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).

3 Antimè, fondateur du lignage Pujugo de Péné

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

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

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

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

Avec l'arrivée d'autres Dogons en quête de terres agricoles, la pratique de l'islam prit une certaine proportion dans le village et la mosquée acquis une vitalité dans le village. C'est le lieu choisi par Antimè qui est ainsi retenu comme le site de la mosquée. À la marge, au moment de la fondation de Péné, la mosquée se trouve actuellement en plein cœur du village (*voir figure 7 : l'image satellitaire de Péné*). La construction de cet édifice a augmenté l'aura du lignage de Antimè et de sa famille. En plus d'être le point de repère de nombreux nouveaux venus, c'était aussi sa famille qui accueillait maitres coraniques dont certains avaient de grandes renommées régionales. Les séjours de maîtres coraniques Kounta, tribu maraboutique de Tombouctou et de Sékou Salah Karambé[40] et de ses disciples avaient apporté à la famille de Antimè un certains prestige social au sein du village. Avec son épouse, Yénèye Togo, Antimè eu six garçons à savoir : Ambièn, Angojulu, Amagara, Jièru, Ogoduwonlu et Aplima. Parmi ces six enfants, Amagara et Aplima sont ceux qui ont entrepris un parcours d'études auprès de ces marabouts. Amagara suivi un marabout venu de Mourdia (situer actuellement dans la région de Kayes, dans l'ouest du Mali) et voyagea avec ce dernier. Quant à son jeune cadet Aplima, ce dernier commença ses études auprès d'un maitre coranique de Tougoumé, un village situé à quelques kilomètre de Bandiagara avant de partir continuer son instruction auprès d'un autre maitre d'école coranique à Dori au Burkina Faso. À son retour Amagara deviendra l'imam de la mosquée de Péné, tandis qu'en raison des désaccords avec ses frères, Aplima s'installera définitivement à Dori.

---

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

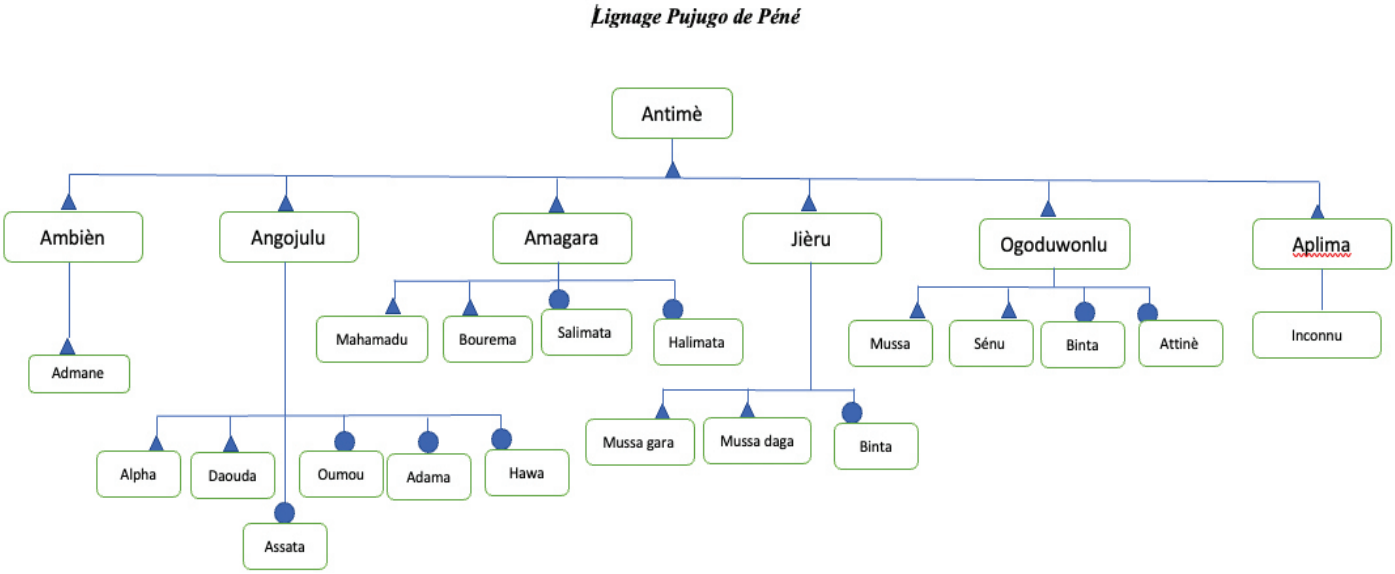

Figure 8: arbre généalogique du lignage Pujugo de Péné

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 Les relations sociofoncières parmi les Pujugo à Péné

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

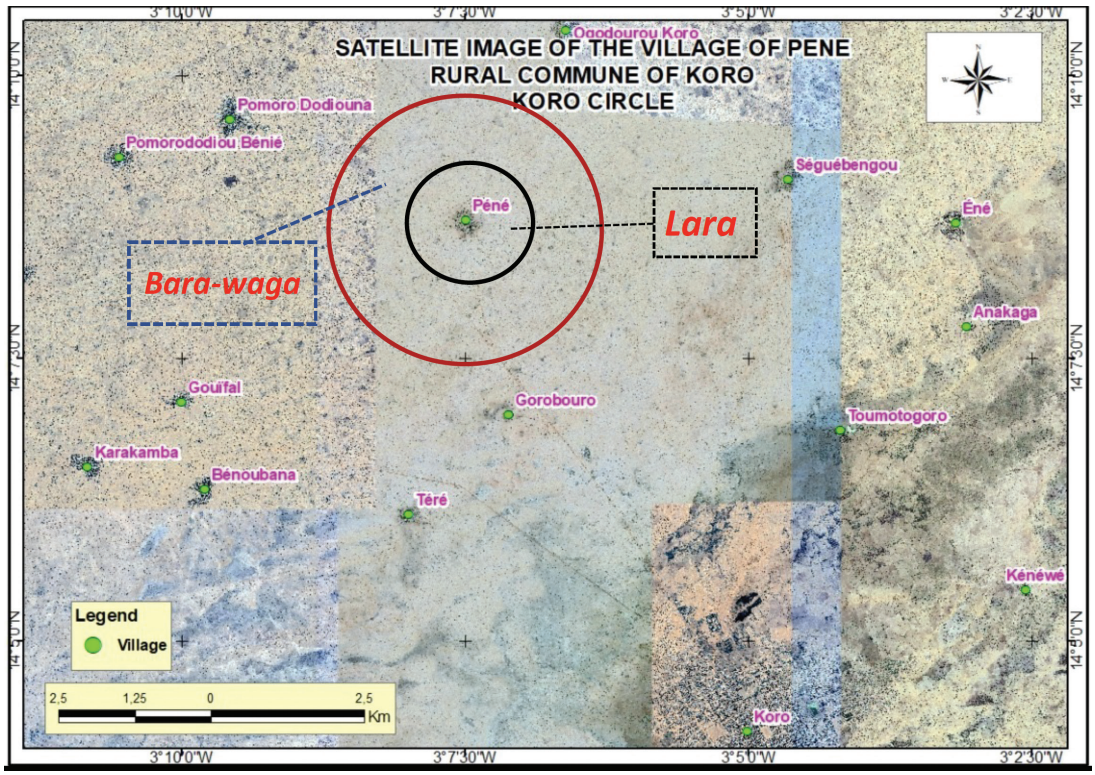

Figure 10: vue aérienne de Péné et environs © Ibrahima Poudiougou

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

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

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

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

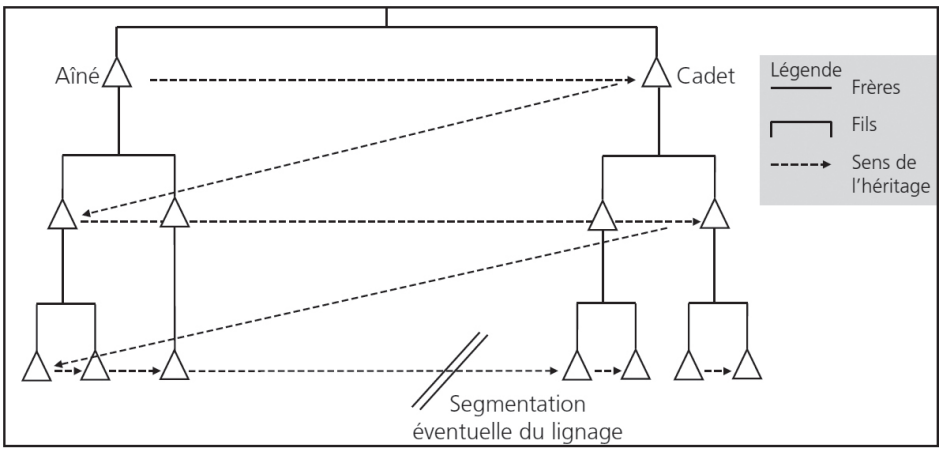

Figure 11: schéma idéal-typique de dévolution patrilinéaire des terres (Colin et Rangé, 2023)

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

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

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

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

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

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

3.2 Le *sàgú*, une institution sociofoncière

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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