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).

Première partie

Appropriation foncière

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

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

2.1 De l'appropriation foncière à une microhistoire des MoroPujé

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

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

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

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

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

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

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

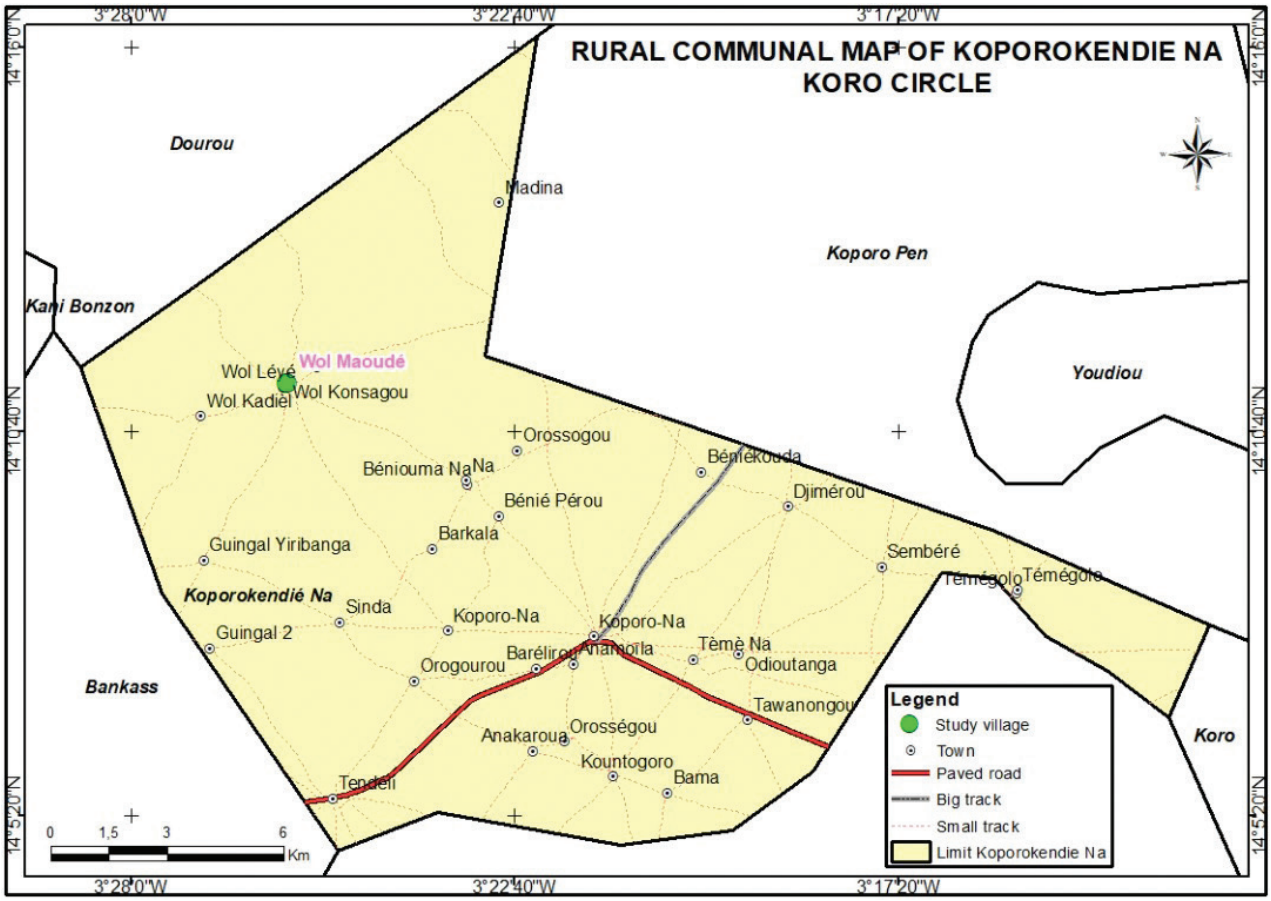

Figure 2 : carte commune rurale de Koporokendié Na, © Ibrahima Poudiougou

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

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

survivants, puisque comme l'affirmait Benedetto Croce il ne peut y avoir d'histoire que vue du contemporain. » (Collet, 2022 : 12) Je souhaite ainsi m'inscrire dans cette démarche qui part du contemporain pour remonter à l'ancien, au plus anciens voire à ce qui se place hors du temps des gens ordinaires pour entrer dans une temporalité propre à la société considérée et de la manière par laquelle celle-ci fait incorpore et raconte les évènements qui ont marqué la marche historique. Cette démarche me permettra également de mettre en évidence les mises en récit contemporaine de ce que le groupe considère comme le passé de ses ancêtres. Ces *ya-nawé*, les hommes d'hier, du premier âge, à qui on attribue des faits qui naviguent entre histoire et mythe et des capacités telle que celle pouvoir voyager en pénétrant dans la terre pour ressortir à l'endroit voulu. Puisque c'est cette capacité d'entrer dans les entrailles de la terre et d'en sortir qui se matérialise à travers dans le *tigè*[19] (patronyme) du groupe, Pujugo. Ce titre est également le substrat symbolique dans lequel se cristallise une part significative de la mémoire collective du groupe.

Cette approche régressive[20] de l'histoire des Pujugo entend examiner les mises en récits du groupe de de son passé en articulation avec les modes d'appropriation foncière qui peuvent être observées au sein de leurs villages. Très connue chez les historiens médiévistes, cette approche régressive consiste ainsi de partir des données contemporaines, de la documentation disponible aujourd'hui pour tenter comprendre les époques passés (Abbé, 2005). Dans le cas qui me concerne, la documentation mobilisée est repartie en trois ensembles : la documentation issue de l'enquête ethnographique, les données de recherches d'archéologies et d'ethnoarchéologies et enfin une critique de la littérature anthropologique impliquant les Pujugo.

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

procède à une appropriation progressive des terres à travers leurs insertions dans un circuit de production rurale (agricole, pastorale ou halieutique).

Cependant, ce choix d'aborder les questions foncières en le liant aux récits d'origine, aux mises en récit du passé, celui des migrations, des fondations de villages implique de prendre en considération les conditions dans lesquelles ces récits sont produits et les motivations de ses narrateurs. Dans le cas qui me concerne, certaines formes de mise en récit sont marquées par la volonté des locuteurs d'énoncer une antériorité sur le sol et par ce truchement un ensemble des droits sur les ressources foncières locales. Dans la même veine, cette revendication de l'antériorité dans l'occupation du sol est aussi une manière de mettre en place un paysage politique. Paysage politique dans lequel il entretient des relations différenciées avec des groupes voisins. En veillant à ces limites que peuvent comporter les sources, cette construction d'une histoire régressive des MoroPujé se fait en tirant des récits mythico-historiques, des récits de fondations de village et de migration, des chants du baji-kan et des interviews avec les notables rencontrés lors des enquêtes ethnographiques des traits permanents, des continuités mais aussi des ruptures dans le corps des récits et les figures qui y sont représentées.

Dans différents contextes en Afrique de l'Ouest, ces récits de fondations sont des réservoirs d'informations se rapportant au territoire. Ces récits de fondation et de migration énoncent les motivations ayant conduit au départ d'un site retenu comme le lieu originel du groupe et duquel un ancêtre ou des ancêtre seraient partis en quête de nouvelle terres. Le voyage peut résulter de conflits internes ou de conflits avec un voisin plus puissant, d'une volonté d'accéder à une autonomie plus grande, d'un séjour de chasse en brousse qui se transforme, entre autres motivations. Ce premier voyage est ainsi mis en récit comme le monde historique de fondation à partir duquel naitra une fraction d'un groupe donné. De fraction d'un autre groupe, la production d'un territoire conduit souvent à l'appropriation de celui-ci et à la mise en place de formes juridico-politiques auxquels les hommes et les ressources sont ensuite soumis.

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

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

Entre le 19ème et le 20ème siècle, la majorité des villages en pays Dogon se caractérisaient par une concentration des populations qui malgré les besoins en terres cultivables et la pression des règles de successions et autres formes de pressions des exercées par les patriarches se confinaient à l'intérieurs d'espaces circonscrits. Les conditions politiques et sécuritaires empêchant toute possibilité de défrichement de nouveaux champs agricoles, certaines composantes de la sociétés notamment celles à appartenant à la catégorie des cadets sociaux (Bayart, 1985) se sont ainsi trouvée contraint à étouffer toute forme de quête d'émancipation d'une part et d'autre part certains lignages occupant des positions peu privilégié se plièrent également à l'exploitation du peu que les ainés sociaux mettaient à leur disposition en fonction des règles de dévolution des terres en milieu Dogon. Cette situation d'absence de possibilité de défrichement de nouveaux champs et son corolaire d'acceptation des conditions défavorables s'expliquent en grande partie par le climat de domination politique, durant deux siècles, dans lequel vivaient ces sociétés paysannes des régions exondées du fleuve Niger dont les Dogons. Elles étaient soumises d'une part à diverses formes de razzia par des voisins belliqueux comme l'Empire peul du Macina et le Royaume des Mossis du Yatenga[23].

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Cette situation politique de razzia continu qui s'appliquait à ces population non-islamisées a poussé beaucoup de Dogons à chercher refuge dans les falaises ou sur le plateau. Ces lieux difficiles d'accès ont ainsi permis à nombre de village d'échapper aux prises d'esclaves et au prélèvement continue des animaux et la saisine des grains de céréales à la fin des récoltes. Si cette concentration était gage d'une sécurité relative, elle ne permettait pas un épanouissement individuel et collectif. Les espaces cultivables étant restreints, les régimes fonciers locaux reflétaient, dans le plateau et dans les villages de falaise, par conséquent cette rigidité en ce qui concerne la dévolution des terres et les techniques culturales pratiquées. D'autres villages dogons de la plaine ont dû trouver des formes d'arrangement politiques avec les chefs peuls locaux qui leur ont permis de rester sur les sites de leurs villages[25].

C'est donc à la faveur d'un desserrement de cette pression politique en provenance du Yatenga et du Macina que l'essaimage villageois a connu un essor considérable au début du 20ème siècle. Les guerres d'El Hajj Omar et la fin de l'empire peul du Macina ont donné à certains chefs dogons de constituer des troupes entiers pour rejoindre les rang des armées toucouleurs qui se battaient contre les Peuls du Macina (Robinson, 1985 ; Bradshaw, 2021). Ces changements du contexte politiques ont concouru à la faveur de desserrement qui va, quelques décennies plus tard, engendrer un mouvement d'expansion des champs et des lignages dans l'ensemble du pays Dogon. Ce vaste mouvement de colonisation foncière des terres situées en plaine dans le Seeno-Gondo et des terres environnantes des villages qui étaient situés en plaine comme Koro s'est organisée selon un principe d'occupation d'anciens sites abandonnés. En effet ce mouvement de (re)colonisation foncière suivait les lignes d'occupation des anciens sites abandonnés par les ancêtres lorsque les situations politiques étaient devenues insoutenables dans la plaine au début du 19ème siècle[26].

La prise de Bandiagara par le colonisateur français a mis fin à de nombreuses rivalités politiques locales et notamment les conflits locaux entre certains villages qui luttaient contre l'emprise des chefferies peuls dans le delta du fleuve Niger en général dont de nombreux villages dogons des zones exondées. Dans le Seeno-Gondo par exemple, il s'agissait pour ces villages de tenter de se soustraire de la domination des chefferies peuls Bari comme celle de Diankabou qui, issues

---

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

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

de l'empire peul du Macina, exerçait une influence politique importante sur les dynamiques sociopolitiques locales. Durant ces premières années du régime colonial qu'à l'image de nombreux autres, certains lignages qui avaient besoin d'étendre leurs champs ou de défricher de nouvelles parcelles commencèrent à s'installer dans les environs du village de Koro. Essentiellement habité par les Gurin/Gurum, un groupe dogon qui parle une des variantes du parler dogon *Jamsay*.

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

2.3 Péné[27] : vers une « recolonisation agricole » de la plaine du Seeno-Gondo ?

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

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

de la Statistique du Mali, le village de Péné a une population estimée à 1.166 personnes dont 573 femmes et 593 hommes. Ces personnes sont reparties entre 180 ménages regroupés dans les 82 concessions qui composent le village[28]. Dans les pages qui suivent, j'adopte les termes *réoccupation* et *recolonisation* pour parler de la descente des Dogons dans la plaine du Seeno-Gondo de manière expresse. En effet mes interlocuteurs parlent de retour sur des terres anciennement occupées par leurs ancêtres lorsqu'ils évoquent les couloirs migratoires qui se sont créés au début du 20ème siècle. Ainsi cet usage des termes réoccupation et recolonisation font référence à ce passé récent de mouvements de migrations agricoles. Dans sa thèse, *Paganisme et logique du pouvoir dans le Toro en pays Dogon,* Abinou Teme parle de « *repeuplement de la plaine du Séno-Gondo* » (Teme, 1997 : 231) en faisant référence à ce mouvement qui a concerné la quasi-totalité des villages dogons en ce début du 20ème siècle. Cependant, il est important de souligner que le contexte dans lequel s'est déroulé ma recherche ethnographique est fortement marqué par des revendications territoriales diverses et une production discursive importante dans laquelle chaque acteur tente d'attribuer à ses propres ancêtres la première occupation de la plaine pour en revendiquer l'autochtonie et le contrôle de ses ressources foncières. Cette mise en discours de la première occupation des lieux est souvent conditionnée à l'existence d'un ensemble d'éléments faisant office de trace du passé comme les puits, les arbres ou encore les restes de murs d'habitats. Ces éléments sont mobilisés comme des preuves qui justifieraient cette première occupation revendiquée ou contestée.

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

---

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

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

Situé à environ 6 Km de la ville actuelle de Koro, la fondation du village de Péné se situe entre les années 1910 et 1920, ces années qui ont vu s'installer le régime colonial se stabiliser en pays Dogon et y imposer ses lois. A l'image de nombreux villages de la plaine du Seeno, Péné fait partie de ces villages fondés par des cadets sociaux qui, en ces années, parcouraient toute la plaine du Seeno-Gondo en quête de possibilité de s'établir en fondant un hameau ou en s'établissant avec d'autres. Les deux frères Amaséru et Amassagou Dama issus d'un clan guru[29] qui domine à Koro et environs qui en sont les premiers occupants. Leur père Amborgo se serait installé plusieurs décennies auparavant à côté des Togo de Koporopen.[30] Arrivant à l'âge adulte, les enfants de Amborko Dama n'auraient pas eu la possibilité de défricher de nouveaux champs en plus des terres qui avaient été concédé à leur père. Ils sont partis vers Koro où ils demandèrent aux notables la possibilité de s'installer quelques part dans la brousse environnante. Ils furent accueillis avec enthousiasme par les notables qui leur ont concédé cette possibilité mais tout en

---

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

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

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

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

---

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

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

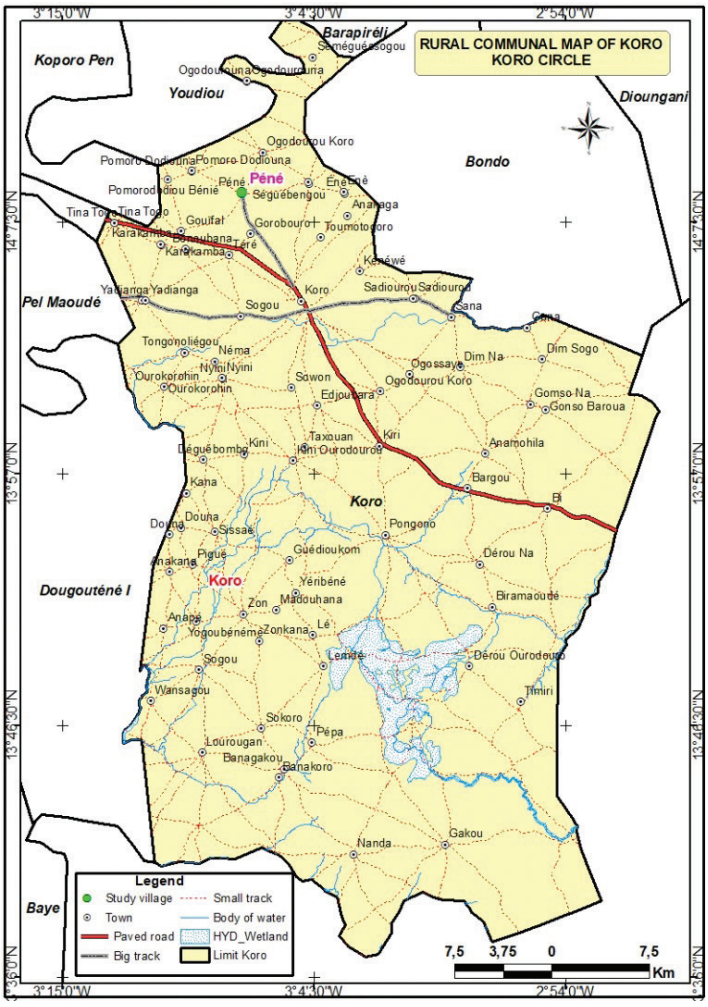

Figure 3: carte commune rurale de Koro © Ibrahima Poudiougou

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

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

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

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

comme les écoles, les routes entre autres. Dans cette même perspective, ces villages connaissent rapidement une composition démographique différente des villages-mères. Ces derniers étant généralement habités par des lignages ou segments de lignages se reconnaissent comme descendants d'un ancêtre commun. Cet ancêtre est aussi le fondateur du village, dans la plupart des cas. Ainsi les différents lignages entretiennent des liens de parenté et portent également un même *tigè*, patronyme. C'est cette tendance à l'homogénéité des villages-mères qui permet d'assigner chaque patronyme dogon à un village précis. Ce village étant plus ou moins celui d'origine du porteur du patronyme en question. Contrairement au caractère quasi[32] homogène des villages-mères, les nouveaux villages se développent avec une populations composites provenant de différents clans et tribus dogons mais aussi de populations diverses comme les Peuls, Mossis, les Dafings, les Samogos. Dans ce contexte des premières décennies des années 1900, cette nouvelle configuration villageoise donne naissance à ce que je qualifie d'une nouvelle génération de villages dans lesquels différentes familles affiliées à différents lignages cohabitent. L'arrivée des uns et des autres sont souvent presque contemporaine. Cela n'entraine pas cependant un équilibre des rapports de forces entre les différentes familles qui se retrouvent ainsi autour d'un même site. Le contrôle de la chefferie du village et des terres agricoles qui vont composer son patrimoine foncier sont entre les mains des descendant du premier occupant. Ce premier occupant provenant le plus souvent d'un village-mère proche du site choisi. Dans cette nouvelle catégorie de villages composée de population de diverses origines, certains connaissent des situation de co-fondation.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En effet, entre 1880 et 1900, avec la pacification progressive de la plaine de Seeno, les Pujugo de Youdiou ont lancé un appel à ceux de Woru afin de venir occuper les terres situées entre le terroir de Youdiou et le pays guru. Cet appel avait pour objet d'étendre le terroir MoroPujé dans cette partie de la plaine en occupant une partie importante des terres que les gens du Pomurun[33] auraient confiées aux MoroPujé

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

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

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

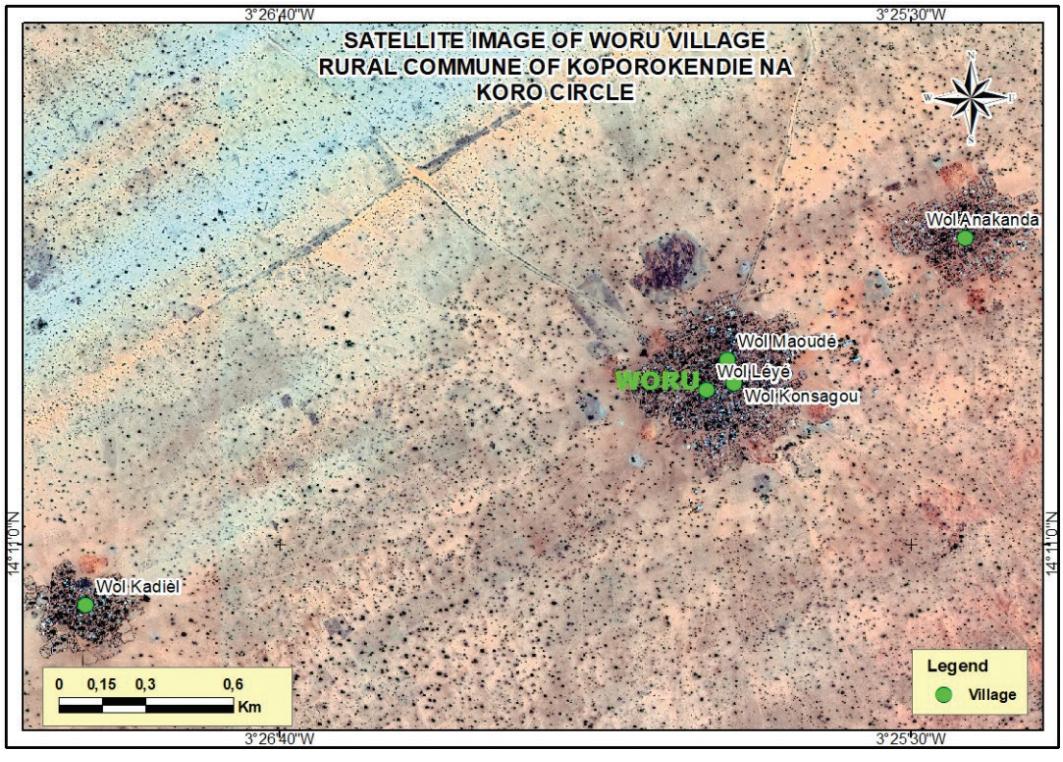

Figure 4: image satellitaire des trois quartiers de Woru © Ibrahima Poudiougou

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

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

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

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

---

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

[35] Entretient avec Amadou Waga, Woru, août 2019.

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

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

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

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

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

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

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

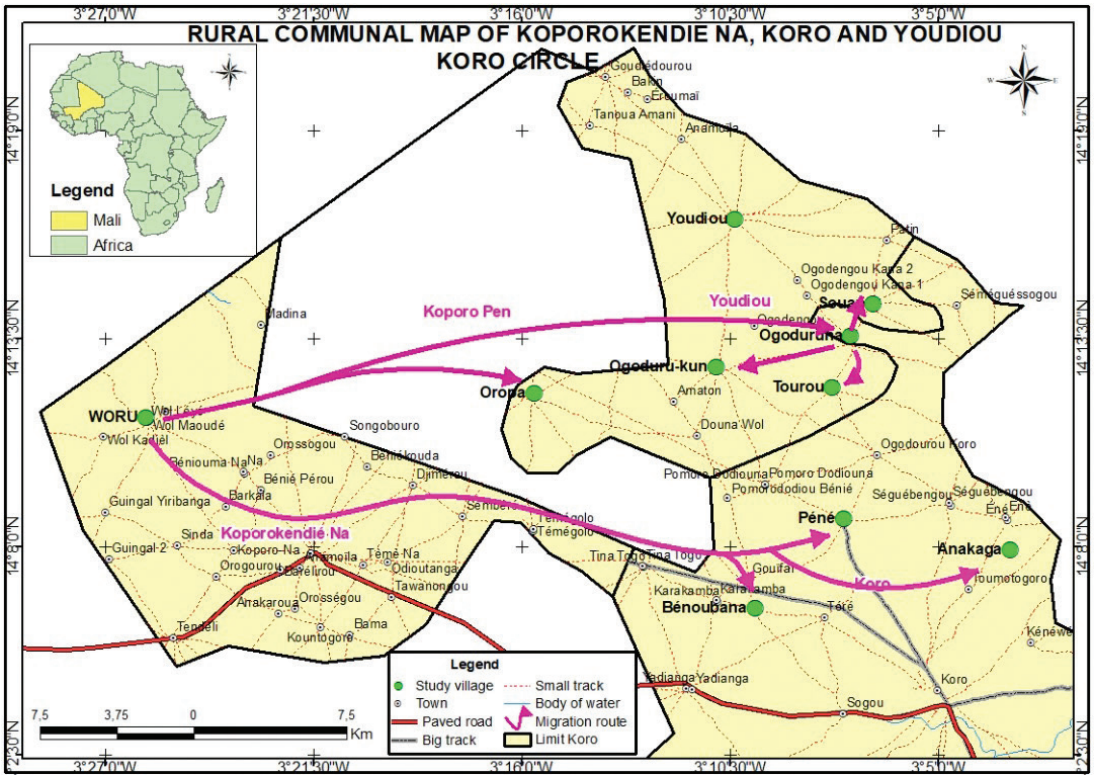

Figure 5: principaux itinéraires des migrations Pujugo de Woru ã Ibrahima Poudiougou

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

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

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

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

2.5 Vers une troisième génération de villages Pujugo dans le Seeno

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

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

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

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

Dans ce sens, la primogéniture assure un accès différé au statut de chef de lignage et par conséquent de gestionnaire du patrimoine foncier lignager à tous les membres mâles du groupe lignager. Cette continuité est une condition indispensable pour le renouvellement la vivification des pactes de fondation d'une part et garantie l'appropriation collective des terres. L'unité de l'entité lignagère étant souvent perçue comme dépendante de cette appropriation collective des terres. Cependant, les tailles des lignages pouvant varier et certains lignages peuvent se comprendre plus de dix hommes auxquels, un jour, devra revenir le rôle de chef de lignage et gestionnaire du patrimoine foncier lignager. Ce statut est couplé d'un certains nombres de privilèges dans l'exploitation des champs lignagers. Succédant à l'ancêtre fondateur/défricheur, la chefferie du lignage donne l'accès aux terres situées en bordure du village qui sont également les plus fertiles[36] (puisque recevant plus des déchets domestiques qui servent

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

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

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

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

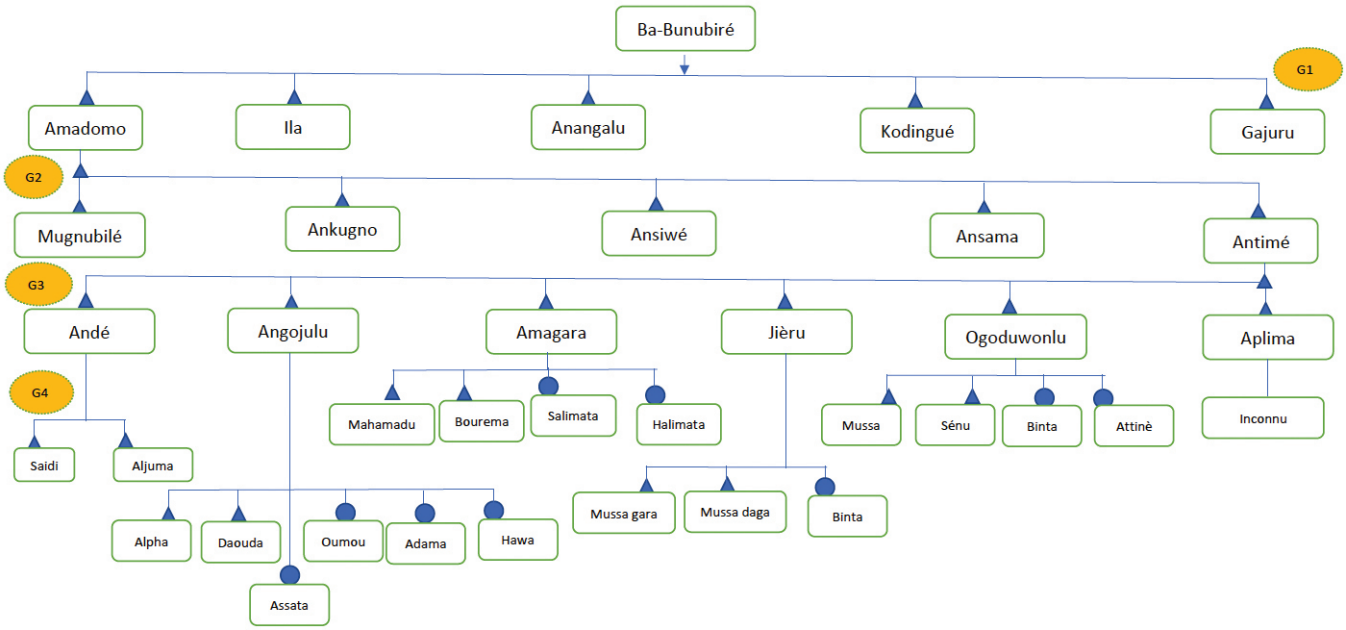

Figure 6: généalogie lignage Ba-Bunubiré

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

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

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

A la troisième année de leur arrivée, Ansama et Antimè ont quitté Anakaga pour prospecter la possibilité de fonder un autre hameau non loin de leur frère. Ils se sont installés à Karakamba pour une saison agricole. Peu convaincus de cet endroit et en raison des difficultés d'accès à l'eau, ils ont poursuivi leur route vers Bénoubana. Après les premiers travaux de défrichage des terres et le forage d'un puit, les deux s'installèrent avec leurs familles en ce lieu. L'année suivante, Antimè reparti auprès des patriarches de Koro de nouveau pour demander la possibilité de continuer à explorer de nouvelles terres. La proximité avec ses frères le maintenait dans un rapport de subordination à ces derniers d'une part et d'autre part, ces derniers montraient de plus en plus d'inimitié à son égard. Ansiwé et Ansama étaient mariés et entamaient cette migration avec leurs épouses tandis qu'Antimè était encore célibataire. Avec l'accord des notables de Koro, il fonda un premier hameau sur un site[37] à quelques kilomètres du Bénoubana où se trouvait son frère. En raison de l'absence de source d'eau permanente, Antimè et sa femme Nunlè, étaient contraints de revenir à Bénoubana à la fin de la saison agricole. En ce lieu les menaces de fauves comme les hyènes couplées par l'absence d'une source d'eau permanente rendait difficile toute installation définitive. Deux frères Dama et leurs familles se trouvaient dans une situation similaire à quelques kilomètres. À la demande de cette famille Dama, Antimè a accepté de s'approcher du site occupé par cette famille guru et ainsi ensemble travaillé à trouver de l'eau. C'est ce site qui deviendra le village de Péné.

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

2.6 Péné, du hameau au village

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

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

---

[38] Entretien avec Alpha Poudiougou, Bamako, Juillet 2019

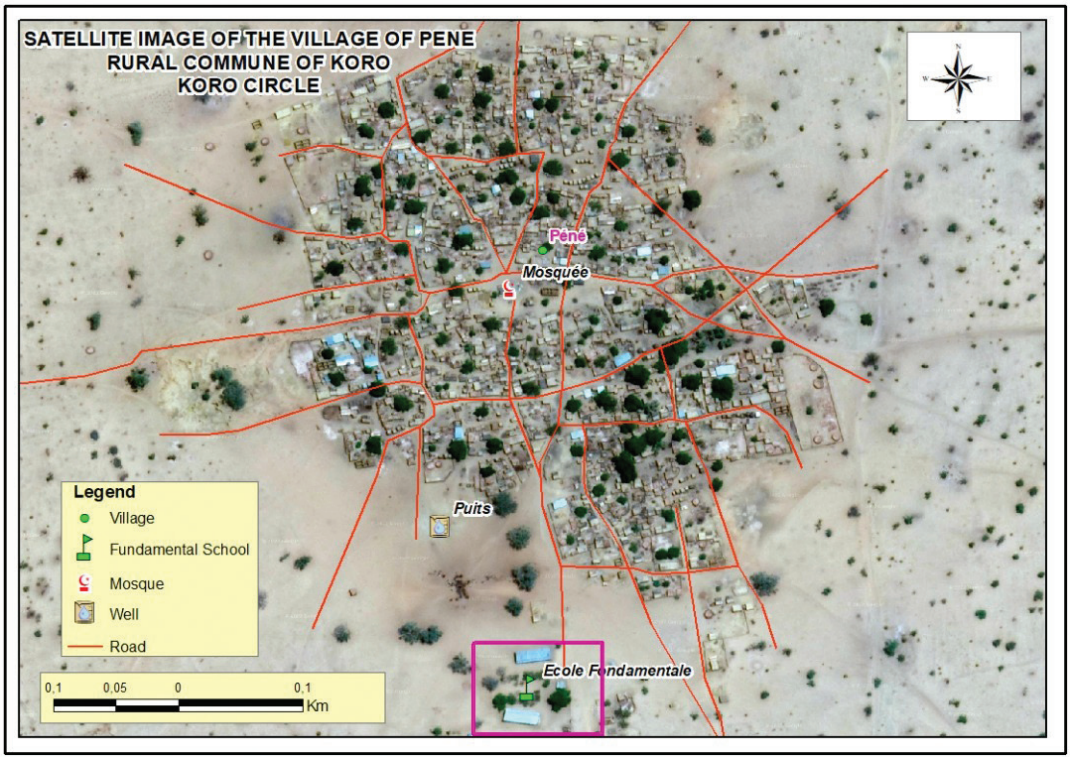

Figure 7: vue satellitaire du village de Péné ã Ibrahima Poudiougou

À la fin de la saison agricole, avec les Dama, Antimè se mit à la recherche de l'eau. Ensemble ils ont foré dans différents endroits sans aboutir à l'eau. Il est à préciser que, dans cette zone, les forages débouchent sur la nappe phréatique autour de 90 et 95 mètres de profondeur. Ne disposant de moyen technique d'explorer la présence de l'eau, les paysans forent différents endroits et ne cessent de creuser que lorsqu'ils atteignent la nape phréatique ou le cas échéant lorsqu'ils estiment avoir atteint les mêmes profondeurs que les puits d'un village voisin. Amaséru, Amassagou et Antimè auraient ainsi foré, sur plusieurs années, vingt-cinq endroits différents à la recherche de l'eau. Le dernier qui déboucha sur la nape phréatique se trouvait dans l'environnement immédiat des cases de Antimè. Ce forage est ainsi devenu le point d'eau principal du hameau et une clé essentielle dans la transformation de ce hameau en village avec l'installation permanente des deux familles, l'une composée de Amaséru et Amassagou ainsi que leurs épouses et enfants et l'autre de Antimè, sa femme et ses enfants. À partir de cette narration sur la fondation et sur la recherche de l'eau et l'effort accompli avec les Dama dans la recherche de l'eau, le lignage Pujugo de Péné se considère comme co-fondateur du village. D'ailleurs, dans mes entretiens, cette question de la co-fondation est mise en avant par mes interlocuteurs[39] à travers une récurrence

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

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

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