



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).

Troisième partie

Conflits armés

9

Des conflits fonciers et du conflit armé en pays Dogon

« Nous sommes fatigués de nous battre. Nous sommes ici depuis trois ans. Trois ans sans cultiver. Nous voulons rentrer à la maison auprès de nos femmes et enfants. Ils incendient nos villages et emportent nos animaux. Mais nous ne voulons pas quitter les terres de nos ancêtres encore moins nous soumettre. Voilà pourquoi nous sommes dans les montagnes avec des armes.¹²⁸ »

9.1 Introduction

La présence des groupes armés djihadistes dans les zones rurales de la région de Mopti (centre du Mali), à partir de 2014-2015, a réduit celle des forces armées maliennes et des services administratifs dont la justice. L'insécurité engendrée par ce vide d'autorité et l'immixtion des djihadistes dans les questions paysannes (conflits paysans vs bergers, contestation des droits de contrôle/propriété des espaces de culture ou de pâturage, délégitimation des autorités foncières traditionnelles...), ont favorisé la formation des brigades de vigilance villageoise puis la mise en place de mouvements d'autodéfense comme Dan Nan Ambassagou, à partir de 2016-17 (Poudiougou et Zanelotti, 2020). Ces formations armées se sont appuyées sur la confrérie des chasseurs traditionnels *donsow* comme cadre d'organisation sans qu'un serment et une démarche initiatique lient tout combattant à la confrérie.

Pour asseoir leur hégémonie politico-militaire, les hommes armés liés aux groupes djihadistes comme Katiba Macina, Ansarul Islam ou l'État Islamique au Grand Sahara (EIGS) ont enclenché une série d'assassinats ciblés visant chasseurs émérites, commerçants, élus locaux et autres notabilités traditionnelles et religieuses. Avec la formation des groupes d'autodéfense, en réaction à cette situation, la violence s'est imposée comme mode de régulation des relations sociales, y compris celles à propos des ressources foncières le centre du Mali.

Cette partie de la recherche questionne l'engagement des jeunes ruraux dans les mouvements d'autodéfense à mettre un accent sur le concept de défense et protection en milieu dogon à partir d'une réflexion sur les catégories émiqiques et une approche de la guerre comme pratique sociale (Backzo et Dorronsoro, 2021) pour appréhender l'historicité de la violence armée d'une part, et les constructions discursives (rhétoriques identitaires, mémoires traumatiques de l'esclave...) qui tendent à légitimer à celle-ci en polarisant les appartenances ethniques, d'autre part¹²⁹.

¹²⁸ Entretien avec un combattant dana, avril 2021.

¹²⁹ Ce chapitre est consacré à la description et à l'analyse des contextes historiques et sociopolitiques qui ont donné naissance au mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou. La question foncière

Les mouvements d'autodéfense armée se sont imposés dans le paysage sociopolitique dans l'ouest africain, depuis les années 1970 à nos jours, comme des acteurs de premier rang, particulièrement dans les contextes de crises sociales et politiques majeurs. Dans le cas du centre du Mali, la prise d'arme dans les sociétés rurales résulte d'un ensemble de phénomènes à la fois structurels et contingents qui ont favorisé le recours à la violence armée comme mode régulation des relations sociales. Ces phénomènes sont entre autres : un contexte sécuritaire précaire et en détérioration continue, l'implantation progressive d'acteurs armés non-étatiques donnant lieu à une mosaïque de groupes armés de différentes orientations (djihadistes, autodéfense communautaire/villageoise, bandits organisés). Ces phénomènes se sont articulés à un écosystème de conflits de différentes natures et à différentes échelles des sociétés rurales : conflits fonciers intra et inter-villageois, différends matrimoniaux débouchant sur des revendications de restitution de terres, conflits de chefferie spécifiques à certains terroirs historiques et le tout marqué d'un arrière-plan de conflits intergénérationnels internes aux lignages et segments de lignages...

Le moment culminant de l'ensemble de ces situations étant le passage à la violence armée et sa génération dans les zones rurales du centre du Mali à partir de 2016, cette troisième partie de mon travail s'intéresse particulièrement aux réponses locales au contexte de précarité sécuritaire engendré par le retrait des forces de sécurité. Pour ce faire, elle s'appuie sur des données empiriques pour aborder la formation de certains groupes armés, notamment les groupes d'autodéfense en pays Dogon. Pour se constituer, ces groupes se sont basés sur l'enracinement local de la confrérie des donsow pour chapeauter l'ensemble des initiatives armées qui s'opposent aux groupes dits djihadistes

Avant d'entrer au cœur de ces mouvements d'autodéfense villageois en pays Dogon, je commence ce chapitre en situant les conflits autour des ressources foncières dans le centre du Mali dans une historicité qui restitue la traduction complexe des relations sociales dans les modes d'appropriation, d'allocation et de contrôle des terres agricoles et pastorales. À partir d'un cas de création que mouvement d'autodéfense dans une commune de la région de Bandiagara, je décris ensuite l'une des modalités de formation d'un groupe d'autodéfense villageois et ses interactions avec les structures sociales et politiques de la confédération villageoise que ce groupe entend défendre. Cette seconde partie me permet également de démontrer que les combattants, dans ce cas, tendent à s'inscrire dans une continuité des logiques de solidarités villageoises desquelles ils tirent les ressources nécessaires à l'activité guerrière et à l'entretien des combattants. Cette

abordé à titre de rappel puisque la première partie de cette thèse est entièrement consacrée à l'étude des régimes d'appropriation foncière parmi les Dogons.

dernière démarche permettra d'appréhender les continuités et les ruptures qu'une prise d'arme implique en termes de changement social et de logiques de *reprise d'initiative* (Balandier, 1977) en pays Dogon.

Entre 2014 et 2015, la populations rurales de la région de Mopti ont vu apparaître dans le paysage sociopolitique villageois de plus en plus d'hommes armés. Ces derniers étaient majoritairement des jeunes issus de la région qui avaient rejoint le jihad dans le nord du Mali sous la bannière du Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (Mujao). Ces jeunes sont revenus avec une kalachnikov et une expérience du métier des armes acquises lors des combats qui ont opposés les groupes djihadistes aux forces armées maliennes ou françaises entre 2012 et 2013.

Contrairement aux dynamiques conflictuelles observées dans le nord du Mali où les villes ont constitué des enjeux stratégiques et politiques du conflit, c'est le milieu rural qui a été investi dans le centre du Mali par les hommes armés. Le vide sécuritaire occasionné par le départ des représentants de l'administration publique ainsi que l'implication des hommes armés dans les affaires villageoises ont rapidement conduit à une régulation par la violence des conflits sociaux au détriment des mécanismes coutumiers de médiation. Par ailleurs, cette présence des hommes armés en milieu rural a inscrit l'environnement villageois dans une certaine géographie de l'action armée. Le milieu rural est ainsi devenu à la fois refuge des groupes armés terroristes et théâtre de guerre. Mais c'est surtout l'émergence de logiques de résistance paysanne voire de contre-insurrection qui a caractérise le centre du Mali à partir de 2017.

Avant d'entrer au cœur de ces mouvements d'autodéfense en pays Dogon, je tenterai de les situer par rapport aux débats académiques autour de l'exercice de la violence armée par des acteurs non-étatiques. Puis à partir de ce que ces acteurs disent de leur action, j'aborderai les raisons à l'origine de la mobilisation pour ensuite m'intéresser aux liens entre cette mobilisation armée et les structures sociales villageoise. Cette démarche permettra d'appréhender les continuités et les ruptures qu'une initiative collective qui agit par le recours à la violence armée comme le fait Dan Nan Ambassagou en impliquant les imaginaires de la force et de sa démonstration au sein de l'arène villageoise. Cela nous permettra de comprendre les mécanismes souterrains qui mobilisent les permanences historiques dont certaines dérivent de la mémoire de l'asservissement au 19^{ème} siècle. De même que d'autres des formes de pouvoirs tel qu'exercés par les chefs de cantons qui ont excellé par leurs violences contre les populations. Le colonialisme avait conféré, à ces chefs de canton, une toute-puissante sur les villages au nom de leur capacité à collecter les impôts coloniaux et à mobiliser les bras nécessaires aux travaux forcés, au recrutement dans les troupes coloniales ou l'école.

9.2 De l'émergence des groupes d'autodéfense dans l'espace ouest-africain

Les mouvements d'autodéfense armée se sont imposés, depuis les années 1970 à nos jours, comme des acteurs de premier rang dans le paysage sociopolitique en Afrique de l'Ouest, particulièrement dans les pays traversés par des crises politiques complexes. Dans le cas du Mali, l'émergence d'un tel mouvement est particulièrement liée à une situation sécuritaire précaire et en détérioration continue, la présence dans le nord et au centre du pays d'une mosaïque de groupes armés informels a constitué un terreau favorable à l'érection de la violence comme mode de régulation des conflits sociaux. Complexes et multiformes, ces conflits comprennent les différends familiaux, les litiges fonciers ainsi que d'autres formes de conflictualités inhérentes aux rapports sociopolitiques qui lient les membres d'une même communauté villageoise ou une communauté villageoise à une autre. Ce chapitre s'intéresse particulièrement à la constitution, en pays Dogon à partir de 2016, des groupes d'hommes dont la majorité est âgée de 16 à 60 ans et qui inscrivent leurs initiatives armées dans le cadre de l'autodéfense.

9.2.1 Les mouvements armés informels comme *mouvements sociaux*

Un concept mobilisé par certains chercheurs qui travaillent sur les phénomènes de violence organisée par des acteurs non-étatiques est celui du mouvement social (Brandström 2021, Abrahams 1987). Une définition générique du concept de mouvement social (Neveu, 1996) considère que celui-ci repose sur trois piliers fondamentaux dont le premier consiste en une action collective conflictuelle portée par des acteurs individuels engagés qui s'opposent à un adversaire donné dans l'optique de contrer un projet de changement social porté par celui-ci. Le deuxième pilier d'un mouvement social a trait à la prise d'initiatives, d'actions concertées et coordonnées qui se réalisent en dehors des cadres ordinaires d'échanges et d'organisation. Quant au dernier pilier, il concerne la formation d'une identité commune qui permet aux acteurs engagés de se reconnaître mutuellement comme membres d'une communauté de destin. Cette formulation générique reste attentive aux situations historiques et sociales et politiques dans lesquelles ces mouvements sociaux émergent et s'organisent ainsi que les motivations à l'origine de leurs mobilisations.

Ces trois piliers permettent de situer un phénomène comme les mouvements d'autodéfense ainsi que d'autres groupement d'acteurs armés non-étatiques sous la considération conceptuelle de mouvement social. Ces acteurs armés non-étatiques ont en commun l'opposition à un ordre social en place ou à une action portée par des acteurs étatiques ou non-étatiques qui vise à introduire un changement social (la mise en place d'une nouvelle organisation sociale, de rapports sociopolitiques

et de subalternité) et à l'ériger comme ordre social dominant. Cependant l'action contre laquelle les acteurs armés non-étatiques s'organisent peuvent tout aussi être de l'ordre d'actions entreprises par des individus qui n'agissent pas nécessairement en groupe et dans l'objectif d'établir ou de maintenir un ordre social. C'est le cas des situations marquées par le brigandage, le vol ou d'autres activités criminelles. Dans ce cas, les acteurs armés non-étatiques comme les mouvements d'autodéfense se mettent en place sur la base d'engagement individuel, idéalement volontaire, dans le but de mettre fin à ce qui est perçu comme une perturbation de l'ordre social, une menace imaginée et vécue comme telle. Si le concept de mouvement social peut être utile pour approcher les mouvements armés non-étatiques comme les groupes d'autodéfense, sa pertinence heuristique sied au fait de décortiquer leurs historicités propres.

En raison de l'action armée à laquelle recourent ces groupes armés non-étatiques comme stratégie d'action collective, il est peu fréquent de voir ces formes de mobilisations et d'action sociale conceptualisée en termes de mouvements sociaux notamment lorsqu'il s'agit d'acteurs qui recourent à la violence comme mode d'opération. Cette distance peut être considérée comme la manifestation d'une vision normative et institutionnelle d'une vision idéaliste des mouvements sociaux et des acteurs sociaux non-étatiques regroupés sous la catégorie de société civile, concept fortement lié à l'ère néolibérale. À ce titre, Bayart (2021) propose un décentrement du regard qui approche ces acteurs qui ont recours à la violence comme mode d'action collective dans les contextes ouest-africains comme faisant partie d'une société civile constituée d'acteurs sociaux qui agissent pour un changement social. En plus de restituer l'historicité propre de ces acteurs et de leurs initiatives collectives, cela permettrait de mettre en exergue les formes que prennent les revendications sociales et politiques que ces mouvements sont porteurs quid de l'usage que certains font du référentiel religieux ou ethnique un mode d'énonciation et un cadre performatif de leurs revendications.

Une telle démarche permet de décrire, dans le contexte historique et sociopolitique considéré, en quoi ces mouvements armés non-étatiques sont spécifiques par rapports à d'autres initiatives collectives armées mais aussi en quoi ils diffèrent d'autres formes d'engagements individuels et de militantismes contre un ordre social préétabli ou en cours de constitution sans recourir aux armes et à la violence comme stratégie d'action. C'est dans cette perspective qu'il est possible d'approcher dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest, différentes initiatives concertées et d'actions collectives qui ont fait ou font de la violence armée un instruction stratégique pour s'opposer à un ordre social promu par des acteurs étatiques ou non-étatique. Ces oppositions peuvent prendre la forme d'une rébellion, de vigilantisme, de mouvements d'autodéfense ou de mouvement de résistance paysanne qui s'opposent à des phénomènes divers dont celui des

coupeurs de route, le brigandage généralisé, le vol de bétail, la sorcellerie et autres activités du monde de la nuit mais aussi des formes de militantisme religieux et d'instauration d'un nouvel ordre social comme le cas du militantisme religieux notamment dans sa version djihadiste en Afrique de l'ouest.

9.2.2 **Le vigilantisme comme forme de mobilisation sociale**

Le vigilantisme est un des concepts mobilisés pour rendre compte des formes d'exercice de la violence par des acteurs non-étatiques. Cette violence peut s'exercer dans une continuité de l'action étatique ou orientée contre elle. L'une de ses caractéristiques fondamentales du vigilantisme est le fait que les acteurs qui mettent en pratique une telle violence n'entretiennent pas de liens légaux et reconnus avec des institutions qui ont historiquement la charge de la violence dite légitime de l'État comme la police ou l'armée. Les formes de violences pratiquées, les conditions d'émergence et les discours qui les soutiennent (maintien de l'ordre, protection ou défense de la communauté, rétablissement de la justice) varient selon les contextes sociopolitiques dans lesquels ces groupes se constituent et agissent. Cette diversité des formes d'organisation et de l'exercice de la violence rend compte de la complexité d'un phénomène social difficile à saisir à travers une conceptualisation rigide puisque son déploiement est dynamique et, le plus souvent, est fonction des contingences propres aux sociétés historiques dans lesquelles le vigilantisme prend forme.

Une certaine anthropologie de la souveraineté (Blom Hansen et Stepputat, 2005) a théorisé cette forme d'exercice de la violence par des acteurs non-étatiques comme le signe de l'érosion de la souveraineté de l'État-nation ou sa fragmentation. Cela supposant que les groupes armés non-formels exerceraient une violence qui relève, en temps ordinaires, des sphères de la souveraineté étatique. Ainsi leurs actions sont analysées comme une substitution aux actions d'un État qui peine à assurer ses fonctions régaliennes. Cependant cette approche de l'exercice de la violence, pensée comme le domaine de la souveraineté étatique, ignore certaines réalités historiques de la violence d'État, notamment dans les contextes à la fois coloniales et postcoloniales ainsi que leur capacité de ces formes de dominations à imbriquer des temporalités et des modes de gouvernement. À partir des exemples tirés de la police coloniale, Fourchard (2018) rappelle comment des fonctions de police et justice ont été conférées par l'État colonial à des acteurs armés locaux autonomes, dans les milieux ruraux en particulier. Les actions armées collectives de certains groupes relevant du vigilantisme ou de l'autodéfense au Nigeria, au Mali et au Burkina Faso s'exercent parfois sur les mêmes théâtres d'opération des armées nationales et des forces internationales donnant lieu à une coprésence pacifique des forces formelles et non-formelles. Toutes ces forces ayant comme un ennemi commun, le terroriste. Dans cette coprésence pacifique, les groupes armés

non-étatiques assument une sorte de « décharge » (Hibou 1999) de l'exercice de la violence en l'absence d'une reconnaissance officielle de leurs activités de combattant.

Pour rendre compte de la multiplicité des situations politiques et historiques dans lesquelles des formes de vigilantismes apparaissent, l'approche sous l'angle de la souveraineté étatique présente cependant des limites. Une telle approche ne permet pas de restituer les relations qui peuvent exister entre ces acteurs non-étatiques et les agents de l'autorité publique relevant de l'État. Dans le cas du centre du Mali par exemple, ces relations de proximité avec les forces régulières sont revendiquées par les acteurs eux-mêmes sans qu'elles ne fassent objet d'une formalisation légales et officielles par les institutions étatiques (contrairement au cas au Burkina avec les Volontaires pour la Défense de la Patrie, VDP). Ici, je privilégie une interprétation qui considère ces acteurs armés comme une organisation qui se mobilise sur la base d'une menace ou la perception de celle-ci comme imminente à la fois au niveau individuelle et communautaire. Ainsi le raisonnement ne consiste pas à percevoir ces groupes comme une érosion de la souveraineté étatique encore moins à penser l'État en termes de faillite, de faiblesse ou d'absence ouvrant le boulevard à l'émergence de ces groupes d'autodéfense. Je propose de penser ces acteurs armés non-étatiques comme insérés dans de relations qui peuvent déboucher sur un renforcement du contrôle étatique sur ces milieux ruraux. Ces relations peuvent également conduire à des revendications politiques et territoriales qui érigent l'entité sociolinguistique et historique pays Dogon en entité politique dressant ainsi les combattants dans une dynamique d'opposition à l'État. La première hypothèse, le renforcement du contrôle étatique, est celle que j'ai pu observer durant mes enquêtes de terrain dans le centre du Mali de 2018 à nos jours. Dans ce sens, les combattants se sont réunis au sein de Dan Nan Ambassagou, une organisation structurée, hiérarchisée et disposant d'un état-major, d'une structure dédiée au renseignement et des unités combattantes stationnées dans les différents camps (voir plus loin la cartographie des camps Dan Nan Ambassagou en pays Dogon) Ces organisations armées représentent des passerelles pour le de maintien de l'autorité publique. Le recours à l'incorporation de ces acteurs dans la police et l'armée via les mécanismes prévus par le DDR (Désarmement, Démobilisation et Réinsertion, qui est proposé dans le plan de processus de paix mis en place par le ministère de la Réconciliation Nationale) parachève ainsi l'emprise des institutions étatiques sur les acteurs armés et sur les localités sous leur contrôle. Cette manière d'approcher les groupes d'autodéfense en les saisissant à partir des pratiques quotidiennes qui ont trait aux modalités d'émergence et de déploiement dans une localité donnée, localité elle-même inscrite dans une historicité propre semble plus à même de restituer ce qui distingue ce groupe

des autres et surtout de comprendre ses mutations internes en tant que groupe constitué et les trajectoires individuelles de ses membres.

En plus de cette problématique de la souveraineté étatique et l'exercice de la violence, ces groupes proposent au sein des communautés sous leur contrôle un processus de redéfinition à la fois identitaire et morale (Fourchard, 2018). La redéfinition identitaire procède par la détermination de pratiques, de comportements moraux, d'un éthos spécifique à la communauté (ethnique, religieuse, politique...) via la mobilisation des répertoires historiques et la construction des récits historiques à partir des traces traumatiques, des moments d'antagonismes que le groupe de référence a connu dans le passé dont le présent serait une reproduction. Ainsi ce moment d'historicité (Bayart, 2019) constitue un moment de remise en question des frontières de l'appartenance ethnique et des valeurs morales qui caractériseraient l'éthos du groupe ethnique. Parallèlement à ces dimensions identitaire et morale, se met en place un processus de constitution de la figure de l'ennemi de la communauté, le contre-modèle parfait dont les acteurs armés se donnent comme mission de traquer, de combattre et d'abattre.

9.3 Les combattants d'autodéfense et les dynamiques de pouvoir et de l'autorité en pays Dogon

Situer le groupe d'autodéfense Dan Nan Ambassagou dans un registre parmi ceux qu'offre cette littérature sur les dynamiques de l'autodéfense, du vigilantisme et d'autres formes d'organisation sociale de la violence restent une opération difficile. Cela parce que le mouvement d'autodéfense, malgré les similitudes qu'il présente avec d'autres organisations armées similaires, s'inscrit dans une historicité particulière. Dans ce sens, il mobilise un ensemble d'imaginaire du pouvoir et de l'autorité qui sont issus à la fois de l'histoire longue des sociétés paysannes faites de dominations exogènes diverses (les Mossis, les Peuls du Macina, le colonialisme français...). De ce fait, les modalités selon lesquelles ces combattants appréhendent le gouvernement d'un territoire et des personnes qui s'y trouvent est loin d'être inspiré d'un modèle préexistant. Les modalités selon lesquelles les combattants de Dan Nan Ambassagou tentent d'asseoir leur emprise sur les territoires qu'ils contrôlent, il est fondamental de jeter un regard rétrospectif sur certains résidus des formations politiques précoloniales avec une attention aux mutations de celles-ci au fil du temps d'une part. D'autre part, il importe d'observer comment ces formes de gouvernement rural se sont sédimentées en s'articulant aux contingences historiques et politiques.

Dans cette visée, mon approche ne se donne pas comme objectif de distinguer si Dan Nan Ambassagou est un mouvement armé qui pratique du vigilantisme proprement dit (Favarel-Garrigues et Gayer, 2016 ; Fourchard, 2018) ou s'il est à considérer comme un mouvement d'autodéfense se consacrant à mener des

actions armées contre un autre groupe armé. Ces deux registrent se côtoyant au sein des territoires sous le contrôle de ces combattants, mon ambition consiste à comprendre comment ces hommes qui ont pris les armes au nom de leurs villages et de leur appartenance ethnique légitiment une activité armée dans des sociétés rurales dogons. Les usages performatifs des formes de pouvoir et de l'autorité dites traditionnelles par les combattants sont saisies comme produits d'une imbrication quotidienne de différentes manières de manier, efficacement, les outils de contrôle, de coercition, de jugement, de punition par des sanctions corporelles et des mises à morts de ceux qui sont désignés comme les ennemis qui menaceraient l'existence de la communauté, villageoise ou ethnique. Ces usages performatifs des registres de légitimation préexistants étant un passage nécessaire pour ces hommes armés d'avoir le consentement d'une partie de la communauté villageoise dans leur projet d'emploi de la force et de la violence comme moyen de prévenir la dislocation de la communauté à travers la mobilisation des hommes capables de combattre.

Voisine du delta inondé, les régions exondées du delta intérieur du fleuve Niger, autour de Bandiagara, présentent des formes d'imbrications complexes entre dynamiques sociopolitiques et modes d'appropriation des ressources foncières. Plus qu'ailleurs, ici, les relations intra-lignagères et les rapports de domination intercommunautaires se traduisent dans les modes d'allocation des terres agricoles et pastorales. La position dans la stratification sociale, dans la hiérarchie lignagère entre les *manans* (unités familiales et/ou de résidences) définit les types de terres auxquels un individu ou son lignage peut accéder. Ces positions sociales et les droits qui y sont inhérents restent cependant susceptibles aux mutations politiques et font continuellement objet de renégociation au gré des opportunités qu'offrent les circonstances politiques et historiques spécifiques. En zone exondé, dans la région de Bandiagara et de Douentza, les migrations agricoles et de colonisation foncière de la plaine du Seeno qui se sont produites à la chute de l'empire Peul du Macina et prolongées sous la colonisation française ont été *moments d'historicité* (Bayart *et al.*, 2019) qui ont rendu possibles certaines de ces renégociations des statuts et d'accès aux ressources tout en figeant d'autres. Ces moments d'historicité sont en outre révélateurs des logiques d'appropriation des ressources foncières ainsi que des rapports de dépendance et de subalternité qui organisent les hiérarchies internes au groupes lignagers dans leur interne et balisent les conditions dans lesquelles ils peuvent entretenir des relations politiques avec d'autres groupes lignagers. Les cas ethnographiques des MoroPujé et du lignage d'Antimè, décrits dans la première partie de cette thèse, sont une illustration de ces types de logiques d'enchevêtrement entre position occupée dans la stratification sociale par un *manan* ou un groupe lignager et les faisceaux de droits sur les ressources desquels ce *manan* ou le groupe lignager peut disposer, revendiquer ou contester.

Ces logiques d'enchevêtrements entre position occupée par l'individu et son groupe dans l'ordre de naissance et d'occupation première d'un espace donné sont déterminantes dans les logiques de pouvoir parmi les Dogons. Il est ainsi possible de repartir les représentations du pouvoir et de l'autorité dites traditionnelles en deux types d'imaginaires qui sont pensés comme sources d'un pouvoir et d'une autorité légitime. S'appuyant sur le principe de la primogéniture le premier imaginaire du pouvoir se construit autour des aînés sociaux incarnés par les anciens et leur collègue. Le pouvoir et l'autorité qui se base sur le principe de la primogéniture, est doté d'un caractère incontestable, non soumis à une quelconque compétition. La figure qui incarne ce pouvoir étroitement lié à l'ainesse est celle du Hogon qui dispose d'une légitimité à caractère divin. Il incarne la majestuosité, la générosité, la créativité, la fécondité des humains et des sols. L'une des responsabilités est aussi de garantir l'équilibre des mondes visibles et invisibles. Cette figure du chef pacifique, homme de paix, serein et bienveillant garant bien collectif et ne faisant usage de sanction que pour maintenir l'équilibre social et cosmique est la représentation du pouvoir la plus diffuse parmi les Dogons puisqu'elle s'inscrit dans la permanence. Cependant, à côté de cette figure d'homme sage, la société reconnaît et fait place à d'autres figures du pouvoir et de l'autorité. Celles-ci se distinguent de cette première selon différentes caractéristiques dont celle de la force brutale et de la violence. Elles émergent dans *des moments d'historicités* (Bayart *et al.*, 2019 : 47) qui sont faits d'incertitudes, de crise et de violence. Ces moments sont porteurs de menaces pouvant menacer l'existence des groupes en tant que communautés villageoises ou comme terroirs historiques. Ce qu'il faut retenir au sujet de ces figures, c'est d'abord la singularité des trajectoires de ceux qui les incarnent. Les circonstances politiques et historiques dans lesquelles ces figures ont émergé dans le passé permettent de considérer que l'emprise qu'elles ont eu sur les communautés villageoises est définie dans cette temporalité de crise politique et d'incertitude. Dans ces différentes situations historiques, l'étendue de leur pouvoir n'a pas nécessairement mis en cause l'ordonnement du monde sur lequel veille le Hogon avec ses assistants.

Un article de Éric Jolly, publié en 1998, m'a particulièrement inspiré dans la mise en perspective historique de certains personnages devenues figures emblématiques, dans les villages mais surtout parmi les combattants, de la mobilisation armée du mouvement Dan Nan Ambassagou. Cette mise en perspective historique vise à saisir certaines caractéristiques et pratiques du pouvoir, de l'autorité mais aussi des modes d'usage de la force brutale à trois niveaux. La première instance d'usage de la force est celle où les violences armées sont discursivement construites et orientées vers l'ennemi externe qui menacerait l'existence symbolique et matérielle duquel les combattants disent défendre. La deuxième instance concerne l'usage de la force à l'intérieur de la communauté villageoise sous la forme d'une police

milicienne dont l'objectif est d'identifier les complicités internes qui fragiliseraient la communauté villageoise et la rendraient vulnérables aux attaques de l'ennemi. Enfin la troisième instance de l'exercice de la violence est celle qui organise la vie quotidienne des combattants et qui s'applique lorsqu'un combattant ne respecte pas les règles de fonctionnement interne du groupe d'autodéfense. Cependant pour rendre ces différentes instances de la pratique de la violence à la fois pertinentes et lisibles, les combattants procèdent par une opération consistant à avoir l'adhésion de certaines parties de la communauté villageoises, notamment les anciens. En exprimant leur accord ou en n'exprimant leur désaccord, ils permettent aux combattants de mobiliser deux registres de légitimation du pouvoir et de l'autorité parmi les Dogons. Ces deux registres s'inscrivant dans l'histoire locale, ils sont identifiés comme pouvant donner lieu à deux formes de pouvoirs parmi les Dogons. Ne suffisant pas à décrire les dynamiques de pouvoir mises en place par les combattants, il conviendrait de les articuler à d'autres modes de contrôle, de coercition et de gouvernement dans et par la violence que certains combattants ont expérimentés dans leurs carrières de combattantismes. Ces expériences sont ici considérées comme des « images mémorisées » d'autres conflits armés ouest-africains qui prennent la forme de cadre référentiel à partir desquels les combattants projettent leurs quotidiens.

9.3.1 **Le *gôron* et le *panga***

Les représentations du pouvoir, de la domination, du gouvernement cosmique (incluant les hommes et les forces naturelles), de la force et de sa mise en pratique parmi les Dogons peuvent être approchées à partir de deux pôles majeurs.

9.3.1.1 *Gôron*

Le premier pôle est celui qui s'articule autour du concept de *gôron* qui pourrait être traduit par capacité créatrice, d'action positive sur les actions des hommes, des entités de l'invisible voire sur les actions de Dieu. Il procède du don « naturel » qu'Amma accorde à un individu sans que ce dernier fasse un effort surhumain pour y accéder. Dans la vie ordinaire, il est reconnaissable par les humains à travers ses manifestations en termes de générosité, de majestuosité et de mise en scène (dans les limites socialement acceptables). Le *gôron* peut s'illustrer à partir de biens matériels, de richesses données par Amma (Dieu) sans recours à des pratiques négatives comme l'alliance avec les djinns qui échangeraient les biens matériels contre une offrande majeure (souvent une personne très proche comme un enfant, une mère...). Dans ce cas, celui qui l'incarne dispose d'une grande richesse qui lui permette non seulement de s'octroyer tout ce qu'il veut mais aussi de donner aux autres sans devoir se préoccuper de combien puisque sa richesse est illimitée. Cet individu incarne ainsi l'opulence et la générosité dans

des proportions excessives. À côté de cette figure du *gôron* liée à la richesse et à la générosité, le concept peut également s'appliquer à certains dépositaires de savoirs thérapeutiques exceptionnels. Ces derniers sont considérés comme ayant la capacité de guérir des malades pour lesquels les familles et les amis « ont pardonné à Dieu ». ¹³⁰

Dans le domaine politique, le *gôron* se illustre à travers les valeurs morales, sociales, politiques et un charisme « naturel » qui permettent à la société d'identifier l'un individu qui incarne ces valeurs comme porteur d'un don exceptionnel émanant de Amma. Si les individus peuvent observer les dons exceptionnels de l'individu, ce sont les prêtres totémiques, par l'intermédiaire des *wagem* (les ancêtres) et de Amma, qui « attrapent le *hogon* » ¹³¹ et parfois contre son gré pour le faire « asseoir » en l'intronisant (Jolly et Guindo, 2003). Le caractère inné (ou perçu comme tel) de ces qualités peuvent prédestiner quelqu'un au rôle de chef, de leader lorsqu'il atteint l'âge de la séniorité au sein du village ou du terroir historique dans son ensemble. Cela démontre ici que si l'appartenance à un groupe de descendance des aînés sociaux est une condition nécessaire, elle n'est pas suffisante pour devenir un chef politique à la taille du *hogon*. Une fois investi dans son rôle de *hogon*, ce chef incarnera un pouvoir naturellement puissant, assis, créatif et protecteur. Sa légitimité dérivant directement du monde non-humain, son pouvoir est omnipotent et s'exerce sur les mondes visibles et invisibles. Il est le principal pourvoir des bonnes choses pour la communauté. En cela, il a la responsabilité des bonnes pluies, de la fécondité de la terre et des femmes, de la bonne santé des enfants et de l'accroissement démographique de la communauté. ¹³² Dans le même sens, il doit prévenir des catastrophes comme les épidémies, les conflits fratricides, les sécheresses et la famine.

L'exercice du *gôron* situe le *hogon* dans la proximité de la toute-puissance de Amma duquel il tient son pouvoir et sa légitimité. Dans la pratique, il est

¹³⁰ *Amma ni yabu karan*, qui signifie littéralement *pardonner à Dieu pour la douleur causée par la perte d'un être cher* est l'expression consacrée pour présenter les condoléances en cas de décès. Ici, il s'agit de malades considérés comme atteints de maladies incurables puisque tous les efforts entrepris par le malade et ses proches, en pays Dogon et ailleurs, n'ont abouti à la guérison.

¹³¹ Jolly, Éric & Guindo, Nouhoum (dir.). – *Le Pouvoir en miettes. Récits d'intronisation d'un hogon (pays dogon, Mali)*, Paris, Classiques africains, no 29, 2003, 491 p. aussi, Gauthier Nadine Wanono. « Le Hogon d'Arou, chef sacré, chef sacrifié ? in R. Bedaux & J.D. van Der Waals (dir), *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyden: Rijksmuseum voor Volkenkunde, Gand, Editions Snoeck, pp 104-109. 2003.

¹³² Certaines de ces prérogatives notamment celle de pourvoir de la bonne pluie à la communauté faisaient partie des attributs du pouvoir incarné par le roi au Maroc (voir : Muḥammad al-Amin Al-Buzzāz, *Tārīḥ al-awbi'a wa-l-maḡā'āt bi-l-maḡrib fi-l-qarnayn al-tamīn 'aṣar wa-l-tāsi' 'aṣar*, Rabat, Université Mohammed V, 1992, p. 361, cité par Antoine Perrier, « Au Maroc, la persistance d'un ancien régime », *La Vie des idées*, 13 juillet 2022. ISSN : 2105-3030. URL : <https://laviedesidees.fr/Au-Maroc-la-persistance-d-un-ancien-regime.html>). Comme le souligne Éric Jolly, la figure du *hogon* est avant celle d'un personnage royal dont les capacités se rapprochent à celle du Dieu bienfaiteur.

celui qui a une maîtrise parfaite des forces positives et négatives. Il insuffle les premières dans la société pour créer du bien, de la richesse tout en se chargeant d'éloigner les secondes en préservant ceux qui vivent à l'intérieur du territoire sur lequel s'exerce son *gôron*. Principal voix et voie du monde des ancêtres, il est l'incarnation de la présence des morts parmi les vivants mais aussi le représentant des vivants dans le monde ancestral¹³³. Ainsi le pouvoir du *hogon* qui s'exerce par le *gôron* est un pouvoir créateur de vie, un pouvoir positif qui vise le bien collectif. Éric Jolly synthétise le domaine d'exercice du pouvoir du *hogon* autour de ces trois axes : « a) ils arrangent le monde, favorisent la vie ou la germination et dispensent leurs bienfaits aux hommes (sous forme de pluie et de mil essentiellement) ; b) ils préservent les hommes (ou la terre cultivée) des conflits et des malheurs ; c) ils 'jugent' et sanctionnent les individus coupables de perturber gravement l'ordre naturel et social » (Jolly, 1998 : 13).

Le rôle de juge dévolu au *hogon* rend sa parole et sa concession inviolables. Sa présence ou celle de celui qui porte sa parole sont suffisantes pour mettre fin à tout conflit. Cette interdiction de continuer le conflit en sa présence s'applique à la personne du *hogon* lui-même qui ne peut alimentaire ou produire un discours guerrier. En ce qui concerne les sanctions qui émanent de lui (et qui sont appliquée par ses assistants), elles servent aux rétablissements de l'équilibre social et cosmique dont il est garant. Sa justice est dans cette perspective une justice réparatrice (Monteleonne et Tembély, 2009). Le caractère sacré et immuable de son pouvoir sont liés à l'aïnesse dont il est l'incarnation par excellence. Parmi les MoroPujé, par exemple, cette fonction de juge pacificateur dévolu au *hogon* s'étend sur les trois grands terroirs historiques du groupe à savoir : Anwrun, Woru et Kankomurun. La préséance du *hogon* de Anwrun est reconnue et respectée par l'ensemble des trois villages mères mais aussi des villages qui sont issus de migrations à partir de ses villages. Si Anwno est présenté par le récit mytho-historique comme cadet par rapport à ses frères Andè et Ansèguè (respectivement fondateurs de Kankomurun et de Woru), il hérite de la garde de la « maison paternelle » et des autels primordiaux des ancêtres fondateurs. Dans les situations de conflits internes au MoroPujé,¹³⁴ la présence du messager du *hogon* témoigne à la fois de la gravité du conflit mais aussi de sa résolution

¹³³ Il est utile de rappeler que les cérémonies d'intronisation sont surtout des cérémonies funéraires de la personne « attrapée » comme *hogon*.

¹³⁴ Du vivant du *hogon* Atoy Pujugo de Anwrun (Amani), Ogolum assurait cette fonction de messager du *hogon*. Il est intervenu à Woru, au début des années 1990, pour mettre fin à un conflit fratricide qui risquait de se déclencher entre deux quartiers de ce village autour des limites des champs entre Gomoro-Gara (le vieux quartier) et Woru-Anakana. Si ces types d'intervention sont rares, elles sont efficaces puisque respectées par l'ensemble des parties, reconnues et soutenues par toute la communauté villageoise.

définitive. Ce qui est craint de lui n'est pas tant les sanctions mais les malheurs qui peuvent tomber sur celui qui le contrarie et sur sa descendance d'une part et d'autre part sur le risque de danger collectif qu'une attitude peut engendrer dans la communauté dans son ensemble. La colère du *hogon* provoquant celle des ancêtres et de Amma et pouvant plonger l'ensemble de la société dans l'incertitude et le chaos. Pour prémunir la communauté du chaos et maintenir l'équilibre cosmique, le *hogon* peut décider d'excommunier ceux qui persistent en les expulsant définitivement du territoire sur lequel se déploie son pouvoir. Il est important de noter que le caractère segmentaire de la société dogon ainsi que les mécanismes de domination entre les mains des aînés sociaux favorisent la mise en scène de cette première figure du pouvoir et l'autorité. Son caractère pacifiste, créateur et fédérateur l'approche d'un idéal de perfection surhumaine. Les compétences hogonales et les fonctions qui lui sont rattachées le rapprochent d'une incarnation divine. En cela, ses pouvoirs sont exercés par délégation à ses assistants. Étant lui-même un homme très âgé dont la sacralisation par l'intronisation interdit la sortie de sa concession, sauf en des circonstances exceptionnelles. La mise en avant des qualités et des représentations positives, cohésives de cette figure ont passé sous silence, celle des chefs guerriers qui se situent à l'opposé de l'exercice du pouvoir par le *gôron*. C'est ce second pôle de la représentation qui pouvoir qui s'exerce par le *panga*,¹³⁵ la force brutale et la violence.

9.3.1.2 *Panga*

Le second pôle de pouvoir est incarné par le chef de guerre qui s'impose par le *panga*, la force brutale et destructrice. Celle comprend la violence exercée par recours à la force physique qui violente mais aussi les moyens magico-religieux qui permettent de distiller la maladie et la mort. Ceux qui l'incarnent le *panga* se situent aux antipodes de l'image pacifique, bienfaitrice, assise et rassurante des *hogon*. Il est le domaine d'excellence des chefs de guerre dont l'influence et le respect dérivent de la crainte du recours à la violence physique ou magique. Ces chefs de guerre s'illustrent avant tout par leur capacité de chefs de guerre dans la conduite des expéditions militaires, punitives et de razzia. En raison des circonstances particulières dans lesquelles ces figures s'illustrent et mettre en œuvre le *panga*, elles exercent une influence politique et militaire délimitée dans des temporalités précises : celle de l'incertitude, de la crise et de l'ordinaire du sang

¹³⁵ Le concept de *panga* parmi les dogons peut être approché à celui du *Fanga* en pays Bamanan. Il constitue en fait la traduction de celui-ci. Cependant, cette proximité entre les deux concepts ne correspond pas à une transposition totale de l'imaginaire du *fanga* parmi les Dogons. Nous verrons ensuite certaines particularités qui font la spécificité du *panga* et qui le distingue du *Fanga* bamanan.

et de la mort. En cela, le *panga* est considéré comme la manifestation parfaite d'un pouvoir menaçant, despotique, violent et meurtrier.

Éric Jolly démontre que la naissance de cette figure du chef de guerre est cependant circonscrite dans les régions Tomo du pays Dogon. Dépassant l'organisation villageoise, ces régions se sont forgé une identité particulièrement guerrière au contact des assauts des Mossis du Yatenga, des Peuls du Macina mais aussi des Bamanans de Ségou. À la fois pour des raisons défensives mais aussi politique et militaire, les Tomos se sont constitués en confédération villageois dotées d'institutions militaires dont une cavalerie, des chefs de guerres et d'une masse de combattants placés sous la tutelle des chefs de guerre.

En institutionnalisant la pratique guerrière, les régions tomo ont aussi mise en valeur la capacité individuelle des combattants et un idéal guerrier qui s'incarne dans certaines des figures emblématiques. C'est le cas par exemple de la figure des *duba kobê* (calebasse du vautour). Elle est pour les combattants ordinaire l'excellence guerrière qui se distingue par sa méprise du danger et de la brousse. Loin d'être un chef guerrier quelconque, il tient sa singularité dans sa capacité d'initiative individuelles dans l'affrontement des situations hautement dangereuse. Un *duba kobê* est celui qui s'octroie un rôle d'éclaireur pouvant décider d'affronter tout seul une menace importante ou de prévenir le corps militaire constitués si nécessaire. Il est doté d'une audace hors pair et son courage et son intrépidité lui permettent de frapper ses ennemis avec efficacité en donnant la mort de la manière la plus brutale possible. À son sujet, Jolly souligne : « *Semblable à ces hommes en rupture de ban qui se sont spécialisés dans le métier des armes, le duba kobê est un guerrier solitaire et héroïque défiant systématiquement la mort. Respectueux du code de l'honneur et de la bravoure, il jure de ne revenir de la guerre que s'il est victorieux* » (Jolly, 1998 : 30).

Le rituel qui le consacre est celui de la dissociation, de la rupture volontaire avec la société villageoise. En se dissociant, ce chef de guerre pénètre dans la brousse inculte où il côtoie les chasseurs émérites, les sorciers et les brigands. Dotés de savoirs secrets, terribles et hautement mortels, tous appartiennent à un inframonde et évoluent à la marge de la société villageoise. Ceux qui incarnent cette figure se détachent des responsabilités de la vie ordinaire au village en se dédiant à une vie solitaire assumée dans une indifférence absolue face à la mort et au danger. Dans l'une des confédération étudiée par Éric Jolly décrit le rituel de dissociation en ces termes :

(...) le futur duba kobê s'installe au centre de la place publique pour consommer imperturbablement de la bière miellée ainsi qu'un repas, tandis qu'une foule d'individus en armes l'encerclent, le bouscule et le menace avec des lances ou des sabres agités avec frénésie, au milieu des cris et des invectives. Toujours aussi

impassible, l'homme ainsi mis à l'épreuve doit ensuite casser en deux le plat en bois qui contenait son repas, sous-entendant par ce geste qu'il ne reviendra plus jamais manger dans sa famille puisque, désormais, il se voue exclusivement à la guerre.

(...) En réagissant avec calme et sang-froid aux multiples manœuvres d'intimidation, le duba kobê joue déjà son rôle de guerrier intrépide, censé braver tous les dangers. Mais cette maîtrise de soi et ce détachement superbement affichés durant l'épreuve témoignent également d'une dimension initiatique. Comme son nom l'indique, le duba kobê incarne le vautour, image de l'initié suprême dans toutes les sociétés d'initiation bambara (qui ont largement influencé la région tomo). Détenteur de la connaissance céleste, le vautour symbolise l'être indépendant et affranchi de toute servitude, responsable de ses propres décisions et doté d'une « vision » extraordinaire.

(...) La figure emblématique du duba kobê est d'autant plus fascinante qu'elle ne préfigure en rien l'image du chef riche et puissant, mais évoque plutôt une certaine forme de détachement et d'ascétisme. (...) Survolant le monde humain et cheminant vers la mort avec une totale indifférence, le duba kobê paraît finalement plus proche de Dieu que des hommes (Jolly, 1998 : 30).

Ce rituel de dissociation ainsi que les fonctions qui sont liées à cette figure le place au cœur de l'exercice d'une violence brutale mais socialement et historiquement circonscrite. Si elle matérialise l'idéal guerrier dans ses manifestations les plus abouties, la figure de ce guerrier reste méconnue de certaines régions dogons contrairement à celle du *hogon*. Son emprise s'exerce sur un territoire différent de celui du *hogon* car son savoir secret, violent et mortifère se déploie dans la brousse inculte où il identifie, combat et traque les menaces contre le village. Dans ce même environnement hostile qu'il habite, il pille, razzie et tue pour survivre et étendre sa renommée légendaire parmi les combattants et les villageois ordinaires. Il se soucie moins de l'équilibre cosmique du règne de l'ordre social et politique comme le *hogon*. Sa fréquentation quotidienne de la mort fonde son pouvoir et les circonstances politiques et historiques marquées par la crise, la violence et l'incertitude instituent sa légitimité.

9.3.2 Vers une réinvention d'un pouvoir guerrier en pays Dogon ?

Ce détour historique visait à circonscrire la mobilisation armée initiée en 2016 par Youssouf Toloba dans une trajectoire historique qui aide à appréhender certaines des représentations du pouvoir, de l'autorité, de la force et l'imaginaire politique du mouvement Dan Nan Ambassagou. Ce détour permet non seulement d'observer attentivement des pratiques guerrières et d'exercices de la domination par les chefs de guerre de ce mouvement en les inscrivant dans

un de ces deux pôles de pouvoir et de l'autorité. D'entrée de jeu, il est possible de situer Toloba dans la trajectoire du second pôle de pouvoir que dans celui incarné par le *hogon*. Depuis le début de la mobilisation armée, Youssouf Toloba illustre cette figure du héros solitaire qui a fait de la brousse son domaine par excellence. Originaire de la région tomo, le mouvement armé qu'il a fondé et qu'il dirige se présente comme une synthèse de son expérience individuelle et celles de certains de ses lieutenants dans le métier des armes avec une inspiration tirée des modèles de formations militaires historiques des confédérations tomo. L'organisation militaire des régions tomo se configurait dans des dimensions régionales dépassant les formes de défense villageoise ou des terroirs villageois. Ce mode d'organisation militaire est d'une part influence de formations politiques conquérantes qui ont successivement tenté d'imposer leur domination politique et militaire sur les différentes parties du pays Dogon à partir des régions tomo. À partir du concept de *panga* qui permet d'appréhender les logiques militaires des confédérations tomo, il est possible de situer, dans une certaine mesure, reductible à l'organisation politico-militaire de Dan Nan Ambassagou dans la continuité des mêmes logiques guerrières. Depuis sa fondation, le mouvement a affiché une visée globalisante voyait les différentes parties du pays Dogon comme un ensemble unique. La stratégie de maillage territorial a ainsi consisté à la mise en place de grands lieux de rassemblements de combattants, les camps. Chacun de ses camps sont placés sous le commandement d'un chef de guerre, chargé de conduire les combattants dans lors des affrontements avec les djihadistes, de planifier et d'exécuter des offensives contre des lieux considérés comme sites occupés par les ennemis. Ces chefs de camps avaient également la responsabilité d'organiser la vie quotidienne des combattants dans ces lieux d'agrégation. Une telle organisation militaire avec ces camps et des combattants présents dans l'ensemble régions dogons présentaient une nouveauté dans différentes localités. Elle a suscité, à ses débuts, un enthousiasme chez les jeunes hommes dont certains ont rejoint les rangs de Dan Nan Ambassagou entre 2017 et 2020. Des premiers exploits militaires lors des affrontements certains se sont distingués à la fois par la capacité stratégique d'organisation des hommes sur le terrain que de riposte en repoussant des attaques qui ont ciblées leurs camps. Ces derniers « ont pris les commandes des différents camps de manière naturelle car leur *anra-kaju*, leur courage, bravoure et efficacité faisaient d'eux des leaders, des combattants exemplaires en lesquels les autres hommes pouvaient avoir confiance. »¹³⁶ D'autres se sont distingués par une connaissance précises du métier des armes en raison de leurs passés dans des formations armées, notamment dans les rangs de la rébellion armée, en Côte d'Ivoire dans les années 2000 puis dans les années

¹³⁶ Entretien avec un porte-parole du mouvement Dan Nan Ambassagou, Bamako, janvier 2021.

2010. De ce fait le maillage territorial mis en place par Dan Nan Ambassagou s'inspire non seulement d'un modèle historique préexistant en régions tomo mais surtout d'autres formes d'organisation guerrière que ces hommes ont connu avant l'éclatement du conflit armé dans le centre du Mali.

Ainsi la forme donnée à l'organisation armée dirigée par Toloba peut être considérée comme le résultat d'un mélange des modes d'action armée dérivant des stratégies mises en place par les rebelles dans le nord du Mali, des mouvements d'autodéfense des années 1990 puis 2000, des formes de milicianisme héritées des guerres civiles ouest-africaines (Côte d'Ivoire, Libéria et Sierra Léone). Ces influences diverses constituent une somme des expériences de combattantismes des différents chefs de guerre qui se trouvent réunis au sein du groupe Dan Nan Ambassagou. Dans une interview accordée à une télévision privée de Bamako, en janvier 2023, Toloba rappelait son propre parcours de combattants et d'apprentissage du métier des armes en ces termes :

Dans ma jeunesse, je faisais le berger. En 1986, après mes 18 ans, j'ai été recruté pour le service civique (service militaire obligatoire). J'ai été retenu parmi ceux devaient continuer pour parfaire leur formation militaire. Après trois ans, j'ai obtenu le grade caporale et je suis devenu un des instructeurs des services civiques de Mopti. Lorsque la rébellion a commencé au nord du Mali dans les années 1990, j'ai rejoint le Ganda-Koy et nous avons combattu au nord avant les accords de paix qui devait démobiliser les combattants de Ganda-Koy. On nous a cantonné à Sévaré puis lorsque les choses ont commencé en 2012, mes amis de l'ancien Ganda-Koy se sont mobilisés et m'ont appelé. Je suis allé à Gao puis nous nous sommes repliés à Sévaré lorsque l'armée a quitté les régions du nord. (...)

Si tu vois que le mouvement armé que nous avons lancé ici en pays Dogon a marché, c'est parce que je connais ce travail. Parce que j'ai fait l'armée et j'ai été dans les mouvements d'autodéfense. J'ai une certaine connaissance des choses militaires mais et celle de la rébellion et des mouvements d'autodéfense du nord du Mali. En décembre 2016, nous avons créé le mouvement à la suite d'un appel lancé par les donsow. On avait tous constaté que les djihadistes commençaient à tuer des chefs chasseurs qui aidaient l'armée.

Les donsow connaissent la brousse et aussi les armes de chasse mais ce ne sont pas des combattants à la base. Au début, certains ne savaient même pas utiliser un 36 (kalachnikov). C'est pour cela qu'ils avaient aussi besoin de quelqu'un qui avait l'expérience des deux [chasseur et combattant] pour les former. Nous ne faisons pas une guerre ethnique. Nous nous sommes mobilisés pour nous protéger et protéger nos villages. Nous sommes des résistants aux djihadistes. (Toloba, JolibaTV ?, janvier 2023)

Le parcours singulier du fondateur du mouvement se tresse avec celui de nombreux de ces lieutenants qui porteurs d'autres expériences dans le métier des armes. Nombreux de ces derniers ont été formés à la guerre dans les rangs des Forces nouvelles lors de la guerre civile ivoirienne de la première décennie des années 2000 (Fofana, 2011). Parmi ces derniers, il y a ceux qui sont partis du Mali (donc certains du pays Dogon¹³⁷) pour s'engager dans les rangs de la rébellion comme mercenaires (à l'image d'autres combattants venus du Burkina Faso ou du Libéria) et d'autres qui vivaient comme migrants plusieurs années en Côte d'Ivoire avant l'éclatement de la rébellion armée. Leur réputation d'appartenir à la confrérie des chasseurs traditionnels donsow faisaient d'eux, dans l'imaginaire des rebelles, des hommes dotés de pouvoir magico-religieux et d'une connaissance poussée des choses de la guerre (Banégas, Otayek, 2003 : 79). Certains combattants interrogés lors de mes enquêtes de terrain avaient acquis leurs premières expériences du métiers des armes en Côte d'Ivoire. Certains avaient fait fortune lors de la guerre civile ivoirienne avant de revenir dans les villages tandis que d'autres étaient établis en Côte d'Ivoire de manière et s'étaient reconvertis dans d'autres métiers.

En plus de ces expériences dont certains combattants sont porteurs, l'imaginaire des formations sociopolitiques et historiques de la région tomo, en pays dogon, organisées autour de l'institution militaire a servi de modèle aux chefs du mouvement Dan Nan Ambassagou. En décrivant l'organisation militaire des régions tomo d'avant le 20^{ème} siècle, Éric Jolly mentionne : « *[A]u niveau militaire (...) les confédérations tomo ont fait preuve d'originalité en se dotant de fonctions ou d'institutions inconnues du reste du pays Dogon , à savoir : un chef de guerre (le bala sêri), un «chef des chevaux» (le sô sêri), des guerriers héroïques (les duba kobè), des gardes au service du chef de guerre (les bata) et enfin une classe d'âge guerrière (les tôbie uniwe) » (Jolly, 1998 : 28). Dans cette visée, loin d'être une organisation confrérique des chasseurs traditionnels, Dan Nan Ambassagou est le résultat d'une articulations entre un imaginaire historique de la pratique du métier des armes de la région tomo dont son chef est originaire et les diverses autres expérience de l'exercice de la violence.*

La revendication de l'héritage de la confrérie des chasseurs traditionnels donsow ainsi que du rôle de la protection du village, des personnes et des biens qui seraient dévolus aux donsow est ici envisagé comme des facteurs qui participent à cette réinvention du pouvoir guerrier. Par ailleurs, l'importance d'une telle institution militaire (le modèle des régions tomo) chargée de repousser les attaques, des défendre les villages réunis au sein des confédérations n'est pas connue de

¹³⁷ Il est aussi important de rappeler que la Côte d'Ivoire est l'une des destination préférée des migrants dogons dans la région ouest-africaine.

nombreuses autres régions dogons. Lors d'un entretien, un des patriarches de Woru Amadou Waga observait ceci :

Dans tous ces changements que nous avons connus ces derniers temps, il y a quelque chose que je n'ai pas compris depuis que la guerre a commencé. Aujourd'hui certains de ceux qui se battent comme les Danas font des pratiques que nous n'avons jamais connu ici de mémoire d'homme. Nous n'avons pas vu et nos pères ne nous ont parlé de certaines de ces choses. Les Danas disent qu'ils défendent l'ensemble du pays Dogon mais ils le font avec un chef qui est un lui-même un Dana. Nous avions des hogon ici dans le passé pas un chasseur à la tête du village ou du groupe. Pour faire la guerre contre les Mossis et contre les Peuls, c'étaient tous les hommes en âge de se battre qui allaient à la guerre et défendait le village. Chaque village avec son chef et son organisation mais pas chef pour tout le monde. Pour nous, c'est so-kana, une chose nouvelle. Les Danas répondaient à l'appel du hogon et se battaient sous son ordre avec d'autres hommes qui étaient parfois un fort que les Danas. C'est ce que nous connaissons (Amadou Waga, août 2019).

Dans une partie importante des régions dogons de la plaine et de la falaise, l'unité territoriale se définissait par rapport à un village-mère autour duquel se constituaient une galaxie de villages-satellites. Dans le cas de Woru par exemple, la conduite des jeunes en cas d'attaques contre le village reposait essentiellement sur quelques lignages qui avaient la responsabilité des autels de défense et de la guerre. Ces derniers avaient la réputation d'avoir une connaissance de la guerre et la bravoure de repousser les attaques des Mossis et des Peuls du Macina. Cependant une forme de paix articulée autour de la mise à disposition du fer servant à la fabrication des armes en échange d'une protection a mis Woru hors des spectres des attaques.

En plus du modèle d'organisation militaire des régions tomo, le maillage territoriale de Dan Nan Ambassagou s'appuie sur d'autres mouvements d'autodéfense armé dans lesquels Youssouf Toloba a fait ses premières années dans le métier des armes. Dans une interview à une télévision locale, il lie la réussite de son mouvement à l'expérience qu'il a accumulée dans les différentes formations armées qu'il a fréquenté. Allant de ses premiers contacts avec le monde des armes au sein de l'armée malienne à son passage au sein des mouvements d'autodéfense nés en réaction à la rébellion touareg des années 1990. Parmi les chefs de camps, certains se sont illustrés par leur courage, leur sens du risque et de la bravoure dans des affrontements particuliers meurtriers. Les noms de certains de ces chefs sont associés à une indifférence absolue face à la mort et une intrépidité et une intelligence du métier des armes. Les chefs de guerre comme Moïse Sagara, les défunts Mamadou Orokorin et Amadou Sagara dit Django sont parmi les noms les

plus célèbres. Ils étaient évoqués dans les villages lors des conversations nocturnes autour du thé ou lors des entretiens formels parmi les combattants dans. Ils ont fait leurs preuves d'armes dans des situations de guerre souvent hors du Mali, notamment lors de la guerre civile ivoirienne des années 2000 puis des années 2010.

Nombreux d'entre eux sont perçus comme des guerriers d'exception, capables à eux seuls de stopper la progression de l'ennemi. En cela, ils sont réputés disposer d'un matériel de guerre unique et très puissant. Il leur est attribué par exemple de pouvoir disparaître au milieu des combats, de capacité d'ubiquité, d'invulnérabilité aux métaux ou de mettre les combattants qui les accompagnent hors de portée des balles, si ces derniers restent dans un certain périmètre. Chez les combattants normaux, ils incarnent l'héroïsme hors de portée des hommes ordinaires.

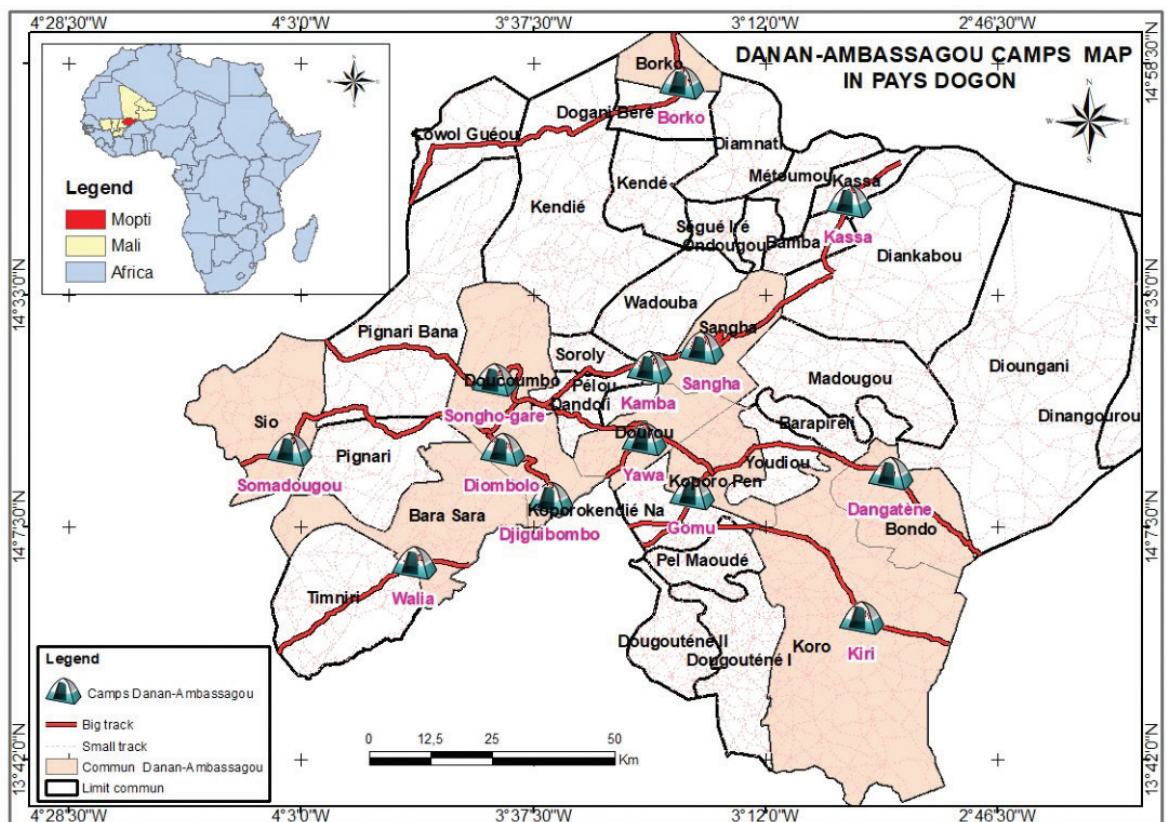


Figure 26: Visualisation de certains camps Dan Nan Ambassagou en pays Dogon
© Ibrahima Poudiougou

Il est important de signaler que la responsabilité d'occuper le poste de chef de camp (qui s'associe à celui de chef de guerre) est considéré comme dérivant de cette capacité d'un homme de s'illustrer être le meilleur et de disposer d'une capacité exceptionnelle d'anticipation, de stratégie et de conduite des hommes lors des affrontements. L'émergence d'une autre figure plus efficace, plus hors et

peut conduire à un changement de chef de guerre et de camp. S'imposant par ses qualités lors des épreuves de feu, la supériorité guerrière, stratégique et magico-religieuse le nouveau chef est reconnu par l'ancien et c'est souvent ce dernier qui lui cède délibérément sa place.¹³⁸ Cette méritocratie guerrière peut s'accompagner d'un itinéraire d'accumulation de richesse. En réagissant à la reconnaissance de l'ancien chef par le refus, le chef réputé héroïque se marque son désintéret pour les richesses matérielles en se retranchant dans son inframonde.



Figure 27: Youssouf Toloba et Moïse Sagara lors d'une cérémonie en septembre 2022 à Bandiagara © Bandiagara24

Par ailleurs, un élément déterminant à tenir en considération pour penser les continuités historiques entre les figures de pouvoir qui incarnent le *panga* est le rapport que ces derniers ont avec les *hogon*. J'ai souligné le fait que ces derniers gouvernent un univers habité alors que les chefs de guerre évoluent à la marge de la société. Les *hogon* sont une institution sociopolitique de la permanence et de la fluidité entre le monde visible et invisible, entre les morts et les vivants tandis que les chefs de guerre habitent et dominent la brousse sauvage et méprisent le monde

¹³⁸ Cette reconnaissance peut être acceptée avec un changement dans la hiérarchie du camp. Mais dans différents entretiens, les combattants soutiennent de nombreux guerriers héroïques préfèrent exceller dans l'ombre. Ce qui contribue d'une certaine façon à façonner leur réputation et leur image auprès des combattants.

socialisé du village. Une attention au contexte contemporain me permet de faire l'hypothèse que le mouvement Dan Nan Ambassagou n'a pas tant empiété sur les territoires des *hogon*. Ces derniers continuent à exercer leurs fonctions sur des villages ou sur terroirs historiques larges. Ils ont été informés de la constitution du mouvement à ses débuts mais ils n'avaient pas d'influences sur la trajectoire de cette nouvelle organisation armée. Unique en son genre dans l'histoire des Dogons et des territoires qu'ils habitent, en se nourrissant de différentes organisations militaro-politiques contemporaines et à partir d'un substrat historique des régions dont Toloba est originaire, Dan Nan Ambassagou a réussi à fédérer (jusqu'en 2020 au moins) l'ensemble des villages dogons autour d'une seule organisation militaire.

Quant aux chefs de village (qui avoisinent dans certains cas la figure des *hogon*), certains ont connu des difficultés par cohabiter avec les Danas au début de la mobilisation armée. Les combattants ont exercé des violences physiques sur certains chefs de village pour avoir hébergé de fugitifs peuls qu'ils poursuivaient. Si les premiers se basaient sur l'inviolabilité de leur personne mais aussi de leur domicile en recevant ces fugitifs, les seconds opéraient selon une motivation d'élimination de qu'ils considéraient comme une menace et qu'ils estimaient plus importante que le respect de certains codes de conduite moraux et sociaux. Plusieurs situations conflictuelles ont été signalées entre les combattants de Dan Nan Ambassagou et les chefs de village mais pas rarement entre ces combattants et les *hogon*. Ces derniers semblent restés dans une autre dimension. Sensibles aux souffrances des populations qu'ils sont censés protéger avec une attitude d'une certaine supériorité morale et politique qui laisse place à une forme de résistance pacifique. Proche de cette attitude, à la demande de leur rôle dans la mobilisation armée et dans une potentielle voie de pacification, plusieurs dignitaires répondent par « *kè ba a dunu sodjo gara, iyé issiguè kanan gaju* » qui pourrait se traduire par « *par le passé, beaucoup de choses se sont produites dans le monde, ce que nous vivons aujourd'hui est un événement qui passera également.* »

Enfin cette représentation de la force brutale et de la violence qui est ici saisie par le concept de *panga*, il convient de considérer que tuer un adversaire lors des guerres (entre villages dogons par exemple mais aussi lors des affrontements avec les ennemis externes comme à l'époque des incursions des Mossis, Peuls ou Bamanans en territoire dogon) et prélever une partie du corps de l'ennemi constituent des formes de distinction entre combattants. Ces actes sont perçus comme des exploits guerriers qui augmentent l'influence de celui qui les accomplit. Dans cette même perspective les violences sur les corps des victimes comme la décapitation, les prélèvements d'organes sont des marques de virilité. À travers ces actes, celui qui les accomplit se met en scène parmi les autres et défie par la

même occasion les forces vengeresses de la victime : son nyawan¹³⁹ (qui pourrait correspondre au concept bamanan du nyaman). Ces forces sont craintes en raison de leur influence néfastes sur celui qui donne la mort mais aussi sur sa descendance (Cissé, 1994). Elles peuvent conduire un guerrier à la folie ou à la perte de toutes ces connaissances et habilités guerrières qui font de lui un héros légendaire qui plane sur le danger comme le vautour plane sur les cadavres. Ces prélèvements d'organe des victimes entrent, en outre, dans la fabrication des anra-guerun, objets magico-religieux et l'une des ressources essentielles qui fondent la particularité de l'homme qui s'illustre en chef de guerre d'exception, en héros légendaire. Les récits des certains combattants de Dan Nan Ambassagou ne laissent aucune ambiguïté entre cette capacité de résister au nyawan des victimes et une augmentation continue de la férocité du combattant par accumulation continue des nyawan de différentes victimes et de l'usage de certaines du corps humains dans la fabrication de nouveaux objets magico-religieux redoutables.

Par ces lignes qui précèdent, j'ai cherché quelques traces de situer Dan Nan Ambassagou par rapport aux deux pôles majeurs du pouvoir parmi les Dogons. La mise en évidence de certains concepts aidant à mieux appréhender les logiques de pouvoir et domination d'une part et à ramener à la surface certaines représentations du pouvoir dans les manifestations violentes, d'autre part. Ces manifestations aident à approcher le « substrat mémoriel de la violence » (Ceriana Mayneri, 2014) mais qui reste peu abordés dans les recherches conduites parmi les Dogons. Ce substrat entretient une relation avec la mémoire historique, y compris dans sa forme traumatique (Beneduce, 2019).

9.4 En quête de légitimité

Ces lignes qui précèdent permettent de considérer le déclenchement du conflit armé en pays Dogon comme entraîné par la convergence de différents facteurs contingents (présence des hommes armés, multiplication des groupes armés, désignation des ennemis, insécurité généralisée, règlement de compte, assassinats ciblés). À ce titre, durant le premier trimestre de l'année 2017, un litige foncier entre un agriculteur dogon et un berger peul a abouti à la mort du berger dans la commune de Mondoro. Approchés par l'une des parties en conflit, l'implication des hommes armés dans le règlement de ce conflit a causé la mort d'un notable du village de Niangassadjou suivi de l'assassinat d'un jeune marabout du village de Douna. Ces assassinats sont intervenus dans un contexte marqué par une série

¹³⁹ Du mot nyawan dérive l'état psychique nyawrun qui signifie l'attitude d'une personne prise par une forte colère et qui est aveuglé par un désir de vengeance. D'ailleurs on dit de certains chefs de guerre qu'ils ont premièrement besoin d'un tel état d'âme avant d'entrer dans les affrontements. De même que certains objets magico-religieux ne peuvent opérer « en plein régime » que lorsque celui qui les porte est dans un état de nyawrun.

d'assassinats ciblés contre les notables dogon, peuls et songhays qui s'opposaient à l'influence grandissante des hommes armés.

Leurs interventions dans les affaires villageoises comme les conflits fonciers en particulier (qui sont l'essentiel des conflits ruraux après les conflits matrimoniaux) et la poursuite des assassinats ciblés ont alimenté un sentiment de vulnérabilité des populations rurales et paysannes en particulier. C'est dans une telle situation certains jeunes villageois ont procédé à la mise en place de brigades de vigilance. Ces premières brigades avaient vocation d'apporter une certaine sécurité aux communautés villageoises en s'érigeant contre les incursions des hommes armés d'une part et en mettant fin aux vols de bétails qui prenaient des proportions importantes, d'autre part. Certains jeunes avaient fréquenté le métier des armes quelques années plutôt au sein de la milice Ganda-Izo et disposaient, par conséquent, de contacts nécessaires pour accéder aux armes et munitions mais également connaissaient personnellement certains camarades de Ganda-Izo désormais devenus combattants affiliés aux groupes terroristes.

J'utilise l'expression brigade de vigilance pour rendre compte du fait que les jeunes réunis au sein de ces groupements se donnaient comme objectifs de veiller sur les différentes entrées du village, de réduire les vols de bétails et de dissuader les hommes armés de continuer les assassinats ciblés contre les notables locaux. À ce stade, les visées sont circonscrites à l'espace du village ou de terroir villageois. De même les moyens mobilisés sont rudimentaires et la composition des brigades de vigilance reflétait la mosaïque des communautés villageoises (Dogons, Peuls et Songhays surtout) étant donné que les assassinats ciblés, les vols de bétail et autres menaces provenant des hommes armés restaient elles-mêmes une affaire de tout le village. Dans la commune de Mondoro, le tournant communautaire du conflit s'est progressivement affirmé à la suite d'autres interventions des hommes armés dans le village, précisément à Gondo Oguro après la mort d'un jeune peul en juillet 2017, un Térééré¹⁴⁰ selon mes interlocuteurs. Ce dernier fut tué par le chasseur dogon poursuivait un groupe de Térééré. Ces derniers conduisaient un troupeau enlevé à un village dogon. En réaction à l'assassinat, les djihadistes ont répliqué en posant une embuscade pour tuer ledit chasseur, alors qu'il revenait d'une foire hebdomadaire. Une année plutôt, Théodore Somboro avait été tué également par les djihadistes en raison de son rôle de guide pour l'armée malienne lors d'opérations de démantèlement de cellules terroristes dans la plaine du Seeno.

¹⁴⁰ Les Téréérés sont une corporation de jeunes qui se sont spécialisés dans le vol de bétail dans la région de Mopti et pas seulement. Les pratiques de cette corporation étaient connues des populations depuis plusieurs décennies. Leur montée en puissance est liée à l'affaiblissement de la présence militaire dans la région et à la prolifération des armes. Entre 2012 et 2013, nombre des jeunes qui s'adonnaient à cette pratique de vol de bétails ont combattus dans les rangs du Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (Mujao).

De ces assassinats est né le sentiment d'une menace qui se profilait sur la confrérie des chasseurs dans un premier temps. Ceux qui se reconnaissaient dans l'appartenance à cette confrérie postulaient de la nécessité de s'organiser, y compris sous la forme d'un groupe armé. Cependant l'objet principal au moment de ces premières mobilisations était la protection de la confrérie et de ses membres. Les premières phases de la mobilisation armée permettent de voir que celle-ci n'avait pas, en cas public, vocation à se constituer en corps armé pour défendre un territoire donné. Certains membres fondateurs insistent sur ces aspects dans les entretiens. Cependant les premières déclarations étaient claires dans ce sens. Elles délimitaient l'air d'action des combattants du nouveau mouvement armé aux villages dogons, tous les villages du pays Dogon. De manière rétrospective, les différents événements qui se sont succédé 2015 à 2017 comprenant assassinats ciblés de notables, commerçants, maîtres d'écoles coraniques opposés aux prêches et l'approche des djihadistes, chasseurs émérites et autres figures emblématiques présageaient un embrasement progressif de la région.

La revendication explicite de l'héritage de la confrérie des chasseurs donsow¹⁴¹ par les combattants de ce mouvement naissant nécessite une attention. Cette revendication est l'une des dénominateurs communs d'une grande partie des mouvements armés non-étatiques en Afrique de l'Ouest, depuis au moins les années 1990. Dans la guerre civile du Libéria et de la Sierra Leone (Ellis, 1991 ; Richards, 1996) puis dans la guerre civile ivoirienne (Bassett, 2003 ; Hellweg et Médevielle, 2017), différentes formations armées ont directement ou indirectement revendiqué une telle filiation confrérique. En 2012, au commencement de la rébellion au nord du Mali, les confréries des donsow avaient publiquement manifesté leur intérêt à être mobilisées comme des supplétifs de l'armée avant de combattre la région au nord. Ils avaient organisé une manifestation publique près du monument qui leur est dédié à Bamako. Puis un journal écrivait ceci en 2012 :

Face aux avancées inquiétantes sur le terrain, que la rébellion est en train d'enregistrer face à nos soldats de l'armée régulière, des messages en provenance de plusieurs localités des régions de : Ségou, Sikasso, Koulikoro et Mopti ; les chasseurs « Donsos » seraient prêts à apporter aide et appui aux militaires de l'armée nationale. Les « Donsos » ne voudraient et ne souhaiteraient pas que l'armée nationale soit humiliée par des individus aux idées et ambitions destructrices.

¹⁴¹ Voir l'interview de Fodé Moussa Sidibé, enseignant-chercheur à l'Université de Bamako au sujet des liens complexes et de l'historicité de la confrérie en matière de défense de la terre. <https://saheltribune.com/dr-fode-moussa-sidibe-%E2%80%89larmee-malienne-est-la-fille-de-la-donsoya-au-mali%E2%80%89/>

À en croire, un chef Donso (chasseur) de la localité de Yorosso, « si le Gouvernement leur donnait feu vert dès ces instants, ils (parlant des Donsos dans leur majorité) n'hésiteraient pas à prendre le chemin de Kidal, Tessalit, Aguelhok, Ménaka, entre autres localités du nord, pour en finir avec cette situation de rébellion ». Car, disent-ils, trop c'est trop. Il est grand temps que cette rébellion soit définitivement anéantie au grand bonheur du peuple malien dans son ensemble. Il en est de même, pour des bras valides de Ganda-koï et de Ganda-Iso.¹⁴²

En 2012, ces déclarations et sorties faisaient surtout objet de raillerie par certaines parties de la société malienne. En dehors de l'absence d'une formation militaire, l'image des donsow était associée à une sorte de permanence dans le contemporain d'une organisation désuète et incapable d'adaptation à la modernité. L'association de la figure du chasseur à la brousse, aux pratiques rituelles traditionnelles, au monde rural laissait penser que ceux-ci ne pouvaient nullement prendre part à une expédition militaire auprès de l'armée mais surtout qu'ils seraient décimés par les rebelles. Cependant, ce qui échappait à ces représentations négatives de la confrérie était un regard sur leur rôle dans la rébellion ivoirienne. Celle-ci avait mobilisé un nombre importants de chasseurs donsow venus de différentes régions du Mali, du Burkina et de la Guinée. Certains y sont partis explicitement tandis que d'autres étaient des jeunes hommes initiés à la confrérie mais qui se trouvaient en Côte d'Ivoire comme des migrants. L'engagement dans la rébellion ivoirienne et la participation à la guerre contre les forces armées loyalistes à Laurent Gbagbo avait permis à nombre de combattants donsow originaires du Mali d'acquérir l'expérience de la guerre mais aussi d'opérer avec des chefs de guerre de grandes renommées.

Dans une perspective historique, la revendication de l'héritage de la confrérie des donsow constitue pour ces mouvements armés de se situer dans une continuité historique. Les répertoires historiques et populaires que ces mouvements armés mobilisent leur attribuent une historicité qui dépasse les cadres des États ouest-africains post-coloniaux. Ces répertoires jouent non seulement des registres de légitimation de l'action armée qu'ils pratiquent et leur donnent une assise sociale et politique au sein des populations rurales. C'est dans ces zones rurales que ces groupes se constituent et opèrent. Ceux qui combattent sont issus des milieux ruraux et ainsi leur engagement armé agit sur les logiques d'appartenance sociale et mobilise des registres mémoriels lignagers articulés aux préoccupations d'un présent fait d'incertitude et d'inquiétude.

¹⁴² Voir : <https://www.maliweb.net/insecurite/chronique-de-la-semaine-crise-au-nord-mali-des-donsos-chasseurs-decides-a-monter-au-front-54843.html>

Au Mali par exemple, les héros historiques villageois et régionaux des récits historiques sont, pour la plupart, incarnés par des figures de chasseurs. Il n'est pas rare que le moment de la mobilisation armée soit également celui de l'exaltation de ce passé placé sous le registre discursif du glorieux. Les confréries de chasse *donsow* se considèrent ainsi comme des héritiers des fondateurs des grandes formations politiques de l'ouest-africain et d'avoir à tout moment assumé un rôle de protection des zones rurales (Kedzierska-Manzon, 2014, Cissé, 1993). Ils expliquent ainsi leur engagement dans les conflits armés comme une conséquence, d'une part, de l'investissement du milieu rural, leurs terroirs historiques, par des acteurs armés qui transforment les questions villageoises en enjeux du conflit armé. D'autre part, ils situent les initiatives armées et violentes qu'ils entreprennent comme dérivant du déficit de protection et d'arbitrage précédemment pourvus par l'État malien.

Si l'héritage politique et social de la confrérie des chasseurs traditionnels *donsow* sert d'instrument de légitimation de la violence, le lien de causalité entre retrait des forces armées maliennes des zones rurales et la naissance du phénomène de l'autodéfense doit être également relativisé. L'émergence des groupes d'autodéfense dans le centre du Mali et en pays Dogon en particulier est ici appréhendé comme le résultat de la convergence d'un ensemble de facteurs sociaux, politiques et historiques qui sont relatifs à la centralité de l'accès à la terre et à ses ressources pour les sociétés rurales (agropastorales du centre du Mali) et les initiatives politico-armées d'entrepreneurs politiques de la violence qui ont saisi la brèche ouverte par ces différents facteurs pour inscrire leurs actions au cœur des enjeux locaux, particulièrement ceux liés à la problématique foncière (Cramer et Richards 2011, Baczeko, 2013, Chauveau et Richards, 2008).

C'est dans cette optique que la revendication de filiation à la confrérie des *donsow* constitue pour les combattants de Dan Nan Ambassagou une ressource de première importance. Cela puisque les contextes de guerre civiles déjà évoqués sont des points de repères pour nombre de combattants de carrière. L'introduction des concepts de *gôron* et *panga* ont permis de situer les représentations de ces deux pôles de pouvoir parmi les Dogons et de comprendre dans quelle mesure il est possible de situer les combattants dans ces représentations. Les données historiques disponibles sur l'organisation de la guerre et de la défense des villages ne permettent pas de considérer les chasseurs comme des « (...) *défenseurs des villages contre les ennemis du dehors : guerriers, brigands, fauves, et les sorciers du dedans, les chasseurs constituaient l'élite de toute armée, et on se devait de compter avec eux pendant les conflits armés plus qu'à tout autre moment* » (Cissé, 1993 : 189). Cependant ils ont occupé un rôle majeur dans la pratique des métiers des armes et dans l'organisation et la conduite de la guerre. C'est dans une perspective qu'il importe de lier la mobilisation des combattants du mouvement Dan Nan Ambassagou à un ensemble

d'autres mouvements armés en Afrique de l'Ouest et qui continuent à inspirer tactiquement et stratégiquement les chefs de Dan Nan Ambassagou.

9.5 Kadjuwa : protéger et défendre

En milieu dogon, le terme « dja » renvoie au concept de « *différend, litige, conflit* » mais aussi à celui de *guerre*. Ce concept forme un binôme avec un autre concept exprimé par le terme « *kajuwa* »¹⁴³ qui peut se traduire par *protection, veille, contrôle*. La *guerre* comme concept qui traduit une pratique sociale n'est pas traçable dans toutes les localités du pays Dogon. Certaines régions ont historiquement connu des formes d'organisation militaire avec pour mission de soumettre et dominer d'autres contrées et populations dogons et autres¹⁴⁴. Pour organiser la défense des villages et prévenir les pillages, ces régions se sont organisées en confédérations villageoises avec des structures militaires à cet effet, y compris de puissantes cavaleries comme ce fut le cas du Douna-pen au 19^{ème} siècle (Guindo, 2011). En ce qui concerne le concept de protection, il est inhérent aux structures lignagères autour desquelles s'organise la vie paysanne en milieu dogon. Ce concept se déploie sous la forme d'un triangle magico-politico-religieux¹⁴⁵ qui s'appuie sur trois piliers (Teme, 1997).

En outre, ces représentations de la guerre se trouvent également dans les cérémonies funéraires et les récits oraux ainsi que les chants épiques tels que le *baji-kan* et même le *baja-ni*. Ces différents rituels funéraires célèbrent la mort des personnes âgées en les honorant et en les élevant au rang d'ancêtres-guerriers. Cette célébration des morts en tant que héros de guerre, ainsi que la mobilisation annuelle des jeunes hommes pour le *tara*, la chasse collective dont la fonction première est de mimer la pratique de la guerre et d'initier les jeunes hommes aux manèges des armes permettent d'envisager la guerre comme une pratique collective à laquelle la société prépare chaque jeune homme en âge de prendre une arme.

Premier pilier de protection de la communauté villageoise est le *tiwin*. Il s'agit d'un autel du groupe lignager dont la fonction principale est d'assurer la bonne santé

¹⁴³ Je précise que j'utilise ces termes pour parler des dogons Pujugo, Sagara, Togon et les DuguTene connu sous l'appellation togo-kan. Sur le Togo-kan voir: Jeffrey Heath, *A Grammar of Togo-Kan* <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/123066/A%20grammar%20of%20Togo%20Kan%20downsized.pdf?sequence=4&isAllowed=y>

¹⁴⁴ C'est le cas de certaines régions Tommo autour de Bandiagara et le Pomurun autour de Douentza. Ces deux régions ont par ailleurs la particularité d'être des régions frontalières avec les voisins belliqueux du pays Dogon. Ces deux régions dogons ont été pendant longtemps voisins successivement du Songhay, du Ségou, du Macina et du Yatenga.

¹⁴⁵ Quant à la sécurité quotidienne des villageois, du bétail ou des arbres, elle est historiquement assurée par les membres de la société des masques, l'Awa.

du lignage en protégeant ses membres contre les attaques invisibles notamment provenant des mondes de la nuit ou des entités non-humaines. Cet autel a également une fonction curative pour les personnes ayant subi des attaques de sorcellerie et une fonction préparatoire à la guerre en ce sens que « son eau » servait à « laver » les jeunes hommes mobilisables en cas de guerre. En cas de combats imminents, le prêtre qui en assure le culte qui est également chef de lignage, était chargé de fournir aux jeunes hommes les amulettes protectives (anti-balles, anti-flèches...). Le deuxième pilier de la protection communautaire est l'*ana pegu*. La fonction principale de cet autel est de protéger les villages contre les attaques venant du monde de la brousse qui peut renfermer tout type de dangers. En raison de cette fonction spécifique, ces autels sont placés dans l'intersection du village et de la brousse. Ils assuraient non seulement la protection contre les menaces surnaturelles mais aussi celles provenant des voisins belliqueux des dogons comme les cavaleries peuls à l'époque du Macina ou les guerriers mossis du Yatenga. Les autels de l'*ana pegu* relèvent de ce fait du patrimoine collectif du village et son culte est confié à l'homme le plus âgé de la communauté villageoise ou du terroir historique lorsqu'il s'agit par exemple d'un ensemble de villages réuni par le principe de la communauté de sang (Paulme, 1988). Pour exécuter les cultes, ce dernier réunit l'ensemble des chefs de lignages avec lesquels il porte la responsabilité de la bonne conduite des cultes et la protection de l'ensemble de la communauté.

Enfin le troisième et dernier élément qui ferme le triangle du concept de protection est le *binu yabilé*. Ce prêtre est celui qui détient les autels de guerre proprement dit. Ces derniers d'une part assurent la protection du village et de l'ensemble villageois dans le cas des terroirs historiques contre les menaces extérieures. Ces menaces provenaient des empires et royaumes qui ont prélevés esclaves, grains et bétails dans les villages dogons entre le XVI^{ème} et le début du 20^{ème} siècle. Le responsable du culte de Yabilé a la charge de préparer les jeunes hommes à la pratique guerrière dont les *tara*, chasse collective organisée annuellement, constitue une forme d'imitation et d'initiation. En cas d'attaques ou de départ pour guerroyer, le prêtre du Yabilé marche devant les troupes.

Ce rapide point sur la division tripartite du concept *kajuwa* (protéger, veiller, surveiller) permet de saisir la centralité que les sociétés rurales dogons accordent au concept de défense et de protection comme pratique sociale organisée. La capacité de protéger et défendre les communautés rurales des menaces internes et externes, visibles et invisibles constitue l'une de source de légitimation de l'autorité géronto-politico-religieuse que les prêtres des cultes locaux détiennent. En constituant le nœud de la chaîne qui lie le monde des vivants et celui des morts récents et de morts anciens, devenus ancêtres, ces prêtres rendent un service à l'ensemble du lignage, de la communauté villageoise ou au terroir historique dans

son ensemble. En retour, ils reçoivent de la communauté respectabilité, autorité politique, morale et religieuse.

En milieu dogon, les morts continuent de jouer un rôle essentiel dans l'ordre social : les morts récents pourvoient la justice et infligent les maladies et autres formes de troubles psychiques comme punition aux manquements à l'ordre établis tandis que les morts anciens, les ancêtres lointains, assurent la reproductibilité de la société dans son ensemble en favorisant les naissances et la fertilité des terres. Les personnes âgées comme les chefs de lignage et les prêtres des cultes sont ceux continuent les représentants de ces deux catégories de morts dans la vie de tous les jours. À travers les cultes qui leur sont rendus, ces ancêtres procurent la protection à la communauté villageoises en acceptant les offrandes qui leurs sont faites et en épargnant les villages épidémies, du manque de pluie, des morts d'enfants. Les aînés sociaux sont ainsi les gardiens de ces relations diverses à l'ancestralité. Dans le plateau et la falaise mais particulièrement dans la plaine, l'engagement armé s'accompagne d'une réactivation d'un ensemble de rites guerriers longtemps mis en suspens au profit de l'Islam ou du Christianisme. Les sites choisis pour devenir des camps dans sont soumis au rite de la *pegu* qui est sensé leur donné une force protectrice qui les rend imprenable par l'ennemi tout comme les moyens mystico-magiques rendent un combattant dans invulnérable.

Malgré une forte islamisation et christianisation de la société dogon, le conflit armé semble remettre à la surface un ensemble de pratiques rituelles, de revendications de l'autochtonie et des formes d'imagination identitaire¹⁴⁶. Cette réflexion préliminaire sur les concepts vise avant à inscrire la mobilisation armée des jeunes paysans dans les structures sociales en milieu dogon. Cela aide à comprendre comment se traduisent dans ces sociétés rurales les concepts de défense d'une part et d'autre part le devenir « paysans-guerriers ». En effet, la société dogon attribue le statut de héros de guerre à ses défunts masculins à travers des rituels spécifiques et des danses masquées durant lesquels le héros (le défunt) est honoré par des coups de fusils, des chansons de geste et des pas de danse symbolisant la guerre et la destruction de l'ennemi (van Beek, 1997).

¹⁴⁶ Cela peut être considéré comme l'ensemble des pratiques sociales remises à jour à l'épreuve de la guerre qui tendent à définir l'identité d'un village donné voir de l'ensemble des Dogons. Le principe même de la défense collective du « pays Dogon » à laquelle Dan Nan Ambassagou est particulièrement attachée dérive de cette forme d'imagination identitaire.

