autres publications antérieures ont été : Jolly, Éric. « Lépopée en contexte. Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/ Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 65, no. 4, 2010, pp. 885-912.

Ces publications ouvrent un nouveau champ de recherche non seulement sur la vie et la philosophie de Abirè et l'histoire de son temps mais surtout sur les usages des fragments de récits prophétiques dans la vie contemporaine des Dogons. Dans la présente recherche, par exemple, son spectre a accompagné mes recherches de terrains ainsi que mes réflexions théoriques sur les trois thématiques majeures autour desquelles s'est construite ma recherche. Ces thématiques sont : les systèmes fonciers en pays Dogon, les migrations des Dogons vers le sud du Mali et la mobilisation armée.

¹¹⁷ Fondée en 1991, *Gina Dogon* est association culturelle réunissant, en grande partie, les Dogons vivant hors du pays Dogon qui se donne comme tâche de promouvoir et préserver la *culture dogon*.

de Abirè qui prédisait le retour des Dogons au Mandé à la suite d'un cycle de catastrophes.¹¹⁸ Ici, il me semble important d'apporter deux précisions.

La **première précision** est relative à une vision partagée à la fois des Wassolon-kayi et des Dogons sur le Wassolon comme une des régions du Mandé historique. Rappelons-nous les propos du chef de village de Yanfolila en accueillant les premiers Dogons en 1967 qui aurait affirmé « *Vous avez quitté le Mandé et vous êtes revenus au Mandé, ici c'est chez vous et vous n'avez fait que revenir chez vous, de nouveau, avant d'ajouter, je vais vous donner un quartier entier à l'ouest de la ville et je suis certain que beaucoup d'autres Dogons vont vous rejoindre ici,* »¹¹⁹ rapportait Daouda Sagara lors de notre échange en mars 2021 à Yanfolila.

Convaincues de la force du récit mythico-historique du Mandé comme le pays originel des Dogons et de la prophétie du retour énoncée par Abirè, la délégation des Dogons du Wassolon a été reçue par les notables de Kangaba dans le premier trimestre de l'année 2004, coïncidant avec la cérémonie de rénovation du Kamabolon. Les notables du Kangaba organisèrent une cérémonie d'accueil à l'occasion en invitant l'ensemble des dignitaires de la ville ainsi que les griots officiels. Ils ont offert à leur hôtes, leurs frères Dogons du Wassolon, venus de Yanfolila un méchoui de mouton et une visite des sites historiques du Mandé comme le Kamabolon connue comme la case sacrée du Mandé. L'assemblée des dignitaires de Kangaba s'est réunie dans l'après-midi du jour de la visite pour souhaiter la bienvenue et entendre les motivations de la visite. Quarante notables se sont présentés à la rencontre. Amadou Guindo, qui était le chef de la délégation, a commencé son propos en présentant aux notables les dix noix de colas et une somme de 5.000 Francs CFA en signe de respect de la part des Dogons du Wassolon puis exposa les raisons de leurs visites au Mandé. Amadou a relaté l'histoire de l'arrivée des Dogons dans le Wassolon qui a commencé il y a cinq décennies. Il expliqua que leur visite chez les notables du Mandé était liée aux problèmes fonciers entre Dogons et les Wassolon-kayi. Ces problèmes fonciers étaient devenus fréquents en ces débuts des années 2000. Certains Dogons ont été chassés des terres qu'ils cultivent depuis plusieurs dizaines d'années. Ils sollicitaient le soutien du Mandé dans cette question foncière.

En réaction à ces préoccupations de la délégation des Dogons du Wassolon, le porte-parole des notables aurait répondu ceci : « *Les terres sur lesquelles vous êtes installés dans le Wassolon nous (Mandé) appartiennent. Nos terres s'étendent jusqu'à la Guinée et jusqu'en Côte d'Ivoire. Ne vous considérez pas comme des étrangers*

¹¹⁸ La sécheresse des années 1970 et 1980 ne sont-elles des catastrophes pour ces populations paysannes ?

¹¹⁹ Formule de bienvenu que les notables de Kangaba réservent à tout visiteur.

*dans ces terres du Wassolon, vous êtes sur vos terres, Mandé Dugukolo, les « Terres du Mandé ». Si vous avez des problèmes à nouveau, il faut nous prévenir. »*¹²⁰ Les notables ont évoqué la prééminence du Mandé sur les terres du Wassolon¹²¹ et de ce fait la prééminence des Dogons du Wassolon en qualité de composante à part entière du Mandé. À travers ces propos apportaient une forme de soutien des notables de Kangaba aux Dogons du Wassolon. Dans leurs propos, ils ont également mentionné la présence d'un noyau malinké dans le Wassolon, dont une majorité se trouve à Yanfolila. Ces derniers exécutent en début de chaque saison des pluies des rites agraires pour la fertilisation des terres en vue d'une bonne récolte. Les Dogons du Wassolon ont été associé à ces rites annuels.

Cette pratique rituelle donnant ainsi au Dogon d'une part le sentiment d'appartenance à une identité commune avec les Malinké du Wassolon. Les rites agraires étant essentiellement exécutés par ceux qui se considèrent comme les maîtres de la terre, l'association des Dogons à ces rites joue ici une forme d'autochtonisation¹²² des Dogons dans le Wassolon. Par ailleurs, Amadou Guindo se rappelle cette visite comme un moment clé dans sa redécouverte de l'histoire des Dogon. Les notables de Kangaba ont montré à leurs hôtes de marque les sites historiques qui auraient été ceux des Dogons avant leur migration vers les falaises de Bandiagara. Un site avec un arbre a été désigné comme l'endroit les Dogon ont tenu une assemblée avant d'entreprendre leur migration vers le pays Dogon et un autre site a été présenté comme le lieu où un des ancêtres des Dogons fut enterré. Ce lieu aurait été également celui que le Mandé a trouvé de l'eau lors d'une lointaine sécheresse.

La **seconde précision**¹²³ a trait au lien étroit que les Dogons en situation de migration hors du pays Dogon font entre leurs situations de migrants et la prophétie de Abirè sur le retour des Dogons au Mandé. Dans son travail sur les migrations

¹²⁰ Propos rapporté par Amadou Guindo lors d'un entretien à Yanfolila, avril 2021.

¹²¹ Jan Jansen atteste l'existence de rapports de suzeraineté de la région du Wassolon vis-à-vis du Mandé, notamment chez la branche rivale des Keita de Kangaba. Il souligne également une présence importante des griots de Kela dans le Wassolon à partir des années 1990. Ces deux faits sont essentiels dans la mise en récit du passé produite par les notables de Kangaba et qui sera reprise par les Dogon de Wassolon dans ce processus d'autochtonisation. (Commentaire de lecture de cette thèse).

¹²² Cette réflexion s'inscrit dans des considérations théoriques autour des thématiques comme les processus d'invention de la tradition (Hobsbawm, 1983), de l'ethnicité et de ses frontières (Barth, 1969 ; Kopytoff 1989), des régimes d'historicité (Hartog, 2003, Bayart, 2022). Voir l'introduction générale pour l'ancrage théorique de cette recherche et son rapport avec ces débats classiques de l'anthropologie.

¹²³ Une partie de ce deuxième aspect a été une réflexion collective avec le Prof. van Beek à paraître dans la revue Africa.

des paysans dogons vers l'Office du Niger et au Ghana, Dougnon relève ceci : « Si l'on demande aux migrants leur point de vue sur les causes du mouvement migratoire au Pays Dogon, ils répondent que c'est la prédiction de Abirè qui s'accomplit. Parmi ses prédictions, la migration occupe une place centrale. Selon Abirè, arriverait un jour où les hommes et femmes du Pays Dogon entreraient en « brousse ». (...) Les migrants se souviennent qu'Abirè avait prédit qu'un jour viendrait où les population dogon retourneraient d'où elles étaient venues, c'est-à-dire le Mandé. Les anciens migrants, pendant nos discussions, font un bref rappel de la première migration qui a conduit les Dogon du Mandé au Plateau. Ensuite, ils insistent sur le processus de retour au pays de départ. » (Dougnon, 2007 : 59).

Durant mes enquêtes de terrain auprès des Dogons de Wassolon, mes interlocuteurs évoquaient souvent leur migration dans le cercle de Yanfolila comme une réalisation de la prophétie de Abirè. Amadou Guindo inscrit le voyage de la délégation à Kangaba dans cette dynamique de retour des Dogons sur les terres du Mandé registre. Pour m'en donner la « preuve », il a fait jouer une mise en chant de la vie et des prophétie de Abirè réalisée par le chanteur Bakòròba Diabaté, un griot connu au Mali, a dédié une chanson en langue bamanan sur les Dogons et leurs richesses culturelles. Outre à évoquer différents aspects de la culture et de l'histoire des Dogons, il met en avant la centralité de la figure prophétique de Abirè.

Les mots qu'il consacre à Abirè dans cette chanson sont les suivants :

Chez les Dogons, il y a eu de nombreuses personnes dépositaires de savoir exceptionnels. Abirè Goro est l'une de ces grandes figures que je vais vous narrer. Cet Abirè est né aveugle mais il pouvait se rendre partout où il voulait sans avoir besoin de guide. Le jour de sa naissance, on a retrouvé dans le lit de sa mère unealebasse [son instrument de musique], c'est pourquoi les Dogons disent que Abirè est né avec son instrument. Lorsqu'il a atteint l'âge adulte, c'est cet instrument qu'il jouait pour dire les paroles anciennes, les paroles chargées de sens. Abirè relatait les faits historiques qui se sont déroulées depuis un siècle, il relatait les faits dont il était témoin, qui lui étaient contemporains et il a également prédit les événements à venir avant la fin du monde. Certains de ces événements sont en train de se dérouler actuellement. Ah, être Dogon est une grande chose ! Une chose digne ! Tant de choses importantes sont advenues et adviennent encore de nos jours chez les Dogons. C'est pourquoi, Moi, Bakòròba Diabaté, je parle pour que ceux qui ne sont pas les Dogons puissent connaître la portée de la grandeur culturelle du fait d'être Dogon.¹²⁴

¹²⁴ Pour la chanson, voir le lien suivant à partir de la minute 13 :00 et suivant ; : <https://www.youtube.com/watch?v=om9UsDW0ywU>

Après cette brève introduction sur la vie de Abirè et son savoir prophétique, Bakòròba Diabaté continue son récit des Dogons, de leurs savoirs, leurs mythes, de leurs croyances et de leur histoire. Cette mise en chant de la culture dogon et de la figure de Abirè en langue bamanan participe de ce que nous formulons comme un effort de retour des Dogons au Mali et au sein des autres communautés ethniques nationales (après leur célébrité internationale via l'anthropologie, les musées et le tourisme). Cet effort est porté principalement par l'Association Gina Dogon qui, depuis sa fondation en 1991, milite pour la promotion et la préservation de la culture dogon. En plus des autres communautés ethniques du Mali, cette chanson touche également les Dogons nés hors du pays Dogon, ces Dogons issus des nombreuses migrations au Mali et dans la sous-régions ouest-africaine. Ces derniers ont la langue bamanan comme langue vernaculaire et constituent, aujourd'hui, une composante non négligeable des Dogons. Le festival culturel Ogobagna, devenu un rendez-vous culturel annuel, peut être considéré comme faisant partie de cette dynamique de retour des Dogons au Mali. Abirè accompagne ce retour et l'aurait prédit étant donné que Mali est sensé dériver de Mandé si l'on veut adopter la perspective interprétative contemporaine esquissée dans cette analyse. La Fondation Toguna accompagne économiquement cette dynamique pour un rayonnement culturel des Dogons au sein de la communauté nationale malienne.

Ces deux registres de mise en récit de la mytho-histoire et des fragments de discours de prophétique sont des moteurs de cette autochtonisation des Dogons du Wassolon. Cela est encore plus urgent pour ces derniers si l'on tient du fait que les flux migratoires des Dogons vers les régions du sud du Mali ne se sont pas interrompus. Dans le cercle de Yanfolila en particulier, les mouvements individuels ont augmenté ces cinq dernières années. Cette augmentation dérive d'une part du contexte de conflit armé dans lequel le pays Dogon est plongé depuis 2016 et de l'attraction qu'exerce le phénomène de l'orpaillage traditionnel. En effet, de nombreuses familles dont les villages ont été incendiés en pays Dogon ont trouvé refuge en milieu rural dans les régions du sud du Mali, y compris dans le cercle de Yanfolila. L'une des manifestations de cette prophétie sur le retour des Dogons qui a eu un écho aussi dans les médias internationaux est celle des réfugiés dogon qui se sont installés dans la commune de Nana-Kéniéba.¹²⁵

En 2015, un projet de « retour » des Dogons au Mandé est porté par l'Association Gina Dogon et les autorités locales de Nana-Kéniéba (élus et chefs traditionnels et coutumiers), un village situé à environ 100 km de Bamako au cœur du Mandé.

¹²⁵ Voir le reportage de Davide Lemmi, Ugo Lucio Borga et Marco Simoncelli sur les Dogons installés à Nana-Kéniéba, disponible via : <https://www.dw.com/en/mali-conflict-the-dogon-find-refuge-on-ancestral-land/g-57167289>

M. Lanceni Balla Keita, élu à l'Assemblée nationale, a été le facilitateur d'une telle initiative en proposant à des élus dogons et quelques responsables de l'Association de se rendre dans son village pour visiter le site et rencontrer les chefs traditionnels et coutumiers. La délégation dogon, après visite, a exprimé sa volonté de créer les conditions d'établissement de certains Dogons à Nana-Kéniéba, en raison de la non-disponibilité des ressources foncières suffisantes en pays Dogon et de la baisse de la pluviométrie qui affecte fortement les cultures vivrières depuis des décennies.

Avec l'accord des chefs traditionnels et coutumiers et avec l'appui des élus, des parcelles de terre ont été identifiées et mises à la disposition des Dogons. De nouveaux quartiers ont été imaginés autour du site central du village pour accueillir ces Dogons qui retournent s'installer dans le Mandé, leur terre d'originelle. Un de ces quartiers porte le nom Abirè-bougou, en souvenir de l'illustre prophète et en souvenir de sa prophétie sur ce retour des Dogons en terre mandingue. Les premiers Dogons se sont ainsi installés à Nana-Kéniéba avec le soutien des locaux qui ont mis à leur disposition des terres cultivables et autres ressources. À partir de 2016, avec la destruction de nombreux villages dogons, conséquence du conflit armé en cours, une partie des populations touchées par le conflit dans le centre du pays, y compris les Dogons, se déplacent vers le sud du Mali. Certains de ces déplacés dogons ont trouvé refuge à Nana-Kéniéba. De nos jours, environs 400 familles dogons sont installées dans ce village.

Encadré 3, *Le Solakaya*,¹²⁶ un système d'accueil des étrangers à Dioila

Dans les localités ont situées en zones à projet de la CMDT par exemple, des institutions agraires locales chargées à l'accueil et à l'insertion des migrants dans les sociétés villageoises d'accueil. C'est le cas par exemple de l'institution du *solaka* à Dioila. Le *solaka* désignant à la fois l'individu qui arrive à Dioila à la quête de nouvelles terres agricoles mais aussi l'institution qui est chargée de l'accueillir et de son insertion dans le tissu social et économique du village. Cette institution du *solaka* avait la charge de procurer au nouvel arrivant au village un espace d'accueil et d'insertion dans la société locale via un système de tutorat. Le nouvel arrivant est accueilli par un *jatigi* (hôte) originaire de Dioila, qui devient également le tuteur du migrant auprès des villageois.

¹²⁶ Ce terme dérive des termes « *solaka* » signifiant celui qui fait partie de la maison et « *-ya* », état de, statut de...

Les relations entre le *jatigi* et le *solaka* sont régies par un ensemble de règles qui définissent les modalités d'accès aux terres ainsi que l'installation dans la longue durée du *solaka*. L'accès à une parcelle de terre cultivable était garanti par le *jatigi* qui concédait une partie de ces terres agricoles au *solaka*, le nouvel arrivant, en contrepartie de trois jours de travail dans le champ du *jatigi*. Le *solaka* est ainsi un individu (seul ou accompagné de son épouse et ses enfants) qui met sa force de travail au service d'un *jatigi* en échange d'un accès à une parcelle de terre. L'étendu des terres auxquelles peut accéder le *solaka* est déterminé par le bon vouloir de son *jatigi* et de ses moyens de production.

L'insertion de la zone de Dioila dans les zones de production de la CMDT en janvier 1980 a donné un nouvel élan à cette institution agraire à travers un afflux de migrants agricoles qui s'installent à Dioila pour accéder à des parcelles afin de profiter des opportunités économiques liées à la production cotonnière. Dans les travaux conduits par l'équipe de Dolorès Koenig, cette centralité des projets de la CMDT comme facteur d'attraction de migrants en ces termes : « *As the CMDT developed its programs, people moved in spontaneously, creating agricultural hamlets with the agreement of existing proprietor villages. These hamlets grew slowly, and most seemed to be permanent, although ownership rights were not transferred and they were not considered independent. (...) Immigration was so significant that by 1985, internal World Bank documents for a forestry project characterized the Dioila zone as overpopulated* ». (Koenig *et al.*, 1998).

L'exemple de Dioila est illustratif de nombreux villages de la région de Sikasso qui ont été des destinations de nombreux paysans qui migraient pour accéder à de nouvelles terres agricoles. Ces migrations ont souvent été à l'origine de l'émergence à des formes de restrictions concernant les modalités d'accès et d'exploitation des terres. L'institution du *solaka* instaure entre le migrant et son hôte une relation socio-foncière dans laquelle le migrant reçoit de son *jatigi* des parcelles de terres agricoles sur lesquelles s'installer et pratiquer l'agriculture. Les parcelles étant cédées à durée indéterminée, cet accès au foncier est mécanisme par lequel l'étranger s'insère au fur et à mesure dans d'autres formes de relations sociales qui signent son installation définitive dans le village, Dioila dans le cas présent. Cette institution du *solaka* peut être considérée ici comme une variante du système de tutorat théorisé et décrit par J-P. Chauveau (2007). Selon Chauveau, ce système se fonde sur des « *relations sociales réciproques qui naissent de l'accueil d'un individu ou groupe étranger dans une communauté villageoise et du transfert par délégation de droits fonciers, pour une durée indéterminée, entre un « propriétaire coutumier » qui se prévaut d'un droit d'autochtonie ou de première occupation, et le nouveau venu, qui acquiert un statut durable « d'étranger » de la communauté.* » (Chauveau, 2007 : 8).

Le nouvel arrivant occupe une position d'une relative dépendance vis-à-vis de son hôte. Les droits fonciers ne lui sont transférés qu'au fil du temps et souvent au fil des générations. Les premiers droits que le *solaka* acquiert de manière définitive étaient ceux liés à l'espace où il battit sa résidence ainsi que l'environnement immédiat de celle-ci. Cet espace étant le plus souvent situé hors du village et ainsi le *solaka* créait un hameau de culture. Solo se souvient ainsi : « *Notre solaka est installé sur notre champs situé à quatre kilomètres de Dioila. Il s'appelle Lassina Keita. Il avait été accueilli par mon père. Il travaillait quelques jours avec nous durant la saison des pluies et nous aidait aussi dans les travaux d'entretien des maisons et la confection de briques en saison sèche. Il s'est marié à une femme de Dioila et vit encore là-bas. Aujourd'hui, peu de gens savent qu'il est étranger, ses enfants se sont mariés à Dioila et il participe avec les anciens à toutes les cérémonies de la ville. Il est devenu un des autres. Moi, mes frères et mes sœurs sommes allés à l'école et ne travaillons plus la terre. Aujourd'hui, Keita cultive presque toutes nos terres. Celles que mon père lui avait données, à son arrivée, sont désormais ses propres terres puisque personne ne lui demandera de les restituer.* »¹²⁷

¹²⁷ Entretien avec Solo Sidibé, Turin, juillet 2022.

Troisième partie

Conflits armés

9

Des conflits fonciers et du conflit armé en pays Dogon

« Nous sommes fatigués de nous battre. Nous sommes ici depuis trois ans. Trois ans sans cultiver. Nous voulons rentrer à la maison auprès de nos femmes et enfants. Ils incendient nos villages et emportent nos animaux. Mais nous ne voulons pas quitter les terres de nos ancêtres encore moins nous soumettre. Voilà pourquoi nous sommes dans les montagnes avec des armes.¹²⁸ »

9.1 Introduction

La présence des groupes armés djihadistes dans les zones rurales de la région de Mopti (centre du Mali), à partir de 2014-2015, a réduit celle des forces armées maliennes et des services administratifs dont la justice. L'insécurité engendrée par ce vide d'autorité et l'immixtion des djihadistes dans les questions paysannes (conflits paysans vs bergers, contestation des droits de contrôle/propriété des espaces de culture ou de pâturage, délégitimation des autorités foncières traditionnelles...), ont favorisé la formation des brigades de vigilance villageoise puis la mise en place de mouvements d'autodéfense comme Dan Nan Ambassagou, à partir de 2016-17 (Poudiougou et Zanelotti, 2020). Ces formations armées se sont appuyées sur la confrérie des chasseurs traditionnels *donsow* comme cadre d'organisation sans qu'un serment et une démarche initiatique lient tout combattant à la confrérie.

Pour assoir leur hégémonie politico-militaire, les hommes armés liés aux groupes djihadistes comme Katiba Macina, Ansarul Islam ou l'État Islamique au Grand Sahara (EIGS) ont enclenché une série d'assassinats ciblés visant chasseurs émérites, commerçants, élus locaux et autres notabilités traditionnelles et religieuses. Avec la formation des groupes d'autodéfense, en réaction à cette situation, la violence s'est imposée comme mode de régulation des relations sociales, y compris celles à propos des ressources foncières le centre du Mali.

Cette partie de la recherche questionne l'engagement des jeunes ruraux dans les mouvements d'autodéfense à mettant un accent sur le concept de défense et protection en milieu dogon à partir d'une réflexion sur les catégories émiqes et une approche de la guerre comme pratique sociale (Backzo et Dorronsoro, 2021) pour appréhender l'historicité de la violence armée d'une part, et les constructions discursives (rhétoriques identitaires, mémoires traumatiques de l'esclave...) qui tendent à légitimer à celle-ci en polarisant les appartenances ethniques, d'autre part¹²⁹.

¹²⁸ Entretien avec un combattant dana, avril 2021.

¹²⁹ Ce chapitre est consacré à la description et à l'analyse des contextes historiques et sociopolitiques qui ont donné naissance au mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou. La question foncière

Les mouvements d'autodéfense armée se sont imposés dans le paysage sociopolitique dans l'ouest africain, depuis les années 1970 à nos jours, comme des acteurs de premier rang, particulièrement dans les contextes de crises sociales et politiques majeurs. Dans le cas du centre du Mali, la prise d'arme dans les sociétés rurales résulte d'un ensemble de phénomènes à la fois structurels et contingents qui ont favorisé le recours à la violence armée comme mode régulation des relations sociales. Ces phénomènes sont entre autres : un contexte sécuritaire précaire et en détérioration continue, l'implantation progressive d'acteurs armés non-étatiques donnant lieu à une mosaïque de groupes armés de différentes orientations (djihadistes, autodéfense communautaire/villageoise, bandits organisés). Ces phénomènes se sont articulés à un écosystème de conflits de différentes natures et à différentes échelles des sociétés rurales : conflits fonciers intra et inter-villageois, différends matrimoniaux débouchant sur des revendications de restitution de terres, conflits de chefferie spécifiques à certains terroirs historiques et le tout marqué d'un arrière-plan de conflits intergénérationnels internes aux lignages et segments de lignages...

Le moment culminant de l'ensemble de ces situations étant le passage à la violence armée et sa génération dans les zones rurales du centre du Mali à partir de 2016, cette troisième partie de mon travail s'intéresse particulièrement aux réponses locales au contexte de précarité sécuritaire engendré par le retrait des forces de sécurité. Pour ce faire, elle s'appuie sur des données empiriques pour aborder la formation de certains groupes armés, notamment les groupes d'autodéfense en pays Dogon. Pour se constituer, ces groupes se sont basés sur l'enracinement local de la confrérie des donsow pour chapeauter l'ensemble des initiatives armées qui s'opposent aux groupes dits djihadistes

Avant d'entrer au cœur de ces mouvements d'autodéfense villageois en pays Dogon, je commence ce chapitre en situant les conflits autour des ressources foncières dans le centre du Mali dans une historicité qui restitue la traduction complexe des relations sociales dans les modes d'appropriation, d'allocation et de contrôle des terres agricoles et pastorales. À partir d'un cas de création que mouvement d'autodéfense dans une commune de la région de Bandiagara, je décris ensuite l'une des modalités de formation d'un groupe d'autodéfense villageois et ses interactions avec les structures sociales et politiques de la confédération villageoise que ce groupe entend défendre. Cette seconde partie me permet également de démontrer que les combattants, dans ce cas, tendent à s'inscrire dans une continuité des logiques de solidarités villageoises desquelles ils tirent les ressources nécessaires à l'activité guerrière et à l'entretien des combattants. Cette

abordé à titre de rappel puisque la première partie de cette thèse est entièrement consacrée à l'étude des régimes d'appropriation foncière parmi les Dogons.

dernière démarche permettra d'appréhender les continuités et les ruptures qu'une prise d'arme implique en termes de changement social et de logiques de *reprise d'initiative* (Balandier, 1977) en pays Dogon.

Entre 2014 et 2015, la populations rurales de la région de Mopti ont vu apparaître dans le paysage sociopolitique villageois de plus en plus d'hommes armés. Ces derniers étaient majoritairement des jeunes issus de la région qui avaient rejoint le jihad dans le nord du Mali sous la bannière du Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (Mujao). Ces jeunes sont revenus avec une kalachnikov et une expérience du métier des armes acquises lors des combats qui ont opposés les groupes djihadistes aux forces armées maliennes ou françaises entre 2012 et 2013.

Contrairement aux dynamiques conflictuelles observées dans le nord du Mali où les villes ont constitué des enjeux stratégiques et politiques du conflit, c'est le milieu rural qui a été investi dans le centre du Mali par les hommes armés. Le vide sécuritaire occasionné par le départ des représentants de l'administration publique ainsi que l'implication des hommes armés dans les affaires villageoises ont rapidement conduit à une régulation par la violence des conflits sociaux au détriment des mécanismes coutumiers de médiation. Par ailleurs, cette présence des hommes armés en milieu rural a inscrit l'environnement villageois dans une certaine géographie de l'action armée. Le milieu rural est ainsi devenu à la fois refuge des groupes armés terroristes et théâtre de guerre. Mais c'est surtout l'émergence de logiques de résistance paysanne voire de contre-insurrection qui a caractérise le centre du Mali à partir de 2017.

Avant d'entrer au cœur de ces mouvements d'autodéfense en pays Dogon, je tenterai de les situer par rapport aux débats académiques autour de l'exercice de la violence armée par des acteurs non-étatiques. Puis à partir de ce que ces acteurs disent de leur action, j'aborderai les raisons à l'origine de la mobilisation pour ensuite m'intéresser aux liens entre cette mobilisation armée et les structures sociales villageoise. Cette démarche permettra d'appréhender les continuités et les ruptures qu'une initiative collective qui agit par le recours à la violence armée comme le fait Dan Nan Ambassagou en impliquant les imaginaires de la force et de sa démonstration au sein de l'arène villageoise. Cela nous permettra de comprendre les mécanismes souterrains qui mobilisent les permanences historiques dont certaines dérivent de la mémoire de l'asservissement au 19^{ème} siècle. De même que d'autres des formes de pouvoirs tel qu'exercés par les chefs de cantons qui ont excellé par leurs violences contre les populations. Le colonialisme avait conféré, à ces chefs de canton, une toute-puissante sur les villages au nom de leur capacité à collecter les impôts coloniaux et à mobiliser les bras nécessaires aux travaux forcés, au recrutement dans les troupes coloniales ou l'école.

9.2 De l'émergence des groupes d'autodéfense dans l'espace ouest-africain

Les mouvements d'autodéfense armée se sont imposés, depuis les années 1970 à nos jours, comme des acteurs de premier rang dans le paysage sociopolitique en Afrique de l'Ouest, particulièrement dans les pays traversés par des crises politiques complexes. Dans le cas du Mali, l'émergence d'un tel mouvement est particulièrement liée à une situation sécuritaire précaire et en détérioration continue, la présence dans le nord et au centre du pays d'une mosaïque de groupes armés informels a constitué un terreau favorable à l'érection de la violence comme mode de régulation des conflits sociaux. Complexes et multiformes, ces conflits comprennent les différends familiaux, les litiges fonciers ainsi que d'autres formes de conflictualités inhérentes aux rapports sociopolitiques qui lient les membres d'une même communauté villageoise ou une communauté villageoise à une autre. Ce chapitre s'intéresse particulièrement à la constitution, en pays Dogon à partir de 2016, des groupes d'hommes dont la majorité est âgée de 16 à 60 ans et qui inscrivent leurs initiatives armées dans le cadre de l'autodéfense.

9.2.1 Les mouvements armés informels comme *mouvements sociaux*

Un concept mobilisé par certains chercheurs qui travaillent sur les phénomènes de violence organisée par des acteurs non-étatiques est celui du mouvement social (Brandström 2021, Abrahams 1987). Une définition générique du concept de mouvement social (Neveu, 1996) considère que celui-ci repose sur trois piliers fondamentaux dont le premier consiste en une action collective conflictuelle portée par des acteurs individuels engagés qui s'opposent à un adversaire donné dans l'optique de contrer un projet de changement social porté par celui-ci. Le deuxième pilier d'un mouvement social a trait à la prise d'initiatives, d'actions concertées et coordonnées qui se réalisent en dehors des cadres ordinaires d'échanges et d'organisation. Quant au dernier pilier, il concerne la formation d'une identité commune qui permet aux acteurs engagés de se reconnaître mutuellement comme membres d'une communauté de destin. Cette formulation générique reste attentive aux situations historiques et sociales et politiques dans lesquelles ces mouvements sociaux émergent et s'organisent ainsi que les motivations à l'origine de leurs mobilisations.

Ces trois piliers permettent de situer un phénomène comme les mouvements d'autodéfense ainsi que d'autres groupement d'acteurs armés non-étatiques sous la considération conceptuelle de mouvement social. Ces acteurs armés non-étatiques ont en commun l'opposition à un ordre social en place ou à une action portée par des acteurs étatiques ou non-étatiques qui vise à introduire un changement social (la mise en place d'une nouvelle organisation sociale, de rapports sociopolitiques

et de subalternité) et à l'ériger comme ordre social dominant. Cependant l'action contre laquelle les acteurs armés non-étatiques s'organisent peuvent tout aussi être de l'ordre d'actions entreprises par des individus qui n'agissent pas nécessairement en groupe et dans l'objectif d'établir ou de maintenir un ordre social. C'est le cas des situations marquées par le brigandage, le vol ou d'autres activités criminelles. Dans ce cas, les acteurs armés non-étatiques comme les mouvements d'autodéfense se mettent en place sur la base d'engagement individuel, idéalement volontaire, dans le but de mettre fin à ce qui est perçu comme une perturbation de l'ordre social, une menace imaginée et vécue comme telle. Si le concept de mouvement social peut être utile pour approcher les mouvements armés non-étatiques comme les groupes d'autodéfense, sa pertinence heuristique sied au fait de décortiquer leurs historicités propres.

En raison de l'action armée à laquelle recourent ces groupes armés non-étatiques comme stratégie d'action collective, il est peu fréquent de voir ces formes de mobilisations et d'action sociale conceptualisée en termes de mouvements sociaux notamment lorsqu'il s'agit d'acteurs qui recourent à la violence comme mode d'opération. Cette distance peut être considérée comme la manifestation d'une vision normative et institutionnelle d'une vision idéaliste des mouvements sociaux et des acteurs sociaux non-étatiques regroupés sous la catégorie de société civile, concept fortement lié à l'ère néolibéral. À ce titre, Bayart (2021) propose un décentrement du regard qui approche ces acteurs qui ont recours à la violence comme mode d'action collective dans les contextes ouest-africains comme faisant partie d'une société civile constituée d'acteurs sociaux qui agissent pour un changement social. En plus de restituer l'historicité propre de ces acteurs et de leurs initiatives collectives, cela permettrait de mettre en exergue les formes que prennent les revendications sociales et politiques que ces mouvements sont porteurs quid de l'usage que certains font du référentiel religieux ou ethnique un mode d'énonciation et un cadre performatif de leurs revendications.

Une telle démarche permet de décrire, dans le contexte historique et sociopolitique considéré, en quoi ces mouvements armés non-étatiques sont spécifiques par rapports à d'autres initiatives collectives armées mais aussi en quoi ils diffèrent d'autres formes d'engagements individuels et de militantismes contre un ordre social préétabli ou en cours de constitution sans recourir aux armes et à la violence comme stratégie d'action. C'est dans cette perspective qu'il est possible d'approcher dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest, différentes initiatives concertées et d'actions collectives qui ont fait ou font de la violence armée un instruction stratégique pour s'opposer à un ordre social promu par des acteurs étatiques ou non-étatique. Ces oppositions peuvent prendre la forme d'une rébellion, de vigilantisme, de mouvements d'autodéfense ou de mouvement de résistance paysanne qui s'opposent à des phénomènes divers dont celui des

coupeurs de route, le brigandage généralisé, le vol de bétail, la sorcellerie et autres activités du monde de la nuit mais aussi des formes de militantisme religieux et d'instauration d'un nouvel ordre social comme le cas du militantisme religieux notamment dans sa version djihadiste en Afrique de l'ouest.

9.2.2 **Le vigilantisme comme forme de mobilisation sociale**

Le vigilantisme est un des concepts mobilisés pour rendre compte des formes d'exercice de la violence par des acteurs non-étatiques. Cette violence peut s'exercer dans une continuité de l'action étatique ou orientée contre elle. L'une de ses caractéristiques fondamentales du vigilantisme est le fait que les acteurs qui mettent en pratique une telle violence n'entretiennent pas de liens légaux et reconnus avec des institutions qui ont historiquement la charge de la violence dite légitime de l'État comme la police ou l'armée. Les formes de violences pratiquées, les conditions d'émergence et les discours qui les soutiennent (maintien de l'ordre, protection ou défense de la communauté, rétablissement de la justice) varient selon les contextes sociopolitiques dans lesquels ces groupes se constituent et agissent. Cette diversité des formes d'organisation et de l'exercice de la violence rend compte de la complexité d'un phénomène social difficile à saisir à travers une conceptualisation rigide puisque son déploiement est dynamique et, le plus souvent, est fonction des contingences propres aux sociétés historiques dans lesquelles le vigilantisme prend forme.

Une certaine anthropologie de la souveraineté (Blom Hansen et Stepputat, 2005) a théorisé cette forme d'exercice de la violence par des acteurs non-étatiques comme le signe de l'érosion de la souveraineté de l'État-nation ou sa fragmentation. Cela supposant que les groupes armés non-formels exerceraient une violence qui relève, en temps ordinaires, des sphères de la souveraineté étatique. Ainsi leurs actions sont analysées comme une substitution aux actions d'un État qui peine à assurer ses fonctions régaliennes. Cependant cette approche de l'exercice de la violence, pensée comme le domaine de la souveraineté étatique, ignore certaines réalités historiques de la violence d'État, notamment dans les contextes à la fois coloniales et postcoloniales ainsi que leur capacité de ces formes de dominations à imbriquer des temporalités et des modes de gouvernement. À partir des exemples tirés de la police coloniale, Fourchard (2018) rappelle comment des fonctions de police et justice ont été conférées par l'État colonial à des acteurs armés locaux autonomes, dans les milieux ruraux en particulier. Les actions armées collectives de certains groupes relevant du vigilantisme ou de l'autodéfense au Nigeria, au Mali et au Burkina Faso s'exercent parfois sur les mêmes théâtres d'opération des armées nationales et des forces internationales donnant lieu à une coprésence pacifique des forces formelles et non-formelles. Toutes ces forces ayant comme un ennemi commun, le terroriste. Dans cette coprésence pacifique, les groupes armés

non-étatiques assument une sorte de « décharge » (Hibou 1999) de l'exercice de la violence en l'absence d'une reconnaissance officielle de leurs activités de combattant.

Pour rendre compte de la multiplicité des situations politiques et historiques dans lesquelles des formes de vigilantismes apparaissent, l'approche sous l'angle de la souveraineté étatique présente cependant des limites. Une telle approche ne permet pas de restituer les relations qui peuvent exister entre ces acteurs non-étatiques et les agents de l'autorité publique relevant de l'État. Dans le cas du centre du Mali par exemple, ces relations de proximité avec les forces régulières sont revendiquées par les acteurs eux-mêmes sans qu'elles ne fassent objet d'une formalisation légales et officielles par les institutions étatiques (contrairement au cas au Burkina avec les Volontaires pour la Défense de la Patrie, VDP). Ici, je privilégie une interprétation qui considère ces acteurs armés comme une organisation qui se mobilise sur la base d'une menace ou la perception de celle-ci comme imminente à la fois au niveau individuelle et communautaire. Ainsi le raisonnement ne consiste pas à percevoir ces groupes comme une érosion de la souveraineté étatique encore moins à penser l'État en termes de faillite, de faiblesse ou d'absence ouvrant le boulevard à l'émergence de ces groupes d'autodéfense. Je propose de penser ces acteurs armés non-étatiques comme insérés dans de relations qui peuvent déboucher sur un renforcement du contrôle étatique sur ces milieux ruraux. Ces relations peuvent également conduire à des revendications politiques et territoriales qui érigent l'entité sociolinguistique et historique pays Dogon en entité politique dressant ainsi les combattants dans une dynamique d'opposition à l'État. La première hypothèse, le renforcement du contrôle étatique, est celle que j'ai pu observer durant mes enquêtes de terrain dans le centre du Mali de 2018 à nos jours. Dans ce sens, les combattants se sont réunis au sein de Dan Nan Ambassagou, une organisation structurée, hiérarchisée et disposant d'un état-major, d'une structure dédiée au renseignement et des unités combattantes stationnées dans les différents camps (voir plus loin la cartographie des camps Dan Nan Ambassagou en pays Dogon) Ces organisations armées représentent des passerelles pour le de maintien de l'autorité publique. Le recours à l'incorporation de ces acteurs dans la police et l'armée via les mécanismes prévus par le DDR (Désarmement, Démobilisation et Réinsertion, qui est proposé dans le plan de processus de paix mis en place par le ministère de la Réconciliation Nationale) parachève ainsi l'emprise des institutions étatiques sur les acteurs armés et sur les localités sous leur contrôle. Cette manière d'approcher les groupes d'autodéfense en les saisissant à partir des pratiques quotidiennes qui ont trait aux modalités d'émergence et de déploiement dans une localité donnée, localité elle-même inscrite dans une historicité propre semble plus à même de restituer ce qui distingue ce groupe

des autres et surtout de comprendre ses mutations internes en tant que groupe constitué et les trajectoires individuelles de ses membres.

En plus de cette problématique de la souveraineté étatique et l'exercice de la violence, ces groupes proposent au sein des communautés sous leur contrôle un processus de redéfinition à la fois identitaire et morale (Fourchard, 2018). La redéfinition identitaire procède par la détermination de pratiques, de comportements moraux, d'un éthos spécifique à la communauté (ethnique, religieuse, politique...) via la mobilisation des répertoires historiques et la construction des récits historiques à partir des traces traumatiques, des moments d'antagonismes que le groupe de référence a connu dans le passé dont le présent serait une reproduction. Ainsi ce moment d'historicité (Bayart, 2019) constitue un moment de remise en question des frontières de l'appartenance ethnique et des valeurs morales qui caractériseraient l'éthos du groupe ethnique. Parallèlement à ces dimensions identitaire et morale, se met en place un processus de constitution de la figure de l'ennemi de la communauté, le contre-modèle parfait dont les acteurs armés se donnent comme mission de traquer, de combattre et d'abattre.

9.3 Les combattants d'autodéfense et les dynamiques de pouvoir et de l'autorité en pays Dogon

Situer le groupe d'autodéfense Dan Nan Ambassagou dans un registre parmi ceux qu'offre cette littérature sur les dynamiques de l'autodéfense, du vigilantisme et d'autres formes d'organisation sociale de la violence restent une opération difficile. Cela parce que le mouvement d'autodéfense, malgré les similitudes qu'il présente avec d'autres organisations armées similaires, s'inscrit dans une historicité particulière. Dans ce sens, il mobilise un ensemble d'imaginaire du pouvoir et de l'autorité qui sont issus à la fois de l'histoire longue des sociétés paysannes faites de dominations exogènes diverses (les Mossis, les Peuls du Macina, le colonialisme français...). De ce fait, les modalités selon lesquelles ces combattants appréhendent le gouvernement d'un territoire et des personnes qui s'y trouvent est loin d'être inspiré d'un modèle préexistant. Les modalités selon lesquelles les combattants de Dan Nan Ambassagou tentent d'asseoir leur emprise sur les territoires qu'ils contrôlent, il est fondamental de jeter un regard rétrospectif sur certains résidus des formations politiques précoloniales avec une attention aux mutations de celles-ci au fil du temps d'une part. D'autre part, il importe d'observer comment ces formes de gouvernement rural se sont sédimentées en s'articulant aux contingences historiques et politiques.

Dans cette visée, mon approche ne se donne pas comme objectif de distinguer si Dan Nan Ambassagou est un mouvement armé qui pratique du vigilantisme proprement dit (Favarel-Garrigues et Gayer, 2016 ; Fourchard, 2018) ou s'il est à considérer comme un mouvement d'autodéfense se consacrant à mener des

actions armées contre un autre groupe armé. Ces deux registrent se côtoyant au sein des territoires sous le contrôle de ces combattants, mon ambition consiste à comprendre comment ces hommes qui ont pris les armes au nom de leurs villages et de leur appartenance ethnique légitiment une activité armée dans des sociétés rurales dogons. Les usages performatifs des formes de pouvoir et de l'autorité dites traditionnelles par les combattants sont saisies comme produits d'une imbrication quotidienne de différentes manières de manier, efficacement, les outils de contrôle, de coercition, de jugement, de punition par des sanctions corporelles et des mises à morts de ceux qui sont désignés comme les ennemis qui menaceraient l'existence de la communauté, villageoise ou ethnique. Ces usages performatifs des registres de légitimation préexistants étant un passage nécessaire pour ces hommes armés d'avoir le consentement d'une partie de la communauté villageoise dans leur projet d'emploi de la force et de la violence comme moyen de prévenir la dislocation de la communauté à travers la mobilisation des hommes capables de combattre.

Voisine du delta inondé, les régions exondées du delta intérieur du fleuve Niger, autour de Bandiagara, présentent des formes d'imbrications complexes entre dynamiques sociopolitiques et modes d'appropriation des ressources foncières. Plus qu'ailleurs, ici, les relations intra-lignagères et les rapports de domination intercommunautaires se traduisent dans les modes d'allocation des terres agricoles et pastorales. La position dans la stratification sociale, dans la hiérarchie lignagère entre les *manans* (unités familiales et/ou de résidences) définit les types de terres auxquels un individu ou son lignage peut accéder. Ces positions sociales et les droits qui y sont inhérents restent cependant susceptibles aux mutations politiques et font continuellement objet de renégociation au gré des opportunités qu'offrent les circonstances politiques et historiques spécifiques. En zone exondé, dans la région de Bandiagara et de Douentza, les migrations agricoles et de colonisation foncière de la plaine du Seeno qui se sont produites à la chute de l'empire Peul du Macina et prolongées sous la colonisation française ont été *moments d'historicité* (Bayart *et al.*, 2019) qui ont rendu possibles certaines de ces renégociations des statuts et d'accès aux ressources tout en figeant d'autres. Ces moments d'historicité sont en outre révélateurs des logiques d'appropriation des ressources foncières ainsi que des rapports de dépendance et de subalternité qui organisent les hiérarchies internes au groupes lignagers dans leur interne et balisent les conditions dans lesquelles ils peuvent entretenir des relations politiques avec d'autres groupes lignagers. Les cas ethnographiques des MoroPujé et du lignage d'Antimè, décrits dans la première partie de cette thèse, sont une illustration de ces types de logiques d'enchevêtrement entre position occupée dans la stratification sociale par un *manan* ou un groupe lignager et les faisceaux de droits sur les ressources desquels ce *manan* ou le groupe lignager peut disposer, revendiquer ou contester.

Ces logiques d'enchevêtrements entre position occupée par l'individu et son groupe dans l'ordre de naissance et d'occupation première d'un espace donné sont déterminantes dans les logiques de pouvoir parmi les Dogons. Il est ainsi possible de repartir les représentations du pouvoir et de l'autorité dites traditionnelles en deux types d'imaginaires qui sont pensés comme sources d'un pouvoir et d'une autorité légitime. S'appuyant sur le principe de la primogéniture le premier imaginaire du pouvoir se construit autour des aînés sociaux incarnés par les anciens et leur collègue. Le pouvoir et l'autorité qui se base sur le principe de la primogéniture, est doté d'un caractère incontestable, non soumis à une quelconque compétition. La figure qui incarne ce pouvoir étroitement lié à l'ainesse est celle du Hogon qui dispose d'une légitimité à caractère divin. Il incarne la majestuosité, la générosité, la créativité, la fécondité des humains et des sols. L'une des responsabilités est aussi de garantir l'équilibre des mondes visibles et invisibles. Cette figure du chef pacifique, homme de paix, serein et bienveillant garant bien collectif et ne faisant usage de sanction que pour maintenir l'équilibre social et cosmique est la représentation du pouvoir la plus diffuse parmi les Dogons puisqu'elle s'inscrit dans la permanence. Cependant, à côté de cette figure d'homme sage, la société reconnaît et fait place à d'autres figures du pouvoir et de l'autorité. Celles-ci se distinguent de cette première selon différentes caractéristiques dont celle de la force brutale et de la violence. Elles émergent dans *des moments d'historicités* (Bayart *et al.*, 2019 : 47) qui sont faits d'incertitudes, de crise et de violence. Ces moments sont porteurs de menaces pouvant menacer l'existence des groupes en tant que communautés villageoises ou comme terroirs historiques. Ce qu'il faut retenir au sujet de ces figures, c'est d'abord la singularité des trajectoires de ceux qui les incarnent. Les circonstances politiques et historiques dans lesquelles ces figures ont émergé dans le passé permettent de considérer que l'emprise qu'elles ont eu sur les communautés villageoises est définie dans cette temporalité de crise politique et d'incertitude. Dans ces différentes situations historiques, l'étendue de leur pouvoir n'a pas nécessairement mis en cause l'ordonnement du monde sur lequel veille le *Hogon* avec ses assistants.

Un article de Éric Jolly, publié en 1998, m'a particulièrement inspiré dans la mise en perspective historique de certains personnages devenues figures emblématiques, dans les villages mais surtout parmi les combattants, de la mobilisation armée du mouvement Dan Nan Ambassagou. Cette mise en perspective historique vise à saisir certaines caractéristiques et pratiques du pouvoir, de l'autorité mais aussi des modes d'usage de la force brutale à trois niveaux. La première instance d'usage de la force est celle où les violences armées sont discursivement construites et orientées vers l'ennemi externe qui menacerait l'existence symbolique et matérielle duquel les combattants disent défendre. La deuxième instance concerne l'usage de la force à l'intérieur de la communauté villageoise sous la forme d'une police

milicienne dont l'objectif est d'identifier les complicités internes qui fragiliseraient la communauté villageoise et la rendraient vulnérables aux attaques de l'ennemi. Enfin la troisième instance de l'exercice de la violence est celle qui organise la vie quotidienne des combattants et qui s'applique lorsqu'un combattant ne respecte pas les règles de fonctionnement interne du groupe d'autodéfense. Cependant pour rendre ces différentes instances de la pratique de la violence à la fois pertinentes et lisibles, les combattants procèdent par une opération consistant à avoir l'adhésion de certaines parties de la communauté villageoises, notamment les anciens. En exprimant leur accord ou en n'exprimant leur désaccord, ils permettent aux combattants de mobiliser deux registres de légitimation du pouvoir et de l'autorité parmi les Dogons. Ces deux registres s'inscrivant dans l'histoire locale, ils sont identifiés comme pouvant donner lieu à deux formes de pouvoirs parmi les Dogons. Ne suffisant pas à décrire les dynamiques de pouvoir mises en place par les combattants, il conviendrait de les articuler à d'autres modes de contrôle, de coercition et de gouvernement dans et par la violence que certains combattants ont expérimentés dans leurs carrières de combattantismes. Ces expériences sont ici considérées comme des « images mémorisées » d'autres conflits armés ouest-africains qui prennent la forme de cadre référentiel à partir desquels les combattants projettent leurs quotidiens.

9.3.1 **Le *gôron* et le *panga***

Les représentations du pouvoir, de la domination, du gouvernement cosmique (incluant les hommes et les forces naturelles), de la force et de sa mise en pratique parmi les Dogons peuvent être approchées à partir de deux pôles majeurs.

9.3.1.1 *Gôron*

Le premier pôle est celui qui s'articule autour du concept de *gôron* qui pourrait être traduit par capacité créatrice, d'action positive sur les actions des hommes, des entités de l'invisible voire sur les actions de Dieu. Il procède du don « naturel » qu'Amma accorde à un individu sans que ce dernier fasse un effort surhumain pour y accéder. Dans la vie ordinaire, il est reconnaissable par les humains à travers ses manifestations en termes de générosité, de majestuosité et de mise en scène (dans les limites socialement acceptables). Le *gôron* peut s'illustrer à partir de biens matériels, de richesses données par Amma (Dieu) sans recours à des pratiques négatives comme l'alliance avec les djinns qui échangeraient les biens matériels contre une offrande majeure (souvent une personne très proche comme un enfant, une mère...). Dans ce cas, celui qui l'incarne dispose d'une grande richesse qui lui permette non seulement de s'octroyer tout ce qu'il veut mais aussi de donner aux autres sans devoir se préoccuper de combien puisque sa richesse est illimitée. Cet individu incarne ainsi l'opulence et la générosité dans

des proportions excessives. À côté de cette figure du *gôron* liée à la richesse et à la générosité, le concept peut également s'appliquer à certains dépositaires de savoirs thérapeutiques exceptionnels. Ces derniers sont considérés comme ayant la capacité de guérir des malades pour lesquels les familles et les amis « ont pardonné à Dieu ». ¹³⁰

Dans le domaine politique, le *gôron* se illustre à travers les valeurs morales, sociales, politiques et un charisme « naturel » qui permettent à la société d'identifier l'un individu qui incarne ces valeurs comme porteur d'un don exceptionnel émanant de Amma. Si les individus peuvent observer les dons exceptionnels de l'individu, ce sont les prêtres totémiques, par l'intermédiaire des *wagem* (les ancêtres) et de Amma, qui « attrapent le *hogon* » ¹³¹ et parfois contre son gré pour le faire « asseoir » en l'intronisant (Jolly et Guindo, 2003). Le caractère inné (ou perçu comme tel) de ces qualités peuvent prédestiner quelqu'un au rôle de chef, de leader lorsqu'il atteint l'âge de la séniorité au sein du village ou du terroir historique dans son ensemble. Cela démontre ici que si l'appartenance à un groupe de descendance des aînés sociaux est une condition nécessaire, elle n'est pas suffisante pour devenir un chef politique à la taille du *hogon*. Une fois investi dans son rôle de *hogon*, ce chef incarnera un pouvoir naturellement puissant, assis, créatif et protecteur. Sa légitimité dérivant directement du monde non-humain, son pouvoir est omnipotent et s'exerce sur les mondes visibles et invisibles. Il est le principal pourvoir des bonnes choses pour la communauté. En cela, il a la responsabilité des bonnes pluies, de la fécondité de la terre et des femmes, de la bonne santé des enfants et de l'accroissement démographique de la communauté. ¹³² Dans le même sens, il doit prévenir des catastrophes comme les épidémies, les conflits fratricides, les sécheresses et la famine.

L'exercice du *gôron* situe le *hogon* dans la proximité de la toute-puissance de Amma duquel il tient son pouvoir et sa légitimité. Dans la pratique, il est

¹³⁰ *Amma ni yabu karan*, qui signifie littéralement *pardonner à Dieu pour la douleur causée par la perte d'un être cher* est l'expression consacrée pour présenter les condoléances en cas de décès. Ici, il s'agit de malades considérés comme atteints de maladies incurables puisque tous les efforts entrepris par le malade et ses proches, en pays Dogon et ailleurs, n'ont abouti à la guérison.

¹³¹ Jolly, Éric & Guindo, Nouhoum (dir.). – *Le Pouvoir en miettes. Récits d'intronisation d'un hogon (pays dogon, Mali)*, Paris, Classiques africains, no 29, 2003, 491 p. aussi, Gauthier Nadine Wanono. « Le Hogon d'Arou, chef sacré, chef sacrifié ? in R. Bedaux & J.D. van Der Waals (dir), *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyden: Rijksmuseum voor Volkenkunde, Gand, Editions Snoeck, pp 104-109. 2003.

¹³² Certaines de ces prérogatives notamment celle de pourvoir de la bonne pluie à la communauté faisaient partie des attributs du pouvoir incarné par le roi au Maroc (voir : Muḥammad al-Amin Al-Buzzāz, *Tārīḥ al-awbiā wa-l-maḡāāt bi-l-maḡrib fi-l-qarnayn al-tamīn 'aṣar wa-l-tāsi' 'aṣar*, Rabat, Université Mohammed V, 1992, p. 361, cité par Antoine Perrier, « Au Maroc, la persistance d'un ancien régime », *La Vie des idées*, 13 juillet 2022. ISSN : 2105-3030. URL : <https://laviedesidees.fr/Au-Maroc-la-persistance-d-un-ancien-regime.html>). Comme le souligne Éric Jolly, la figure du *hogon* est avant celle d'un personnage royal dont les capacités se rapprochent à celle du Dieu bienfaiteur.

celui qui a une maîtrise parfaite des forces positives et négatives. Il insuffle les premières dans la société pour créer du bien, de la richesse tout en se chargeant d'éloigner les secondes en préservant ceux qui vivent à l'intérieur du territoire sur lequel s'exerce son *gôron*. Principal voix et voie du monde des ancêtres, il est l'incarnation de la présence des morts parmi les vivants mais aussi le représentant des vivants dans le monde ancestral¹³³. Ainsi le pouvoir du *hogon* qui s'exerce par le *gôron* est un pouvoir créateur de vie, un pouvoir positif qui vise le bien collectif. Éric Jolly synthétise le domaine d'exercice du pouvoir du *hogon* autour de ces trois axes : « a) ils arrangent le monde, favorisent la vie ou la germination et dispensent leurs bienfaits aux hommes (sous forme de pluie et de mil essentiellement) ; b) ils préservent les hommes (ou la terre cultivée) des conflits et des malheurs ; c) ils 'jugent' et sanctionnent les individus coupables de perturber gravement l'ordre naturel et social » (Jolly, 1998 : 13).

Le rôle de juge dévolu au *hogon* rend sa parole et sa concession inviolables. Sa présence ou celle de celui qui porte sa parole sont suffisantes pour mettre fin à tout conflit. Cette interdiction de continuer le conflit en sa présence s'applique à la personne du *hogon* lui-même qui ne peut alimentaire ou produire un discours guerrier. En ce qui concerne les sanctions qui émanent de lui (et qui sont appliquée par ses assistants), elles servent aux rétablissements de l'équilibre social et cosmique dont il est garant. Sa justice est dans cette perspective une justice réparatrice (Monteleonne et Tembély, 2009). Le caractère sacré et immuable de son pouvoir sont liés à l'ânesse dont il est l'incarnation par excellence. Parmi les MoroPujé, par exemple, cette fonction de juge pacificateur dévolu au *hogon* s'étend sur les trois grands terroirs historiques du groupe à savoir : Anwrnun, Woru et Kankomurun. La préséance du *hogon* de Anwrnun est reconnue et respectée par l'ensemble des trois villages mères mais aussi des villages qui sont issus de migrations à partir de ses villages. Si Anwno est présenté par le récit mytho-historique comme cadet par rapport à ses frères Andè et Ansèguè (respectivement fondateurs de Kankomurun et de Woru), il hérite de la garde de la « maison paternelle » et des autels primordiaux des ancêtres fondateurs. Dans les situations de conflits internes au MoroPujé,¹³⁴ la présence du messager du *hogon* témoigne à la fois de la gravité du conflit mais aussi de sa résolution

¹³³ Il est utile de rappeler que les cérémonies d'intronisation sont surtout des cérémonies funéraires de la personne « attrapée » comme *hogon*.

¹³⁴ Du vivant du *hogon* Atoy Pujugo de Anwrnun (Amani), Ogolum assurait cette fonction de messager du *hogon*. Il est intervenu à Woru, au début des années 1990, pour mettre fin à un conflit fratricide qui risquait de se déclencher entre deux quartiers de ce village autour des limites des champs entre Gomoro-Gara (le vieux quartier) et Woru-Anakana. Si ces types d'intervention sont rares, elles sont efficaces puisque respectées par l'ensemble des parties, reconnues et soutenues par toute la communauté villageoise.

définitive. Ce qui est craint de lui n'est pas tant les sanctions mais les malheurs qui peuvent tomber sur celui qui le contrarie et sur sa descendance d'une part et d'autre part sur le risque de danger collectif qu'une attitude peut engendrer dans la communauté dans son ensemble. La colère du *hogon* provoquant celle des ancêtres et de Amma et pouvant plonger l'ensemble de la société dans l'incertitude et le chaos. Pour prémunir la communauté du chaos et maintenir l'équilibre cosmique, le *hogon* peut décider d'excommunier ceux qui persistent en les expulsant définitivement du territoire sur lequel se déploie son pouvoir. Il est important de noter que le caractère segmentaire de la société dogon ainsi que les mécanismes de domination entre les mains des aînés sociaux favorisent la mise en scène de cette première figure du pouvoir et l'autorité. Son caractère pacifiste, créateur et fédérateur l'approche d'un idéal de perfection surhumaine. Les compétences hogonales et les fonctions qui lui sont rattachées le rapprochent d'une incarnation divine. En cela, ses pouvoirs sont exercés par délégation à ses assistants. Étant lui-même un homme très âgé dont la sacralisation par l'intronisation interdit la sortie de sa concession, sauf en des circonstances exceptionnelles. La mise en avant des qualités et des représentations positives, cohésives de cette figure ont passé sous silence, celle des chefs guerriers qui se situent à l'opposé de l'exercice du pouvoir par le *gôron*. C'est ce second pôle de la représentation qui pouvoir qui s'exerce par le *panga*,¹³⁵ la force brutale et la violence.

9.3.1.2 *Panga*

Le second pôle de pouvoir est incarné par le chef de guerre qui s'impose par le *panga*, la force brutale et destructrice. Celle comprend la violence exercée par recours à la force physique qui violente mais aussi les moyens magico-religieux qui permettent de distiller la maladie et la mort. Ceux qui l'incarnent le *panga* se situent aux antipodes de l'image pacifique, bienfaitrice, assise et rassurante des *hogon*. Il est le domaine d'excellence des chefs de guerre dont l'influence et le respect dérivent de la crainte du recours à la violence physique ou magique. Ces chefs de guerre s'illustrent avant tout par leur capacité de chefs de guerre dans la conduite des expéditions militaires, punitives et de razzia. En raison des circonstances particulières dans lesquelles ces figures s'illustrent et mettre en œuvre le *panga*, elles exercent une influence politique et militaire délimitée dans des temporalités précises : celle de l'incertitude, de la crise et de l'ordinaire du sang

¹³⁵ Le concept de *panga* parmi les dogons peut être approché à celui du *Fanga* en pays Bamanan. Il constitue en fait la traduction de celui-ci. Cependant, cette proximité entre les deux concepts ne correspond pas à une transposition totale de l'imaginaire du *fanga* parmi les Dogons. Nous verrons ensuite certaines particularités qui font la spécificité du *panga* et qui le distingue du *Fanga* bamanan.

et de la mort. En cela, le *panga* est considéré comme la manifestation parfaite d'un pouvoir menaçant, despotique, violent et meurtrier.

Éric Jolly démontre que la naissance de cette figure du chef de guerre est cependant circonscrite dans les régions Tomo du pays Dogon. Dépassant l'organisation villageoise, ces régions se sont forgé une identité particulièrement guerrière au contact des assauts des Mossis du Yatenga, des Peuls du Macina mais aussi des Bamanans de Ségou. À la fois pour des raisons défensives mais aussi politique et militaire, les Tomos se sont constitués en confédération villageois dotées d'institutions militaires dont une cavalerie, des chefs de guerres et d'une masse de combattants placés sous la tutelle des chefs de guerre.

En institutionnalisant la pratique guerrière, les régions tomo ont aussi mise en valeur la capacité individuelle des combattants et un idéal guerrier qui s'incarne dans certaines des figures emblématiques. C'est le cas par exemple de la figure des *duba kobê* (calebasse du vautour). Elle est pour les combattants ordinaire l'excellence guerrière qui se distingue par sa méprise du danger et de la brousse. Loin d'être un chef guerrier quelconque, il tient sa singularité dans sa capacité d'initiative individuelles dans l'affrontement des situations hautement dangereuse. Un *duba kobê* est celui qui s'octroie un rôle d'éclaireur pouvant décider d'affronter tout seul une menace importante ou de prévenir le corps militaire constitués si nécessaire. Il est doté d'une audace hors pair et son courage et son intrépidité lui permettent de frapper ses ennemis avec efficacité en donnant la mort de la manière la plus brutale possible. À son sujet, Jolly souligne : « *Semblable à ces hommes en rupture de ban qui se sont spécialisés dans le métier des armes, le duba kobê est un guerrier solitaire et héroïque défiant systématiquement la mort. Respectueux du code de l'honneur et de la bravoure, il jure de ne revenir de la guerre que s'il est victorieux* » (Jolly, 1998 : 30).

Le rituel qui le consacre est celui de la dissociation, de la rupture volontaire avec la société villageoise. En se dissociant, ce chef de guerre pénètre dans la brousse inculte où il côtoie les chasseurs émérites, les sorciers et les brigands. Dotés de savoirs secrets, terribles et hautement mortels, tous appartiennent à un inframonde et évoluent à la marge de la société villageoise. Ceux qui incarnent cette figure se détachent des responsabilités de la vie ordinaire au village en se dédiant à une vie solitaire assumée dans une indifférence absolue face à la mort et au danger. Dans l'une des confédération étudiée par Éric Jolly décrit le rituel de dissociation en ces termes :

(...) le futur duba kobê s'installe au centre de la place publique pour consommer imperturbablement de la bière miellée ainsi qu'un repas, tandis qu'une foule d'individus en armes l'encerclent, le bouscule et le menace avec des lances ou des sabres agités avec frénésie, au milieu des cris et des invectives. Toujours aussi

impassible, l'homme ainsi mis à l'épreuve doit ensuite casser en deux le plat en bois qui contenait son repas, sous-entendant par ce geste qu'il ne reviendra plus jamais manger dans sa famille puisque, désormais, il se voue exclusivement à la guerre.

(...) En réagissant avec calme et sang-froid aux multiples manœuvres d'intimidation, le duba kobê joue déjà son rôle de guerrier intrépide, censé braver tous les dangers. Mais cette maîtrise de soi et ce détachement superbement affichés durant l'épreuve témoignent également d'une dimension initiatique. Comme son nom l'indique, le duba kobê incarne le vautour, image de l'initié suprême dans toutes les sociétés d'initiation bambara (qui ont largement influencé la région tomo). Détenteur de la connaissance céleste, le vautour symbolise l'être indépendant et affranchi de toute servitude, responsable de ses propres décisions et doté d'une « vision » extraordinaire.

(...) La figure emblématique du duba kobê est d'autant plus fascinante qu'elle ne préfigure en rien l'image du chef riche et puissant, mais évoque plutôt une certaine forme de détachement et d'ascétisme. (...) Survolant le monde humain et cheminant vers la mort avec une totale indifférence, le duba kobê paraît finalement plus proche de Dieu que des hommes (Jolly, 1998 : 30).

Ce rituel de dissociation ainsi que les fonctions qui sont liées à cette figure le place au cœur de l'exercice d'une violence brutale mais socialement et historiquement circonscrite. Si elle matérialise l'idéal guerrier dans ses manifestations les plus abouties, la figure de ce guerrier reste méconnue de certaines régions dogons contrairement à celle du *hogon*. Son emprise s'exerce sur un territoire différent de celui du *hogon* car son savoir secret, violent et mortifère se déploie dans la brousse inculte où il identifie, combat et traque les menaces contre le village. Dans ce même environnement hostile qu'il habite, il pille, razzie et tue pour survivre et étendre sa renommée légendaire parmi les combattants et les villageois ordinaires. Il se soucie moins de l'équilibre cosmique du règne de l'ordre social et politique comme le *hogon*. Sa fréquentation quotidienne de la mort fonde son pouvoir et les circonstances politiques et historiques marquées par la crise, la violence et l'incertitude instituent sa légitimité.

9.3.2 Vers une réinvention d'un pouvoir guerrier en pays Dogon ?

Ce détour historique visait à circonscrire la mobilisation armée initié en 2016 par Youssouf Toloba dans une trajectoire historique qui aide à appréhender certaines des représentations du pouvoir, de l'autorité, de la force et l'imaginaire politique du mouvement Dan Nan Ambassagou. Ce détour permet non seulement d'observer attentivement des pratiques guerrières et d'exercices de la domination par les chefs de guerre de ce mouvement en les inscrivant dans

un de ces deux pôles de pouvoir et de l'autorité. D'entrée de jeu, il est possible de situer Toloba dans la trajectoire du second pôle de pouvoir que dans celui incarné par le *hogon*. Depuis le début de la mobilisation armée, Youssouf Toloba illustre cette figure du héros solitaire qui a fait de la brousse son domaine par excellence. Originaire de la région tomo, le mouvement armé qu'il a fondé et qu'il dirige se présente comme une synthèse de son expérience individuelle et celles de certains de ses lieutenants dans le métier des armes avec une inspiration tirée des modèles de formations militaires historiques des confédérations tomo. L'organisation militaire des régions tomo se configurait dans des dimensions régionales dépassant les formes de défense villageoise ou des terroirs villageois. Ce mode d'organisation militaire est d'une part influence de formations politiques conquérantes qui ont successivement tenté d'imposer leur domination politique et militaire sur les différentes parties du pays Dogon à partir des régions tomo. À partir du concept de *panga* qui permet d'appréhender les logiques militaires des confédérations tomo, il est possible de situer, dans une certaine mesure, reductible à l'organisation politico-militaire de Dan Nan Ambassagou dans la continuité des mêmes logiques guerrières. Depuis sa fondation, le mouvement a affiché une visée globalisante voyait les différentes parties du pays Dogon comme un ensemble unique. La stratégie de maillage territorial a ainsi consisté à la mise en place de grands lieux de rassemblements de combattants, les camps. Chacun de ses camps sont placés sous le commandement d'un chef de guerre, chargé de conduire les combattants dans lors des affrontements avec les djihadistes, de planifier et d'exécuter des offensives contre des lieux considérés comme sites occupés par les ennemis. Ces chefs de camps avaient également la responsabilité d'organiser la vie quotidienne des combattants dans ces lieux d'agrégation. Une telle organisation militaire avec ces camps et des combattants présents dans l'ensemble régions dogons présentaient une nouveauté dans différentes localités. Elle a suscité, à ses débuts, un enthousiasme chez les jeunes hommes dont certains ont rejoint les rangs de Dan Nan Ambassagou entre 2017 et 2020. Des premiers exploits militaires lors des affrontements certains se sont distingués à la fois par la capacité stratégique d'organisation des hommes sur le terrain que de riposte en repoussant des attaques qui ont ciblées leurs camps. Ces derniers « ont pris les commandes des différents camps de manière naturelle car leur *anra-kaju*, leur courage, bravoure et efficacité faisaient d'eux des leaders, des combattants exemplaires en lesquels les autres hommes pouvaient avoir confiance. »¹³⁶ D'autres se sont distingués par une connaissance précises du métier des armes en raison de leurs passés dans des formations armées, notamment dans les rangs de la rébellion armée, en Côte d'Ivoire dans les années 2000 puis dans les années

¹³⁶ Entretien avec un porte-parole du mouvement Dan Nan Ambassagou, Bamako, janvier 2021.

2010. De ce fait le maillage territorial mis en place par Dan Nan Ambassagou s'inspire non seulement d'un modèle historique préexistant en régions tomo mais surtout d'autres formes d'organisation guerrière que ces hommes ont connu avant l'éclatement du conflit armé dans le centre du Mali.

Ainsi la forme donnée à l'organisation armée dirigée par Toloba peut être considérée comme le résultat d'un mélange des modes d'action armée dérivant des stratégies mises en place par les rebelles dans le nord du Mali, des mouvements d'autodéfense des années 1990 puis 2000, des formes de milicianisme héritées des guerres civiles ouest-africaines (Côte d'Ivoire, Libéria et Sierra Léone). Ces influences diverses constituent une somme des expériences de combattantismes des différents chefs de guerre qui se trouvent réunis au sein du groupe Dan Nan Ambassagou. Dans une interview accordée à une télévision privée de Bamako, en janvier 2023, Toloba rappelait son propre parcours de combattants et d'apprentissage du métier des armes en ces termes :

Dans ma jeunesse, je faisais le berger. En 1986, après mes 18 ans, j'ai été recruté pour le service civique (service militaire obligatoire). J'ai été retenu parmi ceux devaient continuer pour parfaire leur formation militaire. Après trois ans, j'ai obtenu le grade caporale et je suis devenu un des instructeurs des services civiques de Mopti. Lorsque la rébellion a commencé au nord du Mali dans les années 1990, j'ai rejoint le Ganda-Koy et nous avons combattu au nord avant les accords de paix qui devait démobiliser les combattants de Ganda-Koy. On nous a cantonné à Sévaré puis lorsque les choses ont commencé en 2012, mes amis de l'ancien Ganda-Koy se sont mobilisés et m'ont appelé. Je suis allé à Gao puis nous nous sommes repliés à Sévaré lorsque l'armée a quitté les régions du nord. (...)

Si tu vois que le mouvement armé que nous avons lancé ici en pays Dogon a marché, c'est parce que je connais ce travail. Parce que j'ai fait l'armée et j'ai été dans les mouvements d'autodéfense. J'ai une certaine connaissance des choses militaires mais et celle de la rébellion et des mouvements d'autodéfense du nord du Mali. En décembre 2016, nous avons créé le mouvement à la suite d'un appel lancé par les donsow. On avait tous constaté que les djihadistes commençaient à tuer des chefs chasseurs qui aidaient l'armée.

Les donsow connaissent la brousse et aussi les armes de chasse mais ce ne sont pas des combattants à la base. Au début, certains ne savaient même pas utiliser un 36 (kalachnikov). C'est pour cela qu'ils avaient aussi besoin de quelqu'un qui avait l'expérience des deux [chasseur et combattant] pour les former. Nous ne faisons pas une guerre ethnique. Nous nous sommes mobilisés pour nous protéger et protéger nos villages. Nous sommes des résistants aux djihadistes. (Toloba, JolibaTV ?, janvier 2023)

Le parcours singulier du fondateur du mouvement se tresse avec celui de nombreux de ces lieutenants qui porteurs d'autres expériences dans le métier des armes. Nombreux de ces derniers ont été formés à la guerre dans les rangs des Forces nouvelles lors de la guerre civile ivoirienne de la première décennie des années 2000 (Fofana, 2011). Parmi ces derniers, il y a ceux qui sont partis du Mali (donc certains du pays Dogon¹³⁷) pour s'engager dans les rangs de la rébellion comme mercenaires (à l'image d'autres combattants venus du Burkina Faso ou du Libéria) et d'autres qui vivaient comme migrants plusieurs années en Côte d'Ivoire avant l'éclatement de la rébellion armée. Leur réputation d'appartenir à la confrérie des chasseurs traditionnels donsow faisaient d'eux, dans l'imaginaire des rebelles, des hommes dotés de pouvoir magico-religieux et d'une connaissance poussée des choses de la guerre (Banégas, Otayek, 2003 : 79). Certains combattants interrogés lors de mes enquêtes de terrain avaient acquis leurs premières expériences du métiers des armes en Côte d'Ivoire. Certains avaient fait fortune lors de la guerre civile ivoirienne avant de revenir dans les villages tandis que d'autres étaient établis en Côte d'Ivoire de manière et s'étaient reconvertis dans d'autres métiers.

En plus de ces expériences dont certains combattants sont porteurs, l'imaginaire des formations sociopolitiques et historiques de la région tomo, en pays dogon, organisées autour de l'institution militaire a servi de modèle aux chefs du mouvement Dan Nan Ambassagou. En décrivant l'organisation militaire des régions tomo d'avant le 20^{ème} siècle, Éric Jolly mentionne : « *[A]u niveau militaire (...) les confédérations tomo ont fait preuve d'originalité en se dotant de fonctions ou d'institutions inconnues du reste du pays Dogon , à savoir : un chef de guerre (le bala sèri), un «chef des chevaux» (le sō sèri), des guerriers héroïques (les duba kobè), des gardes au service du chef de guerre (les bata) et enfin une classe d'âge guerrière (les tōbie uniwe) » (Jolly, 1998 : 28). Dans cette visée, loin d'être une organisation confrérique des chasseurs traditionnels, Dan Nan Ambassagou est le résultat d'une articulations entre un imaginaire historique de la pratique du métier des armes de la région tomo dont son chef est originaire et les diverses autres expérience de l'exercice de la violence.*

La revendication de l'héritage de la confrérie des chasseurs traditionnels donsow ainsi que du rôle de la protection du village, des personnes et des biens qui seraient dévolus aux donsow est ici envisagé comme des facteurs qui participent à cette réinvention du pouvoir guerrier. Par ailleurs, l'importance d'une telle institution militaire (le modèle des régions tomo) chargée de repousser les attaques, des défendre les villages réunis au sein des confédérations n'est pas connue de

¹³⁷ Il est aussi important de rappeler que la Côte d'Ivoire est l'une des destination préférée des migrants dogons dans la région ouest-africaine.

nombreuses autres régions dogons. Lors d'un entretien, un des patriarches de Woru Amadou Waga observait ceci :

Dans tous ces changements que nous avons connus ces derniers temps, il y a quelque chose que je n'ai pas compris depuis que la guerre a commencé. Aujourd'hui certains de ceux qui se battent comme les Danas font des pratiques que nous n'avons jamais connu ici de mémoire d'homme. Nous n'avons pas vu et nos pères ne nous ont parlé de certaines de ces choses. Les Danas disent qu'ils défendent l'ensemble du pays Dogon mais ils le font avec un chef qui est un lui-même un Dana. Nous avions des hogon ici dans le passé pas un chasseur à la tête du village ou du groupe. Pour faire la guerre contre les Mossis et contre les Peuls, c'étaient tous les hommes en âge de se battre qui allaient à la guerre et défendait le village. Chaque village avec son chef et son organisation mais pas chef pour tout le monde. Pour nous, c'est so-kana, une chose nouvelle. Les Danas répondaient à l'appel du hogon et se battaient sous son ordre avec d'autres hommes qui étaient parfois un fort que les Danas. C'est ce que nous connaissons (Amadou Waga, août 2019).

Dans une partie importante des régions dogons de la plaine et de la falaise, l'unité territoriale se définissait par rapport à un village-mère autour duquel se constituaient une galaxie de villages-satellites. Dans le cas de Woru par exemple, la conduite des jeunes en cas d'attaques contre le village reposait essentiellement sur quelques lignages qui avaient la responsabilité des autels de défense et de la guerre. Ces derniers avaient la réputation d'avoir une connaissance de la guerre et la bravoure de repousser les attaques des Mossis et des Peuls du Macina. Cependant une forme de paix articulée autour de la mise à disposition du fer servant à la fabrication des armes en échange d'une protection a mis Woru hors des spectres des attaques.

En plus du modèle d'organisation militaire des régions tomo, le maillage territoriale de Dan Nan Ambassagou s'appuie sur d'autres mouvements d'autodéfense armé dans lesquels Youssouf Toloba a fait ses premières années dans le métier des armes. Dans une interview à une télévision locale, il lie la réussite de son mouvement à l'expérience qu'il a accumulée dans les différentes formations armées qu'il a fréquenté. Allant de ses premiers contacts avec le monde des armes au sein de l'armée malienne à son passage au sein des mouvements d'autodéfense nés en réaction à la rébellion touareg des années 1990. Parmi les chefs de camps, certains se sont illustrés par leur courage, leur sens du risque et de la bravoure dans des affrontements particuliers meurtriers. Les noms de certains de ces chefs sont associés à une indifférence absolue face à la mort et une intrépidité et une intelligence du métier des armes. Les chefs de guerre comme Moïse Sagara, les défunts Mamadou Orokorin et Amadou Sagara dit Django sont parmi les noms les

plus célèbres. Ils étaient évoqués dans les villages lors des conversations nocturnes autour du thé ou lors des entretiens formels parmi les combattants dans. Ils ont fait leurs preuves d'armes dans des situations de guerre souvent hors du Mali, notamment lors de la guerre civile ivoirienne des années 2000 puis des années 2010.

Nombreux d'entre eux sont perçus comme des guerriers d'exception, capables à eux seuls de stopper la progression de l'ennemi. En cela, ils sont réputés disposer d'un matériel de guerre unique et très puissant. Il leur est attribué par exemple de pouvoir disparaître au milieu des combats, de capacité d'ubiquité, d'invulnérabilité aux métaux ou de mettre les combattants qui les accompagnent hors de portée des balles, si ces derniers restent dans un certain périmètre. Chez les combattants normaux, ils incarnent l'héroïsme hors de portée des hommes ordinaires.

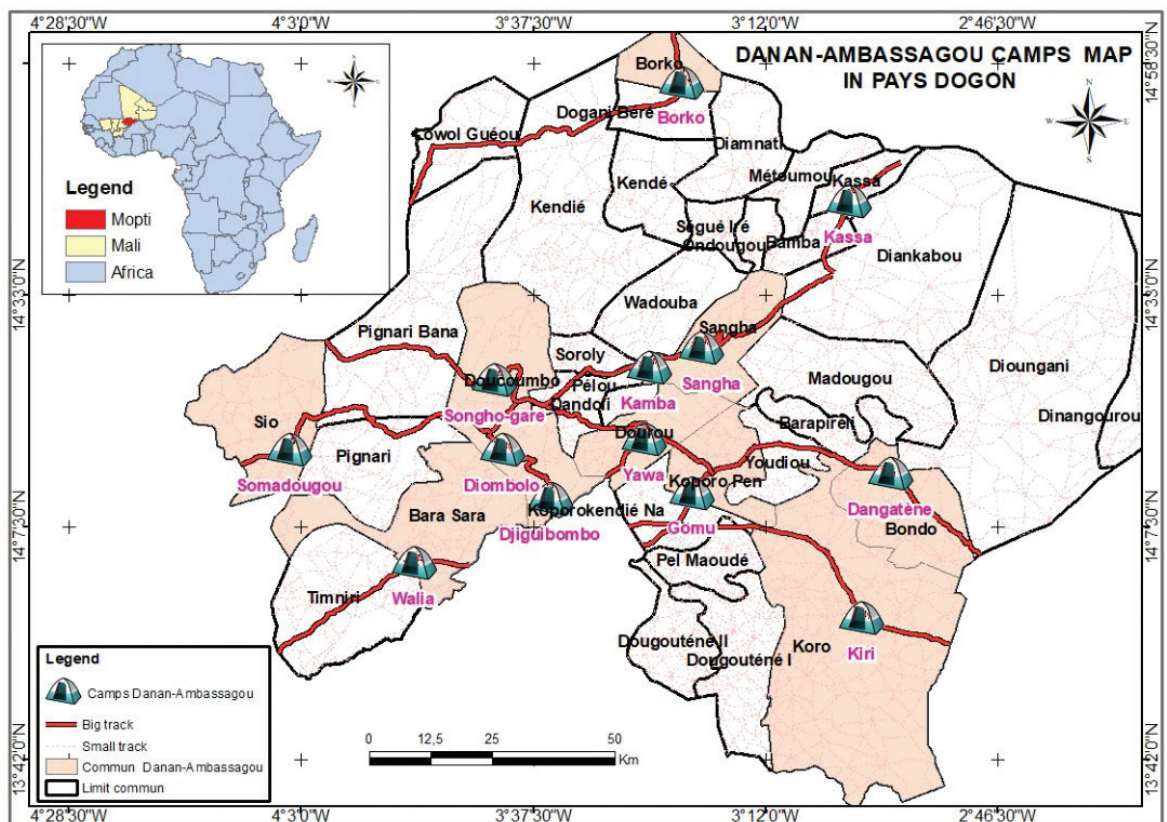


Figure 26: Visualisation de certains camps Dan Nan Ambassagou en pays Dogon
© Ibrahima Poudiougou

Il est important de signaler que la responsabilité d'occuper le poste de chef de camp (qui s'associe à celui de chef de guerre) est considéré comme dérivant de cette capacité d'un homme de s'illustrer être le meilleur et de disposer d'une capacité exceptionnelle d'anticipation, de stratégie et de conduite des hommes lors des affrontements. L'émergence d'une autre figure plus efficace, plus hors et

peut conduire à un changement de chef de guerre et de camp. S'imposant par ses qualités lors des épreuves de feu, la supériorité guerrière, stratégique et magico-religieuse le nouveau chef est reconnu par l'ancien et c'est souvent ce dernier qui lui cède délibérément sa place.¹³⁸ Cette méritocratie guerrière peut s'accompagner d'un itinéraire d'accumulation de richesse. En réagissant à la reconnaissance de l'ancien chef par le refus, le chef réputé héroïque se marque son désintéret pour les richesses matérielles en se retranchant dans son inframonde.



Figure 27: Youssouf Toloba et Moise Sagara lors d'une cérémonie en septembre 2022 à Bandiagara © Bandiagara24

Par ailleurs, un élément déterminant à tenir en considération pour penser les continuités historiques entre les figures de pouvoir qui incarnent le *panga* est le rapport que ces derniers ont avec les *hogon*. J'ai souligné le fait que ces derniers gouvernent un univers habité alors que les chefs de guerre évoluent à la marge de la société. Les *hogon* sont une institution sociopolitique de la permanence et de la fluidité entre le monde visible et invisible, entre les morts et les vivants tandis que les chefs de guerre habitent et dominent la brousse sauvage et méprisent le monde

¹³⁸ Cette reconnaissance peut être acceptée avec un changement dans la hiérarchie du camp. Mais dans différents entretiens, les combattants soutiennent de nombreux guerriers héroïques préfèrent exceller dans l'ombre. Ce qui contribue d'une certaine façon à façonner leur réputation et leur image auprès des combattants.

socialisé du village. Une attention au contexte contemporain me permet de faire l'hypothèse que le mouvement Dan Nan Ambassagou n'a pas tant empiété sur les territoires des *hogon*. Ces derniers continuent à exercer leurs fonctions sur des villages ou sur terroirs historiques larges. Ils ont été informés de la constitution du mouvement à ses débuts mais ils n'avaient pas d'influences sur la trajectoire de cette nouvelle organisation armée. Unique en son genre dans l'histoire des Dogons et des territoires qu'ils habitent, en se nourrissant de différentes organisations militaro-politiques contemporaines et à partir d'un substrat historique des régions dont Toloba est originaire, Dan Nan Ambassagou a réussi à fédérer (jusqu'en 2020 au moins) l'ensemble des villages dogons autour d'une seule organisation militaire.

Quant aux chefs de village (qui avoisinent dans certains cas la figure des *hogon*), certains ont connu des difficultés par cohabiter avec les Danas au début de la mobilisation armée. Les combattants ont exercé des violences physiques sur certains chefs de village pour avoir hébergé de fugitifs peuls qu'ils poursuivaient. Si les premiers se basaient sur l'inviolabilité de leur personne mais aussi de leur domicile en recevant ces fugitifs, les seconds opéraient selon une motivation d'élimination de qu'ils considéraient comme une menace et qu'ils estimaient plus importante que le respect de certains codes de conduite moraux et sociaux. Plusieurs situations conflictuelles ont été signalées entre les combattants de Dan Nan Ambassagou et les chefs de village mais pas rarement entre ces combattants et les *hogon*. Ces derniers semblent restés dans une autre dimension. Sensibles aux souffrances des populations qu'ils sont censés protéger avec une attitude d'une certaine supériorité morale et politique qui laisse place à une forme de résistance pacifique. Proche de cette attitude, à la demande de leur rôle dans la mobilisation armée et dans une potentielle voie de pacification, plusieurs dignitaires répondent par « *kè ba a dunu sodjo gara, iyé issiguè kanan gaju* » qui pourrait se traduire par « *par le passé, beaucoup de choses se sont produites dans le monde, ce que nous vivons aujourd'hui est un événement qui passera également.* »

Enfin cette représentation de la force brutale et de la violence qui est ici saisi par le concept de *panga*, il convient de considérer que tuer un adversaire lors des guerres (entre villages dogons par exemple mais aussi lors des affrontements avec les ennemis externes comme à l'époque des incursions des Mossis, Peuls ou Bamanans en territoire dogon) et prélever une partie du corps de l'ennemi constituent des formes de distinction entre combattants. Ces actes sont perçus comme des exploits guerriers qui augmente l'influence de celui qui les accomplit. Dans cette même perspective les violences sur les corps des victimes comme la décapitation, les prélèvements d'organes sont des marques de virilité. À travers ces actes, celui qui les accomplit se met en scène parmi les autres et défie par la

même occasion les forces vengeresses de la victime : son nyawan¹³⁹ (qui pourrait correspondre au concept bamanan du nyaman). Ces forces sont craintes en raison de leur influence néfastes sur celui qui donne la mort mais aussi sur sa descendance (Cissé, 1994). Elles peuvent conduire un guerrier à la folie ou à la perte de toutes ces connaissances et habilités guerrières qui font de lui un héros légendaire qui plane sur le danger comme le vautour plane sur les cadavres. Ces prélèvements d'organe des victimes entrent, en outre, dans la fabrication des anra-guerun, objets magico-religieux et l'une des ressources essentielles qui fondent la particularité de l'homme qui s'illustre en chef de guerre d'exception, en héros légendaire. Les récits des certains combattants de Dan Nan Ambassagou ne laissent aucune ambiguïté entre cette capacité de résister au nyawan des victimes et une augmentation continue de la férocité du combattant par accumulation continue des nyawan de différentes victimes et de l'usage de certaines du corps humains dans la fabrication de nouveaux objets magico-religieux redoutables.

Par ces lignes qui précèdent, j'ai cherché quelques traces de situer Dan Nan Ambassagou par rapport aux deux pôles majeurs du pouvoir parmi les Dogons. La mise en évidence de certains concepts aidant à mieux appréhender les logiques de pouvoir et domination d'une part et à ramener à la surface certaines représentations du pouvoir dans les manifestations violentes, d'autre part. Ces manifestations aident à approcher le « substrat mémoriel de la violence » (Ceriana Mayneri, 2014) mais qui reste peu abordés dans les recherches conduites parmi les Dogons. Ce substrat entretient une relation avec la mémoire historique, y compris dans sa forme traumatique (Beneduce, 2019).

9.4 En quête de légitimité

Ces lignes qui précèdent permettent de considérer le déclenchement du conflit armé en pays Dogon comme entraîné par la convergence de différents facteurs contingents (présence des hommes armés, multiplication des groupes armés, désignation des ennemis, insécurité généralisée, règlement de compte, assassinats ciblés). À ce titre, durant le premier trimestre de l'année 2017, un litige foncier entre un agriculteur dogon et un berger peul a abouti à la mort du berger dans la commune de Mondoro. Approchés par l'une des parties en conflit, l'implication des hommes armés dans le règlement de ce conflit a causé la mort d'un notable du village de Niangassadjou suivi de l'assassinat d'un jeune marabout du village de Douana. Ces assassinats sont intervenus dans un contexte marqué par une série

¹³⁹ Du mot nyawan dérive l'état psychique nyawrun qui signifie l'attitude d'une personne prise par une forte colère et qui est aveuglé par un désir de vengeance. D'ailleurs on dit de certains chefs de guerre qu'ils ont premièrement besoin d'un tel état d'âme avant d'entrer dans les affrontements. De même que certains objets magico-religieux ne peuvent opérer « en plein régime » que lorsque celui qui les porte est dans un état de nyawrun.

d'assassinats ciblés contre les notables dogon, peuls et songhays qui s'opposaient à l'influence grandissante des hommes armés.

Leurs interventions dans les affaires villageoises comme les conflits fonciers en particulier (qui sont l'essentiel des conflits ruraux après les conflits matrimoniaux) et la poursuite des assassinats ciblés ont alimenté un sentiment de vulnérabilité des populations rurales et paysannes en particulier. C'est dans une telle situation certains jeunes villageois ont procédé à la mise en place de brigades de vigilance. Ces premières brigades avaient vocation d'apporter une certaine sécurité aux communautés villageoises en s'érigeant contre les incursions des hommes armés d'une part et en mettant fin aux vols de bétails qui prenaient des proportions importantes, d'autre part. Certains jeunes avaient fréquenté le métier des armes quelques années plutôt au sein de la milice Ganda-Izo et disposaient, par conséquent, de contacts nécessaires pour accéder aux armes et munitions mais également connaissaient personnellement certains camarades de Ganda-Izo désormais devenus combattants affiliés aux groupes terroristes.

J'utilise l'expression brigade de vigilance pour rendre compte du fait que les jeunes réunis au sein de ces groupements se donnaient comme objectifs de veiller sur les différentes entrées du village, de réduire les vols de bétails et de dissuader les hommes armés de continuer les assassinats ciblés contre les notables locaux. À ce stade, les visées sont circonscrites à l'espace du village ou de terroir villageois. De même les moyens mobilisés sont rudimentaires et la composition des brigades de vigilance reflétait la mosaïque des communautés villageoises (Dogons, Peuls et Songhays surtout) étant donné que les assassinats ciblés, les vols de bétail et autres menaces provenant des hommes armés restaient elles-mêmes une affaire de tout le village. Dans la commune de Mondoro, le tournant communautaire du conflit s'est progressivement affirmé à la suite d'autres interventions des hommes armés dans le village, précisément à Gondo Oguro après la mort d'un jeune peul en juillet 2017, un Térééré¹⁴⁰ selon mes interlocuteurs. Ce dernier fut tué par le chasseur dogon poursuivait un groupe de Térééré. Ces derniers conduisaient un troupeau enlevé à un village dogon. En réaction à l'assassinat, les djihadistes ont répliqué en posant une embuscade pour tuer ledit chasseur, alors qu'il revenait d'une foire hebdomadaire. Une année plutôt, Théodore Somboro avait été tué également par les djihadistes en raison de son rôle de guide pour l'armée malienne lors d'opérations de démantèlement de cellules terroristes dans la plaine du Seeno.

¹⁴⁰ Les Téréérés sont une corporation de jeunes qui se sont spécialisés dans le vol de bétail dans la région de Mopti et pas seulement. Les pratiques de cette corporation étaient connues des populations depuis plusieurs décennies. Leur montée en puissance est liée à l'affaiblissement de la présence militaire dans la région et à la prolifération des armes. Entre 2012 et 2013, nombre des jeunes qui s'adonnaient à cette pratique de vol de bétails ont combattus dans les rangs du Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (Mujao).

De ces assassinats est né le sentiment d'une menace qui se profilait sur la confrérie des chasseurs dans un premier temps. Ceux qui se reconnaissaient dans l'appartenance à cette confrérie postulaient de la nécessité de s'organiser, y compris sous la forme d'un groupe armé. Cependant l'objet principal au moment de ces premières mobilisations était la protection de la confrérie et de ses membres. Les premières phases de la mobilisation armée permettent de voir que celle-ci n'avait pas, en cas public, vocation à se constituer en corps armé pour défendre un territoire donné. Certains membres fondateurs insistent sur ces aspects dans les entretiens. Cependant les premières déclarations étaient claires dans ce sens. Elles délimitaient l'air d'action des combattants du nouveau mouvement armé aux villages dogons, tous les villages du pays Dogon. De manière rétrospective, les différents événements qui se sont succédé 2015 à 2017 comprenant assassinats ciblés de notables, commerçants, maîtres d'écoles coraniques opposés aux prêches et l'approche des djihadistes, chasseurs émérites et autres figures emblématiques présageaient un embrasement progressif de la région.

La revendication explicite de l'héritage de la confrérie des chasseurs donsow¹⁴¹ par les combattants de ce mouvement naissant nécessite une attention. Cette revendication est l'une des dénominateurs communs d'une grande partie des mouvements armés non-étatiques en Afrique de l'Ouest, depuis au moins les années 1990. Dans la guerre civile du Libéria et de la Sierra Leone (Ellis, 1991 ; Richards, 1996) puis dans la guerre civile ivoirienne (Bassett, 2003 ; Hellweg et Médevielle, 2017), différentes formations armées ont directement ou indirectement revendiqué une telle filiation confrérique. En 2012, au commencement de la rébellion au nord du Mali, les confréries des donsow avaient publiquement manifesté leur intérêt à être mobilisées comme des supplétifs de l'armée avant de combattre la région au nord. Ils avaient organisé une manifestation publique près du monument qui leur est dédié à Bamako. Puis un journal écrivait ceci en 2012 :

Face aux avancées inquiétantes sur le terrain, que la rébellion est en train d'enregistrer face à nos soldats de l'armée régulière, des messages en provenance de plusieurs localités des régions de : Ségou, Sikasso, Koulikoro et Mopti ; les chasseurs « Donsos » seraient prêts à apporter aide et appui aux militaires de l'armée nationale. Les « Donsos » ne voudraient et ne souhaiteraient pas que l'armée nationale soit humiliée par des individus aux idées et ambitions destructrices.

¹⁴¹ Voir l'interview de Fodé Moussa Sidibé, enseignant-chercheur à l'Université de Bamako au sujet des liens complexes et de l'historicité de la confrérie en matière de défense de la terre. <https://saheltribune.com/dr-fode-moussa-sidibe-%E2%80%89larmee-malienne-est-la-fille-de-la-donsoya-au-mali%E2%80%89/>

À en croire, un chef Donso (chasseur) de la localité de Yorosso, « si le Gouvernement leur donnait feu vert dès ces instants, ils (parlant des Donsos dans leur majorité) n'hésiteraient pas à prendre le chemin de Kidal, Tessalit, Aguelhok, Ménaka, entre autres localités du nord, pour en finir avec cette situation de rébellion ». Car, disent-ils, trop c'est trop. Il est grand temps que cette rébellion soit définitivement anéantie au grand bonheur du peuple malien dans son ensemble. Il en est de même, pour des bras valides de Ganda-koï et de Ganda-Iso.¹⁴²

En 2012, ces déclarations et sorties faisaient surtout objet de raillerie par certaines parties de la société malienne. En dehors de l'absence d'une formation militaire, l'image des donsow était associée à une sorte de permanence dans le contemporain d'une organisation désuète et incapable d'adaptation à la modernité. L'association de la figure du chasseur à la brousse, aux pratiques rituelles traditionnelles, au monde rural laissait penser que ceux-ci ne pouvaient nullement prendre part à une expédition militaire auprès de l'armée mais surtout qu'ils seraient décimés par les rebelles. Cependant, ce qui échappait à ces représentations négatives de la confrérie était un regard sur leur rôle dans la rébellion ivoirienne. Celle-ci avait mobilisé un nombre importants de chasseurs donsow venus de différentes régions du Mali, du Burkina et de la Guinée. Certains y sont partis explicitement tandis que d'autres étaient des jeunes hommes initiés à la confrérie mais qui se trouvaient en Côte d'Ivoire comme des migrants. L'engagement dans la rébellion ivoirienne et la participation à la guerre contre les forces armées loyalistes à Laurent Gbagbo avait permis à nombre de combattants donsow originaires du Mali d'acquérir l'expérience de la guerre mais aussi d'opérer avec des chefs de guerre de grandes renommées.

Dans une perspective historique, la revendication de l'héritage de la confrérie des donsow constitue pour ces mouvements armés de se situer dans une continuité historique. Les répertoires historiques et populaires que ces mouvements armés mobilisent leur attribuent une historicité qui dépasse les cadres des États ouest-africains post-coloniaux. Ces répertoires jouent non seulement des registres de légitimation de l'action armée qu'ils pratiquent et leur donnent une assise sociale et politique au sein des populations rurales. C'est dans ces zones rurales que ces groupes se constituent et opèrent. Ceux qui combattent sont issus des milieux ruraux et ainsi leur engagement armé agit sur les logiques d'appartenance sociale et mobilise des registres mémoriels lignagers articulés aux préoccupations d'un présent fait d'incertitude et d'inquiétude.

¹⁴² Voir : <https://www.maliweb.net/insecurite/chronique-de-la-semaine-crise-au-nord-mali-des-donsos-chasseurs-decides-a-monter-au-front-54843.html>

Au Mali par exemple, les héros historiques villageois et régionaux des récits historiques sont, pour la plupart, incarnés par des figures de chasseurs. Il n'est pas rare que le moment de la mobilisation armée soit également celui de l'exaltation de ce passé placés sous le registre discursif du glorieux. Les confréries de chasse *donsow* se considèrent ainsi comme des héritiers des fondateurs des grandes formations politiques de l'ouest-africain et d'avoir à tout moment assumé un rôle de protection des zones rurales (Kedzierska-Manzon, 2014, Cissé, 1993). Ils expliquent ainsi leur engagement dans les conflits armés comme une conséquence, d'une part, de l'investissement du milieu rural, leurs terroirs historiques, par des acteurs armés qui transforment les questions villageoises en enjeux du conflit armé. D'autre part, ils situent les initiatives armées et violentes qu'ils entreprennent comme dérivant du déficit de protection et d'arbitrage précédemment pourvus par l'État malien.

Si l'héritage politique et social de la confrérie des chasseurs traditionnels *donsow* sert d'instrument de légitimation de la violence, le lien de causalité entre retrait des forces armées maliennes des zones rurales et la naissance du phénomène de l'autodéfense doit être également relativisé. L'émergence des groupes d'autodéfense dans le centre du Mali et en pays Dogon en particulier est ici appréhendé comme le résultat de la convergence d'un ensemble de facteurs sociaux, politiques et historiques qui sont relatifs à la centralité de l'accès à la terre et à ses ressources pour les sociétés rurales (agropastorales du centre du Mali) et les initiatives politico-armées d'entrepreneurs politiques de la violence qui ont saisi la brèche ouverte par ces différents facteurs pour inscrire leurs actions au cœur des enjeux locaux, particulièrement ceux liés à la problématique foncière (Cramer et Richards 2011, Baczko, 2013, Chauveau et Richards, 2008).

C'est dans cette optique que la revendication de filiation à la confrérie des *donsow* constitue pour les combattants de Dan Nan Ambassagou une ressource de première importance. Cela puisque les contextes de guerre civiles déjà évoquées sont des points de repères pour nombre de combattants de carrière. L'introduction des concepts de *gôron* et *panga* ont permis de situer les représentations de ces deux pôles de pouvoir parmi les Dogons et de comprendre dans quelle mesure il est possible de situer les combattants dans ces représentations. Les données historiques disponibles sur l'organisation de la guerre et de la défense des villages ne permettent pas de considérer les chasseurs comme des « (...) *défenseurs des villages contre les ennemis du dehors : guerriers, brigands, fauves, et les sorciers du dedans, les chasseurs constituaient l'élite de toute armée, et on se devait de compter avec eux pendant les conflits armés plus qu'à tout autre moment* » (Cissé, 1993 : 189). Cependant ils ont occupé un rôle majeur dans la pratique des métiers des armes et dans l'organisation et la conduite de la guerre. C'est dans une perspective qu'il importe de lier la mobilisation des combattants du mouvement Dan Nan Ambassagou à un ensemble

d'autres mouvements armés en Afrique de l'Ouest et qui continuent à inspirer tactiquement et stratégiquement les chefs de Dan Nan Ambassagou.

9.5 Kadjuwa : protéger et défendre

En milieu dogon, le terme « dja » renvoie au concept de « *différend, litige, conflit* » mais aussi à celui de *guerre*. Ce concept forme un binôme avec un autre concept exprimé par le terme « *kajuwa* »¹⁴³ qui peut se traduire par *protection, veille, contrôle*. La *guerre* comme concept qui traduit une pratique sociale n'est pas traçable dans toutes les localités du pays Dogon. Certaines régions ont historiquement connu des formes d'organisation militaire avec pour mission de soumettre et dominer d'autres contrées et populations dogons et autres¹⁴⁴. Pour organiser la défense des villages et prévenir les pillages, ces régions se sont organisées en confédérations villageoises avec des structures militaires à cet effet, y compris de puissantes cavaleries comme ce fut le cas du Douna-pen au 19^{ème} siècle (Guindo, 2011). En ce qui concerne le concept de protection, il est inhérent aux structures lignagères autour desquelles s'organise la vie paysanne en milieu dogon. Ce concept se déploie sous la forme d'un triangle magico-politico-religieux¹⁴⁵ qui s'appuie sur trois piliers (Teme, 1997).

En outre, ces représentations de la guerre se trouvent également dans les cérémonies funéraires et les récits oraux ainsi que les chants épiques tels que le *baji-kan* et même le *baja-ni*. Ces différents rituels funéraires célèbrent la mort des personnes âgées en les honorant et en les élevant au rang d'ancêtres-guerriers. Cette célébration des morts en tant que héros de guerre, ainsi que la mobilisation annuelle des jeunes hommes pour le *tara*, la chasse collective dont la fonction première est de mimer la pratique de la guerre et d'initier les jeunes hommes aux manèges des armes permettent d'envisager la guerre comme une pratique collective à laquelle la société prépare chaque jeune homme en âge de prendre une arme.

Premier pilier de protection de la communauté villageoise est le *tiwin*. Il s'agit d'un autel du groupe lignager dont la fonction principale est d'assurer la bonne santé

¹⁴³ Je précise que j'utilise ces termes pour parler des dogons Pujugo, Sagara, Togon et les DuguTene connu sous l'appellation togo-kan. Sur le Togo-kan voir: Jeffrey Heath, *A Grammar of Togo-Kan* <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/123066/A%20grammar%20of%20Togo%20Kan%20downsized.pdf?sequence=4&isAllowed=y>

¹⁴⁴ C'est le cas de certaines régions Tommo autour de Bandiagara et le Pomurun autour de Douentza. Ces deux régions ont par ailleurs la particularité d'être des régions frontalières avec les voisins belliqueux du pays Dogon. Ces deux régions dogons ont été pendant longtemps voisins successivement du Songhay, du Ségou, du Macina et du Yatenga.

¹⁴⁵ Quant à la sécurité quotidienne des villageois, du bétail ou des arbres, elle est historiquement assurée par les membres de la société des masques, l'Awa.

du lignage en protégeant ses membres contre les attaques invisibles notamment provenant des mondes de la nuit ou des entités non-humaines. Cet autel a également une fonction curative pour les personnes ayant subi des attaques de sorcellerie et une fonction préparatoire à la guerre en ce sens que « son eau » servait à « laver » les jeunes hommes mobilisables en cas de guerre. En cas de combats imminents, le prêtre qui en assure le culte qui est également chef de lignage, était chargé de fournir aux jeunes hommes les amulettes protectives (anti-balles, anti-flèches...). Le deuxième pilier de la protection communautaire est l'*ana pegu*. La fonction principale de cet autel est de protéger les villages contre les attaques venant du monde de la brousse qui peut renfermer tout type de dangers. En raison de cette fonction spécifique, ces autels sont placés dans l'intersection du village et de la brousse. Ils assuraient non seulement la protection contre les menaces surnaturelles mais aussi celles provenant des voisins belliqueux des dogons comme les cavaleries peuls à l'époque du Macina ou les guerriers mossis du Yatenga. Les autels de l'*ana pegu* relèvent de ce fait du patrimoine collectif du village et son culte est confié à l'homme le plus âgé de la communauté villageoise ou du terroir historique lorsqu'il s'agit par exemple d'un ensemble de villages réuni par le principe de la communauté de sang (Paulme, 1988). Pour exécuter les cultes, ce dernier réunit l'ensemble des chefs de lignages avec lesquels il porte la responsabilité de la bonne conduite des cultes et la protection de l'ensemble de la communauté.

Enfin le troisième et dernier élément qui ferme le triangle du concept de protection est le *binu yabilé*. Ce prêtre est celui qui détient les autels de guerre proprement dit. Ces derniers d'une part assurent la protection du village et de l'ensemble villageois dans le cas des terroirs historiques contre les menaces extérieures. Ces menaces provenaient des empires et royaumes qui ont prélevés esclaves, grains et bétails dans les villages dogons entre le XVI^{ème} et le début du 20^{ème} siècle. Le responsable du culte de Yabilé a la charge de préparer les jeunes hommes à la pratique guerrière dont les *tara*, chasse collective organisée annuellement, constitue une forme d'imitation et d'initiation. En cas d'attaques ou de départ pour guerroyer, le prêtre du Yabilé marche devant les troupes.

Ce rapide point sur la division tripartite du concept *kajuwa* (protéger, veiller, surveiller) permet de saisir la centralité que les sociétés rurales dogons accordent au concept de défense et de protection comme pratique sociale organisée. La capacité de protéger et défendre les communautés rurales des menaces internes et externes, visibles et invisibles constitue l'une de source de légitimation de l'autorité géronto-politico-religieuse que les prêtres des cultes locaux détiennent. En constituant le nœud de la chaîne qui lie le monde des vivants et celui des morts récents et de morts anciens, devenus ancêtres, ces prêtres rendent un service à l'ensemble du lignage, de la communauté villageoise ou au terroir historique dans

son ensemble. En retour, ils reçoivent de la communauté respectabilité, autorité politique, morale et religieuse.

En milieu dogon, les morts continuent de jouer un rôle essentiel dans l'ordre social : les morts récents pourvoient la justice et infligent les maladies et autres formes de troubles psychiques comme punition aux manquements à l'ordre établis tandis que les morts anciens, les ancêtres lointains, assurent la reproductibilité de la société dans son ensemble en favorisant les naissances et la fertilité des terres. Les personnes âgées comme les chefs de lignage et les prêtres des cultes sont ceux continuent les représentants de ces deux catégories de morts dans la vie de tous les jours. À travers les cultes qui leur sont rendus, ces ancêtres procurent la protection à la communauté villageoises en acceptant les offrandes qui leurs sont faites et en épargnant les villages épidémies, du manque de pluie, des morts d'enfants. Les aînés sociaux sont ainsi les gardiens de ces relations diverses à l'ancestralité. Dans le plateau et la falaise mais particulièrement dans la plaine, l'engagement armé s'accompagne d'une réactivation d'un ensemble de rites guerriers longtemps mis en suspens au profit de l'Islam ou du Christianisme. Les sites choisis pour devenir des camps dans sont soumis au rite de la *pegu* qui est sensé leur donné une force protectrice qui les rend imprenable par l'ennemi tout comme les moyens mystico-magiques rendent un combattant dans invulnérable.

Malgré une forte islamisation et christianisation de la société dogon, le conflit armé semble remettre à la surface un ensemble de pratiques rituelles, de revendications de l'autochtonie et des formes d'imagination identitaire¹⁴⁶. Cette réflexion préliminaire sur les concepts vise avant à inscrire la mobilisation armée des jeunes paysans dans les structures sociales en milieu dogon. Cela aide à comprendre comment se traduisent dans ces sociétés rurales les concepts de défense d'une part et d'autre part le devenir « paysans-guerriers ». En effet, la société dogon attribue le statut de héros de guerre à ses défunts masculins à travers des rituels spécifiques et des danses masquées durant lesquels le héros (le défunt) est honoré par des coups de fusils, des chansons de geste et des pas de danse symbolisant la guerre et la destruction de l'ennemi (van Beek, 1997).

¹⁴⁶ Cela peut être considéré comme l'ensemble des pratiques sociales remises à jour à l'épreuve de la guerre qui tendent à définir l'identité d'un village donné voir de l'ensemble des Dogons. Le principe même de la défense collective du « pays Dogon » à laquelle Dan Nan Ambassagou est particulièrement attachée dérive de cette forme d'imagination identitaire.

10 Protéger la confrérie, autodéfendre la communauté, Dan Nan Ambassagou entre 2016 et 2020

« Monsieur le chef d'état-major général. J'ai été attaqué par les djihadistes entre Dondé et Ségué. Les djihadistes ont tiré sur moi. Je suis vraiment touché et je vais mourir, je le sais. Je confie ma famille à vous. L'indemnité que je recevais, 150.000 Franc par mois, vous donnerez ça à mes femmes. À mes frères, occupez-vous de ma famille. Je suis mort pour le pays. Surtout pour les Dogons, les Dafings, les Bobos et les Bambaras, tous les noirs. Mes parents chasseurs, vengez-vous. Rentrez dans les villages peuls, tués tout le monde. C'est eux les complices et c'est eux qui m'ont tué. Je me confie à vous, ma famille est à vous. Je suis mort pour la nation. Je suis mort pour la nation. Mon jeune frère Timothé, je te confie ma famille. Je te confie ma famille. » Théodore Somboro, chasseur dogon

La mobilisation armée s'est organisée autour de la confrérie des chasseurs traditionnels donsow en s'appuyant sur un ensemble de phénomènes dérivant d'une insécurité devenue chronique et son corolaire d'assassinats ciblés, d'enlèvements, d'intimidations et d'interférences dans la vie de tous les jours des populations de la région centrale du Mali. La situation décrite dans les premières de ce chapitre a conduit à l'émergence de ce qui est devenu le Mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou en pays Dogon. Les paragraphes suivants proposent un regard rétrospectif de la mise en place de cette organisation armée qui se réclame de l'autodéfense en trois principales phases : *les brigades de vigilance, le Mouvement d'autodéfense et enfin les groupes d'autodéfense.*

Cette division que je propose de l'évolution de la mobilisation armée de type autodéfense en pays Dogon est avant tout une manière de lire l'histoire récente de la mobilisation armée de manière schématique. Elle se base sur les modes d'organisation de la violence et de son déploiement qui a prévalu de 2016 à nos jours. Si cela aide à la compréhension de la trajectoire de la mobilisation armée, elle n'implique l'absence d'imbrication de deux modes opérationnels durant la même période dans certaines zones. Ce qui est en avant c'est la tendance générale ayant prévalu dans l'ensemble du pays Dogon. Ces modes opératoires peuvent coexister ou s'alterner selon les contingences comme le degré de violence, les opportunités politiques nationales et internationale, l'ancrage social. Ainsi l'articulation de ces trois modes d'organisation est la règle et non l'exception dans chez les combattants dans.

10.1 Des brigades de vigilance au mouvement d'auto-défense (2015-2017)

Les premières brigades de vigilance se sont mises en place à partir de 2015 dans différentes localités du pays Dogon lorsque des attaques, attribuées aux groupes djihadistes, ont commencé à cibler certains villages comme Kiri ou Omo¹⁴⁷ où étaient positionnés des éléments des forces armées maliennes. Ces attaques contre l'armée s'accompagnaient d'assassinats ciblant des personnalités localement respectées qui étaient accusés de connivence avec l'armée par ces hommes armés affiliés aux groupes djihadistes. Ces assassinats, enlèvements et séquestrations contre les notables (peuls et dogons), les commerçants et surtout contre des figures majeurs de la confrérie des chasseurs traditionnels donsow, se sont maintenus à un rythme régulier entre 2015 et 2016. Cette situation était également à l'ordre du jour dans la zone inondée du delta intérieur du fleuve Niger et commençait à engendrer le repli des forces armées vers les certains urbains comme Sévaré, Boni. Avec le repli des forces armées, les autres agents des services publics comme l'école, la santé, l'agriculture ainsi que les agents des ONGs ont tous commencé à évacuer les zones rurales.

Ces assassinats ciblés ont favorisé la création de brigades de vigilance sous la forme de camps situés aux abords des villages. Ces camps devaient protéger les villages contre les attaques provenant des groupes djihadistes et ainsi mettre fin aux assassinats ciblés et aux enlèvement de personnes dans les villages. Dans la zone de Mondoro par exemple, un élu local rapporte les premiers moments de la mise en place des brigades de vigilance en ces termes :

« À partir de 2016 et début 2017, les djihadistes étaient très mobiles dans les villages dans notre commune. Ils circulaient entre les villages et entraient dans nos marchés et personnes ne s'opposait à leur présence. Mais lors d'un jour de marché à Niangassadiou, ils sont venus à moto aux environs de 17h, ils ont tiré sur un vieux qui étaient assis avec d'autres personnes puis ils sont repartis. Ce vieux était une personne connu du village. En réaction, certains jeunes se sont organisés et voulaient aller en brousse à la recherche des assassins mais le chef de village a dit non. Le chef de village de Niangassadiou, Atem Demba, leur a dit d'attendre et que le jour de la guerre n'est pas encore arrivé et surtout qu'il ne veut que la guerre commence à partir de son village. Les jeunes étaient fâchés et ils ne voulaient pas accepter ce coup mais se sont pliés aux propos du chef de village.

¹⁴⁷ A ce sujet voir également le rapport d'International Crisis Group, *Reversing Central Mali's Descent into Communal Violence*, novembre 2020, p.14 et 15.

Quelques semaines plus tard, les mêmes hommes armés sont revenus à Douna, situé à 5 km de Niangassadiou. Ils ont enlevé un marabout du nom de Moussa qu'ils ont amené avec eux. Une semaine après l'enlèvement, ils sont revenus avec lui près du village, l'ont abattu et ont laissé le corps à environ un 1 km de Douna. C'est surtout ce dernier épisode qui a déclenché une mobilisation des jeunes de Douna mais aussi des villages voisins contre les djihadistes. Après avoir inhumé le corps, les jeunes ont pris les armes et sont entrés en brousse à la recherche des djihadistes. Dodo-Hodarè, un hameau peuls situé près de Douna a été détruit le même jour. Avec la même rage, ils se sont ensuite dirigés vers un autre hameau du nom de Kaju-Kaju, qui a également été détruit. »¹⁴⁸

Ce groupe de jeunes qui s'est mobilisé en réaction aux assassinats ciblés dans leurs villages n'a pas ensuite désarmé après les représailles menées contre les deux hameaux. D'autres jeunes de villages voisins comme Tiguila, Toikana et Banai se sont joints à eux pour former une coalition de cinq villages afin de mettre en place les premières brigades de vigilance. De fait ces villages sont entrés dans la ligne de mire des groupes djihadistes qui les ont partiellement assiégés. Les personnes qui se déplaçaient d'un village à l'autre se faisaient attaquées sur les routes et les jeunes engagés dans le vigilantisme étaient assassinés quand ils se faisaient appréhender par les djihadistes. En réaction ces assassinats et enlèvements, ces cinq villages (Niangassadiou, Douna, Tiguila, Toyi Kana et Banai) ont interdit la fréquentation de leurs marchés à tous les peuls de la région. Ces interdictions ont produit un isolement de ces cinq villages puisqu'en retour les groupes djihadistes augmentèrent les attaques sur les routes en posant de des mines anti-personnelles ou en coupant les routes aux commerçants en retour des foires pour les dépouiller de leur argent et marchandises. Ces points de blocages de route servaient également des points d'appréhension des jeunes vigilants à éliminer.

Ces logiques de mobilisation particulièrement localisées connaissent une évolution avec l'implication des individus ayant un passé de combattants dans d'autres organisations armées comme le Ganda-Koy ou le Ganda-Izo, tous deux des milices d'autodéfense créées pour contrer l'irrédentisme touareg dans le nord du Mali. Ces derniers cueillent les opportunités qui se dévoilent dans cette situation d'insécurité générale et commencent les démarchent devant aboutir à la formation d'un mouvement plus structuré avec des ambitions allant au-delà de la seule protection d'un village donné. Pour ce faire, les assassinats des chasseurs Théodore Somboro et Souleymane Guindo vont servir de substrat à la construction d'un discours de mobilisation des chasseurs et leur organisation en mouvement armé. Après avoir pris une balle qui allait causer sa mort, Théodore

¹⁴⁸ Entretien avec un élu de Mondoro, Bamako, novembre 2021.

Somboro a enregistré un message audio adressé aux forces armées maliennes avec lesquelles il collaborait mais le cœur de son dernier message est destiné à ces confrères chasseurs qu'il appelait à la mobilisation pour venger sa mort et faire échouer le complot djihadistes dans lequel la région était en train de basculer. Dans ce message audio, Théodore dit ceci :

*Monsieur le chef d'état-major général. J'ai été attaqué par les djihadistes entre Dondé et Ségué. Les djihadistes ont tiré sur moi. Je suis vraiment touché et je vais mourir, je le sais. Je confie ma famille à vous. L'indemnité que je recevais, 150.000 Franc par mois, vous donnerez ça à mes femmes. À mes frères, occupez-vous de ma famille. Je suis mort pour le pays. Surtout pour les Dogons, les Dafings, les Bobos et les Bambaras, tous les noirs. Mes parents chasseurs, vengez-vous. Rentrez dans les villages peuls, tués tout le monde. C'est eux les complices et c'est eux qui m'ont tué. Je me confie à vous, ma famille est à vous. Je suis mort pour la nation. Je suis mort pour la nation. Mon jeune frère Timothé, je te confie ma famille. Je te confie ma famille.*¹⁴⁹.

Cet appel du chasseur mourant, Théodore, à la vengeance est souvent évoqué comme le point de départ de la mobilisation des chasseurs traditionnels dans le mouvement armé en pays Dogon. Ceux de mes interlocuteurs que l'élément déclencheur de la mobilisation est l'appel de Théodore, ils voient la mise en place de Dan Nan Ambassagou comme une action collective spontanée qui a trouvé dans ce message une référence mobilisation armée comme une action collective spontanée. Ce serait ainsi en réponse à cet appel de Théodore à se protéger contre une menace qui grandit et qui surtout provient des voisins immédiats des villages dogons devenus complices. Le message de Théodore contient en effet cet appel explicite à la mobilisation en désignant une cible. En laissant ce message audio après avoir reçu une balle et conscient que sa fin est proche, ce chasseur a réussi à passer dans la postérité en endossant le statut de martyr. Sa mort devient à la fois l'une des raisons de la mobilisation et le symbole d'un engagement armé ayant abouti au sacrifice ultime. Le message de Théodore s'adresse explicitement à la confrérie qu'il appelait à s'organiser, à s'armer et à traquer ceux qu'il considère comme les complices des djihadistes, les Peuls de la localité. Lorsque le processus de la mobilisation armée se mettait en place, les chasseurs dans étaient devenus des cibles privilégiées en raison de leurs proximités à l'armée malienne.

L'organisation des dans en mouvement d'autodéfense a visé au départ une approche d'autoprotection des membres de la confrérie afin d'éviter des situations comme celle qu'a connue Théodore et d'autres chasseurs qui étaient proches des forces régulières. Au besoin d'autoprotection des dans s'est rapidement greffé

¹⁴⁹ Message audio de Théodore Somboro.

celle des villages d'où la nécessité d'incorporer les jeunes engagés dans les brigades de vigilance. Ce qui laisse entrevoir en une convergence de ces acteurs vers qui s'insèrent dans un marché de la protection dans un contexte de plus en plus insécure. Lorsque ces deux logiques se rencontrent, la protection des villages est mise en avant comme le motif de la mobilisation et de la prise des armes par les différents acteurs. Dans sa première déclaration à la presse, Davide Tembine déclarait que « *Notre mission n'est pas d'entretenir une guerre ethnique, c'est de sécuriser tout le Pays Dogon, où l'État est quasi inexistant dans certaines zones, car, il n'y a ni sous-préfets, ni administration, ni armée. Nous voulons que nos parents continuent avec leurs pratiques ancestrales, en toute liberté, car, ce sont eux, les chasseurs qui sont ciblés par des petites attaques et ils continuent d'être éliminés un à un. Nous voulons mettre fin à cela.* »¹⁵⁰

S'il s'agit d'apporter une protection aux villages, de mettre la communauté villageoise à l'abri des attaques, des abus, des assassinats et des vols de bétails, cette articulation entre une focalisation sur l'autoprotection des chasseurs et celle des villages le sentiment d'impuissance qui gagnait ces localités. À ses débuts, la mobilisation a pu compter sur des individus issus de milieux divers dont certains vivaient dans les centres urbains comme Bamako et Sévaré. Ces derniers ont su recueillir la demande de sécurisation qui émanait des villages d'une part et d'autre part ont canalisé celle-ci en la transformant en un cadre de rassemblement communautaire autour d'une menace commune dont la portée dépasse les divergences internes aux lignages et aux villages ainsi que leurs terroirs historiques. Ces personnes, à la base de l'idée de la mobilisation armée, se situent entre le centre et la périphérie en ce sens qu'elles mènent une vie citadine tout en entraînant un rapport continu avec les villages d'origine et servent également de relais entre les parents vivant au village et les villes. Elles ont servi d'appui pour les chasseurs dans qui ressentaient la nécessité de mettre en place une organisation armée. Ce sont en partie ces individus issus de différents profils socio-professionnels qui vont porter dans les médias et souvent dans les villages l'idée de la nécessité d'une mobilisation armée de type d'autodéfense. Cette hétérogénéité des profils de mobilisateurs permet aussi de comprendre la division qui se met en place dès le départ entre une branche armée du mouvement qui s'occupe des combats sur le terrain et une branche politique dont le rôle principal est la prise de parole dans l'espace public en faveur du mouvement armé. Si chaque membre mobilise son réseau lignager et amical, ce sont surtout les trajectoires de vie antérieure à la mobilisation qui donnera à chacun un rôle particulier à jouer dans le mouvement. Ainsi deux principaux profils peuvent être distingués à partir de la différence entre ceux qui font « le travail en brousse » et ceux qui parlent dans les médias et

¹⁵⁰ Interview de David Tembine sur la création du mouvement Dan Nan Ambassagou, août 2017.

avec les autorités locales et nationales. Ces figures de cette première phase de la mobilisation sont illustratives de la multiplicité de ressources mises à profit afin de construire un regard local qui du voisin construit l'image de l'ennemi.

10.2 Vers la création du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou en pays Dogon

Ce processus de désignation d'un ennemi extérieur s'est accompagné d'un appel à la formation d'une défense communautaire qui ne pouvait compter que sur ces ressources propres. Celles-ci comprennent les ressources économiques, humaines et idéologique. Dans les lignes qui suivent, je vais reconstruire les premiers moments de la mise en place du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou. C'est aussi ce processus singulier qui a conduit à l'instauration d'une situation (Debos, 2013 : 23-24) précise, localisable dans le temps et dans l'espace. Cette situation est différente parce qu'elle introduit dans la société des normes particulières et une prise en compte de cette particularité dans les différentes sphères de la vie de la communauté villageoise. Si le passage au mouvement armé s'accompagne de la mise en place d'une situation de guerre en pays Dogon, celle-ci peut être appréhendé comme un moment d'historicité (Bayart, 2019) où les communautés villageoises connaissent un changement majeur dans le mode d'organisation de la vie familiale et lignagère. La guerre est là et elle doit être intégrer dans la vie sociale et politique du village.

Contrairement aux brigades de vigilance, la création du mouvement armé qui se donne comme visée de combattre un ennemi construit et identifié comme représentant une menace sérieuse pour la survie de la communauté, le moment du mouvement Dan Nan Ambassagou place les villageois dogons dans une disposition sociale et mentale spécifique où l'affrontement armé entre le mouvement ainsi créé et l'ennemi est envisagé comme possible à tout moment. La création du mouvement Dan Nan Ambassagou place ainsi les villages dogons, surtout ceux autour des camps vont se former les camps des danas, dans la ligne de mire des groupes djihadistes qui prospèrent dans la région. Cette singularité de la temporalité sociale et politique imposée par le mouvement Dan Nan Ambassagou produit par ailleurs de nouvelles formes de respectabilité sociale dérivant de la capacité d'une personne à inscrire son trajectoire individuel dans la pratique du métier des armes. Il est alors possible de dire que le moment historique des danas favorise l'émergence de la figure du *combattant-milicien* de carrière comme une figure socialement valorisante et politiquement rentable dans l'arène politique locale voire nationale.

10.3 Trajectoires de combattants

Un nombre important des leaders du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou sont porteurs d'expérience du métier des armes en raison de leur

passé de combattants. Ce statut de combattant-milicien peut dériver de carrière dans d'autres mouvements armés, notamment dans le conflit armé des années 1990 au nord du Mali, de participation à des guerres civiles dans la sous-région comme en Côte d'Ivoire par exemple ou encore d'un passé de militaire dans les rangs de l'armée malienne. À travers trois cas de combattants, je vais illustrer mon propos afin de démontrer la centralité de cette figure de combattant-milicien comme constitutif du moment historique dans le pays Dogon à partir de 2017-2018, qui marquent le passage de la logique de brigade de vigilance à celle de mouvement armé d'autodéfense.

10.3.1 Youssouf Toloba

Il est chef militaire principal du mouvement depuis sa création en 2016, le passage de ce combattant de carrière par le Ganda-Koy dans les années 1990 puis par le Ganda-Izo à partir de 2012 a été un élément ayant compté dans son devenir chef militaire incontesté du mouvement jusqu'à nos jours. Le Ganda-Koy était un mouvement d'autodéfense de contre-insurrection, composés essentiellement de populations noires (Songhays, Bellas, Peuls, Bamanans...) ce mouvement a été créé avec les faveurs du gouvernement malien de l'époque pour contrer le sécessionnisme des mouvements armés touareg (Hernandez, 2019). Quant au Ganda-Izo, il s'agit d'une remobilisation de l'esprit de l'auto-défense du Ganda-Koy à partir de 2012 par d'anciens miliciens dont certains occupent encore des positions d'officiers au sein des forces armées maliennes.

Par ailleurs, Youssouf Toloba est l'un de ces miliciens des années 1990 n'ayant pas opté pour la réinsertion dans l'armée après la signature des accords de paix et la démobilisation de Ganda-Koy. Après un bref moment d'engagement, entre 2012 et 2014, dans le Ganda-Izo à Douentza où il retrouva ses anciens compagnons d'armes, Ganda-Izo s'affaiblit avec la présence de plus en plus importante de combattants affiliés aux groupes djihadistes comme le Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). Après avoir pris le contrôle de la localité, le MUJAO proposa aux combattants d'autres moments de le rallier pour ceux qui veulent continuer à se battre tout en offrant la possibilité de racheter des armes de ceux qui voudraient exercer d'autres activités. La proposition de rachat des armes des combattants était une tentative d'éviter des affrontements entre groupes armés afin de maintenir les pressions contre les forces armées maliennes. En refusant la proposition du MUJAO, Toloba était contraint de quitter la localité de Douentza et rejoindre le principal camp de Ganda-Izo à Sévaré. Plus tard, il se positionnera comme un acteur incontournable dans la mise en place de Dan Nan Ambassagou, une organisation armée d'autodéfense dont il assure le commandement depuis 2016. De nombreux combattants avec lesquels j'ai interagit lors des enquêtes de terrain reconnaissent dans son acte de refus une forme « patriotisme ». Cependant

si l'on tient compte de certaines contingences de ces années 2014-2015, notamment le renforcement de la présence des combattants djihadistes dans le centre du Mali avec la mise en place de Katiba locales et le départ des forces armées maliennes des milieux ruraux, il est possible de percevoir la montée de la violence et donc la mise en place d'un « marché de la protection » comme le souligne Quidelleur¹⁵¹ dans ses travaux. Forgé par de tels contextes de conflits impliquant les civiles, les chefs de guerre locaux comme Toloba peuvent être considérés comme ceux qui ont pu saisir l'opportunité que ce marché offrait d'une part et la demande sociale de sécurité qui émanait des villages d'autre part. Dans cette visée, son refus de rallier le MUJAO à Douentza relève d'un calcul stratégique que d'un patriotisme anachronique.

En outre, si Toloba se réclame de la confrérie des chasseurs traditionnels *donsow*, il s'inscrit en réalité dans une continuité en Afrique de l'Ouest où différentes ces chasseurs se sont de plus en plus affirmés comme des acteurs de premier ordre dans les situations d'instabilité sociale et politique. En milieu rural ou en contexte urbain, depuis les années 1990 ils entretiennent des relations ambiguës avec nombre d'institutions en Afrique de l'Ouest. Ils endossent différentes casquettes selon les opportunités du moment : vigiles, agents de sécurité, supplétifs de l'armée, rébellions ou gardiens de l'environnement. De plus, dans les contextes de guerre impliquant les civiles, les chasseurs se sont présentés comme les défenseurs légitimes et historiques de ces derniers en réclamant une continuité historique avec les confréries de chasseurs mandingues (Basset, 2003 ; Cissé, 1994). Ainsi la confrérie des chasseurs traditionnels et l'autochtonie sont mobilisées en tant que répertoires dans les discours de légitimation du recours à la force armée par ces acteurs non-étatiques qui peuvent ou se situer dans la sphère de la rébellion ou prendre la forme d'une continuité de cette même institution. La jonction entre une dynamique milicienne et la revendication d'une légitimité historique peut alors être considéré comme une pratique ancrée dans ces sociétés ouest-africaines de matrice mandingue et de type paysanne¹⁵². Si Toloba s'appuie sur la confrérie des *donsow* pour mobiliser les hommes pour le combat, celle-ci s'est largement servi également de ses compétences acquises sur les théâtres de guerres miliciennes et des réseaux qu'il y a construits. Ce sont ces réseaux qui garantiront l'accès aux

¹⁵¹ Quidelleur, T. (2022). Courtiser l'État et traquer les djihadistes : mobilisation, dissidence et politique des chasseurs-miliciens dogons au Mali. *Critique internationale*, 94, 53-75. <https://doi.org/10.3917/crii.094.0056>

¹⁵² Cet aspect nous semble singulier des sociétés de matrice mandingue et de type paysanne parce que les autres formes de mobilisation armée insurrectionnelle (rébellion touareg) ou contre-insurrectionnelle (autodéfense en milieu peul) se réclament rarement de la continuité de la confrérie des chasseurs et de leur légitimité. Cela n'excluant pas l'existence d'organisation masculine autour de la chasse et des « choses des hommes ».

premières kalachnikov aux qui remplaceront peu à peu les fusilles traditionnels. C'est aussi par le biais de la confrérie des donsow que le mouvement s'octroie la légitimité de défendre les communautés villageoises et leurs biens en mettant à profit l'autochtonie comme ressource et en présentant leur activité armée comme héritée d'un passé immémorial.

10.3.2 Mamadou Guindo dit Mamadou Orokorin

Au-delà du cas singulier du commandant en chef du mouvement Dan Nana Ambassagou, d'autres combattants de renom ont joui de la même aura de respectabilité basée sur leurs expériences antérieures dans le métier des armes. C'est par exemple le cas de ce combattant connu sous le nom par son nom de guerre Mamadou Orokorin, du nom de son village d'origine. Ce dernier a rejoint les combattants dans en 2017 alors que le mouvement s'est constitué mais toujours en quête de combattants aguerris et capables de mener des opérations d'envergure. Mamadou Orokorin a participé à des opérations avec d'autres combattants de Dan Nan Ambassagou dans le cercle de Koro avant de rencontrer Youssouf Toloba. Ses faits d'arme faisaient déjà écho parmi les combattants et son expérience dans les stratégies de guerre acquises lors de la guerre civile ivoirienne lui a valu le respect et la reconnaissance de ses pairs. De cette guerre civile ivoirienne, il tire une renommée de véritable chef de guerre, invulnérable, stratège et surtout meneur d'hommes. Il est élevé au rang de chef des opérations par Toloba dans tout le cercle de Koro et de ce fait, Mamadou Orokorin entre dans le cercle le restreint des chefs de guerres qui entourent Youssouf Toloba. Dans une interview qu'un ex-porte-parole du mouvement m'a accordée, il rappelait au sujet de Mamadou Orokorin, « *le patriotisme de ces grands combattants, grands chasseurs, dignes fils du pays Dogon, qui ont accepté de mettre leur savoir-faire au service de la communauté en décidant de rejoindre le mouvement.* »¹⁵³

En qualité de chef de guerre, Mamadou Orokorin a conduit avec succès les différentes opérations offensives et défenses. Il s'est illustré à plusieurs reprises lors des affrontements violents contre les combattants des groupes djihadistes dans les villages de la plaine autour de Koro. En raison de ses différents succès et de la renommée qu'il s'est faite, une foule importante s'est opposée à son arrestation lorsque des soldats maliens l'ont arrêté en avril 2019. Contraints par la pression populaire, il a été relâché sans autre procès. En raison des oppositions internes au mouvement Dan Nan Ambassagou, il fut assassiné courant 2020. D'autres combattants de différents profils ayant fait l'expérience de la guerre civile en Côte d'Ivoire combattent encore de nos jours dans les rangs de Dan Nan Ambassagou.

¹⁵³ Interview avec un membre de la branche politique de Dan Nan Ambassagou, Bamako, Janvier 2021.

Certains de ces combattants ont également combattu en Sierra Leone dans les années 1990 avant de s'impliquer dans la guerre ivoirienne. Ces différents profils de combattants transnationaux mettent en évidence la nécessité d'appréhender ces mouvements d'autodéfense comme résultante d'une situation sociopolitique unique mais dont la structuration s'inspire et s'enrichit des techniques et de l'expérience des milices armées que de la confrérie des chasseurs traditionnels donsow.

10.3.3 Domo¹⁵⁴

Les expériences de guerre décrites jusqu'ici côtoient d'autres expériences du métier des armes notamment celle des militaires à la retraite qui apporte au mouvement naissant un autre type de savoir-faire guerrier. Plusieurs militaires retraités ont participé à l'encadrement des jeunes qui se sont mobilisés au premières heures de la mobilisation. Cela était indispensable étant donné que parmi les jeunes qui ont rejoint le mouvement peu avaient fait un parcours initiatique au sein de la confrérie des chasseurs. De ce fait, ces derniers devaient apprendre à utiliser une kalachnikov et d'autres techniques et comportements à adopter sur le champ de bataille. D'anciens militaires comme Domo apportent leur savoir-faire pour combler cette nécessité de formation.

Né vers la fin des années 1950 dans un village situé à une vingtaine de kilomètres de Koro, Domo grandit auprès d'un père chasseur qui lui enseigne les techniques de chasse et l'usage d'une arme à feu. C'est aussi ce père qui l'initie aux pratiques ésotériques du monde de la chasse : connaissance des animaux sauvages, des plantes et leurs vertus médicinales, des techniques de camouflage, de l'entretien des autels de chasse et des autels familiaux et lignagers... Lorsque l'armée malienne lance un recrutement spécial en février 1975, Domo décide de s'engager dans l'armée. Il était déjà père de trois enfants et pratiquait la chasse de manière autonome. Il est important de préciser, ici, que le métier des armes traverse à la fois la chasse et l'activité militaire. De même, la représentation locale de la pratique de la chasse se démarque de la seule recherche du gibier, de la seule dimension alimentaire de la chasse. La confrérie des chasseurs comme organisation secrète ne peut être confinée dans la seule sphère de la quête du gibier, elle embrasse une myriade de mondes de savoirs à la fois exotériques et ésotériques et de pratiques diverses dont celle de la protection de l'environnement villageois en temps d'incertitudes.

Non scolarisé au moment de l'intégration dans l'armée, Domo recevra une

¹⁵⁴ Domo est un pseudonyme que j'ai choisi afin d'anonymiser cet interlocuteur. À la différence des deux premiers dont l'un est la figure principale du mouvement et l'autre est un combattant qui fut assassiné à un moment où certains désaccords se faisaient sentir entre lui et le leader du mouvement Toloba. Encore en activité et n'étant pas un personnage public comme les deux précédents, j'ai décidé d'anonymiser cet interlocuteur tel qu'établi aux premières heures de notre rencontre.

instruction minimale qui lui donne les habilités de savoir lire, écrire et recevoir les instructions des supérieurs hiérarchiques. À la fin de sa formation militaire à Kati, il est déployé dans le nord du Mali où Domo reste en poste du début des années 1980 jusqu'au début de la rébellion armée une dizaine d'années. Au moment de la mise en place des milices Ganda-Koy, avec d'autres collègues de son unité, il participe à la formation des jeunes qui s'engagent dans le maniement des armes comme instructeurs militaires. Domo est ensuite mobilisé comme membre du contingent malien pour l'intervention ouest-africaine pour en Sierra Leone. En l'an 2000, Domo prend sa retraite et s'installe avec sa famille dans un quartier de Bamako. Cependant, cette fin de carrière militaire signifiera pour lui un retour à la pratique de la chasse. Il intègre un groupe de chasseurs traditionnels dans la périphérie de Bamako et part à la recherche du gibier avec ces derniers lors des battues. Le temps de la retraite lui donne également la possibilité de reprendre sa participation comme Donso Karamogo (maître chasseur) au sein de cette confrérie locale. L'installation à Bamako n'étant pas synonyme de rupture avec le village, Domo s'y rend souvent pour prendre part aux grandes cérémonies lignagères comme les mariages, les décès... Lorsque Dan Nan Ambassagou se met en place, Domo est vite approché par certains membres du mouvement de son village afin qu'il apporte son savoir-faire guerrier à l'organisation nouvellement créée. C'est ainsi qu'il rejoint le mouvement en accompagnant les jeunes hommes qui s'engagent dans l'usage de la Kalachnikov. Il est également consulté par les responsables du camp d'autodéfense de son village, l'un des plus importants en pays Dogon dans le temps du mouvement d'autodéfense, pour les stratégies de combat, l'aide à la préparation mystique et dans de rares cas la participation à des opérations spéciales contre des positions ennemis. Homme d'un certain âge, Domo continue à résider à Bamako avec son épouse, ses enfants et petits-enfants. En plus de cette vie paisible, il se rend de temps en temps au village s'il est sollicité par ceux qui « font le travail en brousse ».

Le capital guerrier qui s'incarne dans la figure du combattant-milicien est caractéristique du moment historique dans le pays Dogon. Ce moment particulier qui plonge les villages dans un nouvel ordre des choses. Les principes et les valeurs sociaux de cette situation de guerre diffèrent de ceux qui régissent les relations sociales en temps de paix. Ce qui explique en partie la respectabilité que les villageois accordent à la figure du combattant-milicien qui se présente comme celui qui en brousse protège le village contre l'incursion des djihadistes. Dans une telle configuration, l'expérience dans le métier des armes devient mobilisable et surtout socialement monnayable. Ainsi chasseurs, miliciens de carrière et militaires à la retraite gagnent en popularité parmi les combattants et aux yeux des jeunes nouvellement engagés en particulier tandis que des récits de leurs faits d'arme sont relatés dans le village. Entre carrière individuelle

dans le métier des armes et la participation à une organisation armée de type communautaire qui entend agir pour défendre les villages, certains militaires à la retraite, originaires du pays Dogon, à l'image de Domo n'ont pas hésité à reprendre les armes pour accompagner les jeunes combattants en leur enseignant le maniement des kalachnikov, en leur enseignant les bases des techniques et organisationnelle d'un groupe de combattants en situation de combat. Certains de ces anciens militaires que j'ai rencontrés, lors de différents terrains au Mali, participent parfois aux combats aux côtés lors de certaines opérations complexes de Dan Nan Ambassagou.

Comme ressources individuelles acquises avant la mobilisation armée, l'expérience dans le métier des armes est une des conditions d'ascension au sein du mouvement Dan Nan Ambassagou. Une telle ascension s'accompagne, le plus souvent d'une visibilité locale dans la zone de conflit mais aussi dans les groupes WhatsApp qui connectent les combattants aux réseaux diasporiques dogons à travers le monde. La convergence de personnes ayant antérieurement fait un parcours dans des mondes armés et l'apparition progressive d'un marché de la protection né de l'insécurisation des milieux ruraux ont été parmi les facteurs qui ont favorisé le passage d'une logique de brigades de vigilance villageoise à la constitution d'une véritable organisation armée qui se donne comme objet de combattre, c'est-à-dire s'organiser pour contrer les attaques ciblant les villages en pays Dogon mais aussi monter des campagnes armées en vue de détruire les bases de l'ennemi. Par ailleurs, je considère que c'est cette situation de guerre s'accompagne d'un mode d'imagination de la sociale radicalement différente du temps des brigades de vigilance.

Cette imagination sociale qui émerge accorde par exemple une place centrale à l'acquisition des armes, notamment des kalachnikovs, dans la planification de la vie lignagère et villageoise. Dans les villages de la plaine dans le cercle de Koro par exemple, la différenciation sociale entre les villages commençait à se mesurer à l'aune du nombre de kalachnikov que ce village a pu acheter pour ses combattants. Dans la même période, la présence ou non d'une kalachnikov dans une famille ou dans un lignage est devenue un des éléments de distinction et de prestige social de ce lignage au sein du village. Parallèlement à l'apparition de cette figure de combattant-milicien ancrée dans la pratique du métier des armes, d'autres figures se construisent dans une sorte de hors-champs mais indispensable à la visibilité médiatique du mouvement et surtout à sa respectabilité nationale et internationale. Ces autres figures qui revendiquent appartenir au mouvement d'autodéfense et donc du métier des armes sans pour autant être de ceux qui combattent sur le « terrain » incarnent l'autre composante de Dan Nan Ambassagou. Depuis ses premières heures, les fondateurs du mouvement ont compris la nécessité de disposer de voix dans l'espace public capables de justifier socialement et politiquement l'activité armée pertinente. Ces personnes qui performant un

discours de légitimation capable qui tend à rendre la violence armée acceptable voire dispensable aux yeux des populations non-combattantes. Considérées comme relevant de la branche politique du mouvement, ces personnes sont pour la plupart issues du milieu de la militance politique, des mondes du tourisme et du développement où elles ont accumulé un prestige social, une reconnaissance au sein des communautés villageoises mais aussi dans les milieux urbain où ils habitent le plus souvent.

La définition que Debos donne du métier des armes est fort utile dans cette perspective. Elle « (...) désigne par métier des armes l'activité exercée par ceux qui vivent des armes et qui ont appris et développé des savoirs et savoir-faire ainsi que des registres de justification spécifique qui ont trait à la guerre et aux modes violents de l'accumulation » (Debos, 2013 : 27). Cette définition est fort utile parce qu'elle permet de situer cette catégorie de personne qui performant des registres de justification. Pour ce faire, elles se basent sur des savoirs et des savoir-faire qui ne relèvent pas nécessairement du métier des armes mais qui deviennent indispensables en temps de guerre. Ces personnes créent un narratif belliqueux qui tend à générer l'adhésion des non-combattants à partir de représentations de l'action armée définie comme une action collective et légitime dont l'objectif n'est pas d'agresser mais de *défendre* et de *protéger* la communauté villageoise ou ethnique des abus et violences provenant d'autres groupes armés, notamment djihadistes. S'ils ne combattent pas sur le terrain, ces personnes drainent les opinions publiques à travers des sorties médiatiques, d'organisation de marches de soutien envers le mouvement Dan Nan Ambassagou.

Par ailleurs, les activités belliqueuses non-armées menées par ces personnes permettent également de leur donner une visibilité médiatique, une certaine popularité pouvant servir sur le champ politique local voire national. En les labellisant de courtiers, Quidelleur (2022) revient sur cette capacité de mobilisation d'expériences, de compétences considérées comme faisant partie du métier des armes par des personnes qui ne participent pas aux combats sur le front. En continuant dans cette perspective ouverte par Quidelleur, les lignes suivantes reviennent sur certains profils de personnes évoluant qui font de l'expérience d'avant le mouvement armé dans une ressource précieuse afin d'y trouver une place privilégiée à l'intérieur du mouvement pour ensuite monnayer politiquement cette position sur la scène politique locale et nationale.

10.3.4 Amagara¹⁵⁵

Amagara est aujourd'hui l'une de ces figures qui prennent la parole dans l'espace publique au nom des combattants du mouvement Dan Nan Ambassagou dans la

¹⁵⁵ Pseudonyme donné à des fins d'anonymisation.

région de Bandiagara. Arrivé à la tête de la branche armée de cette localité après que des désaccords internes ont causé la démission de l'ancien coordinateur régional, Amagara est connu de toute la localité et depuis plusieurs années. Après avoir obtenu son diplôme d'études fondamentales (DEF) dans cette même localité il décide de s'expatrier en Côte d'Ivoire durant les années 1990. Il part tenter sa chance comme migrant puis retourne à Bamako vers la fin de la même décennie. Amagara y ouvre un petit commerce avant de se lancer dans le militantisme politique en début des années 2000. Il commence ses activités de partisan au sein de l'Union pour la Démocratie et le Développement (UDD) et lors des élections communales de 1997, il obtient le poste de conseiller communal à Dourou, une commune située à 25 km de Bandiagara et qui comme nombreuses autres communes faisaient leur première expérience de décentralisation politique. Il est de nouveau élu conseiller communal lors des élections communales suivantes en 2002.

Ayant peu d'occupation au niveau des locaux de la commune, Amagara pratique le métier de convoyeur pour une compagnie de transports de passagers entre Bandiagara et Bamako. Ce qui constitue d'une part une occasion d'étendre son réseau de connaissance tout en préparant les élections communales de 2007 où il se présente en tête de liste avec le même parti. Il est alors élu maire de la commune rurale de Dourou. Après l'expérience migratoire, c'est ce militantisme politique qui lui ouvre les portes d'une certaine respectabilité sociale. Durant son mandat de maire, il se présente à l'examen du baccalauréat malien qu'il obtient comme candidat libre (CL) et s'inscrit à la faculté de droit privé où il complète ses études et obtient une maîtrise de droit. Ces années sont marquées par ailleurs par une présence continue à Bamako.¹⁵⁶ Son hôte à Bamako est un médecin dogon d'une certaine renommée mais aussi un parent du futur chef de Dan Nan Ambassagou, Youssouf Toloba. De nouvelles élections étaient prévues en 2012 mais la crise politique et la guerre au nord du pays ont conduit à leur report et à l'extension du mandat des maires de quelques années.

Amagara restera donc en poste jusqu'en 2016, date à laquelle de nouvelles élections communales sont organisées et son parti perd. Si les chemins de Amagara et celui de Youssouf Toloba se sont croisés, ce serait d'abord par l'intermédiaire de l'hôte du premier, le médecin. Puis lorsque que le mouvement Dan Nan Ambassagou se met en place en 2016, la création de la branche politique du mouvement d'autodéfense donne à Amagara une opportunité de rester au centre des dynamiques politiques locales. Disposant d'un profil adéquat, de la confiance nécessaire du commandant en chef du mouvement et d'une reconnaissance sociale et politique de son savoir-

¹⁵⁶ De nombreux élus locaux dans les circonscriptions villageoises vivent à Bamako avec leurs familles. Ils se rendent dans les localités de leur élection lors des rencontres et événements auxquels leur présence est indispensable. Cela n'est pas un trait caractéristique à Amagara.

faire discursif et organisationnel, il intègre le bureau politique du mouvement et devient coordinateur régional lorsque des conflits internes éclatent entre le commandant de la branche armée et le coordinateur politique du mouvement dans la région de Bandiagara. Certains de mes interlocuteurs qui connaissent de près Amagara insistent sur le fait cette ascension au sein du mouvement Dan Nan Ambassagou ne peut être dissociée de la mise en place, en 2018, du camp de Yawa, village situé à moins de 2 km de Dourou et qui devient rapidement l'un des camps de rassemblement des combattants les plus importants en pays Dogon entre 2018 et 2020.

Engagé auprès des combattants depuis lors, Amagara se rend régulièrement sur les lieux des attaques pour « faire le constat des dégâts matériels et humains » après le passage des djihadistes. D'aucuns disent qu'il dispose depuis lors d'une kalachnikov également mais qu'il n'a probablement jamais utilisé. Plus qu'un outil de guerre, l'arme sert à Amagara d'instrument d'interaction sociale et d'identification parmi les combattant, « *je sais me servir d'une arme, je ne suis pas comme un homme qui ne sait pas se défendre en cas de danger comme vous autres de la ville* »¹⁵⁷, me confiera-t-il lors d'un entretien à Bandiagara en 2021. Fort de sa popularité et confiant du soutien des dans, Amagara se présentera aux élections législatives de 2020 pour entrer dans le parlement avec l'ASMA (Alliance pour la Solidarité au Mali), un autre parti politique fondé par celui qui occupait le poste de premier ministre au moment des élections.

Ce changement de parti est lié aux contingences de l'époque puisque son ancien parti, l'UDD (Union pour la Démocratie et le Développement) avait connu des changements internes et celui qui dirigeait ce parti au moment des élections est un élu d'origine peul et dont les prises de positions publiques étaient considérées comme hostile aux Dogons et à Dan Nan Ambassagou en particulier qu'il accusait de pratiquer des massacres contre les Peuls du pays Dogon. Aujourd'hui Amagara continue à occuper son poste de coordinateur régional du mouvement Dan Nan Ambassagou auquel s'est ajouté celui de porte-parole du mouvement à l'échelle nationale. Cette dernière responsabilité constitue l'une des plus prestigieuses de la branche politique du mouvement puisqu'elle permet à celui qui l'occupe d'avoir une visibilité nationale et d'accumuler un autre type de capital social et politique particulièrement utile au moment des combats, durant les phases des processus de paix et surtout dans la période de post-conflit.

10.3.5 Ogobara

A l'opposé de Amagara, un ancien autre porte-parole du mouvement Dan Nan Ambassagou a cependant réussi ce passage vers le parlement national lors des

¹⁵⁷ Entretien, Amagara à Bandiagara, avril 2021.

élections législatives de 2020. **Ogobara**¹⁵⁸ a occupé le poste de porte-parole du mouvement durant entre 2019 et 2020, période à laquelle le mouvement Dan Nan Ambassagou avait conquis une grande visibilité médiatique en raison et d'emprise local parmi les populations rurales en pays Dogon. Cette visibilité médiatique liée aux accusations de massacres de populations civiles par les combattants dans dans les régions où ils opèrent, notamment le massacre de Ogossagou en mars 2019, où plus de 160 personnes ont été tuées. À la suite de cette situation, le porte-parole Ogobara était sollicité par différents médias locaux et nationaux afin qu'il donne sa version des faits lors des débats, des interviews ou des réunions avec les autorités politiques à Bamako où il réside. C'est durant cette période qu'il réussit à se construire une image publique de défenseur des combattants dans d'une part par la même occasion des villages Dogons que les combattants disent protéger. Avant d'occuper ce rôle de porte-parole au sein du mouvement, Ogobara s'est révélé être un politique assez médiocre dans son parcours antérieur à la période de conflit dans le centre du Mali.

Arrivé à Bamako pour y faire ses études universitaires après avoir obtenu son baccalauréat au Lycée Hamadou Dicko de Sévaré, il mène une vie estudiantine normale et s'intéresse peu à peu au militantisme politique. Il adhère à l'URD (Union pour la République et la Démocratie), comme militant avant d'intégrer la liste des candidats pour la mairie de Kalaban Coro, le quartier situé à la périphérie sud-ouest de Bamako. Peu connu et ne disposant pas de ressources économiques importantes pour mobiliser les masses, il ne gagnera aucune place au sein du conseil communal en cette année-là. L'engagement dans le mouvement d'autodéfense à partir de 2016 est pour Ogobara une opportunité idéale pour une ascension sociale. Le rôle de porte-parole du mouvement constituera dans ce sens l'instrument idéal à partir duquel il élargit son réseau personnel en s'agréant à différentes personnalités du monde politique à Bamako et au-delà. En s'appuyant sur son passé de militant, les contacts nouvellement établis à Bamako et en faisant valoir son statut de figure majeure de la lutte des *Dana* dans le pays Dogon, il profite de la situation d'insécurité dans le centre du Mali pour se présenter aux élections législatives de 2020.

Dans ces circonstances, Ogobara bénéficie de larges soutiens des villageois qui voyaient les autres candidats comme des personnes qui ne sont pas venus au secours des villages malgré leurs positions politiques ou administratives dans les structures étatiques. Ce discours de non-contribution à la guerre devient alors l'un des principaux arguments de campagne pour Ogobara et d'autres compagnons politiques avec lesquels il crée un groupement politique, le Mali qui bouge. Ce regroupement se détache des partis politiques traditionnels et adopte un discours anti-élite qui met avant la proximité des candidats aux combattants dans d'une

¹⁵⁸ Pseudonyme adopté à des fins d'anonymisation.

part et d'autre part leur proximité aux villageois ainsi que leur compréhension particulière des conditions de vie précaires en milieu rural. Ogobara et ces compagnons politico-miliciens mobilisent ainsi un registre politique qui fonde sa légitimité sur l'autochtonie, la proximité avec les combattants qui sont alors présentés comme les protecteurs des villages et l'ensemble identitaire et politique du pays Dogon.

Partis chasser sur le terrain politique des partis traditionnels, Ogobara et ses compagnons réussissent à s'imposer comme des candidats valables et crédibles en mettant avant leur identité de combattants mais aussi de personnes n'appartenant pas au milieu de ces partis traditionnels. Ils ont été, par ailleurs, ceux qui avaient un accès exclusif à certaines localités contrôlés par les combattants dans. Dans les discours de campagne, en plus de la stigmatisation des élites politiques traditionnels qui seraient sensibles à la souffrance des villageois et qui n'arrivent au village que lors des campagnes, Ogobara construit également un discours ethniciste qui fait de celui qui ne vote pas son parti aux élections le complice de l'ennemi ou l'enfant illégitime dont l'appartenance à l'entité ethnique dogon doit être mise en question.

Dans une vidéo enregistrée lors des campagnes électorales de 2020, Ogobara stigmatise les autres candidats mais surtout met en avant un discours qui lie vote et appartenance à l'identité ethnique en disant ceci : « *Quand le pays Dogon était en difficulté, quel candidat l'a secouru ? Quand les candidats viendront demandez-leur s'ils n'ont pas honte de se présenter ici. Mais comme c'est la politique, écoutons-les. Mais le jour du vote, si la personne n'est pas peul, si sa mère n'a pas trompé son père et coucher avec un homme peul pour le concevoir, s'il est un vrai dogon s'il ne peut pas prendre les armes pour combattre, si c'est vrai que les chasseurs sont vos défenseurs, votez la liste que voici (il montre à l'audience une fiche portant l'image d'un épervier et autour duquel on lit : **LE MALI QUI BOUGE, même s'il faut notre sang, nous ferons le Mali**). »¹⁵⁹ De la mise en cause de l'identité ethnique de ceux qui ne voteraient pas son parti, le discours vire vers la menace et voter contre son parti rend coupable de trahison voire de complicité avec l'ennemi. Il continue, dans la même vidéo : « *Cet épervier n'est pas un épervier qui prend les poussins, mais un épervier qui prend les peuls. Tout dogon qui se comporterait en peuls en votant une autre liste, l'épervier, l'épervier le saisira comme proie. Nous le piquerons. (...) Votez l'épervier, si vous votez l'épervier vous êtes des dogons, vous aimez votre communauté, si vous votez autre chose vous êtes peuls et les chasseurs savent ce qu'ils doivent faire des peuls, que Dieu vous en préserve. »**

¹⁵⁹ J'ai pu disposer d'une copie de cette vidéo dans les plateformes WhatsApp à l'époque des élections en 2020. La vidéo est encore repérable (à la date du 14.06.2022) sur certaines pages Facebook dont celle-ci : <https://fb.watch/dElCkQZKgK/>

Cette mise en cause de l'identité ethnique mérite un commentaire supplémentaire. Le narratif de l'autochtonie et le discours identitaire propre au registre de la justification de la violence armée que Ogobara est habitué à utiliser dans son rôle de porte-parole d'un mouvement armé devient ici discours politique, propos de campagne et de mobilisation de la masse électorale. Le vote quant à lui devient l'autre versant de l'usage des kalachnikovs et enfin l'adversaire politique est transformé en ennemi, près qu'ontologique. Dans la foule venue l'écouter à l'occasion, il y a les villageois mais aussi les combattants dans qui lui servent d'escorte lors de ses déplacements entre les différents villages. Le rassemblement politique « Le Mali qui bouge » sort victorieux de ces élections législatives dans la circonscription de Koro. Ogobara et un autre compagnon entrepreneur politico-milicien (président d'une association de soutien aux combattants dans en pays Dogon avec son siège à Bamako) accèdent à l'Assemblée nationale du Mali en 2020 comme parlementaires.

Ces élections législatives seront ensuite mises en cause par différents groupements de partis politiques qui accusaient le parti du président de la République, le Rassemblement pour le Mali (RPM), d'avoir commis de fraudes électorales. Les contestations de ces résultats sont, entre autres, les causes qui conduisent au coup d'État militaire en août 2020 contre le président. Cet événement interrompt également les mandats des députés issus des élections législatives de quelques mois plutôt puisque les militaires ont décidé de la dissolution et du gouvernement et de l'Assemblée nationale. Cependant en fin politique, Ogobara réussit à naviguer mieux d'autres dans cette sphère où se côtoient les hauts dignitaires de l'État malien. Le premier gouvernement du régime transitoire nomme un colonel au poste du ministère de la réconciliation nationale qui choisira Ogobara comme son chef de cabinet, poste qu'il occupera plusieurs mois après la dissolution du parlement. Ainsi des marges, Ogobara a réussi à se hisser dans les hautes instances de l'État malien prouvant ainsi qu'avec les armes et même sans tirer une seule balle, le capital guerrier peut devenir une modalité d'ascension sociale et politique.

Cependant ce que sa trajectoire de mobilité nous laisse comprendre est précisément qu'il est un entrepreneur de violence au sens où Jacques Semelin (2003) entend ce terme. Il s'est construit une visibilité en portant la voix du mouvement armé, en produisant un discours attractif et disculpant au moment où le mouvement subissait ses pires accusations de massacres et de violences inhumaines contre certaines populations en pays Dogon. Il semble alors évident que la raison de son recrutement au sein de ce département ministériel est son emprise supposée sur les combattants dans et son employeur voyait dans cette nomination une manière d'avoir un contrôle sur le mouvement Dan Nan Ambassagou.

Quelques mois après son arrivée à ce poste de haut dignitaire, il entreprit, pour le compte de son ministre, une démarche de « sensibilisation » contre le danger

de dislocation sociale et politique des communautés dogons et du Mali entier si les groupes armés, y compris, les Danas ne s'inscrivaient pas dans la logique de la démobilisation et de la réconciliation nationale. Du porte-parole du mouvement d'auto-défense, il est passé député puis chef de cabinet de l'un des ministères les plus importants du gouvernement de la transition au Mali. Il est ainsi devenu le chantre de la paix. En janvier 2021, certaines de ses déclarations dans les médias locaux conduisent à une rupture des liens entre lui et Youssouf Toloba, le commandant en chef du mouvement. En reprenant à son compte le discours de la réconciliation, du désarmement, il a été « *est accusé d'avoir vendu la cause de la milice* ¹⁶⁰ » écrit un journal local au sujet de cette rupture.

10.4 Un groupe d'autodéfense dans le Pignari-Bana, Bandiagara

« Si Dan Nan Ambassagou est une milice, il faudrait alors affirmer qu'elle n'est plus constituée de donso initiés. Pour tout initié, la défense de la terre de ses ancêtres est un devoir impérieux auquel nul ne saurait se soustraire. Ceux qui luttent contre des envahisseurs sans foi ni loi en protégeant les populations innocentes ne devraient pas être taxés de milice ! »

Fodé Moussa Sidibé, *Sahel-Tribune*, janvier 2021

Dans la commune de Pignari-Bana menacée d'attaque sur les villages dogons s'est faite de plus en plus pressante en 2018, de nombreux villages se sont mis en ordre de guerre. En partie encouragés et soutenus par Youssouf Toloba, le fondateur et commandant en chef de Dan Nan Ambassagou, ces villages ont créé des groupes d'autodéfense en s'appuyant sur ces modèles historiques de mobilisation de la jeunesse pour la défense de la communauté villageoise. La confrérie des chasseurs traditionnels donsow a servi de cadre formelle à la mobilisation sans pour autant que tout combattant d'autodéfense soit lié à la confrérie des donsow par un serment et d'une démarche initiatique. En juillet 2018, alors que j'entamais mes premières enquêtes de terrain sur les questions foncières en pays Dogon, une large partie des villages situés dans la plaine du Seeno en pays Dogon était devenu le terrain d'affrontement entre les premiers groupes d'autodéfense Dan Ambassagou et les hommes armés affiliés à Ansarul islam et la Katiba Macina. Dans la commune de Pignari, à cette période, les rumeurs laissaient entendre que les villages dogons s'organisaient en vue de demander au hameau peul qui s'y trouvait de déguerpir. Certains villageois voyaient dans cet acte de déguerpissement la source d'une

¹⁶⁰ Voir le lien suivant pour l'article en question : <https://malijet.co/politique/premiere-prise-de-contact-entre-le-colonel-major-ismael-wague-et-youssouf-toloba-mardi-9-mars-dernier-une-rencontre-pour-dissiper-le-malentendu>

représailles djihadiste sur ces villages dogons alors que d'autres évoquaient le risque que le hameau devienne une base arrière aux attaques contre les mêmes villages. Réunis en assemblée de terroir villageois, les chefs de village de la localité et ont décidé, en début du deuxième trimestre de l'année 2018, du départ des bergers peuls qui s'étaient établis là depuis compaient dans la localité depuis plusieurs décennies.



Figure 28: Site du hameau déguerpi © Ibrahima Poudiougou

Youssef Toloba, chef de Dan Nan Ambassagou, s'était déplacé deux fois dans cette localité en 2018 afin d'aller les villages du danger qui court vers eux en les sommant d'envisager la mobilisation des jeunes et la mise en place d'un groupe d'autodéfense local. À défaut d'une telle mobilisation, il a demandé à chaque village de la localité de désigner des jeunes hommes aptes à participer aux combats et de les mettre à la disposition d'un camp dana proche. Ces appels sont restés sans réponse puisque *« pour nous c'était une guerre entre les Peuls et les Dogons du Seeno ou pour les gens de Mondoro et Douentza. C'était très loin de chez nous et depuis le début des affrontements, nos villages n'avaient pas connu d'attaques ou de vols de bétails »*, me confiait un combattant rencontré dans un camps de groupe d'autodéfense dans la commune de Pignari-Bana en avril 2021. Les chefs de villages auxquels l'appel de création d'un groupe d'autodéfense local était adressé n'ont pas donné corps à de telles initiatives.

Ils ont perçu une telle demande comme une exposition de leur localité à la violence djihadiste, considérant que constituer un groupe d'auto-défense était synonyme d'être cible d'attaques, d'incendie de récoltes et de vols massifs de bétails. Cette

distance des chefs de village vis-à-vis de l'engagement des jeunes de leurs villages dans la mobilisation armée était motivée par la conviction que plusieurs siècles de bon voisinage constituaient un gage de confiance mutuelle et de solidarité, d'une part. D'autre part, mobiliser les jeunes signifiait vendre l'essentiel des troupeaux lignagers pour investir dans les moyens nécessaires à l'opérationnalisation d'un combattant, à l'acquisition des moyens de combat : un 36, une moto et des moyens de protection magico-religieux. La désignation d'un jeune pour rejoindre les rangs de Dan Nan Ambassagou et la mise à sa disposition de l'ensemble des moyens nécessaires représentaient un investissement économique non-négligeable pour les lignages. Ces derniers avaient par ailleurs, un contre-discours à celui de la mobilisation armée qui mettait en avant les longues et bonnes relations de voisinages qui ont caractérisé les rapports sociopolitiques dans le Pignari-Bana. Ils mettaient en avant en particulier, la période allant de la fin du 19^{ème} siècle et durant tout le 20^{ème} siècle, ces villages ont entretenu avec les communautés peuls avoisinantes de solides relations qui se sont manifestées par l'installation de hameaux de bergers, le confiage (Zanoletti, 2020) de troupeaux et l'enseignement coranique. Sékou Salah Karambé, originaire de cette région, fut figure maraboutique centrale dans l'histoire locale. Ces enseignements qui étaient donnés à des milliers de talibés (disciples) peuls et dogons ainsi que sa dévotion ont été un trait d'union entre les différentes communautés vivant dans ce terroir.

Les différentes formes de relations sociopolitiques et économiques évoquées ont permis de maintenir une paix relative dans la commune durant les premières années de la crise. Ces relations ont justifié une certaine distance des aînés sociaux à l'enrôlement des jeunes et la mise en place d'un camp de dana. Cependant courant l'année 2018 et début 2019, certains jeunes fascinés par l'engagement armé ont commencé à fréquenter des camps dana situés dans d'autres localités du plateau voire de la plaine où les combats faisaient rage. Ils se sont ainsi enrôlés de manière volontaire dans le mouvement armé, acquis les armes et l'expérience du combat en participant aux affrontements directs.

Lorsque certains de ces jeunes revenaient passer quelques jours au village dans la commune Pignari-Bana, ils relataient à leurs amis d'âge et aux plus jeunes les récits des combats, les portraits de chefs de guerre, la vie quotidienne, austère, dans les camps dans qui célèbrent les faits d'arme mais aussi la souffrance de frères d'arme tombés lors des affrontements. Ces récits évoquaient également du retour à une certaine vie animiste faite d'amulettes, de fétiches, de bière de mil et d'initiation aux connaissances mystico-magiques ancestrales dont certains combattants sont dépositaires et qui rend ces derniers invulnérables aux métaux et capables d'invisibilité.

Ces tableaux épiques d'une vie de combattant dana qui s'articule autour d'un répertoire historique populaire qui combine des registres performatifs collectifs

et individuels. Ce répertoire se compose entre autres des récits évoquant le refus d'une nouvelle forme de soumission des Dogons, le sacrifice ultime pour la défense du *bo-guinri* (la patrie) et de son héritage matériel et immatériel, le refus de l'expropriation des populations rurales des ressources foncières, le charisme et l'aura du combattant *dana* sauveur du groupe et gardien de l'identité villageoise voire ethnique ou encore le courage et la détermination à se battre malgré les conditions de vie austère d'existence qu'exige une vie dans le camp. Ces imaginaires exercent une influence considérable sur la motivation des amis du même groupe d'âge et les plus jeunes à embrasser la cause des armes et à découvrir ce monde presque chevaleresque qui se trouverait à la pointe de la kalachnikov. Ces récits donnent à l'engagement armé des jeunes une dimension presque héroïque qui rompt avec la vie monotone du village et son cycle agricole.

Lors de la première attaque dans la localité en septembre 2019,¹⁶¹, ces jeunes qui ont rejoint de leur propre initiative la lutte armée se sont illustrés par un acharnement particulier dans le combat qui, cette fois, concernait leur propre village. Cette attaque avait ciblé des paysans qui travaillaient dans leurs champs de mil à environ 3 km du village. Surpris par des hommes armés arrivés à moto, quatre d'entre eux furent tués avant que l'alerte n'arrive dans le village. Cette attaque a été pour les villages de la commune de Pignari-Bana le signal que la menace avait désormais atteint leur zone. Une nouvelle assemblée du terroir a réuni l'ensemble des chefs de village de la localité, le maire et autres personnalités influentes pour décider de la mise en place d'un groupe d'autodéfense chargé de veiller sur la sécurité locale. La mobilisation armée s'est appuyée en premier lieu sur l'expérience de ceux qui avaient déjà combattu dans d'autres localités, qui avaient une certaine maîtrise des armes de guerre, des circuits d'approvisionnement en munitions et des modes d'organisation d'un camp *dana*.

Le site décidé par l'assemblée pour accueillir le nouveau camp *dana* de la localité est une crête située à environ 2 km de la route nationale N°15, c'est aussi sur ce même site que les Dogons s'étaient rassemblés en 1893 pour contrer la prise de Bandiagara par les troupes coloniales (Holder, 2001 : 405). En plus d'être chargé de symbole, ce site donne une visibilité sur l'ensemble de la région de jour comme de nuit. Après avoir exécuté les rituels de la pégu, qui permet de protéger le site et ses occupants, l'un des jeunes qui s'est illustré dans la réaction à l'attaque contre les paysans a été chargé de prendre la tête du groupe d'autodéfense. Avec les autres

¹⁶¹ À la veille de cette attaque (10.11.2019), je suis arrivé à Sévaré après deux mois de recherche dans la plaine du Seeno et à Bandiagara. J'envisageais d'entamer deux semaines de recherche ethnographique dans les villages de la commune, comme phase finale d'un terrain de quatre mois qui a duré de juin à septembre 2019. Mais j'ai fini par interpréter cette nouvelle comme le signal annonçant la fin de cette phase de terrain. J'ai décidé le même jour de la fin des enquêtes et rejoins mes parents à Bamako, le lendemain.

jeunes ayant fait l'expérience de la guerre dans d'autres localités, ils étaient chargés de recevoir les jeunes mobilisés, d'organiser la vie des combattants dans le camp et d'assurer la protection des villages environnants.

10.4.1 Les lignages, structures de base de la mobilisation armée ?

Pour la formation de ce groupe d'autodéfense local, les lignages ont été mis à contribution. Une fois la menace identifiée par les chefs de villages, ces derniers ont appelé les jeunes à la mise en place du groupe d'autodéfense. Ce faisant, ils ont mis à disposition leur soutien à la disposition des jeunes du village qui s'engagent dans la mobilisation armée. Ainsi il a été convenu que chaque gina mobilise un jeune homme en âge et en capacité de se battre. Une telle mobilisation mettait ainsi ces gina au cœur du dispositif de défense villageois mais surtout impliquait de manière directe chaque famille dans la lutte armée. Les familles installées en dehors du pays Dogon (Mopti, Bamako, Abidjan) ont également été impliquées ou via la mobilisation d'un combattant ou en apportant une contribution financière dans l'achat des armes et munitions. En réaction certaines de ces familles ont proposé des contributions économiques en numéraire ou en nature (carburant, nourriture ou en armes et munitions). D'autres gina ont cependant désigné un membre de la famille à rejoindre le groupe d'autodéfense. C'est le cas de certaines familles installées à Bamako et de combattants que j'ai rencontrés près de Bandiagara dans le camp dana ici décrit. Certains de ces jeunes hommes faisaient par cet engagement leur première expérience d'armes à feu tandis que d'autres avaient acquis une expérience de l'usage des armes dans d'autres mouvements armés comme le Ganda-Izo ou en côte d'Ivoire. Les contribution économiques sont utilisées pour l'approvisionnement des combattants en produits de première nécessité dont le riz, l'huile, le sucre ou du carburant pour la mobilité des combattants. Ces approvisionnement s'ajoute à l'apport des villageois dans la collecte de céréales et achats de produits nécessaires. En plus de l'enrôlement d'un membre de la famille comme combattant, les gina dans les villages ont mis à la disposition de ce dernier le matériel nécessaire pour la guerre.

Le matériel de guerre considéré comme basique pour un combattant nouvellement mobilisé se compose, de préférence :

- D'une kalachnikov que les combattants nomment, *le 36* en référence au nombre de balles qu'une arme permet de tirer par chargeur. À défaut de ce type d'arme automatique et semi-automatique, certains combattants recourent à d'autres types armes capables de tirer plusieurs coups et les plus modestes intègrent le groupe d'autodéfense avec des fusil de chasse de fabrication industrielle ou artisanale ne pouvant tirer qu'une seule balle et de faible précision. Dans ce cas, le combattant garde l'idée d'acquérir chemin faisant une kalachnikov ou

d'autres types d'armes automatiques soit en le récurant sur le champ de bataille comme butin de guerre ou en se le procurant via le soutien des parents ou en échanges d'autres butin de guerre, le bétail pris lors des assauts en particulier. Les prix de ces armes sont variables et dépendent également du canal d'acquisition. Certains combattants nous confient d'avoir acquis leurs armes à 600.000 Francs CFA tandis que d'autres affirment avoir payé plus, 750.000 Francs FCA (environs 1.000 à 1.100 Euros).

- D'une *moto* de fabrication chinoise Haojue 150 ou Sanili 150, neuve de préférence. Ces engins sont prisés en raison de leur efficacité à parcourir différents type de terrains, y compris les zones rocheuses du plateau et les terres sablonneuses du Seeno et de résister à la boue en saison des pluies. Très présent dans la zone avant le conflit, ces engins à deux roues sont les moyens de déplacement des populations sahéenne rurales par excellence (Kernen et Khan Mohamed, 2014). En milieu rural, disposer d'une moto relève aussi d'un certain prestige social. Le basculement dans la violence armée dans le centre du Mali et l'investissement du milieu rural par les hommes armés s'est fait, en partie, à l'aide de ces motos qui offrent une capacité de mobilité adaptée aux saisons et aux différents terrains. Les prix de ces motos varient de 450.000 à 500.000 Francs CFA (690 et 750 Euros).
- D'un ensemble d'objets de *protection mystique* considérés comme garantissant aux combattants une invulnérabilité aux balles de l'ennemi voire de l'indivisibilité dans certaines circonstances. Cet ensemble est appelé *komo-guérun* (objets de la guerre), *anran-guérun* (objets masculin) ou encore *bara-guérun* (objets de brousse). Toutes ces trois appellations peuvent être considérées comme synonymes et renvoient à la nécessité pour tout combattant de disposer de ressources mystiques lui garantissant protection et invulnérabilité sur le champ de bataille. La présence de ces objets de protection mystique a été observés par différents chercheurs dans les contextes de conflits armés en Afrique et leur signification se rapportent le plus souvent aux cadres symboliques et rituels des sociétés au sein desquelles émergent ces conflits (Ellis, 2000). Dans le cas présent, une partie de ces objets sont pourvus par les membres aînés de sa *gina* (lineage) d'une part et par d'autres personnes dépositaires de connaissances ésotériques permettant de préparer de tels objets. Ces objets peuvent être des amulettes que le combattant porte au corps, des décoction de plante médicinale, des *anga-tengu* ou *kilissi*¹⁶² (incantations, formules magiques), des versets du Coran ou des pratiques rituelles répétitives à réaliser sous forme d'offrande à

¹⁶² Ce terme bamanan correspond au « anga-tengu » en dogon est souvent utilisé par les combattants pour faire référence aux différences formules utilisées dans les dispositifs de protection du combattant.

des autels avant le départ au combat et au retour. L'accès à ces objets mystiques et formules magiques peuvent également nécessiter le paiement d'une somme d'argent pouvant atteindre 300.000 Francs (400 Euros), selon l'efficacité attribuée à l'objet et la réputation de son fabriquant.

- Le *sèwè arko* (chemise de papier) connu en bamanankan comme *sikidloki* occupe une place de choix parmi les différents objets de protection dans la préparation magique des combattants. Connus pour ses vertus ses qualités de protection à la fois individuelle et collective sur le champs de bataille, le *sèwè arko* est une sorte de petit boubou en cotonnade auquel sont cousus des amulettes et d'autres objets contenant des formules magiques. Ce boubou dont les dimensions sont réduites au moment du port est réputé s'allonger lors des combats jusqu'à couvrir tout le corps de celui qui le porte jusqu'aux jambes. S'il protège celui le porte en premier lieu, le rayon de couverture protectif du *sèwè arko* peut s'étendre sur cent combattants lors des combats farouches à condition que ceux qui le portent reste derrière le porteur.

Pour mes interlocuteurs, le *sèwè arko* est avant tout un *anra-guèrun* (objet masculin, objet de guerre) qui requiert de son porteur du *anra-kaju* (l'audace et le courage devant l'adversité). Tout combattant voudrait en disposer au moment de l'adhésion au groupe d'autodéfense même si mes interlocuteurs considèrent que les *sèwè arko* sont rares et que ceux qui en possèdent sont des *dana-kungnè* (les chasseurs mûris, chasseurs émérites). Ces derniers sont vus comme ceux qui ont atteint un degré élevé de courage et de bravoure et de ce fait sont dépositaires de connaissances ésotériques exceptionnelles, y compris le don d'ubiquité et disparition lorsqu'ils affrontent les circonstances de combats les plus difficiles.

L'usage de ce type de protection par des guerriers est historique dans la majeure partie des sociétés maliennes. Dans son ouvrage *L'État de Ségou et ses chefferies aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Moussa Sow donne l'usage fait du *sikidloki* en ces termes : « *petits boubous en cotonnade (« renforcés » par des prières aux vertus salvifiques) qui, couvrant la poitrine au départ, s'allongeraient au fil du bataille jusqu'à recouvrir les jambes. (...) En règle générale, seulement trois guerriers les portaient : l'un se portait à la tête du bataillon, un autre se tenait en arrière et le troisième au milieu de la mêlée.* » (Sow, 2021 : 218).

Ce matériel de guerre brièvement décrit ici démontre que le coup économique de la mobilisation armée n'est pas négligeable surtout en milieu rural. Les groupes d'autodéfense ne disposent pas d'une capacité de finance propre permettant d'assurer à chaque combattant le minimum nécessaire pour combattre (une arme, une moto et quelques objets de protections mystiques). Ce sont ainsi les familles voire les *gina* qui se mettent à l'œuvre pour rendre leur fils opérationnel. Dans

différentes localités du pays Dogon, la mobilisation armée a signifié pour les familles des combattants dans de consentir à des efforts économiques de taille allant de la vente d'une ou plusieurs têtes de vaches afin de financer la préparation matérielle des combattants.

Dans la commune de Pignari-Banna, mes interlocuteurs ont plusieurs fois rappelé que lors des rencontres avec le commandant en chef de Dan Nan Ambassagou, il a été question de vendre le bétail pour préparer la guerre :

*Toloba nous a dit de vendre nos vaches pour acheter des armes. Parce que si nous ne sommes pas armés, les djihadistes nous attaqueront, nous tueront et emporteront tous nos biens. Nous savons aussi que c'est qu'ils ont fait aux autres dans le Seeno. Beaucoup ne voulaient pas le faire au début mais personne ne veut que son fils soit le moins préparé et l'exposer au danger en ayant des têtes de vaches. On peut racheter des vaches après la guerre mais pas un fils mort au combat.*¹⁶³

Cependant il convient de rappeler que l'absence de ces matériels de guerre n'est pas une barrière à l'entrée au groupe d'autodéfense villageois. En pays Dogon, ces groupes d'autodéfense se caractérisent avant tout par une logique de solidarité consistant à mettre en commun l'ensemble des ressources de guerre disponibles dans un camp dana. Ainsi pour un combattant issu de famille de conditions modestes, il est accueilli au même titre que ceux qui peuvent se faire équiper par leurs familles ou gina. Il peut disposer des motos et des armes de guerre des autres en cas de nécessité. À cela s'ajoute la primauté de ce combattant dans le partage des armes reprises à l'ennemi lors des affrontements : « Dans mon cas, je suis arrivé ici les mains vides et sans avoir jamais tiré sur un pigeon de toute ma vie. Je n'avais que les vêtements que je portais ce jour-là. Aujourd'hui j'ai une kalachnikov, une moto et trois chargeurs », me confie un combattant dana qui tient, avec d'autres, un check-point sur la route nationale N°15 qui lie Sévaré à Bandiagara.

Quant au leadership au sein du groupe d'autodéfense, il peut être opérationnel dans la conduite des combattants lors d'affrontements où seuls ceux qui ont fait montre de leur *anra-kaju* dans d'autres circonstances restent au-devant des hommes et décident des comportements à adopter et des stratégies avec le chef de guerre dirigeant le camp. Ils ont la réputation d'avoir des connaissances mystiques en plus de leur audace, intelligence, compétence, bravoure en matière de guerre. Ce sont ces connaissances qui les distinguent des autres combattants. Certains combattants qui ont ce type de leadership sont issus des lignages chargés du culte des autels de guerre et de protection villageoise et qui avaient recouvert également

¹⁶³ Entretien, près de Bandiagara avril 2021.

la charge de préparation des jeunes hommes aux techniques de combat et à les conduire à la guerre, comme décrit plus haut dans ce chapitre.

Ce leadership opérationnel peut se combiner avec la fonction du *ogono* (chef de camp) qui est axé sur l'organisationnel et le commandement des hommes. S'il est rare de trouver un chef dana dépourvu de ces qualités de combattant exceptionnel, il est de tout de même commun de trouver au sein d'un groupe d'autodéfense plusieurs combattants disposition de ces qualités. Ce sont eux qui élaborent avec le chef les plans d'attaques et les stratégies de défense mais surtout dirigent et protègent les autres combattants lors des opérations. À ces facteurs s'ajoute également l'expérience dans le métier des armes. Celle-ci peut être de différentes natures mais dans le cas que je décris ici, ceux qui occupent des positions de commandement dans le groupe sont des membres initiés de la confrérie des chasseurs traditionnels *donsow* qui pratiquaient la chasse dans les années antérieures au conflit, des personnes ayant combattu comme rebelles dans la guerre civile ivoirienne voire des personnes qui, à partir de 2016-2017, ont rejoint les premières formations *danas* pour acquérir une expérience dans l'usage des armes de guerre et les modes de planification des attaques et des représailles.

10.5 Vers un « combattantisme¹⁶⁴ » paysan en pays Dogon

Les conditions matérielles décrites dans les lignes précédentes démontrent que l'apport des structures lignagères est déterminant dans l'engagement dans un groupe armé en pays Dogon. Elles soulignent par ailleurs la centralité de la solidarité des pairs combattants qui mettent en commun tous les moyens de combats à la fois par pragmatisme et réalisme du terrain que par l'idéologie égalitariste qu'ils héritent des confréries des chasseurs traditionnels *donsow*. Lorsque le groupe d'autodéfense est constitué vient le temps de la répartition des activités de surveillance et de guerre. Ces deux activités sont assurées simultanément par les jeunes engagés. Ces derniers sont divisés en deux groupes : le premier est chargé de la surveillance d'un village donné et l'autre s'occupe de la défense de l'ensemble des villages de la zone à partir du camp.

Le premier groupe se compose d'un nombre réduit de combattants, tous issus du même village, qui surveillent les différentes routes qui mènent à leur village. En cas de menace sur le village, ils sont les premiers à riposter et à donner l'information au camp afin de solliciter l'aide. Ce sont souvent les plus jeunes et donc moins expérimentés qui sont affectés à ces rôles au début de leur engagement à cette

¹⁶⁴ J'emprunte ce concept à Elisabeth Claverie, anthropologue travaillant sur les conflits armés en RDC mais aussi au sein des instances de juridiction internationale. Voir son article : Elisabeth Claverie, « Vivre dans le « combattantisme » », *Terrain* [En ligne], 65 | septembre 2015, mis en ligne le 15 septembre 2015, consulté le 13 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/15850> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/terrain.15850>

activité armée. Ils peuvent être accompagnés d'un combattant aguerri qui leur sert de référence en cas de nécessité. Le second groupe est formé de combattants qui se dédient à l'activité guerrière proprement dite. Ces derniers partent du village pour rejoindre le camp où ils passeront désormais l'essentiel de leur temps à attendre et à combattre, de temps à autre. Réagissant la plupart du temps aux attaques, ces combattants vivent nuit et jour aux camps en surveillant les mouvements des groupes armés ennemis dans la localité. Ils peuvent de temps à autre faire de courtes visites au village mais n'y passent pas la nuit durant toute la période de leur affectation. De ce fait en absence d'attaque ou de départ en soutien à un autre groupe d'autodéfense en difficulté, les combattants attendent.

Sous la supervision du ogono (chef de guerre), ces combattants organisent la vie quotidienne autour de certaines activités quotidiennes comme le contrôle des autocars de transport de voyageurs et autres véhicules dans les check-point sur les routes (la RN°15 mais aussi les routes intérieures qui lient les villages), la cuisine, l'écoute des chants panégyriques qui relatent les gestes des grandes figures donsow¹⁶⁵ autour du thé et l'approvisionnement en eau. Ces temps d'attente peuvent être scandés par des missions de renfort à d'autres groupes d'autodéfense se trouvant en difficultés, des moments brusques de départ vers un village proche pour repousser une attaque sur un camp ou sur un village donné. Ces missions de soutien permettent de raffermir les liens entre les combattants dans et entre les groupes locaux d'une part mais aussi de renforcer la cohésion au sein de l'ensemble des groupes d'autodéfense qui composent le Mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou, principale organisation armée en pays Dogon dirigée par Youssouf Toloba. À ces missions s'ajoute, en outre, les activités de contrôle routier de la route nationale n°15 qui lie Sévaré à Bandiagara. À tour de rôle, un petit nombre de combattants est chargé de contrôler les mouvements sur cette route à partir de différents check-points.

À l'approche du check-point, les conducteurs de véhicules personnels ralentissent, moteur en marche, pour saluer les combattants et de temps à autre leur faire de « petits gestes » en signe de reconnaissance. Ces petits gestes peuvent être des dons en argent, en sac de riz ou d'huile végétal, eau potable, cartes de recharges téléphoniques ou paquets de cigarettes, etc. Quant aux véhicules de transports en commun, ils peuvent faire objet de contrôle lorsque des rumeurs d'attaque contre un camp dana ou un village est diffus. Il est rare que les combattants demandent à vérifier les pièces d'identité des passagers sauf s'ils suspectent un passager en particulier. De même durant les longues journées auprès d'eux, je n'ai observé de

¹⁶⁵ Pour l'importance et la centralité des chants panégyriques pour les donsow, voir Cissé Youssouf. « Notes sur les sociétés de chasseurs malinké ». In : *Journal de la Société des Africanistes*, 1964, tome 34, fascicule 2. pp. 175-226

moments où ils exigent le paiement d'une quelconque taxe de passage comme condition de passage et d'usage de la route.

De ce fait, ces groupes d'autodéfense semblent ne pas s'inscrire dans une logique des *roadblock politics* tel que proposé par Peer Schouten dans un récent livre qu'il a consacré à l'étude des mouvements armés en Afrique centrale (Schouten, 2022). Si les combattants attendent des chauffeurs et autres praticiens de la route du « *thé songon* », littéralement le prix du thé, ces derniers peuvent également passer sans rien proposer. « *Nous n'obligeons pas les gens à nous donner de l'argent ou autre chose. Mais celui qui de son propre initiative veut nous donner quelque chose, on accepte. Certains comprennent que nous sommes ici pour leur garantir la possibilité d'aller et de revenir. Ce que nous demandons aux gens, c'est le respect. Si tu es en voiture et tu arrives à notre niveau, tu freines un peu et tu nous salues et nous aussi on te salue alors tu continues ton chemin. Ça c'est aussi notre éducation, notre culture. Celui qui ne veut pas faire ça, on le suspecte parce que même le commandant de cercle de Bandiagara ou le gouverneur quand ils passent ici, ils nous saluent.* »¹⁶⁶

En cas de suspicion, les combattants peuvent procéder à des contrôles d'identité des passagers. Cela advient particulièrement lorsqu'il y a une alerte concernant une attaque imminente ou lorsqu'un check-point précédent signale un véhicule particulier et ses occupants. Les différents « *thé songon* » que les combattants peuvent recueillir en une journée ne représentent pas cependant une manne économique en soi. Au « *thé songon* » en cash, d'autres usagers de la route préfèrent offrir aux combattants de l'eau, un sac de 50 kg de riz, du thé vert et du sucre entre autres. Ces gestes fonctionnent sur une base d'une certaine forme de « dons » qui symbolisent la reconnaissance de l'utilité de la présence des combattants le long des routes ainsi que leur engagement pour rendre les mobilités sûres¹⁶⁷ sur ces routes qu'ils contrôlent. Ainsi le « *thé songon* » fonctionne avant tout sur la base du volontariat et celui qui s'y dérobe ne fait pas systématiquement objet de sanction, même si le fait de pratiquer la route sans jamais rien offrir peut accroître le niveau de suspicion des combattants. Enfin certains combattants considèrent que leur attitude sur les routes doit se démarquer des comportements de prédation connus de la gendarmerie nationale, chargée de contrôler les mouvements sur les routes nationales en temps normal. Ces derniers sont décriés par les populations, rurales surtout, en raison de l'obligation de paiement de 1.000 à 2.000 Francs CFA (1,5 à 3 Euros) qu'ils imposent aux passagers dépourvus de documents d'identité se trouvant dans les autocars.

¹⁶⁶ Entretien à un check-point dana, région de Bandiagara, avril 2021.

¹⁶⁷ Cette notion de sûreté doit être ici comprise comme à géométrie variable puisque la présence de ces combattants sur les routes peut aussi être vécues comme une source d'insécurité d'autres personnes.

10.6 L'engagement armé et le travail agricole : le champ et le camp

La situation de conflit armé en cours ne semble pas avoir créé pour les combattants une nouvelle forme d'entrée économique qui les rendrait autonome vis-à-vis de l'économie agricole du village. De plus comme ailleurs, l'engagement dans le groupe d'autodéfense n'a un caractère exclusif en pays Dogon. Les combattants peuvent être impliqués dans la vie communautaire du village selon différents degrés et sur la base de la situation générale de sécurité dans leurs localités. Dans leur vie de combattant de tous les jours dans le camps, les Danas sont équipés de kalachnikovs mais aussi de mortiers *dugu wuli* (démantèle-village), armes collectives fabriquées par des forgerons locaux à partir de matériaux de récupération. Ces mortiers sont chargés avec de la poudre à canon, des poudres de piment, du tabac (*siramugu*) et des morceaux de fer qui servent de projectiles. La mise à feu se fait à distance à l'aide d'une batterie.



Figure 29: Dugu-wuli et vue du camp dana. © Ibrahima Poudiougou

La portée de ces mortiers dépend de la quantité de poudre à canon et leur létalité est fonction du type de morceaux de fer utilisés et de la force dégagée lors de la mise à feu. Cette arme produite localement a fait son apparition dans le paysage villageois dans la commune de Pignari-Bana, à l'image des autres villages dogons. Si ces mortiers ne sont pas d'usage commun dans les sociétés rurales en pays Dogon, il serait tout aussi hasardeux d'affirmer qu'il s'agit d'une invention récente étant donné que l'usage des mortiers dans les guerres pourrait

remonter aux guerres du début du siècle dernier. Cependant leur apparition dans le paysage villageois est récente et dérive de la situation de conflit que les villages vivent depuis 2016. Ce mortier est une arme collective dont la fonction est celle de procurer aux combattants une capacité de feu capable de freiner la progression de l'ennemi vers le village. À son déclenchement, son bruit sert également d'alerte aux combattants stationnés dans le camp de la nécessité de secourir le village. Les techniques de fabrications de ce type de mortier se sont rapidement rependues dans tout le pays Dogon et, de nos jours, ces mortiers sont visibles à l'entrée de la quasi-totalité des villages mais aussi dans les camps danas.

Le ravitaillement du camp en nourriture et, de temps à autre, en minutions est assuré via les cotisations en nature ou en numéraire que les chefs de villages collectent auprès des chefs de familles. À cela s'ajoutent les distributions alimentaires et souvent de carburant et munitions que Dan Nan Ambassagou organise de temps à autres au profit des camps qui lui sont affiliés¹⁶⁸. D'autres contributions peuvent provenir également de des parents résidants à Sévaré, Bamako, Abidjan ou ailleurs. Ces derniers sont quotidiennement informés de la situation du village via des plateformes d'informations, les groupes WhatsApp en particulier. Celles-ci jouent un rôle déterminant en garantissant une certaine présence quotidienne de ceux qui sont loin à la vie communautaire. À travers les groupe circulent ainsi les informations relatives aux attaques, enlèvements, décès d'un membre de la famille ou dans le village, naissance... Ces plateformes servent surtout à la diffusion rapide et effective des informations relatives aux combattants : leurs succès, pertes ainsi que leurs besoins auprès de ceux qui vivent ailleurs. Ces derniers peuvent intervenir en envoyant des contributions financières via un numéro de téléphone d'un compte Orange-Money (système de transfert d'argent par téléphone) dédié à cet effet.

En saison des pluies, l'effectif des jeunes affectés au camp et à la surveillance des village se réduit afin de libérer plus bras valides pour les activités agricoles. Durant toute cette saison agricole, les périmètres cultivables sont déterminés par les combattants sur la base de leur capacité à les sécuriser et à secourir les villageois en cas d'attaque. De ce fait le conflit armé a occasionné une réduction drastique de l'espace agricole et contraint les paysans à se retourner vers les terres avoisinant le village, les *laras* ou champs de proximité. Si ces champs produisent un rendement non-négligeables leurs tailles sont réduites et ne peuvent assurer aux paysans une récolte couvrant une année. Par peur d'attaques, d'enlèvement

¹⁶⁸ Dans certains cas, les camps peuvent également bénéficier des dons alimentaires destinés aux villages de la zone sous forme d'aide humanitaire. Provenant souvent des donateurs nationaux au profit de leurs villages ou de leur confédération villageoise, ceux chargés de la distribution peuvent compter les danas parmi les ayant droit à l'aide.

et ou d'incendie des récoltes, les champs situés au de 2 à 3 km du village ont été abandonnés. Les populations des villages comme Makou, Kema, Kori-Kori, Tougoume ou Kori-Maoundé ne cultivent plus les champs lointains depuis l'assassinat de certains paysans dans leurs champs en novembre 2019. Ces champs non cultivés sont cependant les plus importants en termes d'étendus de terres cultivables et rendement en céréales. Ces champs sont situés dans les deux rives du Yamé,¹⁶⁹ cours d'eau qui permet aux populations de faire des cultures maraichères en saison sèche alors que l'essentiel des cultures en saison des pluies est consacré à la production céréalières dont les principaux produits sont le petit mil, le sorgho, le riz et le haricot.



Figure 30: combattants Danas au camp. © Ibrahima Poudiougou 2021

La non-exploitation de ces espaces se traduit, par ailleurs, par une réduction considérable des activités agricoles et des récoltes. Si d'une part cette situation réduit le besoin de force nécessaire à la production agricole, elle engendre un manque dans les récoltes difficile à colmater exposant ainsi ces populations au risque de famine, de déplacements vers les centres urbains, d'exposition au *dogo* (l'humiliation, honte, la perte de la face). Dans le Pignari-Bana, dans de nombreuses familles qui disposent de plus d'hommes en âge de travailler et de combattre ont au moins un membre de la famille engagé dans l'activité guerrière

¹⁶⁹ Le Yamé est un bras du fleuve Niger qui s'écoule dans le cercle de Bandiagara (pays Dogon) et se jette dans le fleuve Niger dans la ville de Mopti.

tandis que les autres s'occupent des champs, du commerce ou autres activités permettant de générer quelques ressources supplémentaires pour les besoins de la famille ou du gina. Les jeunes célibataires qui ne sont pas engagés dans les combats, entreprennent des migrations saisonnières vers les centres urbains ou vers les sites d'orpaillage dans le sud ou à l'ouest du Mali. Les gains économiques servant à la fois à soutenir les dépenses de leurs familles, y compris ceux qui sont engagés dans les groupes d'autodéfense. Cette nouvelle situation contraint les familles à se réorganiser et à adopter une stratégie d'usage rationnelle des forces de travail disponible. Le frère aîné d'un combattant¹⁷⁰ de Pignari-Bana exposait cette réarticulation du travail au camp et de l'entretien du camp en ces termes :

Orphelins de père, moi et mon jeune frère, nous nous sommes répartis entre la participation au groupe d'autodéfense et les activités agricoles, en 2019 lorsque notre village a eu son camp. Moi je m'occupe des travaux agricoles alors que mon jeune frère s'est engagé dans le groupe. Nous essayons de participer à la mobilisation pour pourvoir aux besoins de notre mère, épouses et nos enfants. En saison pluvieuse, je m'occupe des travaux agricoles puis après les récoltes, je vais à Sévaré où je travaille comme jardinier afin de gagner un peu d'argent à la fois pour la famille restée au village et aussi pour apporter une contribution économique à mon jeune frère de temps en temps.

Mon frère a intégré le groupe d'autodéfense avec un vieux fusil de chasse avec lequel chassait notre père. Puis lors d'une bataille, il a pu prendre un 36 comme butin de guerre. Son anra-kaju (l'audace et le courage dans l'adversité) lui a valu la confiance du ogono du camp dont il devient l'une deux personnes les plus proches. Il était très lié à ogono et ils faisaient presque tout ensemble. En juin 2020, alors que la saison hivernale s'approche, mon frère a été tué par la foudre alors qu'il se trouve au milieu d'autres combattants dans le camp. C'était une chose inattendue et il a été la seule victime de cette catastrophe. Vu les circonstances de la mort, il a été enterré au pied de la crête où se trouve le camp. Même s'il était le seul de notre famille à être dans le groupe d'autodéfense. Moi, je n'ai pas repris sa place dans le camps. Je continue à travailler pour la prise en charge de la famille. Pour les circonstances de la mort, je peux me rendre au camp quand je veux pour rester avec les combattants ou pour me recueillir sur la tombe de mon jeune frère. (Salif, Sévaré, mai, 2021)

¹⁷⁰ J'ai appris la mort brutale de ce combattant lors de mon terrain de mars à mai 2021. Il avait été emporté par la foudre alors qu'il partageait un *thé* avec ses compagnons d'arme. En raison de ce contexte particulier de sa disparition, le chef du camp entretenait une relation particulière avec son frère aîné, Salif. Celui-ci pouvant accéder au camp à tout moment à la fois pour se recueillir sur la tombe de son frère mais aussi pour partager un moment de convivialité avec les combattants, ces derniers étant majoritairement des jeunes de son groupe d'âge.

L'activité armée, le travail agricole et la migration saisonnière s'articulent ainsi pour dessiner le trajectoire des jeunes villageois de cette commune. Le combattantisme qu'ils pratiquent, à l'image de nombreux autres jeunes hommes en pays Dogon, n'est pas une activité exclusive et la répartition des tâches au sein d'un groupe d'autodéfense permet le plus souvent la participation aux activités au sein du village, sauf en des moments de grandes tensions marquées par une récurrence des attaques contre différents villages de la localité. Dans ce cas les combattants concentrent l'essentiel de leurs activités au camp et aux champs de bataille. En ces périodes d'intenses activités guerrières, ils sont coupés des activités villageoises y compris en cas de décès dans leurs familles. En ces moments de récurrence des combats, les corps des combattants morts sur les champs de batailles sont préparés et enterrés auprès du camp. La même règle s'est appliquée dans le cas du frère de Salif, fauché par la foudre. Les retours des dépouilles mortelles au village sont rares et n'adviennent que ceux qui sont fauchés en dehors des périodes marquées par des combats de hautes intensités. En cas de pertes de combattants, le chef du camp se déplace ou envoie des émissaires pour informer la famille du défunt de la nouvelle et des mesures prises pour l'enterrement.

Ces va-et-vient continus entre une vie de simple villageois et une vie de combattant, entre une certaine capacité à mobiliser des ressources indispensables à l'activité guerrière (à travers les razzias de bétail) et la dépendance aux structures lignagères du village et les différents réseaux de parentèle et amicaux permettent de mettre en évidence l'encrage social, politique, historique et territorial de ce type de groupe d'autodéfense dont la mise en place est décidée en chœur avec les chefs de village et les chefs de lignages sur la base de la nécessité de s'organiser pour faire face à toute menace contre le village. En raison de cette co-construction du groupe d'autodéfense par les combattants et les aînés sociaux, ces groupes très localisés semblent avoir des rapports moins conflictuels avec les villages qu'ils entendent protéger. En cela, ils diffèrent des premières formes que la mobilisation armée a prises entre 2017 et 2019 en pays Dogon.

10.7 Vers un nationalisme paysan en pays Dogon ?

L'autochtonie, le passé traumatique servent ainsi de fertilisants à une idéologie combattante qui fusionne la défense de l'identité ethnique dogon à celle des frontières nationales du Mali. Certains symboles de l'État comme le drapeau, l'école, la liberté de culte voire la forme républicaine et laïque de l'État sont considérés comme des valeurs cardinales de la lutte armée et idéaux que tout combattant doit préserver contre le djihadiste et son idéologie qui mettrait en danger à la fois la cohésion des communautés villageoises dogons et celle de la nation malienne. Cette fusion de l'identité ethnique avec le patriotisme et le nationalisme démontre les différents niveaux d'action qui s'imbriquent dans

l'imaginaire du combattant d'autodéfense en pays Dogon. Les check-points, les camps, l'accoutrement de chasseur traditionnel donsow, les déclarations publiques, tous convergent à faire de la défense de la cause identitaire comme celle de la cause nationale. Cette part idéologique de l'engagement armé se renforce par les frustrations et le ressentiment que beaucoup de jeunes ruraux ont nourris vis-à-vis des structures politiques internes aux villages et aux lignages.

Ainsi d'une part, les difficultés pour les jeunes de s'émanciper partiellement ou totalement de l'emprise des « vieux » sur les modes de productions familiaux à travers leur mains mises sur les modes de dévolution des terres agricoles et contrôle des troupes familiaux ou lignagers et d'autre part, le verrouillage de l'arène politique locale par les élites scolarisées, résidents en dehors des terroirs villageois qui, à l'aide des réseaux clientélistes urbains, s'attribuent qu'à leurs enfants des postes politiques et administratives à la faveur de la démocratisation et de la décentralisation. Cette élite est également stigmatisée par certains discours des combattants comme ayant profité des années d'or du tourisme en construisant des hôtels et agences de voyages afin de pouvoir se faire « *une place dans la capitale et nous laisser dans notre pauvreté, dans notre misère. Ils ont oublié d'où ils viennent, ils refusent aujourd'hui de nous aider à défendre le Bo-ginri* ¹⁷¹ ». Ainsi l'échelle villageoise, que j'ai tenté de décrire en particulier dans ce texte, n'est intelligible qu'en lien avec une perspective plus large si l'on veut mieux cerner les contours des mutations sociales dont ces mouvements d'autodéfense introduisent dans le centre du Mali.

Une telle considération, en plus d'historiciser la mobilisation armée, est aussi utile élargir les réflexions sur les mouvements d'autodéfense en leur capacité de poser différemment du chercheur la question de l'autochtonie, l'appartenance ethnique, du patriotisme et du nationalisme. En d'autres termes, les mouvements d'autodéfense villageois, dans ces contextes de conflit armé voire de guerre civile, récupèrent un ensemble d'éléments çà et là dans la mémoire collective afin de se représenter un passé imaginé comme porteurs de valeurs morales desquelles les « vieux » se seraient dérobés en apportant pas « automatiquement » leur soutien à l'action armée, qui dans le temps présent, est définis comme la cause ethnique et nationale. Loin d'être un fait isolé, la dilution de l'autochtonie et l'appartenance ethnique dans le patriotisme et le nationalisme en par les jeunes ruraux mobilisés dans la lutte armée a été observé par Richards et Chauveau « *la référence à l'idéologie d'autochtonie résonne avec la référence nationaliste et patriotique, mais aussi avec la restauration de l'économie morale que les anciens sont accusés d'avoir trahi.* » (Richards, Chauveau, 2008 : 13).

¹⁷¹ Entretien avec un combattant dana, Koro, juillet 2019

11 Conclusions générales

Au moment où je me penche sur ces pages conclusives, les échos du terrain invitent à la réserve quant à la possibilité de tirer des considérations généralisables concernant des dynamiques sociopolitiques en cours dans le centre du Mali. Les relations de pouvoir qui lient les individus et les groupes s'imbriquent au quotidien et produisent des formes spécifiques de contrôle de la terre et de ses ressources. Ces imbrications dessinent un jeu politique dont les acteurs et leurs intérêts mutent au fil des circonstances historiques et politiques. Les arènes politiques locales sont constamment modelées et remodelées au gré des changements endogènes, provenant des structures lignagères et villageoises mais aussi sous l'influence des facteurs exogènes. Les institutions foncières de l'État, les facteurs climatiques comme la pluviométrie, la pression démographique ou encore les jeux d'alliance face aux groupes armés sont entre autres des facteurs qui influencent le rapport à la terre et à ses ressources dans le centre du Mali.

Dans les zones rurales du Mali central, les mutations sociales et politiques prennent corps dans un contexte où la société tend à se reproduire sans panser les mémoires traumatiques d'un passé en perpétuel recomposition au présent (Jolly, 2002). Ce contexte est également privé de « passeurs de mémoires¹⁷² » qui rendent possible l'appropriation collective des souvenirs du passé et leur mise en récit critique. Parmi les MoroPujé, ces passeurs de mémoires agissent « *à la fois comme un point de repère dans la construction généalogique et un moyen de fixer le souvenir et de compenser les mémoires défailantes.* » (Kilani, 1992 :126) La brèche ouverte par l'absence de ces intermédiaires, contribue à une simplification du discours sur le passé qui donne lieu à un usage performatif des fragments de récits traumatiques et une cristallisation des différences. Célébré ou contesté, le passé et ses usages politiques constituent l'une des variables fondamentales de la « *fabrique des inégalités sociales* » (Bayart, 2022 : 424), que j'appréhende ici sous la déclinaison d'inégalités sociofoncières, inhérentes au gouvernement des hommes et des ressources naturelles.

¹⁷² Relever, autrefois, de la responsabilité des anciens, la transmission de la mémoire collective est ici pensée comme un cheminement d'apprentissage qui comprend un discours officiel et un commentaire individuel. Le premier énonce la trame principale de ce que la collectivité considère comme le souvenir des événements du passé tandis que le commentaire privé est le lieu de la distance critique. Ce second moment est aussi, celui de l'intimité au cours duquel un père dévoile à ses enfants les contractions internes, les désaccords, les mises à distance de certaines affirmations. Entre 2018 et 2020, l'emprise des combattants d'autodéfense sur certains villages rendait toute critique la démonstration d'une potentielle complicité avec l'ennemi. Cela s'applique notamment au récit portant sur la dépossession foncière. Les combattants performant un discours de dépossession des terres en faveur des éleveurs peuls.

Ainsi parmi les nouveaux agents de la mémoire historiques, les combattants des groupes d'autodéfense excellent en raison de leur capacité à proposer de nouvelles lectures fragmentaires des traumatismes, notamment ceux qui mettent en discours l'asservissement de certains Dogons au 19^{ème} et 20^{ème} siècle. Porteurs d'armes mais pas nécessairement du poids de la complexité de ce passé « revendiqué », leur usage des souvenirs de ce passé collectif se rapproche de ce que Giovanni Levi qualifiait d'un « *excès de mémoire* » (Levi, 2001). Mais, dans le cas présent, ce n'est pas la mémoire elle-même qui s'individualise à travers l'autobiographie. Au contraire, c'est sa mise en discours qui se libère parmi ceux qui portent les 36 (Kalachnikov) et leurs chefs hiérarchiques. La mobilisation armée est politiquement énoncée, entre autres, comme une résistance à l'asservissement, à la dépossession foncière et à la perte de l'identité « dogon ». Cette individualisation de la production discursive étant rendue possible par les nouvelles technologies de communication, les groupes WhatsApp en particulier, à travers lesquels des messages audio sont enregistrés et partagés de manière instantanée.

Dans ce contexte, les processus sociaux et politiques engendrés par une décennie de conflit armé produisent un idéal sociétal hérité du passé. Comme souligné ce passé se présente comme un tas de fragments de souvenirs d'évènements auquel les acteurs armés donnent de nouvelles significations. Si les mises en récits du passé participaient à l'organisation des relations sociales au sujet de la terre afin de rendre les inégalités socialement acceptables, les acteurs armés ont su tirer profit de la centralité des relations sociofoncière pour donner au conflit armé une dimension générale. D'un côté, la généralisation de la violence armée s'est nourrie de l'hypothèse, mise en avant par les groupes d'autodéfense, d'un « *programme de dépossession foncière des Dogons de la plaine au profil des Peuls* » dont le conflit armé serait l'une des phases. De l'autre, les groupes djihadistes ont incorporés dans leurs discours les dimensions foncières et alimentent les antagonismes armés par un discours de « *libération des parcours pastoraux des Peuls occupés par les Dogons* », performé par les chefs des groupes djihadistes opérant dans la région. Ces discours performatifs ont eu comme effet de faire adhérer paysans et pasteurs à la « *cause des armes* » (Geffray, 1990). Plus que la portée matérielle de ces discours, ce sont les inquiétudes existentielles de la dépossession foncière qui ont poussé des milliers de jeunes dans les rangs des groupes djihadistes ou des groupes d'autodéfense.

Dans cette perspective ces groupes partagent plus de similitudes que de différences : l'un et l'autre s'influencent, se renforcent et s'imitent dans la mise en péril des vies des populations villageoises. Ensemble ils ont instauré une nouvelle gouvernamentalité rurale qui fait de la Kalachnikov un instrument d'interaction sociale et de la violence le mode de régulation par excellence des rapports sociaux. Les mises en accusations accompagnées de sanctions corporelles, de l'extorsion de

biens, de prises d'otage et la redéfinition des mécanismes de contrôle des ressources foncières, des mobilités et des immobilités dans ces zones rurales participent de cette nouvelle gouvernamentalité violente. Ces mécanismes s'appliquent à ceux qui sont désignés comme du côté de l'ennemi mais aussi ceux qui font partie du nouveau « nous » des combattants armés. Ainsi la violence armée a introduit de nouvelles distinctions sociales fondées sur le rapport à la violence. Dans les arènes villageoises considérées ici, une distinction fondamentale s'impose : il y a ceux sur qui la violence s'exerce et ceux qui l'exercent. Même lorsqu'ils appartiennent à un même terroir historique, à un même village, ou à un même groupe de descendance, c'est la détention d'un 36 et la position hiérarchique occupée par une personne à l'intérieur d'un groupe armé ou la proximité avec cette personne qui déterminent la place des uns à exercer la violence et celle des autres à la subir.

C'est cette configuration sociale et politique s'est progressivement imposée dans de nombreux villages dogons décrits le long des pages de cette dissertation. En reconfigurant les rapports sociopolitiques, la violence instaure des mutations sociofoncières nouvelles dans ces villages. La description ethnographique proposée et privilégiée dans cette recherche vise à mettre en évidence comment « *prendre les armes* » (Zanoletti, 2020) s'est accompagné de la prise des terres, qu'elles soient agricoles ou pastorales. Pour ce faire, j'ai approché les régimes d'appropriation de la terre et de ses ressources sous le prisme des inégalités sociofoncières que celles-ci engendrent afin de comprendre les dynamiques sociopolitiques des communautés villageoises considérées.

À partir du cas ethnographique des MoroPujé, cette démarche a souligné l'importance du principe de la primogéniture dans la dévolution des terres à l'intérieur d'un même groupe de descendance qui revendiquent l'appartenance à une même communauté de sang et la hiérarchisation des lignages à l'intérieur d'un même terroir historique. Cette ethnographie a insisté sur le caractère dynamique de ces relations sociofoncières inter-lignagères et inter-villageoises dans la reproduction des inégalités et des rapports de pouvoir, y compris dans les contextes de migrations de colonisation foncière de la plaine du Seeno au 20^{ème} siècle. À l'image des récits de fondations, ces contextes migratoires partent du principe de la « primogéniture » pour énoncer l'antériorité de l'occupation des terres. Les hiérarchies des périmètres agricoles reflètent, dans ce sens, les hiérarchies intra-lignagères et inter-lignagères entre les premiers arrivants et ceux qui sont arrivés plus tard au sein d'un village donné.

Même s'ils sont à l'origine des inégalités sociofoncières, la primogéniture et la « primogéniture » n'ont pas toujours été des facteurs d'exclusion du nouvel arrivant. Au début du 20^{ème} siècle lorsque différents villages-mères réoccupaient la plaine du Seeno à partir de la falaise et du plateau, suivant des couloirs migratoires précis, l'accueil de nouveaux arrivants étaient à la fois un moyen

d'accroître le prestige du lignage fondateur et son hégémonie politique à partir de ceux qui venaient « *s'asseoir avec lui* » dans son hameau. Ce sont ces arrivées qui rendaient un hameau habitable et déterminaient sa transformation en village puisqu'elles apportaient les forces nécessaires pour le forage des puits et la protection du hameau des menaces d'animaux sauvages. Les rapports de pouvoir balançaient en faveur du lignage fondateur qui conservaient notamment le contrôle des cultes agraires et de la chefferie du village. Quant aux terres, elles étaient ouvertes à ceux qui étaient nouvellement arrivés. Dans certains cas, différents lignages issus de différents villages-mères se sont mis ensemble pour fonder un hameau avec l'idée de le transformer progressivement en village, tel le cas des Pujugo à Péné.

Dans ces contextes, les inégalités sociofoncières se traduisaient en termes de pouvoir (fonction de chef de village, chef de culte, imam...). Les fonctions de chef de village et de chef de culte étaient dévolues au lignage fondateur tandis que d'autres maîtrises, indispensables à la vie villageoise, comme celle des pratiques médicales, de la forge, des savoirs musulmans ou chrétiens pouvaient revenir aux nouveaux arrivants selon leur compétence. Le contrôle de la terre et de ses ressources ainsi que les logiques d'appartenances villageoises étaient fluides. Les capacités politiques d'un lignage fondateur se « *mesurant en nombre de dépendants, elles tendaient à être inclusives par le biais de toute une gamme de pratiques bien institutionnalisées ou ritualisées (adoption, clientélisme, terminologie de parenté ouverte) qui facilitaient l'incorporation des étrangers* » (Bayart *et al.*, 2001).

A partir de ces considérations, je voudrais articuler ce chapitre conclusif autour de trois apports majeurs de cette recherche. Le premier concerne la portée descriptive du concept de *sàgú*. Ce concept, né de l'interaction entre réflexion théorique et recherche empirique, s'est révélé central pour la description et l'examen des configurations foncières inédites. Ce concept a émergé des situations ethnographiques observées en pays Dogon (à la fois dans des situations historiques et contemporaines). Le deuxième apport concerne une division chronologique de la mobilisation armée en deux moments d'historicités. En décrivant les caractéristiques spécifiques de ces deux moments, je démontre que la tentative de construction d'une identité ethnique politisée et traduisible sur un territoire circonscrit, voulue par les combattants du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou, s'est effritée au contact des dynamiques de terroirs (les Arou ne veulent pas être seulement Dogon, les MoroPujé se démarquent des *guiwina*, gens de Guimini et vice-versa). Ces dynamiques de terroirs font de chaque groupe dogon et de son terroir historique une entité sociohistorique, parfois linguistique (Guindo, 2021 : 177), singulière difficilement soluble dans une identité englobante de type « l'ethnie dogon du pays Dogon », imaginée

comme un bloc homogène.¹⁷³ De telles imaginations de l'ensemble des Dogons comme une entité ethnique homogénéisable dérivent en partie d'un regard auto-exotisant que certaines élites scolarisées parmi les Dogons projettent sur l'ensemble de la communauté. Processus complexe car historiquement constitué et situé, né de l'enchevêtrement des premiers discours produits par les administrateurs coloniaux, repris par les anthropologues et ensuite par l'état malien postcolonial. Ces regards de soi colonial avaient servi de moteurs aux politiques de patrimonialisation (Joy, 2012) et de touristification¹⁷⁴ (Stock, 2015) des Dogons et des régions qu'ils habitent à travers le classement des falaises de Bandiagara au patrimoine mondial par l'Unesco. Ce qui ici pris en examen, c'est la manière par laquelle les regards des autres sur les Dogons et les images que certains Dogons¹⁷⁵ ont donné d'eux-mêmes au monde extérieur se sont articulées au fil du temps pour produire cet effet d'auto-exotisme. Dans la mobilisation armée de Dan Nan Ambassagou, une telle image est reprise en négligeant les réalités sociales, politiques, historiques et dans certains cas linguistiques qui caractérisent les différents groupes dogons. Ces entités gardent une organisation sociopolitique particulière et sont traversées par certains principes fondamentaux comme la primogéniture et la primovéniture qui génèrent un pouvoir diffus de type gérontocratique dans des sociétés qui ne connaissent pas des formes d'organisation politiques centralisées. C'est avec raison que Walter van Beek souligne à ce titre que :

« (...) *the older villages at the cliffside discernible units in the Dogon area, each with its particular history, with at its core the order of instalment at the escarpment: they know exactly who came first and who came later. The tale of this first migration from Mande is part of the deep history of each village, and the order it establishes between them serves as a mythical charter linking these otherwise independent units* (Van Beek et al., 2022 : 192).

¹⁷³ Sur ces processus de l'ethnicité dogon voir : Bouju J. (1995). Qu'est-ce que l'«ethnie» dogon ? In : Fay Claude (ed.). *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes. Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2), p. 329-363 aussi Gaetano Ciarcia, (2001) « Dogon et Dogon », *L'Homme* [En ligne], 157 | janvier-mars, mis en ligne le 15 janvier 2006, consulté le 27 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/92> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.92>

¹⁷⁴ Mathis Stock, « Champ touristique ou sous-champs du tourisme ? », *Mondes du Tourisme* [En ligne], 11 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2015, consulté le 04 juin 2023. URL : <http://journals.openedition.org/tourisme/986> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tourisme.986>

¹⁷⁵ Tout le pays Dogon n'a pas profité du tourisme de la même manière, de même que les images que le monde extérieur a eu des Dogons sont issues des zones de contacts. Ainsi plus que la vie ordinaire des Dogons ordinaires, ce sont les représentations d'un peuple mythifié qui a fait son chemin parmi les colons, les anthropologues, les agents de développement et désormais avec une certaine bourgeoisie Dogon installée qui ont prospéré par le commerce et les postes dans la haute fonction publique.

Quant au troisième apport de cette recherche, il traite de la migration des Dogons dans le Wassolon (cercle de Yanfolila). À travers une description ethnographique de ces Dogons qui ne sont que de « simples paysans », j'ai voulu mettre en lumière cette migration peu connue dans la littérature anthropologique sur les Dogons. Initiée vers la fin des années 1960, le *Wassolon oju* (le chemin du Wassolon) continue à être pratiquée par des Dogons en quête de terres et, depuis 2016, de paix. À ces trois apports à la fois conceptuels et empiriques, s'ajoutent une réflexion critique sur la dimension agraire de la mobilisation armées en pays Dogon. Ces pages conclusives s'achèvent avec une ébauche de nouvelles conflictualités sociofoncières émergentes en pays Dogon. Ces nouvelles perspectives sont également des limites de cette recherche et témoignent des difficultés d'aborder « *des choses qui séparent en temps de quête d'union pour affronter l'ennemi de l'extérieur.* »¹⁷⁶

11.1 Le *sàgú*, concept descriptif des situations foncières inédites

Issu du travail empirique, le concept du *sàgú* s'est révélé particulièrement fécond pour appréhender certaines spécificités des régimes d'appropriation foncière parmi les Dogons. Ces régimes d'appropriation foncière font du principe de primogéniture une institution sociofoncière qui institue des rapports de pouvoir inégalitaires au sein de la communauté villageoise. Ces inégalités sont ensuite naturalisées à travers un ensemble de pratiques politico-rituelles qui placent les aînés sociaux à la commande de la société et leur garantissent le contrôle des terres les plus productives du village et la distribution de différents droits aux autres membres de leurs lignages respectifs. Ces aînés sociaux gouvernent les hommes et les ressources de la terre à l'aide de savoir-faire fonciers et politiques, considérés comme hérités des ancêtres fondateurs. Cependant tout homme d'un âge avancé et portant des cheveux blancs n'est pas nécessairement un aîné social. Des variables comme l'appartenance à un lignage d'aînés sociaux, la détention d'un savoir particulier, la respectabilité sociale sont des éléments qui jouent un

¹⁷⁶ À Bandiagara mais aussi à Bamako, certains de mes interlocuteurs considéraient que le temps présent n'est pas propice à l'étude des conflits internes. Ils soulignaient l'urgence de se concentrer sur le conflit armé. De telles réactions étaient perceptibles également dans les villages concernés par les enquêtes ethnographiques. L'indisponibilité de mes interlocuteurs à parler des conflits internes passés et présents est l'une des raisons pour lesquelles je ne traite pas explicitement de ces questions dans les pages de cette thèse. La sensibilité liée à la question foncière de ceux qui ont quitté les villages de migration en plaine au profit des villages-mères mais aussi d'autres questions comme l'approvisionnement en armes et munitions, les menaces de mort qui pèsent sur ceux qui pratiquent certains métiers hérités de leurs pères comme la fabrication et réparation des armes de guerre, le traitement traditionnel des fractures des membres sont autant de pistes de recherche particulièrement que cette recherche n'a pu aborder.

rôle dans l'accession au statut d'ainé social. Ainsi à la filiation s'ajoutent d'autres facteurs que l'individu peut acquérir au cours de sa trajectoire individuelle comme le savoir islamique pouvant conduire à une aura maraboutique ou l'excellence dans les savoirs initiatiques du chasseur émérite, des initiés aux masques et le savoir du guérisseur exceptionnel.

Le pouvoir qui dérive de la primogéniture est avant tout un pouvoir de maîtrise sur les humains, les entités non-humaines et les ressources de la terre. Si ces maîtrises déterminent la possibilité de faire partie du collège des anciens, elles ne reflètent pas cependant, de manière mécanique, le contrôle d'un patrimoine foncier conséquent. Comme démontré dans différents travaux sur la question foncière parmi les Dogons (Paulme, 1940 ; Gallais, 1975 ; Bouju, 1984 ; Teme, 1997 ; Monteleone, 2013), le contrôle d'un patrimoine foncier est étroitement lié à la position que l'individu et son manan (unité de résidence, de production et de consommation) occupent dans la hiérarchie intra-lignagère et du statut de ce lignage dans le village (lignage cadet, lignage fondateur, lignage de nouveaux arrivants...). Ainsi si toute personne âgée n'est pas un aîné social, tout aîné social n'est pas détenteur d'un patrimoine foncier.

Cela suggère une structuration sociofoncière rigide dans laquelle les possibilités d'ascension, de changement de statut et de position hiérarchique sont difficilement accessibles à ceux qui sont en bas de l'échelle sociale. Les résultats empiriques de cette recherche m'ont permis de démontrer que le *sàgú* comme institution sociofoncière peut permettre à certains le contournement de ce verrou sociopolitique. Dans ce sens, le *sàgú* est un hors champ qui permet à certains d'accéder à la statut de respectabilité sociale et à la notabilité qui conduisent vers l'incorporation dans le « corps des aînés sociaux » en contournant les principes cardinaux des régimes d'appropriation foncière comme la primogéniture et la primogéniture. Deux situations ethnographiques, que je récapitule ici, illustrent parfaitement ce contournement : l'essaimage des MoroPujé dans la plaine du Seeno et le patrimoine foncier de Angojolu du lignage Pujugo de Péné.

11.1.1 L'essaimage des MoroPujé dans la plaine du Seeno

A l'image d'autres groupes dogons, les MoroPujé ont pratiqué une migration de colonisation foncière dans la plaine du Seeno en suivant un couloir migratoire précis. Certains événements historiques du début du 20^{ème} siècle dont l'affaiblissement de l'empire peul du Macina (1818–1862), la fondation de l'empire toucouleur du Macina (1848–1893) ainsi que l'occupation coloniale (1893-1960) ont réouvert les terres de la plaine du Seeno à différents groupes dogons. Ces derniers ont entrepris un mouvement de réoccupation des hameaux et villages abandonnés, entre le 18^{ème} et 19^{ème} siècle, pour des pressions diverses. Dans les récits de fondation et de migration originelle de ce groupe, les villages de Anwrun, Kankomurun et Woru

sont cités comme les sites des premières occupation. Les deux premiers villages sont situés dans la falaise tandis que Woru se trouve dans la plaine.

L'installation d'une fraction des Pujugo de Anwrun près du site de l'antique village de Ogodugu dans la plaine du Seeno entre le 15^{ème} et le 16^{ème} siècle, alors occupé par les Ongoïba de Pomurun, a permis à ces derniers d'établir un rapport d'alliance sociofoncière entre les deux groupes. L'alliance sociofoncière s'est progressivement transformée en alliance politique et culturelle lorsque les Ongoïba ont quitté la région, au 17^{ème} siècle, pour fonder plus à l'est Douna-Pen, près de Douentza. En partant, ils ont cédé les terres et le couteau sacrificiel de certains de leurs cultes anciens en *sàgú* aux Pujugo. En s'appuyant sur ces alliances, la fraction Pujugo qui avaient rejoint la plaine a fondé Youdiou. Dans sa thèse d'ethnoarchéologie, Néma Guindo situe la fondation de ce village autour de 1855 tout en soulignant que ses interlocuteurs soutiennent que Youdiou a été fondé autour de 1786 (Guindo, 2011 : 117). L'alliance entre les deux groupes comprends trois dimensions principales : politiques, morales et juridiques¹⁷⁷.

En scellant une telle alliance les Pujugo ont reçu la responsabilité de veiller sur les terres et les autels. Ils ont reçu en particulier les droits de contrôle et d'exploitation des terres ainsi que la transmission internes de ces droits de génération à génération. Les responsabilités comprenaient l'engagement pour le « bon traitement » des terres et leur protection contre les tentatives d'appropriation par un groupe dogon. De même les Pujugo sont chargés de l'exécution annuelle des cultes anciennement pratiqués par les Ongoïba de Pomurun. Sans disposer du statut de primovéniture, de premiers occupants, l'institution du *sàgú* a permis aux Pujugo d'accéder au contrôle foncier d'un terroir historique formé de plus de vingt villages dans le Seeno. Dans la vague des mouvements de réoccupation de la plaine, au début du 20^{ème} siècle, le village de Youdiou a lancé un appel aux Pujugo de Woru afin qu'ils viennent occuper les terres avoisinantes, servant ainsi de point focal à l'essaimage des Pujugo dans la plaine du Seeno.

11.1.2 Le patrimoine foncier de Angojolu, lignage Pujugo de Péné

Le deuxième cas illustratif du concept *sàgú* comme outil de description et d'analyse des dynamiques foncières inédites est relatif à la situation de Angojolu, l'un des ayant-droit de Antimè¹⁷⁸. Angojolu est le deuxième fils de Antimè et de ce fait petit frère de Ambièn. Suivant le principe de la primogéniture, c'est à Ambièn

¹⁷⁷ Pour une description détaillée de ces trois dimensions, voir le sous-chapitre : *sàgú, une institution sociofoncière*, de ce travail.

¹⁷⁸ Voir le *deuxième chapitre* de ce travail et voir *figure 8 consacrée à l'arbre généalogique* pour la situation de Angojolu et Ambièn dans le lignage Pujugo de Péné et la *figure 11 sur le schéma idéal-typique de dévolution patrilinéaire des terres*.

que revenait le contrôle et la gestion du patrimoine lignager paternel. En raison de difficultés psychiques que le frère aîné a manifesté du vivant de leur père, c'est Angojolu qui a été chargé de la responsabilité de la gestion du patrimoine foncier paternel à la mort de Antimè. De cette position, il a réussi à établir des relations de confiance avec certains lignages Dama de Péné, avec lesquels Antimè a cofondé le dit village. Lorsqu'un de ces lignages fondateurs, a décidé de quitter définitivement Péné, il céda en *sàgú* le contrôle et l'exploitation de son patrimoine foncier à Angojolu. Ne faisant pas partie des terres hérités du patriarche Antimè, les terres reçues en *sàgú* ont permis à Angojolu d'augmenter considérablement les champs cultivés par son manan.¹⁷⁹

Au moment du partage du patrimoine foncier du père Antimè, à la génération des petits-fils, les fils de Angojolu, Alpha et Daouda ont hérité de l'ensemble des terres obtenues en *sàgú* par leur père, en plus des parts qui leur revenaient de droit dans le patrimoine lignager au même titre que les autres ayants-droits. Cet accès des manan de Angojolu à un espace plus important que les autres membres du lignage dérivent d'une situation inédite. Le lignage Dama qui était sur le départ quittait Péné de manière définitive tout en laissant une fenêtre de potentielle retour ouverte. Puis il cède les terres à Angojolu. Ce dernier reçoit les terres avec l'ensemble des responsabilités de leur entretien et le faisceau de droits (contrôle, exploitation, transmission générationnelle) qui les accompagnent. La situation de Angojolu et les modalités selon lesquelles le lignage Dama lui a cédé les terres avoisinent celles qui ont prévalu au moment du départ des Ongoïba de Pomurun vers l'actuel village de Douna-Pen.

Il importe de souligner que le statut juridique des terres qui sont placées sous l'institution du *sàgú* se distinguent des autres de relations sociofoncières notamment celles qui sont régis par le régime juridique du *don* et du *prêt* tel qu'explicité dans la sous-section portant sur l'institution du *sàgú*. Le contrôle de ces terres reste, y compris le sur plusieurs siècles comme dans le cas des Ongoïba et Pujugo, exclusivement réservé aux lignages ou villages qui les cèdent temporairement à un autre lignage ou village. La transmission intergénérationnelle des terres comporte en elle un transfert des responsabilités et obligations d'une génération à l'autre. Ainsi le contrôle exercé par les Pujugo sur les terres reçues en *sàgú* des Ongoïba ou et celles obtenues par Angojolu du lignage Dama à Péné restent ouvertes à une potentielle demande de restitution. En pays Bamanan, ce statut juridique correspondrait à celui des terres ou tout autre bien matériel et immatériel placés sous la tutelle du régime juridique du *kalifa*. Ainsi malgré la possibilité de jouir de ces terres ou tout autre biens,

¹⁷⁹ Une telle augmentation des terres est vécue comme apparente puisque les terres en *sàgú* peuvent à tout moment faire objet de demande de restitution par le lignage qui les a cédés.

celles-ci restent inaliénables et les charges liées au pacte initial sont transmises de génération en génération.

La construction d'un tel concept a été utile pour mettre en exergue des situations sociofoncières inédites et inconnues dans la littérature anthropologique sur le foncier parmi les Dogons¹⁸⁰. En ce sens, le concept du *sàgú* doit être incorporé dans les outils descriptifs et existants et mobilisable pour appréhender les relations foncières dans leur singularité et les modalités selon lesquelles ces principes s'imbriquent pour constituer des régimes d'appropriation foncière spécifique à des configurations sociopolitiques spécifiques. L'institution du *sàgú* a permis au manan de Angojolu et au Pujugo de Youdiou de contrôler des terres sans occuper une position hiérarchique dans l'ordre de naissance (primogéniture) ou dans l'occupation de la terre (primovéniture). Ce contrôle des droits que les uns et les autres exercent ne peut être assimilé à une forme d'appropriation définitive de ces terres. Car ceux qui reçoivent les terres sous le *sàgú* gardent à l'égard de ceux qui leur cèdent les parcelles en *sàgú* une attitude de bienveillance et leur reconnaissent une préséance en cas de conflits fonciers majeurs avec d'autres voisins concernant les mêmes terres¹⁸¹. Ceux qui ont cédé les terres se doivent d'observer une attitude de *yagé* à l'égard de ceux qui les contrôlent, occupent et exploitent aujourd'hui. Cette notion pourrait être traduite comme respectabilité, intégrité morale, honneur et dignité. Au regard du caractère définitif des départs le *sàgú* inscrit la relation entre les parties prenantes dans la durée.

Si le concept de *sàgú* se rapproche de celui du « *tutorat foncier* » (Chauveau, 2007 ; Babo et Droz, 2008), il se distingue de celui-ci par le caractère égalitaire des parties qui contractent une relation à travers cette institution. Dans une perspective comparative, les modes d'allocation des terres auxquelles les Dogons du Wassolon sont soumis, d'une part, et le système d'accueil et d'intégration des étrangers dans le Baniko via l'institution du *solakaya*, d'autre part, partagent des caractéristiques similaires avec le *tutorat foncier* tel que décrit par Chauveau (2007).

Dans le cas du *sàgú*, les données ethnographiques démontrent que celui qui cède les terres ne réagit pas à une demande de terres formulée par celui à qui les terres sont cédées. De même que le récipiendaire est libre de décliner l'offre de terres. Le *sàgú* fonctionne ainsi sur la base d'une certaine égalité de façade entre les parties : chacune des parties affichent son indépendance vis-à-vis de l'autre au moment de la contraction de la relation sociofoncière. La contraction d'une alliance

¹⁸⁰ Les échanges avec des paysans des pays Bamanan (Kolokani, San, Ségou et Baniko) permettent de faire l'hypothèse qu'une institution similaire est partie intégrante des régimes fonciers locaux. D'ailleurs ce sont ces échanges (à Bamako, Leiden, Turin...) qui m'ont aidé à apporter quelques nuances supplémentaires dans les différents types de dons, de prêts fonciers et de confiages fonciers.

¹⁸¹ L'intervention des Ongoïba de Pomurun a été sollicité en 1992, dans un conflit foncier entre Youdiou et Béréli.

sociopolitique via le sàgu n'aboutit pas à une incorporation sociale ou politique de l'une des parties dans l'autre et n'entraîne pas non plus une dépendance selon le modèle des relations patron/client. Les deux parties adoptent chacune à l'égard de l'autre du respect, de la considération sociale paritaire. La reconnaissance mutuelle que le sàgu qui s'est instaurée entre les Pujugo et les Ongoïba de Pomurun implique que les premiers expriment du *yágé* pour les terres reçues, tandis que les seconds se doivent de démontrer une certaine gratitude d'avoir accepté de veiller sur les terres et les autels, de « *placer sous bonne garde et de bien 'traiter' terres et autels* » en cette absence permanente des Ongoïba.

C'est pourquoi je considère que contrairement au sàgu, c'est le *yapo* (Monteleone, 2013) qui se rapproche plus du tutorat foncier parmi les Dogons. Cette institution, le *yapo*, régule les situations de prêt de terres entre des lignages et se définit comme un acte de reconnaissance à travers lequel celui qui reçoit des terres en prêt manifeste annuellement sa relation dépendance à l'égard de la partie qui cède les terres en prêt. En offrant des tiges de mil ou des noix de cola, le récipiendaire des terres, selon le *yapo*, est appelé à renouveler annuellement sa demande de terre et de reconnaître son statut d'exploitant face à celui qui contrôlent les droits fonciers. Une telle démarche est méconnue de ceux qui sont liés par l'institution du *sàgu*. Celle-ci a cependant un caractère transgénérationnel dans la transmission des terres et des responsabilités, comme exposé dans le cas de Anjojolu du lignage Dama de Péné et dans celui entre Pujugo de Anwrun et Ongoïba de Pomurun. Comme concept, le *sàgu* a permis de décrire et d'examiner des situations foncières diverses pouvant impliquer deux manans au sein d'un même groupe lignager, deux lignages dans un même village ou deux terroirs historiques. Malgré le caractère définitif des départs à partir duquel prend forme une relation de *sàgu*, le droit de demander une restitution des terres de la part de celui qui cède et le devoir de restituer de celui qui accepte de nouer l'alliance sont des composantes cardinales de cette institution sociofoncière inédite.

11.2 Dan Nan Ambassagou : de l'inimitié intime à la « tension créatrice »¹⁸²

En analysant de près, l'une des caractéristiques les plus saisissantes du mouvement Dan Nan Amassagou est sa ressemblance structurelle et stratégique à celui des unités combattantes (*katiba*) de certains groupes djihadistes présents dans le centre du Mali. Si ce mouvement d'autodéfense hérite de l'histoire d'autres groupes contre-insurrectionnels des régions du nord du Mali (*Ganda-Koy*, *Ganda-Izo*), il s'inscrit particulièrement dans la contemporanéité des groupes armés auxquels

¹⁸² Bayart, Jean-François, (2022). *L'énergie de l'État : Pour une sociologie historique et comparée du politique*. La Découverte.

ils s'opposent. Cette ressemblance structurelle et stratégique n'implique pas cependant le fait que Dan Nan Ambassagou soit un groupe armé disposant de logiques et de motivations spécifiques. Les leaders ainsi que les combattants de ce mouvement d'autodéfense armé inscrivent leurs actions dans une logique de résistance paysanne au djihad rural porté par les groupes formés de jeunes locaux. Si ces derniers se réclament d'affiliation à des branches locales des multinationales du djihad comme Al Qaeda au Maghreb islamique (AQMI) ou l'État Islamique au Grand Sahara (EIGS), les combattants de Dan Nan Ambassagou disent « *combattre des gens dont nous connaissons les villages d'origine, nous connaissons leurs pères et nombreux d'entre eux vivaient avec nous avant le conflit. Pour nous, ce ne sont pas des hommes armés non-identifiés. On se connaît très bien ici.*¹⁸³ ». Pour ces combattants des groupes d'autodéfense, d'une part, les distinctions liées à l'affiliation à Al Qaeda ou à Daech semble moins importants que l'identification du village ou du hameau d'origine d'un ou plusieurs combattants djihadistes qui participent à un assaut contre un village dogon ou un camp de Dan Nan Ambassagou. D'autre part, si le facteur linguistique (le fait de parler peul) peut être important dans ce processus d'identification de l'ennemi, l'appartenance à un village ou un hameau connu constitue l'une des principales indices peuvent déterminer la désignation de ce village comme un village ennemi.

Ces villages et hameaux sont souvent situés dans le même terroir historique que les villageois défendus par les combattants d'autodéfense. Ainsi pour un combattant d'autodéfense, l'ennemi djihadiste est moins défini par une idéologie de l'internationale djihadiste que selon des inimitiés spécifiques aux dynamiques de terroir. La proximité géographique des villages, le partage d'un même terroir historique ainsi les connaissances fines de la composition des villages et des hameaux sont parmi les facteurs d'efficacité des opérations menées par chacun des groupes armés en présences. Les attaques armées contre les villages et hameaux (dogons ou peuls) suivies d'enlèvement systématique de bétail et autres biens sont organisées de manière programmatique. Elles ciblent certaines personnes en raison de leur influence politique ou économique dans la communauté villageoise. Le bétail à enlever est finement connu : localisation, nombre de têtes, nombre de bergers qui le surveillent, propriétaires entre autres. Cette proximité de terroir entre les combattants contribue également à la performativité de la mise en scène de la violence dans les attaques et des représailles. Celles-ci sont filmées à l'aide des téléphones portables au moment des opérations et diffusées via les différents canaux de communication (les groupes WhatsApp) à travers lesquels les acteurs djihadistes et d'autodéfense entretiennent une forme de communication de guerre. Dans ces lignes conclusives, je voudrais proposer une lecture de la mobilisation

¹⁸³ Entretien avec un porte-parole d'un groupe d'autodéfense, Bandiagara, mai 2021.

armée en pays Dogon, en termes de moments d'historicité : le moment *mouvement d'autodéfense* et le moment *groupes d'autodéfense*. La subdivision de l'histoire présente de la mobilisation armée en ces deux temporalités tient sa pertinence dans la portée analytique d'un dispositif de l'esprit que d'une démarcation nette faite les combattants eux-mêmes. Cette analyse tente de restituer comment la quotidienneté des villages a été affectée par la mobilisation armée en postulant que ces deux formes d'organisation ont existé dès la création du mouvement Dan Nan Ambassagou en décembre 2016 et qu'elles ont entretenu un rapport dynamique selon les exigences matérielles, stratégiques et opérationnelle de l'action armée ainsi que les opportunités politiques du moment. Dans ce sens, ma proposition d'une lecture de la mobilisation armée en deux temporalités veut souligner certains traits dominants qui sont observables dans l'évolution de la dynamique conflictuelle dans le centre du Mali.

Ainsi la référence au moment « mouvement d'autodéfense » est entendue comme le moment politico-militaire qui s'est caractérisé par la mise en récit d'une identité ethnique dogon, entendue comme un ensemble homogène et cohérent. Une telle représentation s'est distinguée par la politisation de l'identité ethnique et la projection de celle-ci sur un territoire défini. Ce territoire ethnique correspondrait aux régions administratives de Bandiagara et de Douentza. Tandis que le moment « groupes d'autodéfense » peut être appréhendé comme le résultat d'une prise de conscience par des combattants des dimensions sociohistoriques, linguistiques et mémorielles spécifiques à chaque terroir historique dont l'ensemble forme le pays Dogon. Cette prise de conscience s'est traduite par une réorganisation des combattants selon la proximité géographique et lignagère.

11.2.1 Le moment « mouvement d'autodéfense »

Le premier moment est celui du « mouvement d'autodéfense » qui peut être situé entre la fondation de Dan Nan Ambassagou en 2016 à jusqu'à la fin de l'année 2020. Ce premier moment s'est caractérisé par une progressive ascension du mouvement d'un point de vue politique et militaire. Après les premières déclarations et affrontements, le mouvement s'est appuyé sur la dégradation de la situation sécuritaire avec le retrait des forces armées du centre du Mali et dans la zone exondée en particulier pour recruter des combattants au sein des villages. Pour ce faire, différentes stratégies étaient mises en place par les chefs de guerre afin d'attirer un nombre important de combattants. L'une de ces stratégies a consisté à en des visites du commandant en chef de la branche armée, Youssouf Toloba dans les villages dogons. Ce dernier parcourait différents villages dogons, de préférence les villages-mères en raison de leur influence sur d'autres villages du même terroir pour appeler à la mobilisation armée. Il s'arrêtait à mi-chemin entre un camp et un autre pour « *saluer les anciens, solliciter les bénédictions et*

exposer les dangers qui guettent la communauté » me confiait un combattant dans le Pignari, près de Bandiagara, évoquant le passage de Toloba dans son village.

Lors de ces rencontres, le commandant en chef du mouvement exposait la menace qui planait sur les villages dogons, la présence de plus en plus affirmée des combattants djihadistes, les retraits de forces armées des milieux ruraux, les assassinats ciblés de notables et la menace de dépossession foncière des paysans. Il exposait également en quoi les régions encore non touchées par ces attaques devraient se préparer pour anticiper les attaques, demander le départ des Peuls des hameaux et campements qui avoisinent ces villages. En outre, Toloba exhortait les notables à s'organiser, à mobiliser des jeunes hommes, à les armer avec des 36 (Kalachnikovs) afin qu'ils soient en mesure de défendre le village en cas d'attaque. Cet appel à la mobilisation était différemment accueilli dans les villages dogons. Entre 2016 et 2018, l'essentiel des affrontements armés, d'enlèvements de bétails et d'incendies de hameaux et de villages concernaient les localités de Koro et de Douentza. Dans ces régions, face à la violence et les attaques continues certains jeunes se constituaient en groupe d'autodéfense sans la sollicitation de Toloba. Armés de fusils traditionnels de chasse ou de Kalachnikovs, ils surveillaient les entrées et les sorties de leurs villages. Durant ces années, les localités de Bankass et de Bandiagara étaient moins concernées par les attaques. Dans ces localités, l'appel de Toloba donnait lieu à des réactions des mitigées. Accepter l'invitation à mobiliser les jeunes signifiaient pour de nombreux villages entrer en ligne de mire des groupes djihadistes, devenir des cibles d'attaques djihadistes. Ne pas se mobiliser symbolisant également être incapables de réaction, de se défendre en cas d'attaques djihadistes. Pour ces villages, mobiliser les jeunes voulait aussi dire mettre à leur disposition les ressources financières nécessaires à l'acquisition des armes de guerre, des motos ainsi qu'à la préparation magico-religieuse de chaque combattant à l'invulnérabilité et à l'indifférence face au danger. Les implications financières de la mobilisation dissuadaient de nombreux chefs de famille et de lignage à répondre favorablement à l'appel à la mobilisation. De plus, la préparation d'un jeune combattant pouvait coûter trois à quatre têtes de vaches à une famille et ce nombre de têtes de vaches croît proportionnellement avec celui du nombre de jeunes à armer, motoriser et blinder par des objets magico-religieux. Plus un village lève de combattants, plus ce village voit évaporer son capital en bétail.

Outre le poids économique, chaque jeune mobilisé était un bras valide en moins pour les travaux agricoles, pour les migrations saisonnières dans les grandes villes ou encore pour la surveillance du troupeau. En 2018, pour certains notables de ces villages, dans les localités de Bandiagara et Bankass, l'idée d'une menace globale qui planerait sur tous les villages dogons semblait peu crédible et la mobilisation des jeunes perçue comme une perte. Le conflit armé était pensé comme une guerre

entre les villages dogons de la plaine du Seeno-Gondo et leurs Peuls, dont certains sont devenus djihadistes. Ces différentes raisons ajoutées à d'autres ont ralenti la création de groupes d'autodéfense villageois et la mise en place de camps Dan Nan Ambassagou dans ces localités. Cependant de nombreux jeunes quittaient ces villages pour rejoindre les camps situés dans d'autres villages, armés le plupart de fusils de chasse. La prise d'une Kalachnikov à un ennemi sur le champ de bataille était associée à un acte d'héroïsme et de nombreux combattants d'autodéfense manifestent une certaine fierté lorsqu'ils présentent leurs 36 comme trophées prises lors des batailles.

Les camps étaient des lieux où une nouvelle éthique de la bravoure, du courage et de l'exaltation de l'héroïsme combattantiste se mettait en scène. Dans les camps de Yawa, Dangatènè, Walia entre autres, les combattants se comptaient en centaines et provenaient de différentes régions du pays Dogon. La vie sociale de ces combattants s'organisait autour des expéditions militaires, des récits d'expédition et hauts faits d'arme de certains chefs de guerre et autres guerriers d'exception. Les repas étaient collectifs et une atmosphère festive était entretenue dans ces lieux de rassemblement grâce à la disponibilité permanente de la viande (Boutrais, 2020) et de l'alcool. Une ethos combattante s'était mise en place et permettait à chaque combattant de se sentir partie d'un ensemble, d'un projet collectif de défense d'un territoire circonscrit et d'une identité ethnique dogon englobante.

Ainsi malgré les réticences des notables de certaines localités, l'idée de la menace globale sur l'ensemble ethno-territorial dogon faisait son chemin parmi les combattants. Une telle idée n'était pas seulement une perception, elle était vécue dans les camps Dan Nan Ambassagou. Dans de nombreux villages de la plaine de Seeno, une atmosphère de mort et de sang s'était répandue et avait plongé les villages dans une temporalité de rupture radicale avec l'expérience de la quotidienneté villageoises. Les rencontres festives nocturnes étaient interdites tout comme les mobilités nocturnes en motos entre les villages. Les conflits fonciers internes au village ou entre les villages ou tout différend interne étaient suspendus et toute interaction avec les hameaux ou villages peuls proscrites et surveillées par les combattants. Par endroit notamment dans les villages proches des grands camps de Dan Nan Ambassagou, l'emprise des combattants sur la vie villageoise était presque totale.

L'organisation des expéditions offensives et des renforts rythmaient le quotidien des combattants. Le maillage territorial à travers la création de camps, de recueil de renseignements indispensables à l'organisation des attaques, à l'élimination de certaines figures ainsi que la création de zones d'opérations placées sous la commande de différents chefs guerriers ancrèrent la territorialisation du conflit armé et la politisation de l'identité ethnique dogon. De terroir historique « pays

Dogon », ¹⁸⁴ les combattants voyaient et vivaient un territoire ethnique qu'ils défendaient et protégeaient. Ce processus de militarisation de l'identité s'est traduit par l'imagination des Dogons comme une communauté politiquement distincte, socialement et historiquement cohérente dont l'autochtonie serait inscrite dans ce territoire que le mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou était en train de mailler par ses camps et ses combattants.

Nourris de cet idéal identitaire et territorial à caractère nationaliste et profondément anti-indépendantiste, le mouvement Dan Nan Ambassagou a projeté sur les villages dogons les sentiments d'appartenance et de cohésion qui régnaient en son sein en ces premières années de la mobilisation armée. Son emprise territoriale et militaire a été doublée d'une emprise politique à travers le rapprochement de ses chefs avec certains acteurs politiques dont le défunt premier ministre Soumeylou Boubeye Maïga. Ce rapprochement a concerné l'implication des combattants à la sécurisation des campagnes électorales durant les présidentielles de 2018¹⁸⁵.

La proximité des hommes politiques à partir de 2018 a fait émerger des divergences de vue au sein du mouvement en ce qui concerne le type de relation à entretenir avec ces nouveaux acteurs. Une partie des responsables de Dan Nan Ambassagou, la branche politique de Sévaré et de Koro en particulier, prônaient une distance avec ceux qui voulaient instrumentaliser le mouvement d'autodéfense comme un instrument politique afin de s'assurer les votes des localités sous le contrôle du mouvement en faveur du parti présidentielle, Rassemblement pour le Mali (RPM). Tandis que la branche armée sous le commandement de Youssouf Toloba voyait

¹⁸⁴ L'usage politico-militaire de cette dénomination par les combattants et certains « activistes » dogons via les réseaux sociaux ont eu comme conséquence la montée à la surface des réactions d'autres activistes peuls qui n'iaient l'existence d'une entité pouvant être considérée comme « pays Dogon ». Une longue polémique a été entretenue par les uns et les autres qui n'étaient pas sans conséquence dans la dynamique conflictuelle sur le terrain.

¹⁸⁵ Dans une interview donnée au quotidien malien l'Indicateur de Renouveau en mai 2020, Youssouf Toloba évoquait publiquement ce rapprochement concernant de potentielles collaborations entre l'armée et les combattants d'autodéfense de son mouvement. Il disait à ce sujet, « *nous avons discuté avec Soumeylou Boubeye Maïga. Un plan a été élaboré. Nous avons ensemble faire un recensement des zones susceptibles d'abriter les djihadistes. Mais malheureusement nous avons la réaction du gouvernement depuis trois ans. Les tueries continuent. Plus de trois cent combattants ont été tués. Nous avons envoyé un message aux autorités de faire des efforts, mais rien absolument. Ils disent que c'est un accord entre Boubeye et nous. Pourtant, il s'agit de la sécurité du Mali. Maintenant, Boubeye est chassé pour des raisons multiples, mais le successeur est pire. Notre accord avec Boubeye n'a pas été respecté. Le premier actuel Boubou Cissé demande de déposer les armes, nous avons exécuté. Trois mois après, les tueries de masse continuent. Nous étions obligés de prendre les armes. À mon avis Boubeye est mieux que Boubou Cissé.* ». Militant pour la réélection d'Ibrahim Boubacar Keita (IBK), l'implication des combattants Dan Nan Ambassagou dans la « sécurisation des élections présidentielles » s'est traduite par endroit par une interdiction de l'accès des autres candidats aux villages sous contrôle du mouvement. Ainsi seul les supporteurs d'IBK ont fait campagne dans la plupart des zones contrôlés par le mouvement. Pour l'intégralité de l'interview de Toloba, voir : https://www.facebook.com/Dicko24.info/photos/a.548010655392826/1287976321396252/?paipv=0&eav=Afa2saXqYrL2sknMuYJeJcfzANXByyZDIUMHivXcmk9LKat82UEWsNrGho3IFMPXwc&_rdr

dans ce rapprochement l'opportunité de renforcer politiquement et militairement l'emprise du mouvement sur l'ensemble du pays Dogon. Faute d'une solution acceptée de tous, ceux qui s'opposaient à la position de la branche armée se sont retirés de Dan Nan Ambassagou pour fonder en août 2018, le mouvement Dana Atem. Dans ce sens, un responsable du mouvement Atem souligne :

Ce que le premier ministre Maïga a voulu en 2018, c'était avant tout s'assurer que les gens dans les villages dogons votent en faveur du président sortant Ibrahim Boubakar Keita (IBK). Il a commencé à s'approcher de Toloba pour faire en sorte que Dan Nan Ambassagou s'arrange du côté du candidat IBK aux élections présidentielles de 2018. Comme stratégie, Toloba a commencé à faire des menaces dans les médias en disant qu'il n'y aura pas de votes en pays Dogon. Sur la base de ces menaces, il a réussi à faire mettre à sa disposition des moyens importants en échange des votes en faveur du candidat IBK. Si tu regardes bien, à part Douentza, le RPM d'IBK a gagné partout en pays Dogon. Cette arrivée des politiciens a été aussi le moment où beaucoup d'argent a commencé à circuler entre les gens au sein de mouvement.

C'est comme ça que Youssouf Toloba est mis en place un autre bureau politique différent de celui qui existait déjà dès la naissance du mouvement armé. Son nouveau bureau était dirigé par l'ancien capitaine de l'armée malienne à la retraite, Mamadou Goudienkilé. À son arrivée, ce dernier a aussitôt commencé à menacer les membres de l'ancien bureau en les sommant d'arrêter de parler au nom du mouvement Dan Nan Ambassagou. Au même mois d'août, après ces faits, la direction du bureau politique de Koro et celle de Sévaré ont décidé de désolidariser de tout cela et ils ont créé Dana Atem.¹⁸⁶

Cependant la naissance d'une nouvelle entité armée n'a pas faibli le contrôle du mouvement Dan Nan Ambassagou en pays Dogon. Les moyens politico-militaires ont permis de renforcer une vision autocentrée du groupe et augmentée son emprise sur les villages dogons. La nouvelle entité formée par ceux qui s'opposent à l'approche de Youssouf Toloba ont gardé le contrôle de certaines zones proches de la ville Koro où ils ont un camp. Cependant ils n'ont pas constitué une opposition radicale à Dan Nan Ambassagou avec lequel les relations sont restées cordiales, les combattants s'entraînant mutuellement si nécessaires. Les responsables politiques cependant gardent une certaine distance les uns avec les autres. D'un point de vue d'emprise territoriale, Dan Nan Ambassagou reste le mouvement qui exerce une hégémonie politico-militaire sur l'essentiel du pays Dogon.

En outre, ce rapprochement avec des acteurs politiques nationaux a favorisé également la mise en cause, par les combattants Dan Nan Ambassagou, des élites

¹⁸⁶ Entretien avec le responsable politique du mouvement Dana Atem, Bamako, janvier 2021

scolarisées dogons (notamment celles réunies au sein de l'association Ginna Dogon). Elles ont été qualifiées de « *Dogons de Bamako* » par Youssouf Toloba dans une prise de parole et d'autres porte-parole du mouvement les considéraient comme éloignées des réalités que vivent les communautés villageoises et de ce fait illégitimes de représenter les Dogons auprès des autorités politiques nationales ou à entreprendre des démarches de négociation pour la paix.¹⁸⁷ Ce moment mouvement d'autodéfense est avant tout celui de l'effervescence politique, de la puissance militaire et de la mise en place de dispositifs de contrôle de la vie quotidienne des villageois dogons. Ces dispositifs peuvent être ramenés à la corde et à la chicote. La corde servant à attacher ceux (Dogons) accusés de mauvaises conduites et la chicote étant l'instrument de prédilection des combattants pour gouverner, sans distinction d'âge, de statut, de fonction et d'appartenance lignagère, les comportements des villageois au quotidien.

Par ailleurs, il est utile de rappeler que ces deux instruments de gouvernement des comportements représentent, dans la mémoire collective, deux moments particulièrement sombres de l'histoire des Dogons. La corde a servi, sous la domination des Mossis du Yatenga puis des Peuls du Macina, d'outil avec lequel les personnes prélevées pour être asservis étaient attachées puis trainées dans le sable par les cavaliers. Certains patriarches que j'ai interrogés lors de mes enquêtes critiquaient la reprise par les jeunes du village de cette pratique inspirée des cavaliers Mossis et Peuls. Pour certains de mes interlocuteurs, la reprise de tel mode de coercition esclavagistes étaient perçues comme le reflet d'une profonde ignorance des jeunes combattants d'éléments constitutifs de la mémoire collective et de ses traumatismes encore présents.

Quant à la chicote, elle a été l'instrument de gouvernement colonial qui permettait d'administrer des sanctions corporelles au sein de la population. Son usage par les chefs de cantons et autres supplétifs coloniaux a laissé des traces encore visibles dans les récits que les personnes âgées font du moment colonial. Cependant, pour mon analyse de ce moment d'historicité, ces deux instruments permettent de saisir la complexité du dispositif de gouvernement au quotidien des populations villageoises. Ces instruments symbolisent une certaine forme d'assimilation de la domination et sa reproductibilité sociale. Pour les combattants, ces pratiques avaient une portée performative et permettaient de mettre en scène leur autorité et leur emprise sur les localités contrôlées Dan Nan Ambassagou. De même, la corde et la chicote¹⁸⁸ étaient deux instruments de

¹⁸⁷ A ce sujet, faire référence aux lignes consacrées à la description de certaines *trajectoires des combattants*.

¹⁸⁸ Certains travaux portant sur l'usage de la chicote par les colons et après les indépendances aident à mieux appréhender son rôle dans le gouvernement des comportements. C'est le cas des travaux

gouvernement des hommes et des moralités qui permettaient aux combattants d'affirmer leur modernité radicale. Ils leur permettent de revendiquer une filiation avec le passé toute en se comportant comme les panga-gui, ceux qui incarnent la force (gendarmes, gardes et autres figures de la coercition de l'État malien). La corde et la chicote rapprochent, par ailleurs, les combattants d'autodéfense de leurs rivaux qui se réclament du djihad et qui pratiquent un gouvernement strict des moralités au quotidien dans le centre du Mali.

11.2.2 Le moment « groupes d'autodéfense »

D'une part, cette deuxième temporalité de l'évolution du mouvement d'autodéfense peut être considérée comme le résultat d'un processus de « dégonflement » entraîné par le renouvellement du personnel politique national à Bamako et d'autres part comme l'aboutissement d'un ensemble de facteurs hétérogènes. Chronologiquement, ce moment commence dans le deuxième semestre de l'année 2020 et se poursuit jusqu'au moment où je propose ces pages conclusives (février 2023). Parmi ces facteurs hétérogènes, il y a les difficultés de « communication »¹⁸⁹ avec le gouvernement qui a succédé à celui de Maïga précédemment cité, l'émergence de tensions internes parmi les combattants concernant l'application de certaines sanctions corporelles¹⁹⁰ au sein des villages dogons, la nécessité de la participation des combattants dans les activités agricoles ou encore la vulnérabilité stratégique de rassembler plusieurs centaines de combattants en un même lieu. Tenant comptes de ces différents facteurs, les camps qui recevaient un nombre important de combattants se sont progressivement « allégés » et une partie des combattants, qui peuplaient ces lieux est revenue dans leurs villages respectifs. Ce retour au village a consacré une pénétration diffuse du mouvement d'autodéfense dans les dynamiques villageoises et la mise en place d'une nouvelle organisation

comme : Bayart, J. (2008). « Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : La « politique de la chicote » ». *Politique africaine*, 110, 123-152. <https://doi.org/10.3917/polaf.110.0123>; Dembour, M.-B. (1992). « La chicote comme symbole du colonialisme belge ? » *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 26(2), 205-225. <https://doi.org/10.2307/485870> ou encore Patrice Yengo & Daniel Bersot, (2019), *Sous la chicote, Nouvelles congolaises*, l'Harmattan, 158 p.

¹⁸⁹ En septembre 2019, un avion de l'armée malienne a bombardé un camp de Dan Nan Ambassagou situé à Bandiougou, près de Bandiagara. Ce bombardement démontre, pour le mouvement, la dégradation des rapports entre le mouvement et le gouvernement et la nécessité stratégique de sortir de la logique des camps avec de grands rassemblements de combattants.

¹⁹⁰ Dans certaines localités, ces sanctions infligées par les combattants à des villageois accusés de mauvaises conduites ont causé des morts suite aux blessures causées par les coups de chicote. Dans d'autres circonstances des combattants ont abattu des vaches à la suite de plaintes pour des dommages causés à des champs. À cela s'ajoute des interpellations diverses pour des motifs aussi variés que les différends conjugaux, de tensions entre deux frères (...) dans toutes ces situations, l'interpellation au camp se soldait par l'obligation de la partie accusée à payer une amende aux combattants. Les montants de celles-ci étant variables selon les humeurs de ceux qui sont présents au moment de l'interpellation au camp.

stratégique de la résistance aux djihadistes. La nouvelle organisation stratégique du combat a privilégié une mobilisation armée plus proche des populations sous le format de groupes d'autodéfense. Ces groupes se sont constitués à partir de l'expérience de ceux qui ont séjourné dans les camps entre 2018 et 2020. Ces chefs de ces groupes ont recruté au sein de leurs propres villages ou au sein des villages voisins avec lesquels ils forment un terroir historique dans le but de structurer la défense et la protection du village ou des villages concernés en cas d'attaques.

Ces recrutements sollicitaient la participation de l'ensemble des lignages qui composent le village ou le terroir historique sur la base de la mobilisation d'un homme par lignage. Une telle approche était pensée comme une manière d'impliquer tout le village dans la mobilisation et ainsi contenir les risques de complicités internes. L'approche plaçait également les notables villageois au cœur de la machine de guerre, puisque ce sont eux qui ont la charge de désigner les futurs combattants, leur fournir de la nourriture et assurer un dialogue permanent entre les combattants et le village. Ces notables avaient également la charge de collecter périodiquement des fonds pour l'achat des munitions pour les armes et de l'essence pour les motos mais aussi de mettre à la disposition des combattants l'ensemble des savoirs magico-religieux disponibles au sein du village afin « blinder » chaque combattant en le rendant invulnérable aux balles de l'ennemi.

Ce mode d'organisation a participé à l'inscription de la mobilisation armée au cœur des terroirs historiques, devenus des unités de base pour la défense et la protection des villages dogons. La plupart des combattants étaient ainsi postés dans leurs villages de naissance ou dans un village proche avec lequel ils partagent des affinités diverses, à commencer par l'appartenance à une même communauté de sol. Les grands camps d'antan sont restés opérationnels même s'ils ont partiellement perdu de leur prestige et réputation avec l'émergence de petites unités combattantes, particulièrement mobiles et réputées efficaces. Certaines de ces unités sont composées de combattants qui adoptent une attitude d'indifférence face au danger. Des groupes comme *Gurupu fatow*, *allah ka fatow* (groupe des fous, les fous d'Allah), *Gurupu waraba* (groupe lion) sont certaines de ces unités combattantes issues de cette nouvelle forme d'organisation de l'action armée. Par ailleurs, selon les capacités économiques des villages (et celles des réseaux de ressortissants du vivants à Bamako et à l'étranger) à financer l'achat des armes, des munitions, des motos et à prendre en charge les combattants (nourriture, eau, essence, cigarettes...), ces groupes d'autodéfense peuvent disposer de plus de moyens et ainsi gagner en renommée en termes de capacités d'action par rapport à d'autres groupes d'autodéfense. Dans cette nouvelle organisation stratégique du conflit, l'apport économique des Dogons vivants hors du Mali semble de plus en plus jouer un rôle déterminant. Les ressources qu'ils pourvoient à leurs villages

peut constituer une entrée significative en faveur des combattants de ce village¹⁹¹. En passant d'une organisation militaire uniforme et englobant l'ensemble des terroirs historiques dogons à un mode d'organisation de la défense et de la protection plus diffus, les chefs militaires et politiques de Dan Nan Ambassagou tentent d'incarner le sens de l'expression qui sert de nom au groupe d'autodéfense. L'expression « dan nan ambassagou ou dana amassagu » est un diminutif de l'expression « *Amma sàgu, dana sàgu*, signifiant : *nous nous confions à Amma et nous nous plaçons sous la protection des danas (chasseurs)* » en langues dogon, dogoso. Une telle expression reprend l'idée d'enracinement villageois de la mobilisation armée et suppose que les chasseurs opèrent selon un mandat qui leur est donné par les notables villageois pour assurer la protection du village dans un temps précis.¹⁹²

Ce changement de mode opératoire a participé à rendre relativement moins violent le gouvernement des comportements des villageois au quotidien. Sans disparaître, la corde et la chicote sont devenues moins invasives dans la vie ordinaire dans de nombreuses localités avec cette nouvelle réorganisation de la violence armée. De même, le calendrier agricole est devenu une composante essentielle de la planification stratégique de la guerre. Le recrutement de proximité tenant désormais compte de l'équilibre indispensable entre activités guerrières et activités agricoles. Certaines pratiques violentes socialement peu acceptables (comme chicoter une personne âgée en public) sont devenues moins visibles dans les arènes villageoises. En re-accédant à la respectabilité sociale, les notables villageois sont appelés à « se rendre utiles » et doivent réussir à collecter les ressources économiques nécessaires pour soutenir les combattants, y compris en impliquant les gens du village vivant dans les centres urbains comme Bamako. À défaut d'envoyer des jeunes au village, il était attendu de ceux qui vivent dans les milieux urbains d'apporter une contribution économique significative.

D'autres villages ont organisé les contributions économiques à la mobilisation armée en fixant des sommes d'argent collectées, périodiquement, auprès des chefs de famille ou de lignage. Ceux qui sont réfracteurs à ces cotisations peuvent être sanctionnés par les combattants qui rappellent aux villageois que ces contributions sont indispensables à la poursuite de la guerre. S'adressant à un groupe de villages

¹⁹¹ Différents réseaux se sont formés via les groupes WhatsApp et qui permettent aux combattants de diffuser des messages audio, des photos et vidéos enregistrées lors des affrontements. Ces réseaux maintiennent une communication continue entre ceux qui combattent et ceux, qui hors des frontières nationales, contribuent à renforcer les groupes d'autodéfense de leurs villages d'origine.

¹⁹² Si cela est revendiqué à certains chefs guerrier, il est sans équivoque que la mobilisation armée ne répond pas à une telle logique. Ce qui j'essaie de mettre ici en lumière c'est la signification de l'expression Dan Nan Ambassagou, nom que le groupe s'est donné. De même, nous retrouvons ici une reprise de la notion de *sàgu* contenu dans le concept *sàgu*. Cette notion signifie ici, mettre sous la protection, sous la tutelle de.

réfracteurs au paiement des cotisations demandées, Moïse Sagara, deuxième personnalité du mouvement après Youssouf Toloba disait ceci :

(...) Au sujet des cotisations, ceux qui se plaignent d'être obligés par les combattants, je veux leur demander de payer. Cela est une obligation. Quel travail public peut se faire sans cotisation ? Que les villages qui se plaignent arrêtent et acceptent de payer. Les villages qui ont conclus des pactes avec les djihadistes, ils savent combien ils donnent à ces derniers. Si tu ne veux pas aider les combattants dans en payant ta contribution, il serait préférable de t'éloigner de nous. Si la cotisation te dérange, prie Dieu pour que la guerre se termine demain. Ainsi pas de guerre, pas de cotisation à payer. Personne n'a jamais demandé une telle chose dans le passé, elle s'est imposée avec la guerre.

Avec la guerre, contribuer est obligatoire. Sans moyens ni nourriture nous ne pouvons pas continuer à combattre. On a toujours payé l'impôt à l'État sans que personne n'interroge sur l'usage de cet argent. Si une autorité [administrative ou politique] interfère et veut dire aux villageois de ne pas payer les cotisations, qu'elle s'apprête à prendre en charge les besoins des combattants. On ne demande qu'une petite contribution, contrairement aux groupes djihadistes. On sait combien ces derniers demandent aux villages sous leur contrôle. Nous avons accepté de quitter nos familles, nos villages pour affronter la mort en brousse afin de vous protéger. Que peut-on sacrifier de plus chère que sa propre vie ? Que ceux qui refusent de payer ne viennent pas solliciter notre aide lorsqu'ils sont menacés.¹⁹³

Au-delà de la menace que peut contenir un tel message, il convient d'y voir également le retour des combattants au village. D'une part, cela peut être associé à une forme de décentralisation des dispositifs de contrôle qui renonce à une logique de large territoire au profit d'une stratégie plus souple qui place les villageois dans un rôle de structures de base de la mobilisation armée. D'autre part, ces dynamiques de terroirs émergent à un moment où les chefs du mouvement font face à une baisse de leurs sources de revenus : prise de bétail dans les villages et hameaux peuls mais aussi sur les troupeaux appartenant aux villages dogons considérés comme réfracteurs. Outre les enlèvements systématiques, certains propriétaires de troupeaux ont transférés leurs vaches vers les régions du sud-ouest du Mali au moment même où d'autres Dogons se mettaient à nouveau sur le *Wassolon oju*, la route du Wassolon, après la destruction de leurs villages et hameaux de culture.

¹⁹³ Déclaration de Moïse Sagara (du 28 mai 2022) portant sur la position des chefs militaires du mouvement Dan Nan Ambassagou sur les paiements des contributions économiques en faveur des combattants. Cette déclaration a été enregistrée et diffusée dans différents groupes WhatsApp à destination à la fois des combattants, des villageois mais aussi des autorités administratives locales.

11.3 Les Dogons dans le Wassolon, des paysans « civilisateurs » ?

Les enquêtes sur les migrations des Dogons dans le Wassolon m'ont permis d'aborder un phénomène qui resté, jusqu'à présent, marginal dans les recherches sur les Dogons. Il s'agit d'une migration rurale-rurale d'envergure compte tenu du nombre de ménages dogons impliqués mais aussi en raison de sa persistance dans la durée. Les premières arrivées des Dogons dans le Wassolon se situent en 1967-1968 et depuis le début du conflit armé dans le centre du Mali, de nouveaux contingents de migrants dogons continuent à s'orienter vers le cercle de Yanfolila. Comme les premiers, ceux qui continuent à venir dans le Wassolon quittent leurs villages d'origine de manière permanente en quête de nouvelles terres ou s'installer pour cultiver. Au commencement du phénomène, ce sont l'abondance des ressources foncières et hydriques et la faible démographie qui ont attiré les migrants dogons à chercher des possibilités d'installation permanente dans cette région du sud-ouest malien. Les grandes mutations politiques et économiques liées aux Plans d'Ajustement Structurel et les stratégies nationales et internationales de réaction à la sécheresse des années 1970 et 1980 ont vu dans cette migration des Dogons une manière de renforcer les moyens de subsistances des familles tout en stimulant la production nationale de céréales. Cette vision donnait un caractère « humanitaire » à cette migration organisée par gouvernement du Mali, le Programme Alimentaire mondial (PAM), le Centre Canadien d'Études et de Coopération Internationale (CECI) et le Secours Catholique du Mali.

Le gouvernement « a rendu les terres d'accueil disponibles » à travers le commandant du cercle de Yanfolila qui a informé les chefs des dix villages concernés de l'arrivée prochaine des Dogons. À cet effet, chacun de ces dix villages d'accueil devaient préparer les parcelles agricoles nécessaires (trois hectares par famille) et les cases pour les dix de familles de migrants dogons. Le Programme Alimentaire Mondial a pris en charge les besoins alimentaires de ces familles pour la première année de leur installation dans le Wassolon, tandis que le Centre Canadien d'Études et de Coopération Internationale avec le Secours Catholique du Mali ont fourni les matériels agricoles et pris en charge la logistique pour le voyage de Koutiala à Yanfolila. Cependant, pour le président Moussa Traoré, cette migration des Dogons vers le Yanfolila avait une visée de politique publique de « mise en valeur des terres » de cette région peu peuplée mais riche en terres et en eau. Outre la dimension de réaction à la sécheresse et politique d'augmentation de la production céréalière, le président voyait dans l'implantation des Dogons un instrument politique pour « *d'inculquer la vertu du travail aux gens du Wassolon*¹⁹⁴

¹⁹⁴ Expression que l'on retrouve dans plusieurs entretiens et conversations libres réalisés lors de mes

». Les Dogons étant réputés être de grands agriculteurs et assidus au travail¹⁹⁵, les installer visait à transformer les gens du Wassolon en de bons paysans.

Les premiers Dogons à s'installer à Yanfolila gardent le souvenir de la visite de Moussa Traoré à Yanfolila durant laquelle il loua, publiquement, la contribution de ces derniers dans la production céréalière de la région. Une phrase prononcée par le président Moussa Traoré, lors de cette visite à Yanfolila, revenait dans mes conversations et entretiens. Le président aurait dit que : « *Kala sa ba dé bè Wassolon : Marfa Kala, N'Goni Kala ani Wulu Kala* » ; qui signifierait : « *il y a trois types de manche [d'instrument de travail] dans le Wassolon : la manche du fusil [pour pratiquer la chasse], la manche du N'Goni [pour chanter et danser] et la manche du sexe de l'homme [pour faire l'amour]* ». Avec un tel propos, le président Moussa Traoré fustigeait violement le peu d'engagement des gens du Wassolon dans le travail agricole alors qu'ils bénéficient des conditions climatiques particulièrement favorables, contrairement aux Dogons et autres populations sahéliennes. Ainsi installer les Dogons dans le Wassolon était une manière d'introduire une quatrième manche, le *dabakala* (la manche de la houe), symbole par excellence du travail agricole accompli avec courage et dévouement.

Cette perception des Dogons nourrie par le président Moussa Traoré provenait des images qu'il s'était fait des Dogons lors de ses tournées, au début des années 1980, dans la région de Mopti. La migration des Dogons de la deuxième vague (1985), dans le cercle de Yanfolila, est donc avant tout une migration organisée avec une visée politique précise. Elle ne peut être qualifiée de migration forcée étant donné que ceux qui ont été « implantés » dans le Wassolon étaient en quête de terres et volontaires au départ. Cependant les villages d'accueil ont été informés d'une demande du président qui les invitait à se préparer pour accueillir des nouveaux arrivants qui venaient s'installer définitivement. La visée politique du président étant de susciter des mutations dans les habitudes agricoles de ces villages d'abord et ensuite stimuler toute la région, les villages choisis étaient choisis selon des critères encore peu clairs. En plus de rendre les terres disponibles, les villages devaient également construire des cases pour les « *Moussa Traoré ka lonan yi* ». ¹⁹⁶

enquêtes de terrain notamment dans les échanges avec les anciens administrateurs en poste dans les années 1985 et qui ont participé à l'organisation logistique et politique de l'arrivée des Dogons dans le Wassolon.

¹⁹⁵ Au début des années 1980, Moussa Traoré effectua des tournées dans la région de Mopti et de Sikasso (*Archives nationales, Annuaire statistique du Mali*).

¹⁹⁶ Cette expression a été utilisée par Lamine Sidibé, fils de l'imam de Koflacé dont le défunt père a accueilli une partie des Dogons qui ont été installés dans ce village. Elle signifie : les étrangers de Moussa Traoré.

Par une telle intervention, les agents de l'État ont introduit dans ces villages un choc politique, social et foncier. Localement l'accès des étrangers à la terre est régi par un ensemble de règles ritualisées et les étrangers qui arrivent dans un village sont avant tout des dépendants des *gwatigi* qui les accueillent au sein du village, selon le principe du tutorat foncier. La mise au travail des villages d'accueil pour la construction des cases ainsi que la mise à la disposition des terres selon le principe de la propriété étatique des terres mettaient ces villages face à face avec le *fanga*, l'autorité de l'État. Les villages choisis par le commandant du cercle de Yanfolila ne pouvaient qu'accéder à la demande étatique et se mettre au travail. Pour les villages concernés, cette arrivée des migrants dogons en 1985 était la première collusion entre leurs régimes d'appropriation foncière et la « machine foncière étatique ». De cette rencontre des représentations de la terre (celle des *gwatigi* et celle de l'État) est née une distorsion des modes d'accès à la terre qui, en raison du soutien de l'État, plaçaient les étrangers, les Dogons, en position de force dans les relations de pouvoir qui les liaient aux gens de Wassolon.

Cette situation favorable aux nouveaux arrivants est restée ainsi qu'au début des années 1990. La chute du régime militaire de Moussa Traoré, en mars 1991, a largement impacté ces relations de pouvoir et de nombreux Dogons se sont vu redevenir de « simples *lonan* ». Par ce statut, ils devenaient des simples étrangers occupant une position de subalternité vis-à-vis des *duguren*, les autochtones. Avec cette position sociale inférieure, ils n'ont pas perdu les terres autrefois obtenues mais devaient désormais se soumettre aux règles de formulation des demandes de terre. Cependant ces demandes de terres étaient de plus en plus refusées ou acceptées sous certaines conditions comme changer de champs tous les trois ans ou cinq ans, ne pas planter d'arbres fruitiers, entre autres. Ces conditionnalités bloquaient la possibilité, pour ces Dogons, de disposer des droits de contrôle et de transmission intergénérationnelle des terres¹⁹⁷.

Le changement de pouvoir a eu comme effet le retour à une relation normale de dépendance du *lonan* au *duguren* mais qui insécurisait l'accès des premiers à la terre. De nouvelles mutations sociofoncières défavorables aux Dogons sont apparues dans les années 2000 lorsque les périphéries de la ville de Yanfolila ont été incluses dans le marché foncier local. Il était demandé à certains Dogons de défricher de nouveaux champs, toujours au sein du patrimoine foncier lignager

¹⁹⁷ Un ménage dogon installé à Solona (situés entre Yanfolila et Kalana) que j'ai rencontré dans leur hameau de culture a changé de champs trois fois dans l'intervalle de cinq ans. Le *gwatigi* qui leur avait concédé des terres revenait à la fin de la saison agricole pour demander la restitution des terres défrichées et mises en culture selon le motif d'en avoir eu besoin. Il désignait un autre espace inculte à défricher et cultiver. À Yanfolila, Daouda Sagara considérait qu'une telle pratique était de plus en plus fréquente puisqu'elle est pensée comme une façon de « rappeler continuellement au *lonan* qu'il n'est pas chez lui et au *duguren* de s'assurer que ses droits sur ses terres ne feront objet d'aucune contestation dans l'avenir ».

du *gwa* (lignage) d'accueil tandis que d'autres devaient quitter les terres sur lesquelles ils avaient travaillé plusieurs décennies. En plus de la vente de terre, les années 2000 ont été également celle de l'expansion de l'orpaillage artisanal. Ce phénomène a poussé d'autres *gwatigi* à demander aux Dogons de restituer des terres, lorsque celles-ci se trouvaient à proximité des sites d'orpaillage. De cette instabilité sociofoncière est née ce que j'ai tenté de formuler comme un processus d'autochtonisation des Dogons dans le Wassolon. Cette tentative d'autochtonisation des Dogon s'est appuyée sur les récits historiques qui font des Dogons des Malinkés qui ont migré vers l'actuelle région de Bandiagara au 14^{ème} siècle dont le retour en terres d'origine (Mandé) aurait été annoncé par Abirè, dans ses prophéties.

Même si avec peu d'effet politiques visibles, le voyage d'une délégation des Dogons du Wassolon à Kangaba dans le premier trimestre de l'année 2004 visait à donner à la part manding des Dogons une réalité. Cela s'est traduite par la participation des Dogons aux rites agraires pratiqués par les malinkés de Yanfolila. En plus de cette tentative d'autochtonisation, certains patriarches de la seconde vague de migrants dogon laissaient entendre, lors des entretiens, la nécessité pour les Dogons du Wassolon de s'impliquer davantage dans les compétitions politiques locales (élections communales et législatives) afin d'accéder à des instances de décisions.

En plus de l'activité agricole, les Dogons du Wassolon participent à la vie économique via le commerce des denrées alimentaires, la pêche et la boucherie. Ceux de la génération née dans le Wassolon occupent des postes dans l'administration publique où ils travaillent comme enseignants, gendarmes, pharmaciens, infirmiers¹⁹⁸... En mars 2021, un conseiller communal de Yanfolila estimait les Dogons à environ le 1/3 de la population globale du cercle. Évoquant plus d'engagement politique, mes interlocuteurs mettaient en avant les tentatives de mobilisations politiques dont ils sont objet de la part des partis politiques à l'approche des élections locales. Mais pour le moment, l'engagement politique des Dogons avec un candidat pour les élections communales et législatives semble loin d'être à l'ordre du jour.

Il est important d'observer que ceux qui se sont engagés dans cette migration vers le sud-ouest malien se sont confrontés à un nouvel environnement écologique, en plus de s'être aventurés dans un monde social radicalement nouveau. Le cercle de Yanfolila est situé dans la zone climatique dite soudano-guinéenne. Celle-ci se caractérise par une pluviométrie supérieure à 1000 mm/an contrairement aux

¹⁹⁸ Il serait particulièrement riche d'approfondir cette recherche en incluant ces générations nées dans le Wassolon afin de mieux appréhender les transformations internes et les effets sociaux et politiques de cette présence des Dogons dans le Wassolon.

régions sahélienne d'où sont originaires les migrants dogons. En zone sahélienne, les précipitations annuelles varient entre 200 et 600mm/an.¹⁹⁹ Cette différence climatique et écosystémique imposait aux Dogons du Wassolon une adaptation de leurs techniques agricoles et des types de cultures. En zone sahélienne, ils sont habitués à travailler sur des sols sableux, semi-arides avec un cycle agricole qui repartie la saison des pluies en trois moments distincts : les semailles (fin mai et début juin), les désherbages (fin juillet et début août) et les récoltes (à partir de novembre jusqu'à janvier). Tandis que dans la zone soudano-guinéenne le travail agricole en saison pluvieuse comprend quatre moments : semailles (entre mai et juin), un premier désherbage (en juillet), un second désherbage (entre fin août et début septembre) et les récoltes (à partir de fin novembre jusqu'à janvier). L'importance des précipitations dans la zone soudano-guinéenne et la qualité des sols exigent des paysans un travail continu. Les périodes mortes (allant de trois semaines à un mois) entre le désherbage et les récoltes que les paysans observent en zone sahélienne n'existent pas dans la région soudano-guinéenne.

Dans mes entretiens, la rudesse de l'environnement écologique et la migration dans le Wassolon étaient associées à la notion de *dinga*, fatigue. Cette notion fait explicitement référence, dans le cas présent, à la lourdeur du travail agricole dans le Wassolon et les difficultés d'adaptation pour un paysan sahélien. Pour les Dogons du Wassolon, le *dinga* constitue cependant une valeur positive qui donne accès au *pana* (aliment, nourriture) indispensable à la préservation de la vie humaine et de la dignité du paysan dogon. Sans le *pana*, le paysan et famille s'exposent au risque de basculer dans le *dogo*, la honte, la perte de la face et de la dignité. Dans ce sens, le *dinga* devient une condition libératrice de l'homme en le rendant capable de se nourrir et prendre en charge les besoins de sa famille à partir de l'effort fourni dans le travail de la terre. Les conditions climatiques rudes sont perçues comme une épreuve dont l'acceptation, malgré son caractère cyclique, libère l'homme et le préserve du *dogo*.

« Celui qui accepte la fatigue 'dinga' ne manquera pas de quoi nourrir sa famille dans le Wassolon. Certains qui sont venus avec nous de Koutiala [en 1985] sont repartis à Sikasso ou ailleurs. Ils trouvaient que le travail de la terre était trop rude. La terre d'ici est dure et rude mais nul ne peut emporter sa terre avec soi. Nous sommes restées et aujourd'hui, grâce à Amma, nous n'avons pas connu le dogo parce que nous avons accepté le dinga » soulignait Amadou Guindo lors d'un entretien à Yanfolila. Une partie du *dinga* est liée au changement de types de céréales adaptées aux exigences écosystémiques nouvelles. La céréaliculture pratiquée dans les zones sahéliennes se basent essentiellement sur la culture du mil pénicillaire (*Pennisetum glaucum*)

¹⁹⁹ Direction nationale de la météorologie du Mali (<https://unfccc.int/resource/docs/napa/mli01f.pdf>)

connu sous l'appellation petit mil. Les patriarches évoquent avec émotion les échecs des premières années lorsqu'ils ont tenté de reproduire les mêmes cultures dans le Wassolon. Prenant acte des récoltes maigres en petit mil, les Dogons du Wassolon se sont convertis à la culture du maïs et du sorgho (*Sorghum bicolor*). Ces céréales sont aujourd'hui la base de leur alimentation et participent à leur quête de la préservation de soi du paysan dogon par l'acceptation du *dinga* comme constitutif de leur expérience humaine.

Le cercle de Yanfolila se situe dans le bassin cotonnière du Mali. La Compagnie malienne de textile (CMDT) y développe, depuis le début des années 1980, la coton-culture et les Dogon participent à cette culture commerciale. En raison des possibilités de gain en numéraire, nombreux sont ceux qui ont fait les essais à partir des recommandations des encadreurs agricoles de la CMDT. La compagnie encourageait les paysans à la culture du coton en mettant à leur disposition des moyens conséquents : l'accès aux fertilisants, les bœufs de labour et les charrues. Ces moyens étaient pourvus par la CMDT sous formes de prêt qui devaient être remboursés en kilo de coton à la récolte. L'instabilité des prix du coton qui change annuellement et les mauvaises récoltes répétées en raison de la non-maitrise des spécificités de la culture du coton ont fini par décourager de nombreux paysans dogon. Certains ont dû travailler plusieurs années pour rembourser « la dette de la CMDT ». Daouda Sagara et Amadou Guindo mais aussi d'autres paysans comparaient la culture du coton au travail forcé du temps de la colonisation. Cependant d'autres continuent à pratiquer la coton-culture et y trouvent leurs comptes. Seule la ruée vers l'or semble détourner une partie des paysans dogon de la culture du coton et du travail agricole en général.

L'explosion des sites d'orpaillage artisanal dans le Wassolon et autres localités de la région de Sikasso engendre de nouvelles migrations depuis le pays Dogon. Celles-ci sont pratiquées par des jeunes de profils sociologiques divers. Parmi les nouveaux migrants, il y a des jeunes femmes et jeunes hommes qui voyagent seuls en quête de fortune dans les mines artisanales. Ces derniers s'orientent directement vers les sites d'orpaillage et leurs contacts avec les Dogons du Wassolon n'adviennent que de manière sporadique. De ce fait, ils sont perçus par ceux que mon travail décrit comme des saisonniers qui restent le temps d'une saison sèche ou d'une année au plus avant de repartir dans leurs villages d'origine. Cependant les Dogons installés de longue date dans le Wassolon sont de plus en plus sollicités par certains de ces jeunes femmes et hommes venus tenter leur chance dans les mines artisanales. Ces sollicitations advenant le plus souvent lors des écroulements des galeries souterraines, les *dama*, et qui cause des morts parmi les mineurs. Dans ces situations, les corps sont confiés aux Dogons proches du site qui se chargent de l'enterrement mais aussi de l'identification et l'information des parents dans les villages d'origine.

À côté de ces migrants qui partent vers les mines d'or artisanales, il y a également un nombre de plus en plus croissant de familles qui prennent le *Wassolon oju* en quête de terres agricoles. Ces derniers fuient les violences armées dans leurs villages en pays Dogon et tentent de trouver dans les campagnes du Wassolon de nouvelles possibilités d'installation. Contrairement aux migrants solitaires, saisonniers des mines, ces familles dogons s'insèrent progressivement dans la communauté dogon du Wassolon.

11.4 Les dimensions foncières du conflit armé en pays Dogon

Une certaine interprétation des conflits armés au Mali et au Sahel en général ainsi que leurs implications violentes appréhendent ces conflits sous le label de la compétition pour les ressources. Cette compétition serait engendrée par leur raréfaction des ressources naturelles et aggravée par la poussée démographique d'un côté et les impacts des changements climatiques de l'autre. Malgré leur importance, ces facteurs n'ont été ni à l'origine de l'éclatement de la rébellion touareg au nord du Mali en 2012 encore moins à la base de l'arrivée progressive de certains groupes djihadistes dans le centre du Mali à partir de 2014-2015. Très à la mode parmi les acteurs du développement et du policy-making mais aussi chez certains chercheurs (UNISS, 2022 ; UNPD, 2023 ; Van Ackern et Detges, 2022 ; Selby et Hoffman 2014 ; Olumba *et al.*, 2022), cette lecture des dynamiques conflictuelles se limite à un schéma explicatif simpliste et ne permettent pas de comprendre les dimensions foncières du conflit armé. Ces dimensions étant considérées comme existante, comme un fait naturel.

Ainsi les formes de violences armées ainsi que les phénomènes migratoires sont réduites à des explications de cause à effet : le changement climatique réduit les ressources naturelles ; la poussée démographique augmente les pressions sur ces ressources ; les individus et les groupes se battent les uns contre les autres pour accaparer les ressources ; cela génère des conflits violents et des migrations. De telles interprétations rapides, simples et logiques des conflits armés en cours, au Mali voire au Sahel,²⁰⁰ empêchent de mettre en lumière les enchevêtrements des dynamiques foncières dans le conflit armé, d'une part, et d'autre part, elles ne permettent pas de saisir la portée historique et politique de ces conflits. En droite ligne avec certaines critiques fondamentales (Boone, 2014 ; Benjaminsen, 2021), il convient de rappeler que : « *la pression démographique et la compétition pour la terre ne constituent pas les causes directes de l'émergence des conflits* » armés ni dans le nord du Mali ou ni dans les régions du Mali central. Sans nier les impacts de ces

²⁰⁰ Ceux qui forment ces regards adoptent dans leurs analyses et prédictions des visions globalisantes qui gommant les spécificités des pays du Sahel et les particularités entre les différentes régions d'un même pays.

facteurs (démographie et changement climatique), je postule que les dimensions foncières de ces conflits armés sont à rechercher dans l'imbrication des facteurs sociopolitiques et historiques auxquels se greffent ces facteurs climatiques et démographiques.

Dans le centre du Mali, l'une des stratégies d'indigénisation de la violence armée a été les modes de recrutement des combattants. Dans ce sens, les groupes armés ont su s'appuyer sur la question foncière pour recruter de nombreux combattants. Que ces derniers soient ceux qui étaient occupés par les travaux champêtres ou la conduite des troupeaux, leur adhésion progressive a facilité l'implantation des groupes armés dans la durée et a donné aux conflits une portée générale. En plus du recrutement parmi les bergers, les groupes djihadistes ont incorporé dans leurs rangs de jeunes combattants issus de l'élite traditionnelle peule. Ils ont par ailleurs conféré à certaines de ces élites des fonctions sociopolitiques comme celui de *cadi* (juge islamique). Ceux parmi les notables qui se sont opposés à ces procédés ont été pour la plupart assassinés. Quant aux groupes d'autodéfense, ils ont mis en place un système de recrutement qui vise à donner une dimension collective au conflit en recrutant des jeunes au sein de tous les lignages qui composent le village. À cela s'ajoutent les rapprochements de certains paysans ou de certains villages aux groupes djihadistes pour régler des comptes historiques avec d'autres villages voisins ou des terroirs villageois.

Les règles qui organisent l'accès, l'exploitation et le contrôle de la terre et de ses ressources tout comme les mécanismes d'exclusions inhérents aux régimes fonciers peuvent faire objet de contestation et générer des tensions internes au sein des groupes lignagers. Ces tensions peuvent pousser certains paysans ou nomades à percevoir la présence des groupes armés comme une opportunité de renégociation de ces règles ou de vengeance. Ce qui produit une sorte d'affinité sélective entre le désir d'émancipation ou de vengeance des cadets sociaux (qu'il s'agisse de lignages ou de villages voir de terroirs villageois) et la volonté d'enracinement des groupes armés (djihadistes ou d'autodéfense).

Par ailleurs au-delà de ces affinités sélectives, les groupes armés se branchent à certains registres historiques pour alimenter les antagonismes historiques. C'est le cas des mises en récit de la mémoire traumatique de l'asservissement de certains Dogons au 19^{ème} et 20^{ème} siècles (Beneduce et Poudiougou...). L'usage continu du « *nous n'accepterons plus d'être soumis ou nous refusons l'esclavage*²⁰¹ », par les chefs du Mouvement Dan Nan Ambassagou dans les déclarations publiques fait partie de ces performances discursives de justification du recours à la violence armée et de

²⁰¹ Expression récurrent dans les déclarations publiques du commandant en chef de Dan Nan Ambassagou, Youssouf Toloba puis reprise par les combattants dans les propos circulant dans les groupes WhatsApp.

la fabrique des inimitiés. Lors d'un entretien dans un camp Dan Nan Ambassagou, un combattant m'a interrogé au sujet « *des vraies raisons de la guerre qu'ils sont en train de faire* ». En lui répondant que c'est ce que je désire comprendre, je lisais sur son visage la désillusion de ne pas trouver de réponses. Il me demandait au sujet de la véracité des arguments de la dépossession foncière qui serait voulue par les djihadistes tout en affirmant que de toute façon « *si nous cessons de combattre, nous ne pourrions plus cultiver, notre village sera attaqué et détruit* ²⁰² ».

Je tente de démontrer dans cette recherche que l'irruption de la violence dans le centre du Mali ne représente pas nécessairement un cas exceptionnel. Celle-ci est une modalité dans laquelle peuvent s'exprimer les antagonismes. La violence peut cependant produire une autonomisation de la logique armée où chaque conséquence peut potentiellement être transformée en une nouvelle cause (Marshal, 2000). Le recours à la violence armée naît, ici, de processus dynamiques qui enchâssent les inégalités sociofoncières dans un ensemble d'opportunités perçues comme porteuses de potentialités de changement social et politique. C'est ce qui fait de ce contexte de conflit armé un *moment d'historicité* (Bayart *et al.* 2019 :47). Ce moment précis ouvre les champs du possible à certains individus ou groupes d'individus qui étaient jusque-là à la marge.

Certains conflits fonciers antérieurs à ce contexte de conflit armé, qu'il s'agisse de conflits entre villages dogons ou entre Dogons et Peuls, ont connu des manifestations violentes sans pourtant plonger la région dans un conflit armé. C'est pourquoi même si l'on peut considérer que « *violence appears to be the conjoined twin of all sophisticated forms of land control* » (Lund et Peluso, 2011), il est aussi à reconnaître que tout conflit foncier ne se règle par le recours à la violence armée. En plus des contingences politiques et historiques qui rendent possibles l'articulation des questions foncières à la violence armée, le rôle actif des entrepreneurs de la violence (djihadiste ou de l'autodéfense) reste un facteur déterminant des dimensions foncières du conflit armé au centre du Mali et en pays Dogon en particulier. Ces derniers se sont révélés avoir une maîtrise des relations sociopolitiques locales et du rôle déterminant du foncier dans ces relations. Certains de ces entrepreneurs de violence tentent de convertir leurs compétences de combattants en ressources politico-économiques. Leur engagement dans des activités politiques (élections législatives de 2020 par exemple) et les investissements des richesses tirées dans les enlèvements de troupeaux et autres processus d'accumulation (Grajales, 2011 ; Abdelkah, 2021 ; Baczko, 2017) dans l'immobilier à Koro, Bankass, Sévaré et Bamako démontrent ces tentatives d'émergence d'une nouvelle élite politique, économique à partir des marges.

²⁰² Entretien avec un combattant dans un camp Dan Nan Ambassagou, près de Bandiagara, mars 2021.

La mobilisation des combattants à travers, entre autres, l'usage du discours de la dépossession foncière de grande envergure qui serait planifiée et organisée par les djihadistes d'un côté et celui de la libération des terres pastorales occupées par les Dogons de l'autre camouflent ces trajectoires d'accumulation de certains combattants et de certains chefs des groupes armés. Parallèlement aux chefs des groupes d'autodéfense, ceux qui dirigent les groupes djihadistes ont également mis en place une économie de razzia des troupeaux. Dans de nombreux villages du cercle de Bankass et de Koro, ces razzia ont vidé les villages de leurs cheptels. Dans son étude sur le phénomène des vols de bétail et les conflits armés dans la région de Mopti, Flore Berger rapporte²⁰³ que « *the number of rustled cattle in central Mali in 2021 rose to more than those recorded in 2018, 2019 and 2020 combined (...), with Bandiagara, Koro and Bankass (all in the Mopti region) the three most affected districts in central Mali. From 2019 to 2021, cattle herds stolen in the Mopti region rose from about 78 000 to 130 000. In Bandiagara alone, this represents more than 1 250 heads of cattle stolen per week. In addition to cattle, about 140 000 goats and sheep were stolen in 2021, bringing the total number of livestock looted in 2021 to 270 000 in the Mopti region* » (Berger, 2022 : 15). Dans

²⁰³ Si je ne partage les interprétations que cette auteure fait des données de son rapport, notamment concernant la désignation des acteurs responsables de ce vol massif de bétail, les données qu'elle fournit permettent de mesurer l'ampleur du phénomène du vol de bétail dans la région de Mopti et les liens étroits qu'il entretient avec une économie de la guerre basée sur le pillage, l'extorsion et le vol systématique de bétails. Ces pratiques sont devenues systématiques lors des attaques et tous les groupes armés qui opèrent dans la région s'y appliquent. Ma lecture diffère des interprétations qu'avance Flore Berger notamment dans l'identification de certains contextes comme zones d'opération de certains groupes armés. C'est le cas des localités comme Bla, Macina, Bapho, Dougabougou et Niono-Socoura qui sont cités par le rapport comme des lieux où l'essentiel des troupeaux sont enlevés par les combattants de Dan Nan Ambassagou. Ces localités connaissent la présence d'autres groupes armés d'auto-défense qui n'entretiennent pas de liens hiérarchiques, tactiques ou stratégiques avec Dan Nan Ambassagou même tous se réclament de l'autodéfense armée. Le même problème d'interprétation se pose lorsqu'elle désigne les combattants du même groupe (Dan Nan Ambassagou) comme responsables des vols de bétails dans les cercles de Koro, Bankass et Bandiagara. S'il est incontestable que ces localités restent les zones d'opération par excellence de Dan Nan Ambassagou, les villages de cette localité sont également ceux dont Dan Nan Ambassagou clame la défense et la protection comme les combattants djihadistes, ceux de la Katiba Macina en particulier. Le problème, ici, avec l'interprétation que propose l'auteure du rapport est qu'elle désigne les villageois (habitants de ces localités qui sont aussi les combattants de Dan Nan Ambassagou) d'être responsables de vols des centaines de milliers de têtes qui sont avant tout leurs propres biens. S'il est établi que certains combattants de Dan Nan Ambassagou sont impliqués dans les vols de bétail dans le centre du Mali, il est tout aussi établi qu'ils n'opèrent pas comme groupe armé d'autodéfense dans la région de Ségou (Macina, Bla, Dougabougou, Niono) où d'autres groupes d'autodéfense sont présents. Ainsi le problème avec de l'interprétation est posée par une absence de connaissance fine des contextes et des acteurs qui y opèrent dans le centre du Mali créant ainsi des généralisations à partir des données approximatives. Voir le rapport de recherche de Flore Berger (2023), *De la chair à canon, Le vol de bétail et l'économie de guerre au Mali*, Global Initiative against transnational organized crime, disponible via : <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2023/03/Flore-Berger-De-la-chair-a-canon-Le-vol-de-be%CC%81tail-et-le%CC%81conomie-de-guerre-au-Mali-GI-TOC-mars-2023.pdf>.

les localités où j'ai conduit mes enquêtes ethnographiques entre 2018 et 2022, les pertes sont estimées comme : commune de Mondoro,²⁰⁴ 42.000 têtes de bovins, 30.200 têtes d'ovins/caprins, 1.527 asins et 340 camelins enlevés dans les villages de Yangassadiou, Douna, Banai et Tigoula ; commune de Sangha que la commune 42.000 têtes de bovins enlevés pour la même période (2018-2020) en plus d'une mobilisation en d'environ 47.500.000 FCFA (quarante-sept millions cinq-cents milles FCFA, équivalent de 72.500 Euros) comme apport économique aux combattants stationnés dans la commune entre 2018 et 2020.

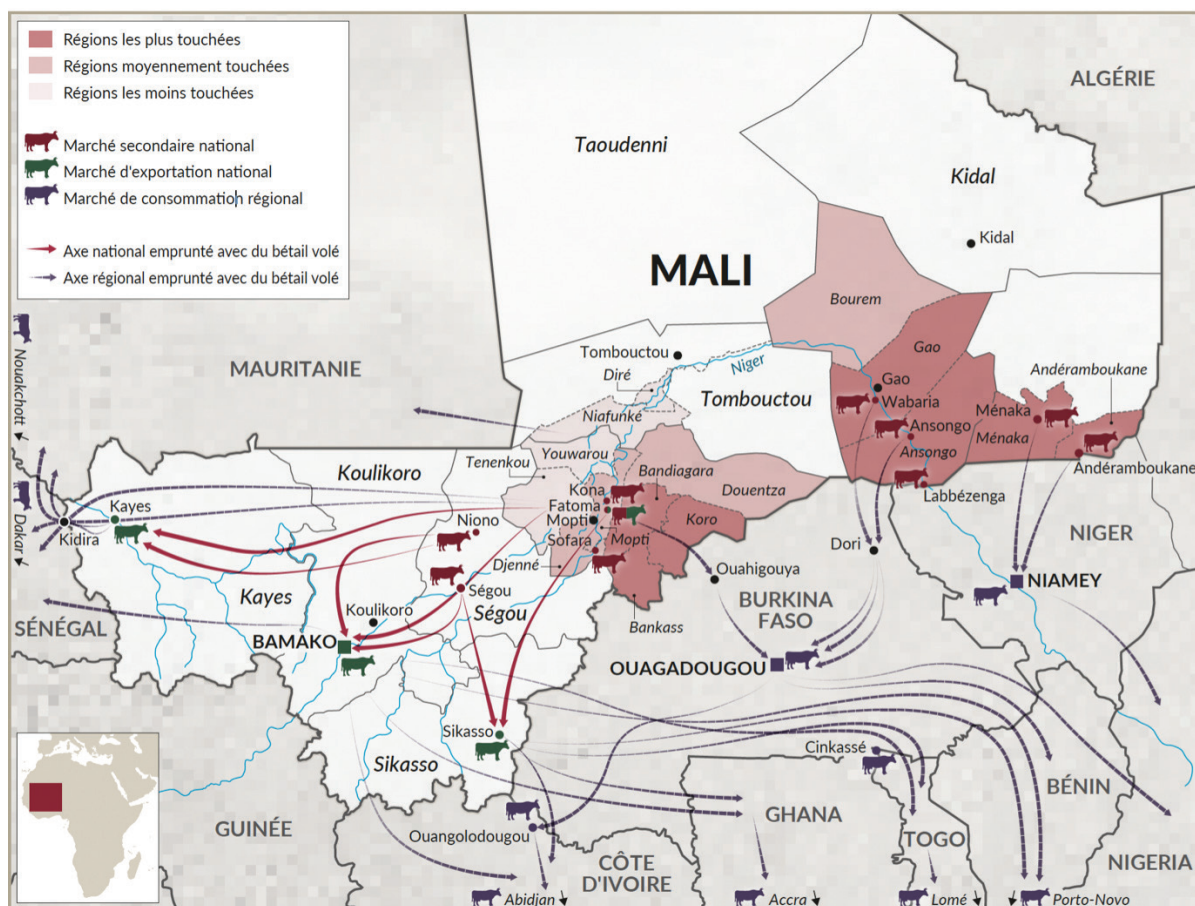


Figure 31: Circuits du vol de bétail et régions touchées au Mali, 2022 © Flore Berger

D'autres villages, à Koro, Bankass et Bandiagara ont également connu des pertes en bétails proches ou supérieurs à ces chiffres. À Woru, l'un des sites principaux de cette recherche, plus de 4000 têtes de bovins ont été enlevés par des djihadistes²⁰⁵

²⁰⁴ Ces données ont été recueillies auprès du maire de Mondoro.

²⁰⁵ Dans cette situation, les frontières entre ce qui relève du djihadisme, du vol organisé sous la forme de banditisme sont difficiles à tracer. Encore ici, la qualification djihadiste doit être appréhendée comme un cadre générique dans lequel les villageois perçoivent et lisent ces situations. Par exemple, lors d'une interview à Woru en 2021, il émerge que l'organisation de l'enlèvement des 4000 têtes de bovins comprenait aussi des personnes internes au village.

dans la matinée du 13 octobre 2020.²⁰⁶ Ces enlèvements de bétails alimentent directement la violence armée (achat de kalachnikovs, de munitions et carburant) et favorisent l'accumulation de richesse²⁰⁷ par la dépossession des paysans et des éleveurs de leurs moyens de subsistance.

À partir des considérations qui précèdent, sur mon terrain d'enquête, j'ai identifié deux échelles d'observation. La première se caractérise par des conflits fonciers internes aux communautés paysannes (un lignage dogon contre un autre ou un village dogon contre un autre) qui émergent lorsqu'une des parties se rapproche des combattants d'autodéfense ou des djihadistes afin de régler « des comptes historiques » dans la relation sociofoncière qui le lie à l'autre partie. Dans ce cas, l'articulation violente peut se baser sur la possibilité de s'appuyer sur un membre du village engagé dans le mouvement Dan Nan Ambassagou pour revendiquer ou contester les droits fonciers anciennement contrôlés par la partie à laquelle elle s'oppose. Dans ce même ordre d'idée, une autre forme de rapprochement entre l'une de ces parties citées et un groupe djihadiste est celui qui se fait via les accords locaux. Ce type de rapprochement entre les groupes djihadistes et certains éleveurs peuls a été mis en évidence, au début de l'insurrection armée djihadiste dans le delta inondé et exondé (Jourde *et al.* 2019 ; Sangaré, 2016 ; Poudiougou et Zanoletti, 2020).

Depuis plusieurs décennies, l'extension continue des champs, l'augmentation des capacités techniques d'exploitation des terres, notamment l'introduction des dromadaires comme animaux de labour dans la plaine du Seeno ou encore par l'augmentation des troupeaux des Dogons ont créé une situation de fermeture progressive de certaines aires du Seeno aux éleveurs peuls. En plus de l'empiètement sur les couloirs pastoraux, les stationnements saisonniers des troupeaux dans les lara (champs de proximité du village) sont de plus en plus réservés, dans plusieurs villages dogons, aux troupeaux de ces villages.

²⁰⁶ Voir Studio Tamani : <https://www.studiotamani.org/48297-koro-quatremille-betails-empertes-par-des-hommes-armes-non-identifies>.

²⁰⁷ Dans un rapport publié en novembre 2022, Abdourhamane Dicko, directeur de programmes à Friedrich Ebert Stiftung commente le phénomène de vol de bétail dans la région de Gao documenté par le rapport Sauver Gao pour Sauver la République en ces termes : « Pour certains, les animaux, probablement ceux de la commune de Gounzourèye, sont d'abord conduits à Boni où la destination des animaux est définitivement fixée : ils y seraient embarqués dans des véhicules à destination de Bamako ou de la Côte d'Ivoire. Pour d'autres personnes, les animaux volés dans les zones d'Ansongo et de Gabéro prennent la destination du Burkina-Faso et de l'Algérie. Concernant la seconde destination, les animaux seraient embarqués dans des camions. Des animaux volés auraient été vendus à des bouchers de la ville de Gao, qui les garderaient dans des maisons à la périphérie de la ville avant de les conduire nuitamment à abattoir. Dans tous les cas, cet enlèvement semble concerner plusieurs acteurs dont certains sont parmi les populations elles-mêmes, surtout ceux impliqués dans le transport. Dans les conditions normales, il ne devrait pas être facile d'écouler ces animaux sur les marchés du Burkina-Faso ou du Niger si une coordination entre acteurs et autorités était menée au Mali, Burkina et Niger. En toute vraisemblance, la vente des animaux servirait à acheter des armes pour les groupes armés terroristes, donc à les financer. »

Quant à la seconde échelle d'observation des dimensions foncières du conflit armé, elle a trait à des formes d'intervention directe des acteurs armés dans la question foncière. Dans ce sens, les mouvements d'autodéfense ont interprété l'immixtion des djihadistes, à partir de 2016, dans les questions foncières locales comme l'expression d'un « *projet de dépossession foncière programmée et financée par les Peuls* ». Tandis que dans certains de ses discours Amadou Kouffa appelait à la « *libération des terres des peuls occupées par les Dogons* ».

Ces deux échelles entretiennent, depuis au moins 2018, une relation de complémentarité qui a produit un renforcement continu de ces groupes armés et une politisation progressive de la question foncière. D'un côté et de l'autre, ces discours et les pratiques de ces groupes armés ont progressivement basculé dans des formes de théâtralisation des mises à mort et autres procédés d'annihilation et de spectacularisation des pratiques de violence sur les corps de celui qui est construit comme l'ennemi.

11.5 Imbrication des échelles et fractures internes

À partir de décembre 2020, les élus locaux des communes de Sangha et de Madougou, en collaboration avec une association locale, ont entrepris des démarches de négociation pour la libération de personnes retenues en otage par des djihadistes. Dans la localité, ces derniers occuperaient une petite forêt près du village Annaye-Bombou, dans la commune rurale de Sangha, au pied de la falaise de Bandiagara. Après les sollicitations des élus, les premiers contacts ont été établis et les pourparlers ont commencé. Ces négociations ont abouti à la libération des personnes prises en otage moyennant des arrangements. Au moment où ces négociations ont eu lieu, de nombreux villageois étaient réduits à l'immobilité et l'économie locale connaissait de véritables difficultés. Les routes étaient minées et les attaques contre ceux qui partent aux foires hebdomadaires fréquentes. Ces attaques étaient une réponse des djihadistes à la décision de nombreux villages dogons d'interdire la fréquentation de leurs marchés aux Peuls qui habitaient les villages ou hameaux proches des villages dogons. De cette première tentative de dialogue avec les djihadistes est née l'idée de négocier des pactes permettant la fréquentation des marchés et la cessation des attaques sur les routes. Les communes de Sangha et de Madougou ont ainsi conclu un pacte qui ouvrait les marchés locaux des villages qui relèvent de leurs communes.

Alors que le mouvement Dan Ambassagou était à son apogée avec une capacité militaro-politique notable, née des alliances avec les pouvoirs politiques lors des élections présidentielles de 2018, ces pactes ont été signés sans que les combattants y soient associés. Les chefs de ce mouvement se sont opposés à cette initiative des élus locaux et mis en garde les autres villages contre une telle démarche. Menacé directement, le maire de Sangha a été contraint d'abandonner la commune de

Sangha. Quant au responsable de l'association de Madougou, compagnon du maire dans la démarche, il a subi une tentative d'assassinat à laquelle il a survécu. Malgré l'opposition des chefs de Dan Nan Ambassagou, d'autres villages ont été contraints à entrer dans des pactes. Ce qui leur permet d'entreprendre des activités économiques, y compris la culture des champs auxquels ils ne pouvaient accéder en raison de l'insécurité et des sièges que leur imposaient les djihadistes. En plus des attaques sur les routes, les villages qui refusaient d'entrer dans les pactes étaient confinés et placés sous embargo par les groupes djihadistes. Les djihadistes menaçaient et fusillaient ceux qui prenaient le risque de sortir du village ou qui se hasardaient à cultiver les champs interdits d'accès.

Ce sont des pactes qui ont été labélisés sous l'appellation des « Accords locaux ».²⁰⁸ Après ces premiers cas de négociation, des associations religieuses et des organisations non-gouvernementales ont commencé à offrir leurs services en qualité de « facilitateurs ». Plusieurs accords locaux sont signés entre les villages dogons et peuls. Si les djihadistes sont ceux qui ont le contrôle des initiatives, ce sont les chefs de villages (dogons et peuls) qui apposent leurs signatures sur les documents des accords locaux²⁰⁹. Cependant au-delà des contenus explicites consultables dans les documents signés par les chefs de villages, les principales clauses se trouvaient ailleurs.

Celles-ci sont consignées dans les engagements verbaux qui ont été pris entre les djihadistes et les villages dogons lors des rencontres en brousse. Ces engagements comprenaient entre autres : le désarmement des jeunes villageois dogons proches des groupes d'autodéfense, la non-communication de la présence des djihadistes ni aux Famas (forces armées maliennes), ni aux combattants d'autodéfense Dan Nan Ambassagou ou à d'autres villages non-signataires, la possibilité d'entrer et de sortir des djihadistes dans les villages dogons sans agressivité, la communication au chef djihadiste local de toute présence étrangère ou suspecte au village, la réduction des espaces agricoles à environ 1 kilomètre du village dont l'accès est conditionné au paiement d'une somme variant entre 25 000 à 50.000 Fcfa par hectares, l'acceptation de prélèvement de la zakat (impôt islamique) sur les récoltes et sur le bétail, l'obligation de port de voile aux femmes et l'interdiction de leur participation aux travaux champêtres, la fermeture des écoles publiques...

²⁰⁸ Les documents signés entre les chefs de villages Dogons et Peuls sont disponibles via le site du Centre pour le Dialogue Humanitaire : <https://hdcentre.org/news/three-peace-agreements-signed-between-the-fulani-and-dogon-of-the-area-circle-of-koro-in-central-mali/>

²⁰⁹ Voir l'interview de Boubacar Ba en 2021 sur cette dynamique des accords locaux : <https://mondafrique.com/les-accords-entre-les-peul-et-les-djihadistes-pourraient-embraser-le-mali/> mais aussi l'analyse de Mirjam de Bruijn, dans son blog, « Peace pacts in Mali: Fragile pockets of peace or 'peaceful' colonization by Jihadi groups » posté le 25 mars 2021, disponible via : <https://mirjamdebruijn.wordpress.com/2021/03/25/peace-pacts-in-mali-fragile-pockets-of-peace-or-peaceful-colonization-by-jihadi-groups/>

Ce sont ces clauses non-écrites dans les pages des documents signés qui vont non seulement réguler la vie quotidienne des villages signataires mais en créant notamment les conditions de nouvelles fractures internes entre villages signataires et villages non-signataires, entre villages signataires et les combattants d'autodéfense.²¹⁰ L'adhésion aux accords étant souvent motivée par les fortes pressions exercées par les djihadistes sur un village donné. Deux ou plusieurs villages du même terroir historique pouvaient avoir des positions différentes vis-à-vis de l'adhésion ou non à ces pactes avec les djihadistes. Les pressions exercées par les djihadistes ainsi que les positions et les conditions géographiques de ces villages sont des facteurs déterminants. Ainsi un village situé au pied de la falaise ou dans la plaine n'a pas les mêmes possibilités de résistance qu'un autre situé sur le plateau. Le premier est facilement accessible à moto et par les autres moyens que les combattants utilisent pour se déplacer tandis que le second peut se constituer en forteresse imprenable.²¹¹

Un exemple ethnographique qui illustre cet état de fait est la fragmentation interne du terroir historique de Guimini. Composé des villages de Guimini au pied de la falaise et des villages de Yawa et Dourou, respectivement situés sur le plateau, en début 2021, une partie des chefs de villages dont ceux de Guimini et de Yawa ont signé un pacte avec les djihadistes²¹². Au moment de ces signatures, le village de Yawa abritait l'un des plus importants camps de Dan Nan Ambassagou. L'adhésion au pacte a créé une crise interne au sein de ce terroir débouchant sur des affrontements entre les combattants d'autodéfense et ceux qui soutenaient le projet de pacte. La déchirure interne a ainsi fragilisé les défenses de cet ensemble villageois ouvrant la voie aux premières attaques à Dourou²¹³. Quelques mois après la signature du pacte, les djihadistes ont pu pénétrer le terroir de Guimini et mis en place une embuscade qui a permis la capture et l'assassinat de Amadou Sagara dit Django, lieutenant de Youssouf Toloba et chef de guerre réputé qui commandait le camp de Yawa. À ces actions se sont ajoutées d'autres attaques djihadistes menées à Dourou et Yawa entre 2021. Celles-ci ont nourri le sentiment de trahison et complicité avec les djihadistes dont les effets se manifestent dans la rupture des solidarités entre ces villages.

²¹⁰ Comme j'ai tenté de le démontrer dans la description des premières migrations dans la plaine au début du 20^{ème} siècle, le maillage territorial s'organise autour d'un ensemble de villages. Nés de différentes vagues de migration, ces villages forment un terroir historique à partir du principe de la communauté de sang auquel s'ajoute progressivement une communauté de sol (Paulme, 1940).

²¹¹ Ces différences dans le paysage ont joué un rôle central dans la capacité des villages à se soumettre ou à résister y compris au moment de la conquête coloniale française.

²¹² Ces signatures ont eu lieu à Koro.

²¹³ En raison de sa position géographique, la seule voie qui mène de la plaine à Dourou ne peut être pratiquée en moto puisqu'il s'agit d'une petite passerelle. Cette situation stratégique permettait à Dourou d'être hors de portée et surtout d'opposer une résistance à toute tentative d'attaque.

Cette rupture s'est traduite en termes de relations sociofoncières puisque l'adhésion de Yawa et de Guimini au pacte avec les djihadistes serait motivée, selon certains de mes interlocuteurs, par des raisons foncières. Car contrairement à ces deux villages, Dourou contrôle la quasi-totalité des terres agricoles, situées entre Dourou et Koporokenié-pen, dans la plaine du Seeno. Les terres de ce couloir sont communément exploitées par les gens des trois villages dont certains y ont fondé des hameaux de culture. L'adhésion de Yawa et de Guimini à un pacte avec les djihadistes sans les gens de Dourou allait empêcher les gens de Dourou de descendre dans la plaine puisque la non-adhésion avait comme conséquence la mise en place d'un blocus des djihadistes autour de Dourou. Une telle situation devait permettre aux gens de Yawa et de Guimini mais aussi ceux de ces deux villages vivants dans les hameaux de culture dans la plaine de disposer de toutes les terres agricoles. D'ailleurs ce seraient eux qui ont insisté pour que les chefs de village à Yawa et Guimini adhèrent au pacte et ainsi isoler Dourou de toute possibilité de descente dans la plaine (y compris pour les foires hebdomadaires) pour accéder aux terres agricoles.

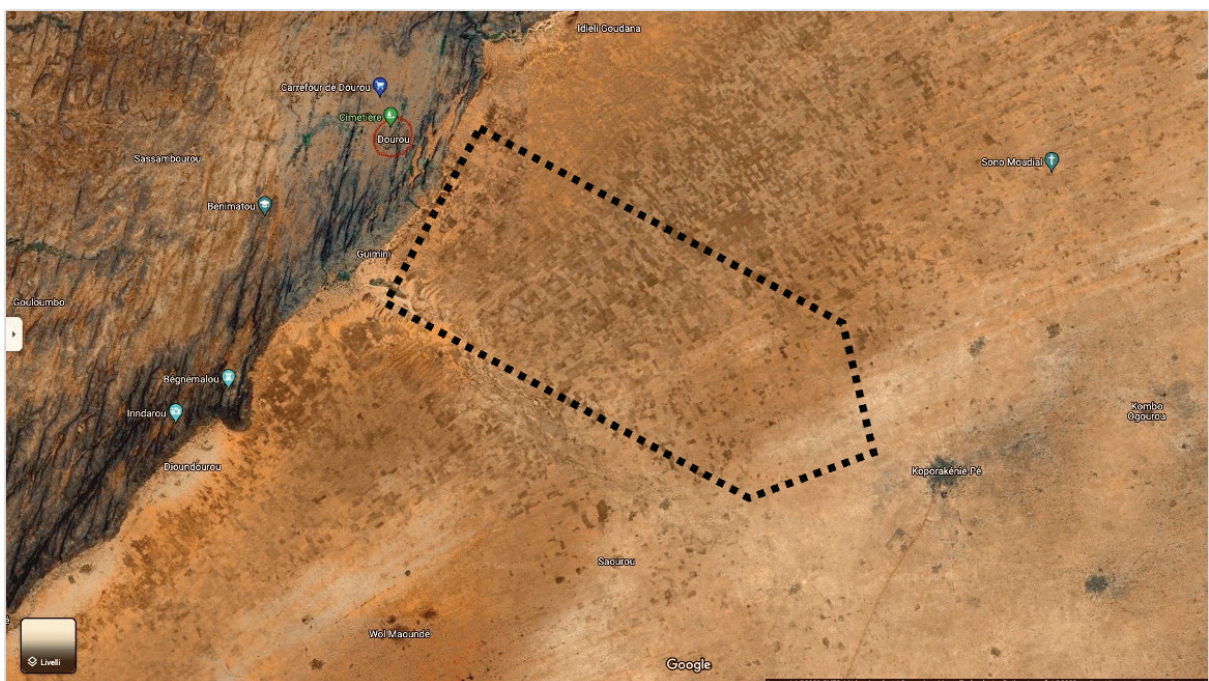


Figure 32: Visualisation du couloir agricole © Ibrahima Poudiougou

Des démarches de pacification ont été entreprises pour dénouer les conflits entre les trois villages (Yawa, Guimini et Dourou) et l'aboutissement de cette démarche a consisté au retrait de Yawa et de Guimini de toute alliance avec les djihadistes d'une part et le retrait de certaines terres contrôlées que Dourou avait cédé en prêt aux gens de ces deux villages dans la plaine.

Il est tout aussi important de souligner qu'en mars 2012 les terres agricoles de ce même couloir avaient fait l'objet d'un conflit meurtrier entre le terroir historique de Guimini (entendu comme l'ensemble des gens portant le nom Sagara et affiliés) et le terroir historique de Koporo-pen (regroupant ceux qui se réclament du patronyme Togo et affilié) qui s'est soldé par plus d'une centaine de morts. Ainsi de nouvelles conflictualités engendrées par la situation de conflit armée viennent se superposer à celles déjà existantes.

11.6 Vers de nouvelles conflictualités foncières en pays Dogon ?

Cette recherche a privilégié le regard ethnographique en observant les dynamiques foncières au sein des arènes politiques villageoises en privilégiant une approche qui considère le foncier comme relations politiques. Dans ce sens, le foncier, la migration et le conflit sont abordés à travers les différents chapitres comme des phénomènes faisant partie d'un même champ et qui entretiennent des interactions et des influences réciproques. Les migrations agricoles qui naissent de la segmentation lignagère (départ des cadets sociaux en raison des mécanismes d'exclusion), loin d'être des phénomènes à consonnance négative, ces migrations constituent l'une des modalités d'essaimage du groupe. C'est aussi ce qui permet à un groupe comme les MoroPujé d'ouvrir à ses membres la possibilité d'étendre leur emprise territoriale ainsi que leur influence sociopolitique. Pour ceux qui partent, mais aussi pour ceux qui restent, tout départ reste une opportunité étant donné que la fondation d'un hameau de culture et sa transformation en village n'aboutissent pas à la rupture des liens avec les villages-mères, « *si tu vois que nous sommes aussi en mesure d'avoir chacun un champ à cultiver, ici à Woru, ces parce que les autres sont partis s'installer lorsque l'appel de Youdiou nous est arrivé* », me confiait Amadou Waga l'un des patriarches de la lignée de Bunu-biré.

Dans la même perspective, ceux qui ont colonisé de nouvelles terres dans la plaine du Seeno ou en dehors du pays Dogon continuent à se considérer comme des ayants-droits. Cependant cette perception de soi comme partie intégrante de la dévolution des terres lignagères reste symbolique. Avoir des revendications foncières dans les villages d'origine est perçue (par ceux qui restent dans les villages-mères mais aussi par ceux qui partent) comme la démonstration de la non-réussite du parcours migratoire, d'une part, et comme porteur de nouvelles conflictualités d'autre part.

Dans les différentes situations ethnographiques abordées le long des pages de cette thèse (les MoroPujé dans la plaine du Seeno et les Dogons ayant migré à Koutiala et à Yanfolila, dans le sud-ouest malien), aucun cas de retour définitif au village de départ n'a été identifiable. Du début du 20^{ème} siècle jusqu'aux années 1960, les migrations de colonisation foncière partaient des villages-mères, les

ana-pey, généralement situés au pied de la falaise ou du plateau, vers la plaine du Seeno. Ils aboutissaient à la fondation de hameaux de culture qui devenaient progressivement des villages. Avec l'ouverture d'un front pionnier dans le sud dans les années 1960, cette possibilité d'établir des hameaux pouvant aboutir à des villages s'est estompée puisque les migrants agricoles dogons se trouvaient en pays Myanka ou dans le Wassolon. Leurs installations dans ces localités ont suivi le modèle du tutorat (Chauveau, 2007). Cependant ces départs étaient tout aussi définitifs puisque ceux qui partaient n'étaient pas des saisonniers mais des paysans en quête de s'installer.

Depuis la fin de la domination de l'empire peul du Macina (1818-1862), c'est l'éclatement du conflit armé en cours dans le centre du Mali, qui a conduit à un mouvement de retour/repli de colons agricoles dogons dans leurs villages d'origine. Eux ou leurs pères avaient fondé des villages dans la plaine du Seeno à la fin de la domination peul sur la région. En 2019, nombre d'entre eux sont revenus dans les villages d'origine. Au moment de l'accueil, ceux des villages d'origine mettaient en avant l'urgence de la situation avec une présomption que leur séjour aux villages d'origine ne serait que temporaire. Des parcelles de terres ont été mises à leur disposition « en attendant que la paix se rétablisse » et qu'ils retournent vers leurs villages respectifs. À Woru et à Tourou par exemple, ces parcelles étaient issues d'une « collecte de terre » où les membres du même lignage que le réfugié cèdent une portion de leur champ en sa faveur. Ainsi les terres mises à leur disposition gardent un statut ambigu : elles ne sont pas considérées comme des terres restituées à des ayants-droits, ni des prêts temporaires.²¹⁴ Ces cas de retour dans les villages d'origine ont donné lieu à des configurations foncières inédites.

C'est le cas de Hawa, l'une des sœurs de Alpha qui a hérité des terres de Angojulu (voir le chapitre sur lignage Pujugo de Péné). L'époux de Hawa étant décédé, elle occupe le statut de chef de famille. Après l'attaque et la destruction de Loringa (village où elle et son époux s'étaient installés dans les 1970, aux confins du Burkina), elle se replie à Koro avec sa famille. La situation foncière dans le village d'origine de son époux n'étant pas favorable.²¹⁵ Elle décide de demander à son frère Alpha la possibilité d'accéder à des parcelles de terres cultivables à Péné, dans le patrimoine paternel de Angojulu. Si Alpha ne peut refuser à sa sœur d'accéder aux terres héritées de leur défunt père, il se trouve face à la question de la temporalité

²¹⁴ Dans ces villages, le régime d'appropriation étant collectif, les terres que cultivent les manan (unité familiale) sont considérées comme relevant du patrimoine foncier collectif. Ce patrimoine est géré par l'aîné du lignage et c'est lui qui organise la 'collecte de terres'.

²¹⁵ Son époux est le cadet d'une fratrie de six enfants mâles. Le départ vers Loringa était motivé par l'insuffisance de terre dans le village d'origine de ce dernier.

dans laquelle se circonscrit cet accès.²¹⁶ De plus, les terres cédées à Hawa sont exploitées par ses enfants mâles pour les besoins de leur famille. Ces derniers ne sont pas concernés par la dévolution des terres qui relèvent du patrimoine foncier de leur mère, ils font partie de la ligne successorale de leur père dans le village d'origine de celui-ci.

Comme demandé, des parcelles ont été cédées à Hawa afin que ses enfants puissent y cultiver en attendant le retour de la paix et leur retour à Loringa. Si les régimes fonciers concèdent à la femme, en qualité de mère, d'accéder et de prendre le contrôle des terres laissées par un mari défunt, ce statut de responsable des terres du manan (l'unité familiale) est limité dans le temps. En atteignant l'âge adulte et « en prenant femme », ce sont ses enfants mâles qui reprennent le contrôle des terres de leur père. Ainsi l'exploitation des terres du patrimoine foncier de la lignée de la mère est ici une situation d'exception. Quant à la problématique de la temporalité, elle est pensée dans une optique d'éviter un enracinement des enfants de Hawa à Péné, que produit une installation de longue durée sur un lieu.

Dans d'autres villages, comme Tourou ou Woru, certains de ceux qui sont revenus sont nés dans ces *ana-kana* où s'étaient installés leurs parents. Si les colons agricoles peuvent sortir de la communauté de sol en s'installant hors du terroir villageois, ils restent dans la communauté de sang avec ceux du village d'origine. Cependant le régime d'appropriation foncière ne prévoit pas des mécanismes précis qui prend en charge les situations retour après des départs considérés comme définitifs. De ce fait, après deux ans de séjour dans ces villages de retour (Tourou, Woru, Péné), une certaine tension était perceptible, au moment de l'enquête, entre ceux du village et les « retournés de la brousse ».²¹⁷ Ce sont les manques de terres et les inégalités sociofoncières inhérentes au régime d'appropriation qui ont été à l'origine des départs. Ces problématiques étant encore existantes ou mêmes aggravées, les terres des villages d'origine se sont rétrécies au fil des années avec l'augmentation du nombre d'exploitants.

Ces situations foncières inédites semblent présager de mutations notables dans les régimes d'appropriation foncière locaux, y compris des possibilités que de

²¹⁶ Il convient de rappeler ici que les terres de Anjojulu ne sont pas exploitées par ses ayants-droits directs que sont Alpha et Daouda. Le premier ayant quitté Péné en raison de sa cécité en 1984 et son frère cadet a quitté le village à son jeune âge pour migrer vers la Côte d'Ivoire et n'en est pas revenu. Ainsi les terres qui leur sont dévolues sont exploitées par leurs cousins restés au village. Au moment où Hawa formule sa demande de terre en 2019, Alpha et sa famille se trouvent à Bamako où ils se sont installés en 2002 après avoir vécu plus de vingt ans dans le cercle de Yanfolila.

²¹⁷ La migration hors des villages d'origine est associée à l'entrée en brousse (*Bara-nu*), même lorsque les migrants se dirigent vers les centres urbains comme Bamako, Abidjan entre autres. Pour plus d'approfondissement voir Dougnon I. (2007), *Travail de Blanc, travail de Noir. La migration des paysans dogon vers l'Office du Niger et au Ghana (1910-1980)*, Paris, Karthala & Amsterdam, SEPHIS, 2007, 280 p.

nouvelles formes de conflits fonciers émergent des tensions actuelles. S'il n'y a pas de revendications explicites de la part des « retournés de la brousse » d'accéder aux terres, leur présence dans la durée pourrait entraîner des revendications de statut d'ayants-droits et d'exigence de traitement comme tel. Cela peut déboucher à des demandes de restitutions de terres données en prêt (depuis plusieurs décennies dans certains cas) à des lignages voisins ou à des villages voisins. Dans la même veine, une partie des terres que les réfugiés occupaient dans les villages qu'ils ont fui ont été reprises par leurs hôtes. C'est le cas de certains villages situés dans les confins du Burkina où les Dafing et les Samon ont repris à exploiter certaines des terres abandonnées par les Dogons, retournés vers les villages d'origine. Ces différentes configurations foncières, à la fois, dans les villages d'origine et dans les villages de migration/colonisation foncière sont l'une des configurations foncières inédites qui mériterait une observation attentive.

Bibliographie générale

- Abbé, Jean-Loup, (2005). « Le paysage peut-il être lu à rebours ? Le paysage agraire médiéval et la méthode régressive ». In Cursente, B., et Mousnier, M. (Eds.), *Les territoires du médiéviste*. Presses universitaires de Rennes.
- Abrahams, Ray, (1987). « Sungusungu : Village Vigilante Groups in Tanzania ». *African Affairs* 86:179-96
- Adelkhah, Fariba (2021), « Guerre et terre en Afghanistan ». *Critique internationale*, 90, 69-96. <https://doi-org.ezproxy.leidenuniv.nl/10.3917/cii.090.0072>
- Agier, Michel. (2013). *La condition cosmopolite: L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris, La Découverte.
- Alpha Gado, Boureima. (1993). *Une histoire des famines au Sahel : étude des grandes crises alimentaires (XIXe-XXe siècles)*. Paris: L'Harmattan.
- Amselle J.-L., Dunbya Z., Kuyate A., Tabure M., « Littérature orale et idéologie. La geste des Jakite Sabashi du Ganan (Wasolon, Mali) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 19, n°73-76, p. 381-433
- Amselle Jean-Loup. (1987) « L'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peul du Wasolon. » In : *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 42e année, N. 2, 1987. pp. 465-489
- Amselle, Jean-Loup (1976), *Les migrations africaines. Réseaux et processus migratoires*. Paris : Français Maspero, Éditeur, 126 pp. Collection : Dossiers africains
- Arnaud Robert, (2016), *Le Roman vrai de Tabi. Journal d'une expédition en pays dogon (18 septembre – 26 décembre 1920)*, Aix-en-Provence, AMAROM, Amis des archives d'outre-mer, 272
- Ayimpam, Sylvie et Bouju, Jacky, « Objets tabous, sujets sensibles, lieux dangereux », *Civilisations* [En ligne], 64 | 2015, mis en ligne le 30 décembre 2015, consulté le 31 janvier 2023.; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.3803>,
- Ba, Amadou, Hampaté., Daget, Jean. (1984), *L'empire peul du Macina*. Nouvelles éditions africaines, Dakar.
- Babo, Alfred et Droz, Yvan, (2008) « Conflits fonciers. De l'ethnie à la nation », *Cahiers d'études africaines*, DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.15489>
- Baczko, Adam. (2017). « Gouvernance internationalisée en situation de guerre civile : l'accaparement foncier en Afghanistan (2001-2015) ». *Critique internationale*, 75, 37-51. <https://doi-org.ezproxy.leidenuniv.nl/10.3917/cii.075.0037>;

- Baczko, Adam., (2013) « Les conflits fonciers comme analyseurs des guerres civiles : chefs de guerre, militaires américains et juges Taliban dans la Kunar », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 133 |, 115-132.
- Baczko, Adam., et Dorronsoro, Giles.,(2017) « Pour une approche sociologique des guerres civiles », *Revue française de science politique*, vol. 67, no. 2, pp. 309-327.
- Balandier, Georges, (1955) *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.
- Balandier, Georges, (1967) *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
- Banégas, Richard. et Otayek, René. (2003). « Le Burkina Faso dans la crise ivoirienne : Effets d'aubaine et incertitudes politiques ». *Politique africaine*, 89, 71-87.
- Barriere, Olivier. et Barriere, Catherine., (2002), *Un droit à inventer. Foncier et environnement dans le delta intérieur du Niger (Mali)*, Paris, IRD Éditions, 474 p.
- Barry, Ibrahima (1993). *Le royaume de Bandiagara (1864-1893) : le pouvoir le commerce et le coran dans le Soudan nigérien au XIXe siècle*. Paris : École des hautes études en sciences sociales.
- Barth, Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in : Poutignat, Philippe ; Streiff-Fénart, Jocelyne (sous la direction de), (1995) *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses Universitaires de France,
- Bassett, Thomas J., (2003), « Dangerous Pursuits: Hunter Associations (Donzo ton) and National Politics in Côte D'Ivoire », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 73, No. 1, pp. 1-30 (30 pages), Cambridge University Press
- Bayart, Jean-François (2007). « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone. Anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans », *Politique africaine*, vol. 105, no. 1, 2007, pp. 201-240.
- Bayart, Jean-François, (2022). *L'énergie de l'État: Pour une sociologie historique et comparée du politique*. La Découverte.
- Bayart, Jean-François, Geschiere, Peter. et Nyamnjoh, Francis. (2001). « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique ». *Critique internationale*, no<(sup> 10), 177-194. <https://doi.org/10.3917/cii.010.0177>
- Bayart, Jean-François, Poudiougou, Ibrahima et Zanoletti, Giovanni, (2019) *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest. Des empires à la nation*, Paris, Karthala
- Bayart, Jean-François. (1985). « Les cadets sociaux dans le régime ». In : J. Bayart, *L'État au Cameroun* (pp. 233-281). Paris: Presses de Sciences Po.
- Bayart, Jean-François. (2008). « Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : La « politique de la chicotte » ». *Politique africaine*, 110, 123-152. <https://doi.org/10.3917/polaf.110.0123>;

- Bayart, Jean-François., (2021) « Société civile et imbrication des durées en Afrique : un retour sur le « politique par le bas » », *Politique africaine*, vol. 161-162, no. 1-2, pp. 139-162.
- Beek W.E.A. van, Ongoiba O.S et Saye A.D, (2020), *Chanter le Bajani, Abirè le voyant dogon*, African Studies Centre Leiden (ASCL), Leiden
- Beek W.E.A. van, Ongoiba O.S. et Saye A.D. (2022), *Singing with the Dogon prophet*. Landham, Maryland: Rowman et Littlefield Publishing Group.
- Beek W.E.A. van. (1991), "Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule". *Current Anthropology* 32. 139 – 167
- Beneduce, Roberto «Angoscia e volontà di storia», in Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto, ed. R. Beneduce and S. Taliani, *aut aut*, 366: 149-18
- Beneduce, Roberto (2016), *L'Histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique*, Fribourg, Academic Press series, Studia Instituti Anthropolos.
- Beneduce, Roberto, (2019), *Archeologia del trauma. Per un'antropologia del sottosuolo*, Editori Laterza, Roma-Bari, 224 p.
- Benjaminsen, T. A. *et al.* (2012). « Does climate change drive land-use conflicts in the Sahel? » *Journal of Peace Research*, 49(1), 97–111. <https://doi.org/10.1177/0022343311427343>
- Benjaminsen, Tor Arve et Ba Boubacar (2018) « Why do pastoralists in Mali join jihadist groups? A political ecological explanation », *The Journal of Peasant Studies*. DOI: 10.1080/03066150.2018.1474457.
- Benjaminsen, Tor. A. and Svarstad, Hanne, (2021) *Political Ecology: A Critical Engagement with Global Environmental Issues*, (Cham: Palgrave Macmillan)
- Bertrand, Monique, (2015) « Du District au 'grand Bamako' (Mali) : réserves foncières en tension, gouvernance contestée », *Cybergeo: European Journal of Geography* [En ligne], Aménagement, Urbanisme, document 757,; DOI : <https://doi.org/10.4000/cybergeo.27383>
- Blom Hansen et Stepputtat (2006), "Sovereignty Revisited", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 35:295-315 <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317>
- Blum, Françoise. et Rillon, Ophélie. (2020). « Une histoire de famille dans l'empire colonial français : Penser les trajectoires individuelles et familiales au prisme de l'intersectionnalité ». 20 et 21. *Revue d'histoire*, 146, 39-52. <https://doi.org/10.3917/vin.146.0039>

- Bonnecase, Vincent, (2011), *La pauvreté au Sahel : du savoir colonial à la mesure internationale*, Paris, Karthala, 290 pages.
- Boone, Catherine (2014) *Property and Political Order in Africa. Land Rights and the Structure of Politics*, New York, Cambridge University Press, 416 p
- Bouju Jacky. (1995). « Qu'est-ce que l'«ethnie» dogon ? » In : Fay Claude (ed.). *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes. Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2), p. 329-363.
- Bouju, Jacky. (1984). *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris: Société d'Ethnographie
- Boutrais, Jean, (2020), Chapitre 10. « Vaches de temps de paix, vaches de temps de guerre (Adamaoua camerounais, Centrafrique) ». In Chauvin, E., Langlois, O., Seignobos, C., & Baroin, C. (Eds.), *Conflits et violences dans le bassin du lac Tchad : Actes du XVIIe colloque Méga-Tchad*. Marseille: IRD Éditions. doi :10.4000/books.irdeditions.38337
- Bradshaw, Joseph M., (2021) *The Bandiagara Emirate: Warfare, Slavery and Colonization in the Middle Niger, 1863 – 1903*, Michigan State University. History, 202 p.
- Brandström, P., (2021), *Mhola – The Utopia of Peace: An Ethnographic Exploration of the Sungusungu Movement in Tanzania*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2021., p. 264
- Bruijn, Mirjam de et al. (1997). « Antagonisme et solidarité : Les relations entre Peuls et Dogons du Mali central ». In M. E. de Bruijn, et J. W. M. van Dijk (Eds.), *Peuls et Mandingues : Dialectique des constructions identitaires* (pp. 243-265). (Hommes et sociétés). Karthala.
- Bruijn, Mirjam de et Dijk, Han van. (1995). *Arid ways : cultural understandings of insecurity in Fulbe society, Central Mali*. Wageningen : Amsterdam: CERES ; Thela Publishers.
- Camara, Bakary (2015), *Évolution des systèmes fonciers au Mali, Cas du bassin cotonnier de Mali sud, Zone Office du Niger et région CMDT de Koutiala*, CODESRIA, Dakar
- Carolyn Nordstrom and Antonius C. G. M. Robben. Eds (1995) *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press. vii. 306 pp.,
- Ceriana Mayneri, Andrea, (2014). « La Centrafrique, de la rébellion Séléka aux groupes *anti-balaka* (2012-2014) : Usages de la violence, schème persécutif et traitement médiatique du conflit. » *Politique africaine*, 134, 179-193. <https://doi.org/10.3917/polaf.134.0179>
- Chanock, Martin. (1991). "A Peculiar Sharpness: An Essay on Property in the History of Customary Law in Colonial Africa". *The Journal of African History*, 32(1), 65-88. doi:10.1017/S0021853700025342

- Chauveau, Jean-Pierre et Richards. Paul (2008), « Les racines agraires des insurrections ouest-africaines. Une comparaison Côte d'Ivoire-Sierra Leone », *Politique africaine*, vol. 111, no. 3, pp. 131-167
- Chauveau, Jean-Pierre, (2017) « Le *nexus* État, foncier, migrations, conflits comme champ social », *Critique internationale*, vol. 75, no. 2, pp. 9-19.
- Chauveau, Jean-Pierre. (2007). « Transferts fonciers et relation de «tutorat» en Afrique de l'Ouest : évolutions et enjeux actuels d'une institution agraire coutumière ». *Journal des Sciences Sociales*, (4), p. 7-32.
- Chauvin, E., Langlois, O., Seignobos, C., et Baroin, C. (Eds.) (2020), *Conflits et violences dans le bassin du lac Tchad : Actes du XVIIe colloque Méga-Tchad*. Marseille : IRD Éditions.
- Ciarcia Gaetano, (2001) « Dogons et Dogon », *L'Homme* [En ligne], 157 |, mis en ligne le 15 janvier 2006, consulté le 27 février 2023. DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.92>
- Cissé, Ibrahima (1993). *Les migrations agricoles au Mali*. Louvain-la-Neuve: CIDEP.
- Cissé, Modibo Galy (2018). « Hamadoun Koufa, fer de lance du radicalisme dans le Mali central ». In De Bruijn, M. (Ed.). *Biographies de la radicalisation : des messages cachés du changement social* (181-202). Langaa Publishers.
- Cissé, Salmana, (1996), *Le Delta intérieur du Niger : l'énigme de la gestion foncière*, in Cauris, n°152, 153, 154.
- Cissé, Youssouf Tata, (1994), *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara : mythes, rites et récits initiatiques*, Paris, Éditions Nouvelles du Sud/ARSAN.
- Cissé, Youssouf Tata. « Notes sur les sociétés de chasseurs malinke ». (1964) In : *Journal de la Société des Africanistes*, tome 34, fascicule 2. pp. 175-226
- Cissé, Youssouf Tata, Wa Kamissoko, (2000) *La grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire. Des traditions de Krina aux de Bamako*. Karthala, ARSAN, , 2e édition, 426p
- Colin, Jean-Philippe, Lavigne Delville, Philippe, Léonard, Éric, (sous dir.), (2023), *Le foncier rural dans les pays du Sud. Enjeux et clés d'analyse*, IRD Editions, 1002 p.
- Collet Hadrien, (2022), *Le sultanat du Mali, histoire régressive d'un empire médiéval XXI-XIVème siècle*, CNRS éditions, Paris, 2022, p.p. 479.
- Coulibaly, Chebani (2015). *Problématique foncière et gestion des conflits en Afrique noire, Tome 1 : Des indépendances à la faillite des dictatures 1960-1990*. L'Harmattan-Mali.
- Cramer Christopher, Richards Paul., (2011), « Violence and war in agrarian perspective », *Journal of Agrarian Change* 11/3, p. 277-297.

- Cutolo, Armando, Geschiere, Peter (2008). « Populations, citoyennetés et territoires : Autochtonie et gouvernementalité en Afrique ». *Politique africaine*, 112, 5-17. <https://doi.org/10.3917/polaf.112.0005>
- Debos, Marielle. (2013), *Le métier des armes au Tchad. Le gouvernement de l'entre-guerres*. Karthala, 2013.
- Delafosse, Maurice. (1912). *Haut Sénégal-Niger (soudan français)*; séries d'études pub. sous la direction de m. le gouverneur clozel. Éditions Larose.
- Dembour, Marie-Bénédicte, (1992). « La chicote comme symbole du colonialisme belge ? » *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 26(2), 205–225. <https://doi.org/10.2307/485870>
- Derrider, Marie (2021), *Élites, élection et transformations du politique au Mali*. «Ceux qui cherchent le pouvoir sont parmi nous», Karthala, coll. Hommes et sociétés et APAD, Paris,
- Desplagnes, Louis (1907). *Le plateau central nigérien : une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*. Paris : Larose.
- Devereux, Georges (1967), *De l'angoisse à la méthode*, Paris, Flammarion,
- Diawara et. al, (2017), « Typologie des exploitations agricoles pour l'accompagnement des producteurs dans les zones cotonnières du Mali », Colloque de Bamako
- Diawara Mamadou (2003), *L'empire du verbe et l'éloquence du silence. Vers une anthropologie du discours dans les groupes dits dominés au Sahel*. Köln: Rüdiger Köppe.
- Diawara Mamadou. (1985), « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru », In : *Cahiers d'études africaines*, vol. 25, n°97, 1985. pp. 5-19.
- Diawara, Mamadou, (2010). « L'osmose des regards : Anthropologues et historiens au prisme du terrain ». *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200, 471-505. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16194>
- Diawara, Mamadou. (1997). « 'Dieu d'eau', eau du barrage. Les populations du Plateau Dogon face aux contraintes : Pluviométrie, terre et démographie ». *Africa*, 67(4), 602-624.
- Dieterlen Germaine, et Griaule M. (1965). *Le renard pâle le mythe cosmogonique la création du monde*. Institut d'ethnologie
- Dieterlen, Germaine, (1941), *Les Âmes des Dogons*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie
- Dieterlen, Germaine. (1971). Les Cérémonies Soixantennaires du Sigui Chez les Dogon. Onzième Lugard Memorial Lecture. *Africa: Journal of the International African Institute*, 41(1), 1–11. <https://doi.org/10.2307/1159674>

- Dieterlen, Germaine. (1982): *Le titre d'honneur des Arou* (Dogon, Mali). —Paris: Musée de l'Homme (Société des Africanistes)
- Doquet, Anne et Jolly Éric, (2021), « De l'ethnologie griaulienne à ses usages dogon et maliens », *Politika*, disponible via : <https://www.politika.io/fr/article/lethnologie-griaulienne-a-ses-usages-dogon-maliens>
- Doquet, Anne, (1999), *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Préface de Sory Camara, Paris, Karthala, 314 p., bibl., pl., carte (« Hommes et sociétés »)
- Dougnon Isaïe, (2007), *Travail de Blanc, travail de Noir. La migration des paysans dogon vers l'Office du Niger et au Ghana (1910-1980)*, Paris, Karthala et Amsterdam, Sefhis, 280 p.
- Dramé, Patrick. (2016). « Des soldats à tout prix ! Les sociétés du Haut-Sénégal et Niger et le recrutement de tirailleurs durant la Grande-Guerre (1915-1918) ». *Outre-Mers*, 390-391, 65-86. <https://doi.org/10.3917/om.161.0065>
- Ellis, Stephen, (1999) *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*. London, C. Hurst et New York, New York University Press,
- Ezenwa E. Olumba, *et al*, (2022) “Conceptualising eco-violence: moving beyond the multiple labelling of water and agricultural resource conflicts in the Sahel”, *Third World Quarterly*, 43:9, 2075-2090, DOI:10.1080/01436597.2022.2083601
- Fagnola, Ferdinando (2009). *Voyage à Bandiagara sur les traces de la mission Desplagnes 1904-1905 : la première exploration du pays dogon*. Officina libraria ; Musée des confluences ; Lyon.
- Fauvelle, François-Xavier (dir.), (2018), *L'Afrique ancienne de l'Acacus au Zimbabwe: 20 000 ans avant notre ère-xviiie siècle*, Paris, Belin (coll. « Mondes anciens »), 680 p
- Favarel-Garrigues, Gilles, et Laurent Gayer. (2016) « Violent la loi pour maintenir l'ordre. Le vigilantisme en débat », *Politix*, vol. 115, no. 3, pp. 7-33.
- Findley, Sally, E. (1994). « Does Drought Increase Migration? A Study of Migration from Rural Mali during the 1983-1985 Drought ». *The International Migration Review*, 28(3), 539-553. <https://doi.org/10.2307/2546820>
- Florémont, Fanny (2015). « Variabilité climatique et migrations au Mali : Nature des interactions et prise en compte par l'action publique ». In : Christel Cournil éd., *Mobilité humaine et environnement : Du global au local* (pp. 245-258). Versailles : Éditions Quæ. <https://doi.org/10.3917/quæ.courn.2015.01.0245>
- Fofana, Moussa. (2011). « Des Forces nouvelles aux Forces républicaines de Côte d'Ivoire : Comment une rébellion devient républicaine ». *Politique africaine*, 122, 161-178.

- Fourchard Laurent. (2018), *Trier, exclure et policer. Vies urbaines en Afrique du Sud et au Nigeria*. Paris, Les Presses de Sciences Po, 368 p., bibl., index, gloss., ill.
- Fourchard, Laurent, (2018). « État de littérature. Le vigilantisme contemporain. Violence et légitimité d'une activité policière bon marché ». *Critique internationale*, 78, 169-186. <https://doi.org/10.3917/cii.078.0169>
- Gallais, Jean et Marie, Jérôme. (1975). *Pasteurs et paysans du Gourma : la condition sahélienne*. Paris : Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique ; C.N.R.S.
- Ganay Solange de, (1941), *Les Devises des Dogon*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, XLI
- Garnier Aine, *et al.* (2015), « L'incision généralisée de la vallée du Yamé (Mali) entre 2350 et 1700 ans cal. BP : quelle signification paléoenvironnementale et archéologique ? » *Quaternaire*, , vol. 26, no. 1, p. 49-66
- Gary-Touunkara, Daouda. (2009). « La dispersion des Soudanais/Maliens à la fin de l'ère coloniale ». *Hommes & Migrations*, 1279, 12-. <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.288>
- Gauthier Nadine Wanono. (2003) « Le Hogon d'Arou, chef sacré, chef sacrifié ? » in R Bedaux et J.D van Der Waals (dir), *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyden: Rijksmuseum voor Volkenkunde, Gand, Editions Snoeck,
- Geffray, Christian. (1990). *La cause des armes au Mozambique : Anthropologie d'une guerre civile*. Karthala.
- Geschiere, Peter., et Jackson, S. (2006). « Autochthony and the Crisis of Citizenship: Democratization, Decentralization, and the Politics of Belonging ». *African Studies Review*, 49(2), 1-7. <http://www.jstor.org/stable/20065238>
- Godelier, Maurice (1984). *L'idéal et le matériel : pensée économies sociétés*. Fayard
- Goldstein, Daniel M., (2010), « Security and the Culture Expert: Dilemmas of an Engaged Anthropology ». *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 33: 126-142. <https://doi.org/10.1111/j.1555-2934.2010.01071.x>
- Grajales, Jacobo (2011), « The rifle and the title: paramilitary violence, land grab and land control in Colombia », *The Journal of Peasant Studies*, 38:4, 771-792, DOI: 10.1080/03066150.2011.607701
- Grajales, Jacopo (2016), *Gouverner dans la violence. Le paramilitarisme en Colombie*, Paris, Karthala
- Grémont, Charles. (2019). « Dans le piège des offres de violence. Concurrences, protections et représailles dans la région de Ménaka (Nord-Mali, 2000-2018) ». *Hérodote*, 172, 43-62.

- Griaule, Marcel (1938), *Masques dogons*. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 33
- Marchal, Roland, (2000). « Atomisation des fins et radicalisme des moyens. De quelques conflits africains ». *Critique internationale*, 6, 159-175. <https://doi.org/10.3917/criti.p2000.6n1.0159>
- Guindo Amadou Salif, (2021), *Multilinguisme et enseignement / apprentissage des langues en Pays dogon* (Mali), Thèse de doctorat, Université de Montpellier,
- Guindo, Nema. (2011), *La reconstitution de l'histoire du peuplement de la plaine du Seno-Gondo -Pays Dogon- Mali*, Thèse de doctorat, spécialité préhistoire, Université Paris Nanterre, La Défense.
- Hagberg et Gabriella Körling, (2015), « Terrains inaccessibles », *Civilisations* [En ligne], 64 | 2015, mis en ligne le 30 décembre 2018, consulté le 31 janvier 2023. DOI: <https://doi.org/10.4000/civilisations.3929>
- Hagberg Sten, et al. (2019), *Sécurité par le bas. Perceptions et perspectives citoyennes des défis de sécurité au Burkina Faso*. Uppsala, Uppsala Universitet, 109 p., bibl.
- Hagberg, Sten. (2019). "Ethnography in/of the Red Zone: Challenges, Frustrations, and Engagements". *Mande Studies* 21, 13-31. <https://www.muse.jhu.edu/article/747523>.
- Hartog, François, (2003) *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris : Le Seuil,
- Hauenstein, Alfred. (1974). « La noix de cola. Coutumes et rites de quelques ethnies de Côte d'Ivoire. » *Anthropos*, 69(3/4), 457-493. <http://www.jstor.org/stable/40458576>
- Hellweg, Joseph et Médevielle, Nicolas, (2017) « Zakaria Koné et les transformations des chasseurs dozos en Côte d'Ivoire. De la société civile comme stratégie politique », *Afrique contemporaine* (N° 263-264).
- Herbart, Pierre (1939), *Le Chancre du Niger*, Paris, Gallimard,
- Hertzog-Adamczewski A. (2019). *Crise politique et mouvements migratoires au sud du Mali : complexification des enjeux et des instances de régulation de l'accès à la terre*. Collection Recherche. Paris, Comité technique Foncier et développement (AFD-MEAE).
- Hibou, Béatrice (1999). « La « décharge », nouvel interventionnisme ». *Politique africaine*, 73, 6-15. <https://doi.org/10.3917/polaf.073.0006>
- Hirsh, Jacob, B. (2013). « Meaning and the Horizon of Interpretation: How Goals Structure Our Experience of the World ». In: Hicks, J., Routledge, C. (eds) *The Experience of Meaning in Life*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6527-6_10
- Hobsbawm Eric et Ranger Terence. (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press

- Holder, Giles. (2001), « 'Gens de caste' ou 'Personnes-Blanches' ? Esquisse du statut de l'étranger natif du pays dogon ». In : *Journal des africanistes*, tome 71, fascicule 1. Les empreintes du renard pâle. pp. 121-148 ; doi : <https://doi.org/10.3406/jafr.2001.1255>
- Holder, Giles. (2001), *Poussière, Ô poussière. La cité-État sama du pays dogon (Mali)*, Paris, Société d'ethnologie.
- International Crisis Group, (2020) *Reversing Central Mali's Descent into Communal Violence*, November.
- Izard Michel. (1988), « Quatre siècles d'histoire d'une région du Moogo ». In: *Journal des africanistes*, tome 58, fascicule 2. pp. 7-51. DOI : <https://doi.org/10.3406/jafr.1988.2260>
- Izard, Michel, (1985) : *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*. — Cambridge, Cambridge University Press /Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, — 23 cm, 594 p
- Jan Selby et Clemens Hoffmann (2014) "Rethinking Climate Change, Conflict and Security", *Geopolitics*, 19:4, 747-756, DOI: 10.1080/14650045.2014.964866
- Jansen, Jan. (1996). « The Younger Brother and the Stranger: In Search of a Status Discourse for Mande Le frère cadet et l'étranger. À la recherche d'un discours sur le statut au Mande ». *Cahiers d'Études Africaines*, 36(144), 659–688. <http://www.jstor.org/stable/4392732>
- Jolly, Éric, (2002), « Récits dogon au passé recomposé », Montpellier, *Ethnologies comparées* (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r5/e.j.htm>), n° 5, 37 p.
- Jolly, Éric. (2010) « Lépopée en contexte Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 65, no. 4, 2010, pp. 885-912.
- Jolly, Éric., (1998-1999), « Chefs sacrés et chefs de guerre dogon : deux pôles du pouvoir », *Clio en Afrique*
- Jourde, Cédric, *et al.*, (2019), « Prédation et violence au Mali: élites statutaires peules et logiques de domination dans la région de Mopti », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 53:3, 431-445, DOI: 10.1080/00083968.2019.1666016
- Joy, Charlotte (2012). *The Politics of Heritage Management in Mali: From UNESCO to Djenné* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315417530>
- Kamian, Bakary, (2011). *Les dogons de 1893 à 1960 et résumé de la pénétration et de la conquête françaises dans la boucle du niger et dans les pays de la volta*. Editions Amecon.
- Kassogue, Yada, (2018), *La migration féminine face aux mesures de restriction au pays dogon (Mali)*, Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, 444 p.

- Kedzierska-Manzon, Agnieszka. (2014), *Chasseurs mandingues. Violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 256 p.
- Keita, Daouda. (2011). *Le peuplement de la marge orientale du delta intérieur du Niger au premier millénaire après Jésus Christ*. Unpublished Ph.D. Thesis, Université de Paris Ouest Nanterre la Défense, Paris
- Kernen, Antoine, et Guive Khan Mohammad, (2014). « La révolution des produits chinois en Afrique Consommation de masse et nouvelle culture matérielle ». *Politique africaine*, 134, 111-132.
- Kilani, Mondher, (1992), *La construction de la mémoire : le lignage et la sainteté dans l'oasis d'el Ksar*, Geneva : Éditions Labor et Fides, Pp. 317
- Koenig, Dolores, et al, (1998), *Innovation and Individuality in African Development: Changing Production Strategies in Rural Mali*. Ann Arbor, The University of Michigan press, 1998, xx + 279 p., bibliogr., index
- Kopytoff, Igor, (ed.), (1987) « The African Frontier ». *The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, , p. 3-84
- Le Drézen, Yann, (2008), *Dynamiques des paysages dans la vallée du Yamé depuis 4000 ans. Contribution à la compréhension d'un géosystème soudano-sahélien*, thèse de doctorat, Université de Caen/Basse Normandie
- Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.
- Le Roy Etienne. 2004. *Les Africains Et L'institution De La Justice : Entre Mimétismes Et Métissages*. Paris: Dalloz.
- Le Roy, Etienne, (2011) *La terre de l'autre. Une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*, Paris, LGDJ Lextenso, 441 p.
- Leroy, Benjamin, (2007) « Les troupes de marine en Afrique à la fin du XIXe siècle : le cas du Soudan français », *Revue historique des armées*, 247 | 114-123.
- Levi, Giovanni (1989), *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*. Traduit de l'italien par Monique Aymard. Présentation de Jacques Revel. Paris, Gallimard, , xxxm + 231 p. (« Bibliothèque des Histoires »)
- Levi, Giovanni, (2001), « Le passé lointain. Sur l'usage politique de l'histoire ». In Hartog, F., et Revel, J. (Eds.), *Les usages politiques du passé*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Lima, Stéphanie, (2008) « L'émergence d'une toponymie plurielle au Mali », *L'Espace Politique* [En ligne], 5 | 2008-2, mis en ligne le 17 décembre 2008, consulté le 30 septembre 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.1115>

- Lovejoy, Paul E., (2015), « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux xviiiè-xixè siècles », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 128 | 87-103.
- Lund, Christian. (2006). « *Land Rights and Land Conflicts in Africa. A review of issues and experiences* ». In Report commissioned by the Danish Ministry of Foreign Affairs, Denmark. By Christian Lund, Rie Odgaard and Espen Sjaastad. 2006. Published by DIIS. http://www.diis.dk/graphics/Publications/Andet2007/rod_landrights_SOA.doc.pdf
- Luning, Sabine (2010), *Nouvelles Choses: Rites et politique dans la Chefferie de Maane (Burkina Faso), 1969-2000*. Münster/ Hamburg: Lit Verlag.
- Martinelli, Bruno, (1995) « Trames d'appartenance et chaînes d'identité. Entre Dogons et Moose dans le Yatenga et la plaine de Séno (Burkina Faso et Mali) », *Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2), « Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes » : 365-405.
- Mayor, Anne, Huysecom, Eric.(1999) « Histoire des peuplements pré-dogon et dogon sur le plateau de Bandiagara (Mali) ». In: Roost Vischer, L., Mayor, A. et Henrichsen, D. (Ed.). *Brücken und Grenzen - Passages et frontières. Forum suisse des Africanistes*, 2. Bâle (Suisse). Münster : LIT., p. 224-243. (Afrikanische Studien; 13)
- Meillassoux, Claude. (1986), *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, PUF, 375 p.
- Monteleone, Marcello (2013). *Le culte de la terre au pays Dogon (Mali): entre coutumes foncières et décentralisation*. Paris: L'Harmattan. 328p.
- Monteleone, Marcello et Tembely, Ambaéré André, (2009), *Les Dogon. Procès pénal traditionnel et justice réparatrice*, L'Harmattan Italia, Torino
- Morabito Vittorio. (1977) « L'Office du Niger au Mali, d'hier à aujourd'hui. » In: *Journal des africanistes*, tome 47, fascicule 1. pp. 53-82
- Neveu, Erik. (1996). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris, La Découverte, coll. Repères, 123 p
- Niane, Djibril, T. (1975). *Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen âge ; (suivi de) Mise en place des populations de la Haute-Guinée / Djibril Tamsir Niane*. Paris.
- Nijenhuis, Karin, (2005). *Migratory drift of Dogon farmers to southern Mali (Koutiala)*. Leiden: African Studies Centre
- Nijenhuis, Karin. (2013). *Farmers on the move : mobility, access to land and conflict in Central and South Mali*. Leiden: African Studies Centre.
- Nobili Mauro et Syed, Amir, (2021) « Introduction. The Caliphate of Ḥamdallāhi: A history from within », *Afriques* [En ligne], 12, mis en ligne le 25 décembre 2021, consulté le 10 février 2023. DOI : <https://doi.org/10.4000/afriques.3203>

- Ouologuem, Yambo, (2018), *Le devoir de violence*. Paris, Éditions du Seuil, 304 p.
- Pallaver, Karin, (2022). "Introduction: Money, Colonialism and African Societies," In Karin Pallaver (ed.), *Monetary Transitions*, chapter 0, pages 1-28, Palgrave Studies in Economic History, Palgrave Macmillan.
- Paulme, Denise, (1940) *Organisation sociale des Dogons*. Paris, Jean-Michel Place, 1988, vin + 606 p., bibl., index, 11 fig., cartes ; 8 pi. h.t. (« Les Cahiers de Gradhiva » 3). (Réimpr. de l'édition Domat-Montchrestien, Paris, 1940.)
- Peatrik Anne-Marie, (2020) « Pour une anthropologie des jeunes en Afrique », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 47 | 2020, mis en ligne le 14 janvier 2020, consulté le 27 janvier 2023.; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.12114>
- Peluso, Nancy Lee et Lund, Christian (2011) "New frontiers of land control: Introduction", *The Journal of Peasant Studies*, 38:4, 667-681, DOI: 10.1080/03066150.2011.607692
- Person, Yves, (1975), *Samori, une révolution dyula*, Dakar, IFAN, 1975.
- Pes, Luca (2016), *Building political relations. Cooperation, segmentation and government in Bancoumana (Mali)*, Tangram Edizioni Scientifiche, 271 p.
- Peters, Pauline, E. (2004), « Inequality and Social Conflict Over Land in Africa ». *Journal of Agrarian Change*, 4: 269-314. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2004.00080.x>
- Petit, Véronique. (1994) « « Ana-Yana » : ceux qui partent loin du pays Dogon (Mali) ». In: *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 10, n°3,. CERPAA CERPOD ORSTOM – Migrations africaines. pp. 111-135.
- Pia Van Ackern et Adrien Detges, adelphi (2022), *Changement climatique, développement et sécurité au Sahel – Trois scénarios*, Cascades, disponible via : https://www.cascades.eu/wp-content/uploads/2023/01/CASCADES_Scenarios_Sahel_final-FR-with-back-cover.pdf ;
- Poudiougou, Ibrahima. et Zanoletti, Giovanni. (2020). « Fabriquer l'identité à la pointe de la kalache : Violence et question foncière au Mali ». *Revue internationale des études du développement*, 243, 37-65. <https://doi.org/10.3917/ried.243.0037>
- Rechtman, Richard, (2019), *La vie ordinaire des génocidaires*, Paris, CNRS éditions
- Retaillé Denis, (1999). « Jean Gallais (1926-1998) ». In: *Annales de Géographie*, t. 108, n°605, pp. 90-95. DOI : <https://doi.org/10.3406/geo.1999.21772>
- Retaillé, Denis. (2018). « Sahel, sahel ». *L'Information géographique*, 82, 34-81. <https://doi.org/10.3917/lig.821.0034>;
- Richards, Paul, (1996) *Fighting for the Rain Forest: War, youth & resources in Sierra Leone*, African Issues Series, The International African Institute, James Currey & Heinemann.

- Robinson, David (1988), *La guerre sainte al-Hadj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle*, Paris Karthala, 416p
- Robion-Brunner, Caroline, (2010). *Peuplements des forgerons et traditions sidérurgiques : Vers une histoire de la production du fer sur le plateau de Bandiagara (pays dogon, Mali) durant les empires précoloniaux*. Francfort : Africa Magna Verlag
- Saint-Martin, Yves. (1968). « Un fils d'El Hadj Omar : Aguibou, roi du Dinguiray et du Macina (1843 ? -1907) ». *Cahiers d'Études Africaines*, 8(29), 144–178. <http://www.jstor.org/stable/4390993>
- Sanankoua, Bintou (1990), *Un empire peul au XIX^{ème} siècle. La Diina du Maasina*, Karthala/ACCT, Paris.
- Sangaré, Boukary, (2016), « Le centre du Mali : épicerie du djihadisme ? » *Groupe de recherche et d'information sur la paix et la sécurité (GRIP)*, 12 p.
- Schouten, Peer. (2022). *Roadblock Politics: The Origins of Violence in Central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108625050
- Sémelin, Jacques, (2003). « Éléments pour une grammaire du massacre ». *Le Débat*, 124, 154-170. <https://doi.org/10.3917/deba.124.0154>
- Sémelin, Jacques, (2005) *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, coll. « La Couleur des idées », Paris, Le Seuil.
- Sidibé, Fodé Moussa, (2020), *De Donsoya à donsologie. La confrérie des chasseurs traditionnels-donso ton : matériaux-concepts-notions-croyances et spiritualité*. Edis, Bamako, Mali
- Sircoulon, Jacques, (1989). « Bilan hydropluviométrique de la sécheresse 1968-84 au Sahel et comparaison avec les sécheresses des années 1910 à 1916 et 1940 à 1949 ». In Bret, B. (Ed.), *Les Hommes face aux sécheresses : Nordeste brésilien, Sahel africain*. Éditions de l'IHEAL. doi :10.4000/books.iheal.1241
- Sissoko Keba et.al, (2018) “Cereal crops choices and economic resilience face to climate variability in southern Mali”, *Journal of Agriculture and Environmental Sciences*, Vol. 7, No. 1, <https://doi.org/10.15640/jaes.v7n1a12>
- Smith, Étienne, (2011) « Les aventures ambiguës du pouvoir traditionnel dans l'Afrique contemporaine », *Revue internationale et stratégique*, vol. 81, no. 1, 2011, pp. 30-43.
- Soares Benjamin F. (2004), “Islam and Public Piety in Mali”, In Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (eds.), *Public Islam and the Common Good*. Leiden : Brill, pp. 205-226.
- Sow, Moussa, (2021), *L'état de Ségou et ses chefferies aux XVIIIe et XIXe siècles: côté cour, côté jardin*, Études culturelles, Presses Universitaires de Bordeaux, 296 p.

- Sy Moussa Oumar, (1978), « Provinces, cantons et villages du Soudan français, des origines à l'indépendance : I. la colonie du Soudan », In *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, vol.40, no.3.
- Tamari, Tal (1991). "The Development of Caste Systems in West Africa". *The Journal of African History*, 32(2), 221–250. <http://www.jstor.org/stable/182616>,
- Teme, Abinou (1997), *Paganisme et logique du pouvoir dans le Toro en pays Dogon*, Thèse de doctorat en Ethnologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales,
- Tiquet, Romain (2019). « Le renouveau de la « mission civilisatrice » ? Développement et mobilisation de la main-d'œuvre au Sénégal (années 1960) ». *Relations internationales*, 177, 73-84.
- Touquet, Cédric. (2010). « Quand la colonisation perpétua les rapports de pouvoir propres aux sociétés de cour ». *L'Homme & la Société*, 175, 39-56. <https://doi.org/10.3917/lhs.175.0039>
- Traoré, Lassana. (2006). « Toponymie, patronymie, autochtonie : Conditions historiques de la territorialité au Mali ». In Fay, C., Koné, Y. F., et Quiminal, C. (Eds.), *Décentralisation et pouvoirs en Afrique : En contrepoint, modèles territoriaux français*. IRD Éditions. doi : 10.4000/books.irdeditions.16625.
- UNESCO, (1984), *Histoire générale de l'Afrique, Études et documents 6*, Paris,204
- UNISS (2022), *Sahel predictive analytics report, Moving from Reaction to Action: Anticipating Vulnerability Hotspots in the Sahel: A Synthesis Report from the Sahel Predictive Analytics Project in Support of the United Nations Integrated Strategy for the Sahel (UNISS)*, disponible via: <https://unis-sahel.org/2022/11/02/sahel-predictive-analytics-report-moving-from-reaction-to-action-anticipating-vulnerability-hotspots-in-the-sahel-in-support-of-uniss/>;
- UNPD (2023): *Journey in Africa, pathways to recruitment and disengagement, prevention is better than cure*, New York; disponible via: <https://journey-to-extremism.undp.org/content/v2/downloads/UNDP-JourneyToExtremism-summary-2023-english.pdf>
- Weinstein, Olivier (2013) « Comment comprendre les « communs » : Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle », *Revue de la régulation* [En ligne], 14 | 2e semestre / Autumn 2013, mis en ligne le 13 février 2014, consulté le 27 janvier 2023. ; DOI : <https://doi.org/10.4000/regulation.10452>,
- Yengo, Patrice et Bersot, Daniel, (2019), *Sous la chicote, Nouvelles congolaises*, l'Harmattan, 158 p.

Zanoletti, Giovanni. (2022). « Fiscalité, ordre moral et prévisibilité : le gouvernement djihadiste du Nord-Mali au prisme des pratiques de prélèvement ». *Politique africaine*, 166, 173-191. <https://doi.org/10.3917/polaf.166.0173>

Zanoletti, Giovanni. (2020). « Sahel : pourquoi prendre les armes ? Une revue de littérature ». In, É. Riche, *Sahel : pourquoi prendre les armes ? Une revue de littérature* (pp. 1-76). Paris Cedex 12 : Agence française de développement.

Curriculum Vitae de l'auteur

Ibrahima Poudiougou est né le 25 mars 1991 à Kafoulatie dans la région de Sikasso au Mali. Après l'obtention d'un baccalauréat en langues et littérature en juillet 2010 au lycée El Hadj Karim Traoré de Kalaban-coro (Bamako), il s'est vu octroyer une bourse d'études de la part du gouvernement malien pour ses études universitaires au Maroc. En 2013, Ibrahima obtient une licence en Études Françaises, option linguistique à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cadi Ayyad de Marrakech (Maroc). Au sein de la même faculté, il décroche un Master spécialisé en tourisme, patrimoine et développement en 2015.

Ibrahima poursuit ses études comme boursier au sein de la prestigieuse Faculté de Gouvernance, Sciences Économiques et Sociales (FGSES) de l'Université Polytechnique Mohamed VI de Rabat (Maroc). Il est inscrit au Master COSM (Analyse comparée des Sociétés Méditerranéennes), un programme de double Master en sciences politiques et en anthropologie culturelle et ethnologie entre la FGSES et le département Culture Société et Politique (CPS) de l'Université de Turin (Italie). Pour son mémoire de Master, Ibrahima se penche sur les questions foncières à Djenné (Centre du Mali) et se distingue avec la mention 110/110 cum laude en 2017 qui sanctionne son parcours en Master COSM de la FGSES et la Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia du CPS-Unito.

Après un bref passage à l'International University College of Turin (IUC) pour un Master of Law en Comparative Law, Economics and Finance, Ibrahima est sélectionné après le concours d'accès au programme de doctorat de recherche en Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell'Educazione en septembre 2018. Suite au lancement de DigiDogon : Digitizing Dogon Heritage. The legacy of Abirè, the Dogon prophet du African Studies Centre de Leiden, il rejoint le projet comme assistant de recherche et s'inscrit en cotutelle de thèse en 2019, au doctorat en Humanities du Graduate Programme of School of African Studies de l'Université de Leiden. Ses recherches doctorales en Anthropologie et en Études Africaines ont été conduites conjointement au sein de ces deux universités entre 2018 et 2023.

Au cours de ses études doctorales, Ibrahima a publié en collaboration avec Jean-François Bayart et Giovanni Zanoletti, *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest, des empires à la nation* (2019), ainsi que plusieurs articles dans des revues académiques à comité de lecture et un chapitre dans un ouvrage collectif. Outre ses publications, il a pris part à plusieurs conférences et a été membre de comités d'organisation de rencontres scientifiques à Turin, Leiden et Bamako.

Durant son parcours de doctorat, Ibrahima a participé à des activités d'enseignement dans plusieurs universités. Depuis 2018, il est assistant didactique du cours African History, Antropologia medica e psicologica et de Antropologia della violenza à l'Université de Turin. Il a, en outre, enseigné dans le cours Diritti dei Paesi Africani au département de droit de l'Université de Trento (Italie) ainsi que dans le cours Religion et Politique en

Afrique au département d'Anthropologie et de Sociologie de Geneva Graduate Institute (Suisse).

Ibrahima Poudiougou parle couramment le Bamanankan, le Dogoso, le Français, l'Italien et l'Anglais et à des notions de base en arabe classique et le darija marocain.

