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).

1 Introduction générale

Nous avons appris à cuisiner Alkama *(le blé). On ne le connaissait pas. C'était l'aide 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. Dédé*[1] *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, Fatoumata[2] *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 apparaitra 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 naitre. 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 ; Retaillé, 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 lient 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 immobilier*[3] *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 domanial 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 Pujugo de Woru ont peu essaimé dans la plaine avant le 20ème 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 ainés 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 cultuelles, sociales et politiques qui organisent et gouvernent le village. Les connaissances qui président à ces compétences sont transmises par les pères aux fils ainés 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 représailles, 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 2018[4] 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'aînés 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 *aînesse 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 social[6] 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, cultuelles 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 définit 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 évènements 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 parait 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 ainés 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 maitrise 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 chaines de descendances 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 chaine de descendance avec les ainés 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 ainés 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 maitrise sociale qu'acquièrent 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 Tengu, 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 descendances lignagères socialement et politiquement marginalisé à un autre groupe de privilégiés. Ce dernier groupe se composant 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 mêmes 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 gouvernementalité 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 gouvernementalité 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 maitrise, 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 Ambassagou[9] 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'entrainer un renforcement d'un

---

[9] L'expression « dan nan ambassagou ou dana amassagu » est un dimunitif 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 termes 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 parait 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 Gnéwouléni, Koflacè, 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 vidé. 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 songon[12] » *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 ressenti 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 Ouagoudougou 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-t-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 avions 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 explicit 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 déplacement 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 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, oût 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 18ème 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 « *chaine 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 évènements du passés. 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'exposent 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 voie 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 évènement 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 reconnaitre 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 marqué 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 naitre, 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 ethnographique[16] 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 Koflacè, Gwenso, 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 Wassolon[17]. Les propos qui ouvrent cette introduction générale sont ceux de ma mère au sujet de cette migration.

C'est dans ces ajustements et réajustements continues 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 Bélèdougou, 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 XIIème 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'ethnicité comme volonté et comme représentation : à propos des Peuls du Wasolon. » In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 42e 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, Anwrun et Kankomurun) vers la plaine du Seeno. Deux itinéraires migratoires sont ainsi étudiés. Le premier itinéraire est celui de la fin du 19ème 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 20ème 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, cultuelles 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 18ème et 19ème siècles avaient stoppé, a repris à la faveur de la mise en place de la colonisation française au début du 20ème 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 donnes 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

privilégiée 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'orpaillage 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.