



Universiteit
Leiden
The Netherlands

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

Poudiougou, I.

Citation

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

Version: Publisher's Version

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

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

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

4

Vers une microhistoire des MoroPujé

«La mémoire est la matière première de l'histoire. Mentale, orale ou écrite, elle est le vivier où puisent les historiens. Parce que son travail est le plus souvent inconscient, elle est en fait plus dangereusement soumise aux manipulations du temps et des sociétés qui pensent que la discipline historique elle-même. Cette discipline vient d'ailleurs à son tour alimenter la mémoire et rentre dans le grand processus dialectique de la mémoire et de l'oubli que vivent les individus et les sociétés. L'histoire doit être là pour rendre compte de ces souvenirs et de ces oublis, pour les transformer en matière pensable, pour en faire un objet de savoir.»
(Le Goff, 1988 : 11)

4.1 De l'approche de microhistoire

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

coloniale comme Desplagnes (1907), Arnaud (1923) ou encore Delafosse (1912), postulent que ces migrations peuvent être situées entre le 10^{ème} et le 13^{ème} siècle de notre ère. Deux raisons sont mises en avant comme ayant motivé ces départs. La première serait le refus affiché de certains groupes à se convertir à l'islam a conduit à rupture entre ceux-ci et les détenteurs des pouvoirs impériaux. C'est notamment dans le cas de l'empire du Mali au 14^{ème} siècle alors que ceux qui disent être partis de l'empire du Ghana dont la chute se situe au 11^{ème} siècle. La seconde a trait à une sécheresse majeure qui aurait poussé une partie des populations à migrer plus au nord suivant le cours du fleuve Niger. Qu'il s'agisse des populations qui se disent originaires de l'empire du Ghana ou du Mali, les récits de migrations oraux mais aussi les textes historiques (Cissé, 1994 ; Tamsir Niane, 1965) font état d'une sécheresse ayant contraint de nombreuses populations à migrer. Il est cependant utile de noter que peu de groupes dogons se reconnaissent dans une migration unitaire telle que contenue dans ces sources (coloniales pour la plupart) citées. Si le Mandé ou le Ghana sont des lieux d'origine hypothétiques pour chacun des groupes dogons dans sa manière de penser ses ancêtres, ces lieux servent de repères pour la mémoire collective du groupe. Ils doivent être appréhendés comme tels et non comme des indications historiques et géographiques statiques et figées. Dans les récits de fondation des Pujugo, recueillis sur le terrain, les points de départ des migrations originelles font objet de controverses mais ces deux motivations (la sécheresse et un conflit interne entre ceux qui sont partis et les dominants). Les récits les plus diffusés parmi les Pujugo de la falaise et ceux de la plaine situe le point de départ de la migration originelle dans le Mandé historique. Cependant dans certains chants, Kumbi-Saleh (l'ancien Ghana) est cité comme lieu de départ du groupe. L'un des récit que nous avons recueillis à Anwrun auprès de Ogolum Pujugo⁵¹ raconte :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Ogolum Pujugo, Amani, avril 2021).

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

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

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

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

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

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

(Dinga Lougué, enregistrement n°2)

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

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

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

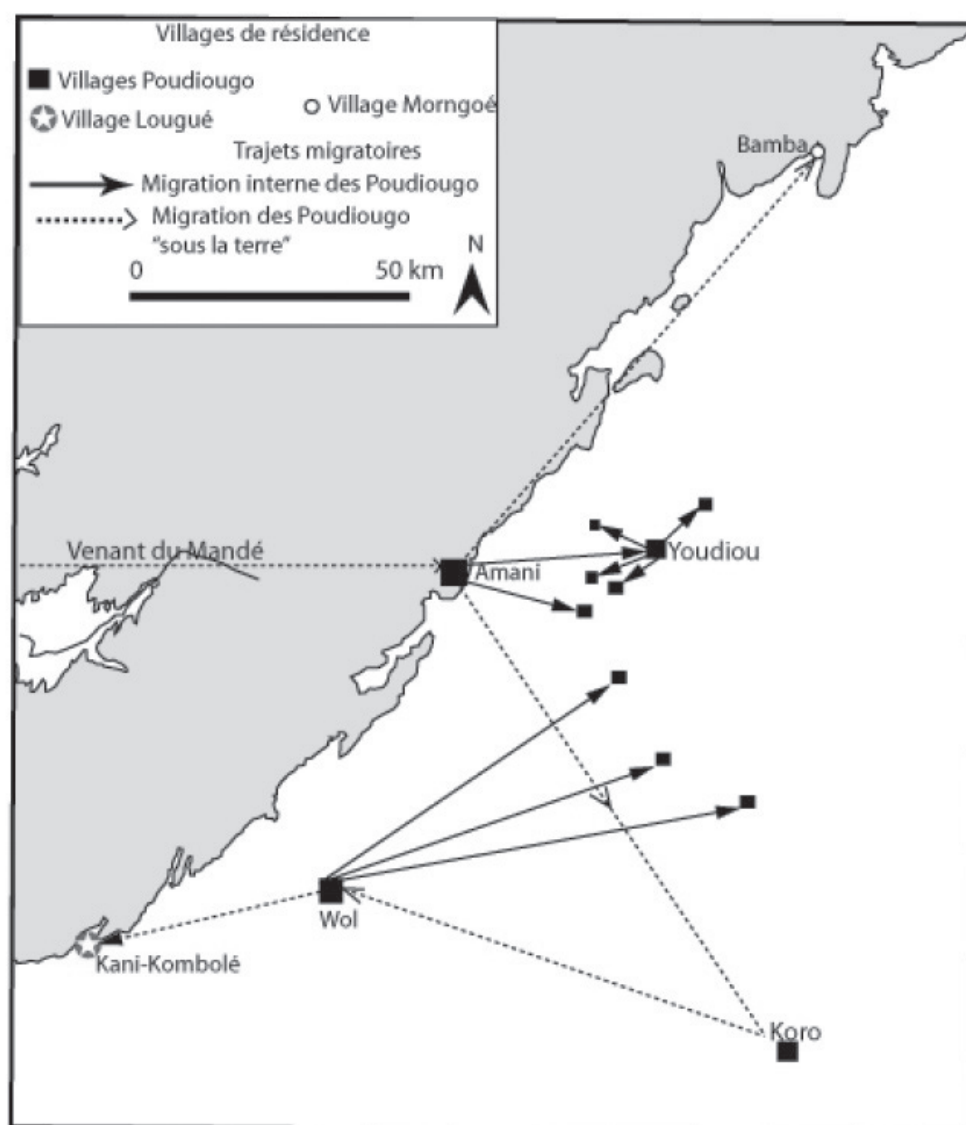


Figure 12: carte des migrations Pujugo (Guindo, 2011 : 120)

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

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

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

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

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

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

D'où viennent les Pujugo ?

Les Pujugo viennent de Wagadu,

De Wagadu, ils sont partis à Kumbu-Salé

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

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

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

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

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

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

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

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

Excusez-moi chers pères,

Excusez-moi chères mères,

Anwno continua sa recherche

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

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

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

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

Ils avaient donné à Andè et à Ansèguè

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

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

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

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

Le jeune plant a mûri et donné une tige de mile

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

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

De restituer ce qui est mélangé avec votre salive

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

Les deux ont poursuivi leur chemin.

Ils ont atteint un endroit où la terre était rouge.

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

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

Je vais creuser (woru) ici,

Ce jour Woru est né !

Ce jour Woru GinraMoron est né !

Ce jour que MoroPujé est né

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Figure 13: Woru, août 2019 © Ibrahima Poudiougou

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

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

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

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

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

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

4.3 La signification sociofoncière et politique de la fondation de Youdiou

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

4.4 Pour terminer

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

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

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

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

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

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

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

