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).

11 Conclusions générales

Au moment où je me penche sur ces pages conclusives, les échos du terrain invitent à la réserve quant à la possibilité de tirer des considérations généralisables concernant des dynamiques sociopolitiques en cours dans le centre du Mali. Les relations de pouvoir qui lient les individus et les groupes s'imbriquent au quotidien et produisent des formes spécifiques de contrôle de la terre et de ses ressources. Ces imbrications dessinent un jeu politique dont les acteurs et leurs intérêts mutent au fil des circonstances historiques et politiques. Les arènes politiques locales sont constamment modelées et remodelées au gré des changements endogènes, provenant des structures lignagères et villageoises mais aussi sous l'influence des facteurs exogènes. Les institutions foncières de l'État, les facteurs climatiques comme la pluviométrie, la pression démographique ou encore les jeux d'alliance face aux groupes armés sont entre autres des facteurs qui influencent le rapport à la terre et à ses ressources dans le centre du Mali.

Dans les zones rurales du Mali central, les mutations sociales et politiques prennent corps dans un contexte où la société tend à se reproduire sans panser les mémoires traumatiques d'un passé en perpétuel recomposition au présent (Jolly, 2002). Ce contexte est également privé de « passeurs de mémoires[172] » qui rendent possible l'appropriation collective des souvenirs du passé et leur mise en récit critique. Parmi les MoroPujé, ces passeurs de mémoires agissent « *à la fois comme un point de repère dans la construction généalogique et un moyen de fixer le souvenir et de compenser les mémoires défaillantes*. » (Kilani, 1992 :126) La brèche ouverte par l'absence de ces intermédiaires, contribue à une simplification du discours sur le passé qui donne lieu à un usage performatif des fragments de récits traumatiques et une cristallisation des différences. Célébré ou contesté, le passé et ses usages politiques constituent l'une des variables fondamentales de la « *fabrique des inégalités sociales* » (Bayart, 2022 : 424), que j'appréhende ici sous la déclinaison d'inégalités sociofoncières, inhérentes au gouvernement des hommes et des ressources naturelles.

---

[172] Relevant, autrefois, de la responsabilité des anciens, la transmission de la mémoire collective est ici pensée comme un cheminement d'apprentissage qui comprend un discours officiel et un commentaire individuel. Le premier énonce la trame principale de ce que la collectivité considère comme le souvenir des évènement du passé tandis que le commentaire privé est le lieu de la distance critique. Ce second moment est aussi, celui de l'intimité au cours duquel un père dévoile à ses enfants les contractions internes, les désaccords, les mises à distance de certaines affirmation. Entre 2018 et 2020, l'emprise des combattants d'autodéfense sur certains villages rendaient toute critique la démonstration d'une potentielle complicité avec l'ennemi. Cela s'applique notamment au récit portant sur la dépossession foncière. Les combattants performant un discours de dépossession des terres en faveur des éleveurs peuls.

Ainsi parmi les nouveaux agents de la mémoire historiques, les combattants des groupes d'autodéfense excellent en raison de leur capacité à proposer de nouvelles lectures fragmentaires des traumatismes, notamment ceux qui mettent en discours l'asservissement de certains Dogons au 19ème et 20ème siècle. Porteurs d'armes mais pas nécessairement du poids de la complexité de ce passé « revendiqué », leur usage des souvenirs de ce passé collectif se rapproche de ce que Giovanni Levi qualifiait d'un « *excès de mémoire* » (Levi, 2001). Mais, dans le cas présent, ce n'est pas la mémoire elle-même qui s'individualise à travers l'autobiographie. Au contraire, c'est sa mise en discours qui se libère parmi ceux qui portent les *36* (Kalachnikov) et leurs chefs hiérarchiques. La mobilisation armée est politiquement énoncée, entre autres, comme un résistance à l'asservissement, à la dépossession foncière et à la perte de l'identité « dogon ». Cette individualisation de la production discursive étant rendue possible par les nouvelles technologies de communication, les groupes WhatsApp en particulier, à travers lesquels des messages audio sont enregistrés et partagés de manière instantanée.

Dans ce contexte, les processus sociaux et politiques engendrés par une décennie de conflit armé produisent un idéal sociétal hérité du passé. Comme souligné ce passé se présente comme un tas de fragments de souvenirs d'évènements auquel les acteurs armés donnent de nouvelles significations. Si les mises en récits du passé participaient à l'organisation des relations sociales au sujet de la terre afin de rendre les inégalités socialement acceptables, les acteurs armés ont su tirer profit de la centralité des relations sociofoncière pour donner au conflit armé une dimension générale. D'un côté, la généralisation de la violence armée s'est nourrie de l'hypothèse, mise en avant par les groupes d'autodéfense, d'un « *programme de dépossession foncière des Dogons de la plaine au profil des Peuls* » dont le conflit armé serait l'une des phases. De l'autre, les groupes djihadistes ont incorporés dans leurs discours les dimensions foncières et alimentent les antagonismes armés par un discours de « *libération des parcours pastoraux des Peuls occupés par les Dogons* », performé par les chefs des groupes djihadistes opérant dans la région. Ces discours performatifs ont eu comme effet de faire adhérer paysans et pasteurs à la « *cause des armes* » (Geffray, 1990). Plus que la portée matérielle de ces discours, ce sont les inquiétudes existentielles de la dépossession foncière qui ont poussé des milliers de jeunes dans les rangs des groupes djihadistes ou des groupes d'autodéfense.

Dans cette perspective ces groupes partagent plus de similitudes que de différences : l'un et l'autre s'influencent, se renforcent et s'imitent dans la mise en péril des vies des populations villageoises. Ensemble ils ont instauré une nouvelle gouvernementalité rurale qui fait de la Kalachnikov un instrument d'interaction sociale et de la violence le mode de régulation par excellence des rapports sociaux. Les mises en accusations accompagnées de sanctions corporelles, de l'extorsion de

biens, de prises d'otage et la redéfinition des mécanismes de contrôle des ressources foncières, des mobilités et des immobilités dans ces zones rurales participent de cette nouvelle gouvernementalité violente. Ces mécanismes s'appliquent à ceux qui sont désignés comme du côté de l'ennemi mais aussi ceux qui font partie du nouveau « *nous* » des combattants armés. Ainsi la violence armée a introduit de nouvelles distinctions sociales fondées sur le rapport à la violence. Dans les arènes villageoises considérées ici, une distinction fondamentale s'impose : il y a ceux sur qui la violence s'exerce et ceux qui l'exercent. Même lorsqu'ils appartiennent à un même terroir historique, à un même village, ou à un même groupe de descendance, c'est la détention d'un 36 et la position hiérarchique occupée par une personne à l'intérieur d'un groupe armé ou la proximité avec cette personne qui déterminent la place des uns à exercer la violence et celle des autres à la subir.

C'est cette configuration sociale et politique s'est progressivement imposée dans de nombreux villages dogons décrits le long des pages de cette dissertation. En reconfigurant les rapports sociopolitiques, la violence instaure des mutations sociofoncières nouvelles dans ces villages. La description ethnographique proposée et privilégiée dans cette recherche vise à mettre en évidence comment « *prendre les armes* » (Zanoletti, 2020) s'est accompagné de la prise des terres, qu'elles soient agricoles ou pastorales. Pour ce faire, j'ai approché les régimes d'appropriation de la terre et de ses ressources sous le prisme des inégalités sociofoncières que celles-ci engendrent afin de comprendre les dynamiques sociopolitiques des communautés villageoises considérées.

À partir du cas ethnographique des MoroPujé, cette démarche a souligné l'importance du principe de la primogéniture dans la dévolution des terres à l'intérieur d'un même groupe de descendance qui revendiquent l'appartenance à une même communauté de sang et la hiérarchisation des lignages à l'intérieur d'un même terroir historique. Cette ethnographie a insisté sur le caractère dynamique de ces relations sociofoncières inter-lignagères et inter-villageoises dans la reproduction des inégalités et des rapports de pouvoir, y compris dans les contextes de migrations de colonisation foncière de la plaine du Seeno au 20ème siècle. À l'image des récits de fondations, ces contextes migratoires partent du principe de la « primovéniture » pour énoncer l'antériorité de l'occupation des terres. Les hiérarchies des périmètres agricoles reflètent, dans ce sens, les hiérarchies intra-lignagères et inter-lignagères entre les premiers arrivants et ceux qui sont arrivés plus tard au sein d'un village donné.

Même s'ils sont à l'origine des inégalités sociofoncières, la primogéniture et la « primovéniture » n'ont pas toujours été des facteurs d'exclusion du nouvel arrivant. Au début du 20ème siècle lorsque différents villages-mères réoccupaient la plaine du Seeno à partir de la falaise et du plateau, suivant des couloirs migratoires précis, l'accueil de nouveaux arrivants étaient à la fois un moyen

d'accroitre le prestige du lignage fondateur et son hégémonie politique à partir de ceux qui venaient « *s'asseoir avec lui* » dans son hameau. Ce sont ces arrivées qui rendaient un hameau habitable et déterminaient sa transformation en village puisqu'elles apportaient les forces nécessaires pour le forage des puits et la protection du hameau des menaces d'animaux sauvages. Les rapports de pouvoir balançaient en faveur du lignage fondateur qui conservaient notamment le contrôle des cultes agraires et de la chefferie du village. Quant aux terres, elles étaient ouvertes à ceux qui étaient nouvellement arrivés. Dans certains cas, différents lignages issus de différent de villages-mères se sont mis ensemble pour fonder un hameau avec l'idée de le transformer progressivement en village, tel le cas des Pujugo à Péné.

Dans ces contextes, les inégalités sociofoncières se traduisaient en termes de pouvoir (fonction de chef de village, chef de culte, imam…). Les fonctions de chef de village et de chef de culte étaient dévolues au lignage fondateur tandis que d'autres maitrises, indispensables à la vie villageoise, comme celle des pratiques médicinales, de la forge, des savoirs musulmans ou chrétiens pouvaient revenir aux nouveaux arrivants selon leur compétence. Le contrôle de la terre et de ses ressources ainsi que les logiques d'appartenances villageoises étaient fluides. Les capacités politiques d'un lignage fondateur se « *mesurant en nombre de dépendants, elles tendaient à être inclusives par le biais de toute une gamme de pratiques bien institutionnalisées ou ritualisées (adoption, clientélisme, terminologie de parenté ouverte) qui facilitaient l'incorporation des étrangers* » (Bayart *et al.*, 2001).

A partir de ces considérations, je voudrais articuler ce chapitre conclusif autour de trois apports majeurs de cette recherche. Le premier concerne la portée descriptive du concept de *sàgú*. Ce concept, né de l'interaction entre réflexion théorique et recherche empirique, s'est révélé central pour la description et l'examen des configurations foncières inédites. Ce concept a émergé des situations ethnographiques observées en pays Dogon (à la fois dans des situations historiques et contemporaines). Le deuxième apport concerne une division chronologique de la mobilisation armée en deux moments d'historicités. En décrivant les caractéristiques spécifiques de ces deux moments, je démontre que la tentative de construction d'une identité ethnique politisée et traduisible sur un territoire circonscrit, voulue par les combattants du mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou, s'est effritée au contact des dynamiques de terroirs (les Arou ne veulent pas être seulement Dogon, les MoroPujé se démarquent des guiwina, gens de Guimini et vice-versa). Ces dynamiques de terroirs font de chaque groupe dogon et de son terroir historique une entité sociohistorique, parfois linguistique (Guindo, 2021 : 177), singulière difficilement soluble dans une identité englobante de type « l'ethnie dogon du pays Dogon », imaginée

comme un bloc homogène.[173] De telles imaginations de l'ensemble des Dogons comme une entité ethnique homogénéisable dérivent en partie d'une regard auto-exotisant que certaines élites scolarisées parmi les Dogons projettent sur l'ensemble de la communauté. Processus complexe car historiquement constitué et situé, né de l'enchevêtrement des premiers discours produits par les administrateurs coloniaux, repris par les anthropologues et ensuite par l'état malien postcolonial. Ces regards de soi colonial avaient servi de moteurs aux politiques de patrimonialisation (Joy, 2012) et de touristification[174] (Stock, 2015) des Dogons et des régions qu'ils habitent à travers le classement des falaises de Bandiagara au patrimoine mondial par l'Unesco. Ce qui ici pris en examen, c'est la manière par laquelle les regards des autres sur les Dogons et les images que certains Dogons[175] ont donné d'eux-mêmes au monde extérieur se sont articulées au fil du temps pour produire cet effet d'auto-exotisme. Dans la mobilisation armée de Dan Nan Ambassagou, une telle image est reprise en négligeant les réalités sociales, politiques, historiques et dans certains cas linguistiques qui caractérisent les différents groupes dogons. Ces entités gardent une organisation sociopolitique particulière et sont traversées par certains principes fondamentaux comme la primogéniture et la primovéniture qui génèrent un pouvoir diffus de type gérontocratique dans des sociétés qui ne connaissent par des formes d'organisation politiques centralisées. C'est avec raison que Walter van Beek souligne à ce titre que :

> « *(…) the older villages at the cliffside discernible units in the Dogon area, each with its particular history, with at its core the order of instalment at the escarpment: they know exactly who came first and who came later. The tale of this first migration from Mande is part of the deep history of each village, and the order it establishes between them serves as a mythical charter linking these otherwise independent units* (Van Beek *et al*., 2022 : 192).

---

[173] Sur ces processus de l'ethnicité dogon voir : Bouju J. (1995). Qu'est-ce que l'»ethnie» dogon ? In : Fay Claude (ed.). *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes. Cahiers des Sciences Humaines*, 31 (2), p. 329-363 aussi Gaetano Ciarcia, (2001) « Dogon et Dogon », L'Homme [En ligne], 157 | janvier-mars, mis en ligne le 15 janvier 2006, consulté le 27 février 2023. URL : http://journals.openedition.org/lhomme/92 ; DOI : https://doi.org/10.4000/lhomme.92

[174] Mathis Stock, « Champ touristique ou sous-champs du tourisme ? », *Mondes du Tourisme* [En ligne], 11 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2015, consulté le 04 juin 2023. URL : http://journals.openedition.org/tourisme/986 ; DOI : https://doi.org/10.4000/tourisme.986

[175] Tout le pays Dogon n'a pas profité du tourisme de la même manière, de même que les images que le monde extérieur a eu des Dogons sont issues des zones de contacts. Ainsi plus que la vie ordinaire des Dogons ordinaires, ce sont les représentations d'un peuple mythifié qui a fait son chemin parmi les colons, les anthropologues, les agents de développement et désormais avec une certaine bourgeoisie Dogon installée qui ont prospéré par le commerce et les postes dans la haute fonction publique.

Quant au troisième apport de cette recherche, il traite de la migration des Dogons dans le Wassolon (cercle de Yanfolila). À travers une description ethnographique de ces Dogons qui ne sont que de « simples paysans », j'ai voulu mettre en lumière cette migration peu connue dans la littérature anthropologique sur les Dogons. Initiée vers la fin des années 1960, le *Wassolon oju* (le chemin du Wassolon) continue à être pratiquée par des Dogons en quête de terres et, depuis 2016, de paix. À ces trois apports à la fois conceptuels et empiriques, s'ajoutent une réflexion critique sur la dimension agraire de la mobilisation armées en pays Dogon. Ces pages conclusives s'achèvent avec une ébauche de nouvelles conflictualités sociofoncières émergeantes en pays Dogon. Ces nouvelles perspectives sont également des limites de cette recherche et témoignent des difficultés d'aborder « *des choses qui séparent en temps de quête d'union pour affronter l'ennemi de l'extérieur.* »[176]

11.1 Le *sàgú*, concept descriptif des situations foncières inédites

Issu du travail empirique, le concept du *sàgú* s'est révélé particulièrement fécond pour appréhender certaines spécificités des régimes d'appropriation foncière parmi les Dogons. Ces régimes d'appropriation foncière font du principe de primogéniture une institution sociofoncière qui institue des rapports de pouvoir inégalitaires au sein de la communauté villageoise. Ces inégalités sont ensuite naturalisées à travers un ensemble de pratiques politico-rituelles qui placent les aînés sociaux à la commande de la société et leur garantissent le contrôle des terres les plus productives du village et la distribution de différents droits aux autres membres de leurs lignages respectifs. Ces aînés sociaux gouvernent les hommes et les ressources de la terre à l'aide de savoir-faire fonciers et politiques, considérés comme hérités des ancêtres fondateurs. Cependant tout homme d'un âge avancé et portant des cheveux blancs n'est pas nécessairement un aîné social. Des variables comme l'appartenance à un lignage d'aînés sociaux, la détention d'un savoir particulier, la respectabilité sociale sont des éléments qui jouent un

[176] À Bandiagara mais aussi à Bamako, certains de mes interlocuteurs considéraient que le temps présent n'est pas propice à l'étude des conflits internes. Ils soulignaient l'urgence de se concentrer sur le conflit armé. De telles réactions étaient perceptibles également dans les villages concernés par les enquêtes ethnographiques. L'indisponibilité de mes interlocuteurs à parler des conflits internes passés et présents est l'une des raisons pour lesquelles je ne traite pas explicitement de ces questions dans les pages de cette thèse. La sensibilité liée à la question foncière de ceux qui ont quitté les villages de migration en plaine au profit des villages-mères mais aussi d'autres questions comme l'approvisionnement en armes et minutions, les menaces de mort qui pèsent sur ceux qui pratiquent certains métiers hérités de leurs pères comme la fabrication et réparation des armes de guerre, le traitement traditionnel des fractures des membres sont autant de pistes de recherche particulièrement que cette recherche n'a pu aborder.

rôle dans l'accession au statut d'aîné social. Ainsi à la filiation s'ajoutent d'autres facteurs que l'individu peut acquérir au cours de sa trajectoire individuelle comme le savoir islamique pouvant conduire à une aura maraboutique ou l'excellence dans les savoirs initiatiques du chasseur émérite, des initiés aux masques et le savoir du guérisseur exceptionnel.

Le pouvoir qui dérive de la primogéniture est avant tout un pouvoir de maitrise sur les humains, les entités non-humaines et les ressources de la terre. Si ces maitrises déterminent la possibilité de faire partie du collège des anciens, elles ne reflètent pas cependant, de manière mécanique, le contrôle d'un patrimoine foncier conséquent. Comme démontré dans différents travaux sur la question foncière parmi les Dogons (Paulme, 1940 ; Gallais, 1975 ; Bouju, 1984 ; Teme, 1997 ; Monteleone, 2013), le contrôle d'un patrimoine foncier est étroitement lié à la position que l'individu et son manan (unité de résidence, de production et de consommation) occupent dans la hiérarchie intra-lignagère et du statut de ce lignage dans le village (lignage cadet, lignage fondateur, lignage de nouveaux arrivants…). Ainsi si toute personne âgée n'est pas un ainé social, tout aîné social n'est pas détenteur d'un patrimoine foncier.

Cela suggère une structuration sociofoncière rigide dans laquelle les possibilités d'ascension, de changement de statut et de position hiérarchique sont difficilement accessibles à ceux qui sont en bas de l'échelle sociale. Les résultats empiriques de cette recherche m'ont permis de démontrer que le *sàgú* comme institution sociofoncière peut permettre à certains le contournement de ce verrou sociopolitique. Dans ce sens, le *sàgú* est un hors champ qui permet à certains d'accéder à la statut de respectabilité de sociale et à la notabilité qui conduisent vers l'incorporation dans le « corps des aînés sociaux » en contournant les principes cardinaux des régimes d'appropriation foncière comme la primogéniture et la primovéniture. Deux situations ethnographiques, que je récapitule ici, illustrent parfaitement ce contournement : l'essaimage des MoroPujé dans la plaine du Seeno et le patrimoine foncier de Angojolu du lignage Pujugo de Péné.

11.1.1 L'essaimage des MoroPujé dans la plaine du Seeno

A l'image d'autres groupes dogons, les MoroPujé ont pratiqué une migration de colonisation foncière dans la plaine du Seeno en suivant un couloir migratoire précis. Certains évènements historiques du début du 20ème siècle dont l'affaiblissement de l'empire peul du Macina (1818–1862), la fondation de l'empire toucouleur du Macina (1848–1893) ainsi que l'occupation coloniale (1893-1960) ont réouvert les terres de la plaine du Seeno à différents groupes dogons. Ces derniers ont entrepris un mouvement de réoccupation des hameaux et villages abandonnés, entre le 18ème et 19ème siècle, pour des pressions diverses. Dans les récits de fondation et de migration originelle de ce groupe, les villages de Anwrun, Kankomurun et Woru

sont cités comme les sites des premières occupation. Les deux premiers villages sont situés dans la falaise tandis que Woru se trouve dans la plaine.

L'installation d'une fraction des Pujugo de Anwrun près du site de l'antique village de Ogodugu dans la plaine du Seeno entre le 15ème et le 16ème siècle, alors occupé par les Ongoïba de Pomurun, a permis à ces derniers d'établir un rapport d'alliance sociofoncière entre les deux groupes. L'alliance sociofoncière s'est progressivement transformée en alliance politique et cultuelle lorsque les Ongoïba ont quitté la région, au 17ème siècle, pour fonder plus à l'est Douna-Pen, près de Douentza. En partant, ils ont cédé les terres et le couteau sacrificiel de certains de leurs cultes anciens en *sàgú* aux Pujugo. En s'appuyant sur ces alliances, la fraction Pujugo qui avaient rejoint la plaine a fondé Youdiou. Dans sa thèse d'ethnoarchéologie, Néma Guindo situe la fondation de ce village autour de 1855 tout en soulignant que ses interlocuteurs soutiennent que Youdiou a été fondé autour de 1786 (Guindo, 2011 : 117). L'alliance entre les deux groupes comprends trois dimensions principales : politiques, morales et juridiques[177].

En scellant une telle alliance les Pujugo ont reçu la responsabilité de veiller sur les terres et les autels. Ils ont reçu en particulier les droits de contrôle et d'exploitation des terres ainsi que la transmission internes de ces droits de génération à génération. Les responsabilités comprenaient l'engagement pour le « bon traitement » des terres et leur protection contre les tentatives d'appropriation par un groupe dogon. De même les Pujugo sont chargés de l'exécution annuelle des cultes anciennement pratiqués par les Ongoïba de Pomurun. Sans disposer du statut de primovéniture, de premiers occupants, l'institution du *sàgú* a permis aux Pujugo d'accéder au contrôle foncier d'un terroir historique formé de plus de vingt villages dans le Seeno. Dans la vague des mouvements de réoccupation de la plaine, au début du 20ème siècle, le village de Youdiou a lancé un appel aux Pujugo de Woru afin qu'ils viennent occuper les terres avoisinantes, servant ainsi de point focal à l'essaimage des Pujugo dans la plaine du Seeno.

11.1.2 Le patrimoine foncier de Angojolu, lignage Pujugo de Péné

Le deuxième cas illustratif du concept *sàgú* comme outil de description et d'analyse des dynamiques foncières inédites est relatif à la situation de Angojolu, l'un des ayant-droit de Antimè[178]. Angojolu est le deuxième fils de Antimè et de ce fait petit frère de Ambièn. Suivant le principe de la primogéniture, c'est à Ambièn

---

[177] Pour une description détaillée de ces trois dimensions, voir le sous-chapitre : *sàgú, une institution sociofoncière*, de ce travail.

[178] Voir le *deuxième chapitre* de ce travail et voir *figure 8 consacrée à l'arbre généalogique* pour la situation de Angojolu et Ambièn dans le lignage Pujugo de Péné et *la figure 11 sur le schéma idéal-typique de dévolution patrilinéaire des terres*.

que revenait le contrôle et la gestion du patrimoine lignager paternel. En raison de difficultés psychiques que le frère aîné a manifesté du vivant de leur père, c'est Angojolu qui a été chargé de la responsabilité de la gestion du patrimoine foncier paternel à la mort de Antimè. De cette position, il a réussi à établir des relations de confiance avec certains lignages Dama de Péné, avec lesquels Antimè a cofondé le dit village. Lorsqu'un de ces lignages fondateurs, a décidé de quitter définitivement Péné, il céda en *sàgú* le contrôle et l'exploitation de son patrimoine foncier à Angojolu. Ne faisant pas partie des terres hérités du patriarche Antimè, les terres reçues en sàgú ont permis à Angojolu d'augmenter considérablement les champs cultivés par son manan.[179]

Au moment du partage du patrimoine foncier du père Antimè, à la génération des petits-fils, les fils de Angojolu, Alpha et Daouda ont hérité de l'ensemble des terres obtenues en *sàgú* par leur père, en plus des parts qui leur revenaient de droit dans le patrimoine lignager au même titre que les autres ayants-droits. Cet accès des manan de Angojolu à un espace plus important que les autres membres du lignage dérivent d'une situation inédite. Le lignage Dama qui était sur le départ quittait Péné de manière définitive tout en laissant une fenêtre de potentielle retour ouverte. Puis il cède les terres à Angojolu. Ce dernier reçoit les terres avec l'ensemble des responsabilités de leur entretien et le faisceau de droits (contrôle, exploitation, transmission générationnelle) qui les accompagnent. La situation de Angojolu et les modalités selon lesquelles le lignage Dama lui a cédé les terres avoisinent celles qui ont prévalues au moment du départ des Ongoïba de Pomurun vers l'actuel village de Douna-Pen.

Il importe de souligner que le statut juridique des terres qui sont placées sous l'institution du *sàgú* se distinguent des autres de relations sociofoncières notamment celles qui sont régis par le régime juridique du *don* et du *prêt* tel qu'explicité dans la sous-section portant sur l'institution du *sàgú*. Le contrôle de ces terres reste, y compris le sur plusieurs siècles comme dans le cas des Ongoïba et Pujugo, exclusivement réservé aux lignages ou villages qui les cèdent temporairement à un autre lignage ou village. La transmission intergénérationnelle des terres comporte en elle un transfert des responsabilités et obligations d'une génération à l'autre. Ainsi le contrôle exercé par les Pujugo sur les terres reçues en *sàgú* des Ongoïba ou et celles obtenues par Angojolu du lignage Dama à Péné restent ouvertes à une potentielle demande de restitution. En pays Bamanan, ce statut juridique correspondrait à celui des terres ou tout autre bien matériel et immatériel placés sous la tutelle du régime juridique du *kalifa*. Ainsi malgré la possibilité de jouir de ces terres ou tout autre biens,

[179] Une telle augmentation des terres est vécue comme apparente puisque les terres en *sàgú* peuvent à tout moment faire objet de demande de restitution par le lignage qui les a cédés.

celles-ci restent inaliénables et les charges liées au pacte initial sont transmises de génération en génération.

La construction d'un tel concept a été utile pour mettre en exergue des situations sociofoncières inédites et inconnues dans la littérature anthropologique sur le foncier parmi les Dogons[180]. En ce sens, le concept du *sàgú* doit être incorporé dans les outils descriptifs et existants et mobilisable pour appréhender les relations foncières dans leur singularité et les modalités selon lesquelles ces principes s'imbriquent pour constituer des régimes d'appropriation foncière spécifique à des configurations sociopolitiques spécifiques. L'institution du *sàgú* a permis au manan de Angojolu et au Pujugo de Youdiou de contrôler des terres sans occuper une position hiérarchique dans l'ordre de naissance (primogéniture) ou dans l'occupation de la terre (primovéniture). Ce contrôle des droits que les uns et les autres exercent ne peut être assimilé à une forme d'appropriation définitive de ces terres. Car ceux qui reçoivent les terres sous le *sàgu* gardent à l'égard de ceux qui leur cèdent les parcelles en *sàgu* une attitude de bienveillance et leur reconnaissent une préséance en cas de conflits fonciers majeurs avec d'autres voisins concernant les mêmes terres[181]. Ceux qui ont cédé les terres se doivent d'observer une attitude de *yagé* à l'égard de ceux qui les contrôlent, occupent et exploitent aujourd'hui. Cette notion pourrait être traduite comme respectabilité, intégrité morale, honneur et dignité. Au regard du caractère définitif des départs le sàgu inscrit la relation entre les parties prenantes dans la durée.

Si le concept de sàgu se rapproche de celui du « *tutorat foncier* » (Chauveau, 2007 ; Babo et Droz, 2008), il se distingue de celui-ci par le caractère égalitaire des parties qui contractent une relation à travers cette institution. Dans une perspective comparative, les modes d'allocation des terres auxquelles les Dogons du Wassolon sont soumis, d'une part, et le système d'accueil et d'intégration des étrangers dans le Baniko via l'institution du solakaya, d'autre part, partagent des caractéristiques similaires avec le tutorat foncier tel que décrit par Chauveau (2007).

Dans le cas du sàgu, les données ethnographiques démontrent que celui qui cède les terres ne réagit pas à une demande de terres formulée par celui à qui les terres sont cédées. De même que le récipiendaire est libre de décliner l'offre de terres. Le sàgu fonctionne ainsi sur la base d'une certaine égalité de façade entre les parties : chacune des parties affichent son indépendance vis-à-vis de l'autre au moment de la contraction de la relation sociofoncière. La contraction d'une alliance

[180] Les échanges avec des paysans des pays Bamanan (Kolokani, San, Ségou et Baniko) permettent de faire l'hypothèse qu'une institution similaire est partie intégrante des régimes fonciers locaux. D'ailleurs ce sont ces échanges (à Bamako, Leiden, Turin…) qui m'ont aidé à apporter quelques nuances supplémentaires dans les différents types de dons, de prêts fonciers et de confiages fonciers.

[181] L'intervention des Ongoïba de Pomurun a été sollicité en 1992, dans un conflit foncier entre Youdiou et Béréli.

sociopolitique via le sàgu n'aboutit pas à une incorporation sociale ou politique de l'une des parties dans l'autre et n'entraine pas non plus une dépendance selon le modèle des relations patron/client. Les deux parties adoptent chacune à l'égard de l'autre du respect, de la considération sociale paritaire. La reconnaissance mutuelle que le sàgú qui s'est instaurée entre les Pujugo et les Ongoïba de Pomurun implique que les premiers expriment du *yágɛ́* pour les terres reçues, tandis que les seconds se doivent de démontrer une certaine gratitude d'avoir accepté de veiller sur les terres et les autels, de « *placer sous bonne garde et de bien 'traiter' terres et autels* » en cette absence permanente des Ongoïba.

C'est pourquoi je considère que contrairement au sàgú, c'est le *yapo* (Monteleone, 2013) qui se rapproche plus du tutorat foncier parmi les Dogons. Cette institution, le *yapo*, régule les situations de prêt de terres entre des lignages et se définit comme un acte de reconnaissance à travers lequel celui qui reçoit des terres en prêt manifeste annuellement sa relation dépendance à l'égard de la partie qui cède les terres en prêt. En offrant des tiges de mil ou des noix de cola, le récipiendaire des terres, selon le *yapo,* est appelé à renouveler annuellement sa demande de terre et de reconnaitre son statut d'exploitant face à celui qui contrôlent les droits fonciers. Une telle démarche est méconnue de ceux qui sont liés par l'institution du *sàgú*. Celle-ci a cependant un caractère transgénérationnel dans la transmission des terres et des responsabilités, comme exposé dans le cas de Angojolu du lignage Dama de Péné et dans celui entre Pujugo de Anwrun et Ongoïba de Pomurun. Comme concept, le *sàgu* a permis de décrire et d'examiner des situations foncières diverses pouvant impliquer deux manans au sein d'un même groupe lignager, deux lignages dans un même village ou deux terroirs historiques. Malgré le caractère définitif des départs à partir duquel prend forme une relation de *sàgu*, le droit de demander une restitution des terres de la part de celui qui cède et le devoir de restituer de celui qui accepte de nouer l'alliance sont des composantes cardinales de cette institution sociofoncière inédite.

11.2 Dan Nan Ambassagou : de l'inimitié intime à la « tension créatrice »[182]

En analysant de près, l'une des caractéristiques les plus saisissantes du mouvement Dan Nan Amassagou est sa ressemblance structurelle et stratégique à celui des unités combattantes (katiba) de certains groupes djihadistes présents dans le centre du Mali. Si ce mouvement d'autodéfense hérite de l'histoire d'autres groupes contre-insurrectionnels des régions du nord du Mali (Ganda-Koy, Ganda-Izo), il s'inscrit particulièrement dans la contemporanéité des groupes armés auxquels

[182] Bayart, Jean-François, (2022). *L'énergie de l'État : Pour une sociologie historique et comparée du politique*. La Découverte.

ils s'opposent. Cette ressemblance structurelle et stratégique n'implique pas cependant le fait que Dan Nan Ambassagou soit un groupe armé disposant de logiques et de motivations spécifiques. Les leaders ainsi que les combattants de ce mouvement d'autodéfense armé inscrivent leurs actions dans une logique de résistance paysanne au djihad rural porté par les groupes formés de jeunes locaux. Si ces derniers se réclament d'affiliation à des branches locales des multinationales du djihad comme Al Qaeda au Maghreb islamique (AQMI) ou l'État Islamique au Grand Sahara (EIGS), les combattants de Dan Nan Ambassagou disent « *combattre des gens dont nous connaissons les villages d'origine, nous connaissons leurs pères et nombreux d'entre eux vivaient avec nous avant le conflit. Pour nous, ce ne sont pas des hommes armés non-identifiés. On se connait très bien ici.*[183] ». Pour ces combattants des groupes d'autodéfense, d'une part, les distinctions liées à l'affiliation à Al Qaeda ou à Daech semble moins importants que l'identification du village ou du hameau d'origine d'un ou plusieurs combattants djihadistes qui participent à un assaut contre un village dogon ou un camp de Dan Nan Ambassagou. D'autre part, si le facteur linguistique (le fait de parler peul) peut être important dans ce processus d'identification de l'ennemi, l'appartenance à un village ou un hameau connu constitue l'une des principales indices peuvent déterminer la désignation de ce village comme un village ennemi.

Ces villages et hameaux sont souvent situés dans le même terroir historique que les villageois défendus par les combattants d'autodéfense. Ainsi pour un combattant d'autodéfense, l'ennemi djihadiste est moins défini par une idéologie de l'internationale djihadiste que selon des inimitiés spécifiques aux dynamiques de terroir. La proximité géographique des villages, le partage d'un même terroir historique ainsi les connaissances fines de la composition des villages et des hameaux sont parmi les facteurs d'efficacité des opérations menées par chacun des groupes armés en présences. Les attaques armées contre les villages et hameaux (dogons ou peuls) suivies d'enlèvement systématique de bétail et autres biens sont organisées de manière programmatique. Elles ciblent certaines personnes en raison de leur influence politique ou économique dans la communauté villageoise. Le bétail à enlever est finement connu : localisation, nombre de têtes, nombre de bergers qui le surveillent, propriétaires entre autres. Cette proximité de terroir entre les combattants contribue également à la performativité de la mise en scène de la violence dans les attaques et des représailles. Celles-ci sont filmées à l'aide des téléphones portables au moment des opérations et diffusées via les différents canaux de communication (les groupes WhatsApp) à travers lesquels les acteurs djihadistes et d'autodéfense entretiennent une forme de communication de guerre. Dans ces lignes conclusives, je voudrais proposer une lecture de la mobilisation

[183] Entretien avec un porte-parole d'un groupe d'autodéfense, Bandiagara, mai 2021.

armée en pays Dogon, en termes de moments d'historicité : le moment *mouvement d'autodéfense* et le moment *groupes d'autodéfense*. La subdivision de l'histoire présente de la mobilisation armée en ces deux temporalités tient sa pertinence dans la portée analytique d'un dispositif de l'esprit que d'une démarcation nette faite les combattants eux-mêmes. Cette analyse tente de restituer comment la quotidienneté des villages a été affectée par la mobilisation armée en postulant que ces deux formes d'organisation ont existé dès la création du mouvement Dan Nan Ambassagou en décembre 2016 et qu'elles ont entretenu un rapport dynamique selon les exigences matérielles, stratégiques et opérationnelle de l'action armée ainsi que les opportunités politiques du moment. Dans ce sens, ma proposition d'une lecture de la mobilisation armée en deux temporalités veut souligner certains traits dominants qui sont observables dans l'évolution de la dynamique conflictuelle dans le centre du Mali.

Ainsi la référence au moment « mouvement d'autodéfense » est entendue comme le moment politico-militaire qui s'est caractérisé par la mise en récit d'une identité ethnique dogon, entendue comme un ensemble homogène et cohérent. Une telle représentation s'est distinguée par la politisation de l'identité ethnique et la projection de celle-ci sur un territoire défini. Ce territoire ethnique correspondrait aux régions administratives de Bandiagara et de Douentza. Tandis que le moment « groupes d'autodéfense » peut être appréhendé comme le résultat d'une prise de conscience par des combattants des dimensions sociohistoriques, linguistiques et mémorielles spécifiques à chaque terroir historique dont l'ensemble forme le pays Dogon. Cette prise de conscience s'est traduite par une réorganisation des combattants selon la proximité géographique et lignagère.

11.2.1 Le moment « mouvement d'autodéfense »

Le premier moment est celui du « mouvement d'autodéfense » qui peut être situé entre la fondation de Dan Nan Ambassagou en 2016 à jusqu'à la fin de l'année 2020. Ce premier moment s'est caractérisé par une progressive ascension du mouvement d'un point de vue politique et militaire. Après les premières déclarations et affrontements, le mouvement s'est appuyé sur la dégradation de la situation sécuritaire avec le retrait des forces armées du centre du Mali et dans la zone exondée en particulier pour recruter des combattants au sein des villages. Pour ce faire, différentes stratégies étaient mises en place par les chefs de guerre afin d'attirer un nombre important de combattants. L'une de ces stratégies a consisté à en des visites du commandant en chef de la branche armée, Youssouf Toloba dans les villages dogons. Ce dernier parcourait différents villages dogons, de préférence les villages-mères en raison de leur influence sur d'autres villages du même terroir pour appeler à la mobilisation armée. Il s'arrêtait à mi-chemin entre un camp et un autre pour « *saluer les anciens, solliciter les bénédictions et*

exposer les dangers qui guettent la communauté » me confiait un combattant dans le Pignari, près de Bandiagara, évoquant le passage de Toloba dans son village.

Lors de ces rencontres, le commandant en chef du mouvement exposait la menace qui planait sur les villages dogons, la présence de plus en plus affirmée des combattants djihadistes, les retraits de forces armées des milieux ruraux, les assassinats ciblés de notables et la menace de dépossession foncière des paysans. Il exposait également en quoi les régions encore non touchées par ces attaques devraient se préparer pour anticiper les attaques, demander le départ des Peuls des hameaux et campements qui avoisinent ces villages. En outre, Toloba exhortait les notables à s'organiser, à mobiliser des jeunes hommes, à les armer avec des *36* (Kalachnikovs) afin qu'ils soient en mesure de défendre le village en cas d'attaque. Cet appel à la mobilisation était différemment accueilli dans les villages dogons. Entre 2016 et 2018, l'essentiel des affrontements armés, d'enlèvements de bétails et d'incendies de hameaux et de villages concernaient les localités de Koro et de Douentza. Dans ces régions, face à la violence et les attaques continues certains jeunes se constituaient en groupe d'autodéfense sans la sollicitation de Toloba. Armés de fusils traditionnels de chasse ou de Kalachnikovs, ils surveillaient les entrées et les sorties de leurs villages. Durant ces années, les localités de Bankass et de Bandiagara étaient moins concernées par les attaques. Dans ces localités, l'appel de Toloba donnait lieu à des réactions des mitigées. Accepter l'invitation à mobiliser les jeunes signifiaient pour de nombreux villages entrer en ligne de mire des groupes djihadistes, devenir des cibles d'attaques djihadistes. Ne pas se mobiliser symbolisant également être incapables de réaction, de se défendre en cas d'attaques djihadistes. Pour ces villages, mobiliser les jeunes voulait aussi dire mettre à leur disposition les ressources financières nécessaires à l'acquisition des armes de guerre, des motos ainsi qu'à la préparation magico-religieuse de chaque combattant à l'invulnérabilité et à l'indifférence face au danger. Les implications financières de la mobilisation dissuadaient de nombreux chefs de famille et de lignage à répondre favorablement à l'appel à la mobilisation. De plus, la préparation d'un jeune combattant pouvait coûter trois à quatre têtes de vaches à une famille et ce nombre de têtes de vaches croit proportionnellement avec celui du nombre de jeunes à armer, motoriser et blinder par des objets magico-religieux. Plus un village lève de combattants, plus ce village voit évaporer son capital en bétail.

Outre le poids économique, chaque jeune mobilisé était un bras valide en moins pour les travaux agricoles, pour les migrations saisonnières dans les grandes villes ou encore pour la surveillance du troupeau. En 2018, pour certains notables de ces villages, dans les localités de Bandiagara et Bankass, l'idée d'une menace globale qui planerait sur tous les villages dogons semblait peu crédible et la mobilisation des jeunes perçue comme une perte. Le conflit armé était pensé comme une guerre

entre les villages dogons de la plaine du Seeno-Gondo et leurs Peuls, dont certains sont devenus djihadistes. Ces différentes raisons ajoutées à d'autres ont ralenti la création de groupes d'autodéfense villageois et la mise en place de camps Dan Nan Ambassagou dans ces localités. Cependant de nombreux jeunes quittaient ces villages pour rejoindre les camps situés dans d'autres villages, armés le plupart de fusils de chasse. La prise d'une Kalachnikov à un ennemi sur le champ de bataille était associée à un acte d'héroïsme et de nombreux combattants d'autodéfense manifestent une certaine fierté lorsqu'ils présentent leurs 36 comme trophées prises lors des batailles.

Les camps étaient des lieux où une nouvelle éthique de la bravoure, du courage et de l'exaltation de l'héroïsme combattantiste se mettait en scène. Dans les camps de Yawa, Dangatènè, Walia entre autres, les combattants se comptaient en centaines et provenaient de différentes régions du pays Dogon. La vie sociale de ces combattants s'organisait autour des expéditions militaires, des récits d'expédition et hauts faits d'arme de certains chefs de guerre et autres guerriers d'exception. Les repas étaient collectifs et une atmosphère festive était entretenue dans ces lieux de rassemblement grâce à la disponibilité permanente de la viande (Boutrais, 2020) et de l'alcool. Une ethos combattante s'était mise en place et permettait à chaque combattant de se sentir partie d'un ensemble, d'un projet collectif de défense d'un territoire circonscrit et d'une identité ethnique dogon englobante.

Ainsi malgré les réticences des notables de certaines localités, l'idée de la menace globale sur l'ensemble ethnico-territorial dogon faisait son chemin parmi les combattants. Une telle idée n'était pas seulement une perception, elle était vécue dans les camps Dan Nan Ambassagou. Dans de nombreux villages de la plaine de Seeno, une atmosphère de mort et de sang s'était répandue et avait plongé les villages dans une temporalité de rupture radicale avec l'expérience de la quotidienneté villageoises. Les rencontres festives nocturnes étaient interdites tout comme les mobilités nocturnes en motos entre les villages. Les conflits fonciers internes au village ou entre les villages ou tout différend interne étaient suspendus et toute interaction avec les hameaux ou villages peuls proscrites et surveillées par les combattants. Par endroit notamment dans les villages proches des grands camps de Dan Nan Ambassagou, l'emprise des combattants sur la vie villageoise était presque totale.

L'organisation des expéditions offensives et des renforts rythmaient le quotidien des combattants. Le maillage territorial à travers la création de camps, de recueille de renseignements indispensables à l'organisation des attaques, à l'élimination de certaines figures ainsi que la création de zones d'opérations placées sous la commande de différents chefs guerriers ancraient la territorialisation du conflit armé et la politisation de l'identité ethnique dogon. De terroir historique « pays

Dogon »,[184] les combattants voyaient et vivaient un territoire ethnique qu'ils défendaient et protégeaient. Ce processus de militarisation de l'identité s'est traduit par l'imagination des Dogons comme une communauté politiquement distincte, socialement et historiquement cohérente dont l'autochtonie serait inscrite dans ce territoire que le mouvement d'autodéfense Dan Nan Ambassagou était en train de mailler par ses camps et ses combattants.

Nourris de cet idéal identitaire et territorial à caractère nationaliste et profondément anti-indépendantiste, le mouvement Dan Nan Ambassagou a projeté sur les villages dogons les sentiments d'appartenance et de cohésion qui régnaient en son sein en ces premières années de la mobilisation armée. Son emprise territoriale et militaire a été doublée d'une emprise politique à travers le rapprochement de ses chefs avec certains acteurs politiques dont le défunt premier ministre Soumeylou Boubey Maïga. Ce rapprochement a concerné l'implication des combattants à la sécurisation des campagnes électorales durant les présidentielles de 2018[185].

La proximité des hommes politiques à partir de 2018 a fait émerger des divergences de vue au sein du mouvement en ce qui concerne le type de relation à entretenir avec ces nouveaux acteurs. Une partie des responsables de Dan Nan Ambassagou, la branche politique de Sévaré et de Koro en particulier, prônaient une distance avec ceux qui voulaient instrumentaliser le mouvement d'autodéfense comme un instrument politique afin de s'assurer les votes des localités sous le contrôle du mouvement en faveur du parti présidentielle, Rassemblement pour le Mali (RPM). Tandis que la branche armée sous le commandement de Youssouf Toloba voyait

---

[184] L'usage politico-militaire de cette dénomination par les combattants et certains « activistes » dogons via les réseaux sociaux ont eu comme conséquence la montée à la surface des réaction d'autres activistes peuls qui niaient l'existence d'une entité pouvant être considérée comme « pays Dogon ». Une longue polémique a été entretenue par les uns et les autres qui n'étaient pas sans conséquence dans la dynamique conflictuelle sur le terrain.

[185] Dans une interview donnée au quotidien malien l'Indicateur de Renouveau en mai 2020, Youssouf Toloba évoquait publiquement ce rapprochement concernant de potentielles collaborations entre l'armée et les combattants d'autodéfense du son mouvement. Il disait à ce sujet, « *nous avons discuté avec Soumeylou Boubeye Maiga. Un plan a été élaboré. Nous avons ensemble faire un recensement des zones susceptibles d'abriter les djihadistes. Mais malheureusement nous avons la réaction du gouvernement depuis trois ans. Les tueries continuent. Plus de trois cent combattants ont été tués. Nous avons envoyé un message aux autorités de faire des efforts, mais rien absolument. Ils disent que c'est un accord entre Boubeye et nous. Pourtant, il s'agit de la sécurité du Mali. Maintenant, Boubeye est chassé pour des raisons multiples, mais le successeur est pire. Notre accord avec Boubeye n'a pas été respecté. Le premier actuel Boubou Cissé demande de déposer les armes, nous avons exécuté. Trois mois après, les tueries de masse continuent. Nous étions obligés de prendre les armes. À mon avis Boubeye est mieux que Boubou Cissé.* ». Militant pour la réélection d'Ibrahim Boubacar Keita (IBK), l'implication des combattants Dan Nan Ambassagou dans la « sécurisation des élections présidentielles » s'est traduite par endroit par une interdiction de l'accès des autres candidats aux villages sous contrôle du mouvement. Ainsi seul les supporteurs d'IBK ont fait campagne dans la plupart des zones contrôlés par le mouvement. Pour l'intégralité de l'interview de Toloba, voir : https://www.facebook.com/Dicko24.info/photos/a.548010655392826/1287976321396252/?paipv=0&eav=Afa2saXqYrL2sknMuYJeJCfJzANXByyZDIUMHivXcmk9LKat82UEWsNrGho3IFMPXwc&_rdr

dans ce rapprochement l'opportunité de renforcer politiquement et militairement l'emprise du mouvement sur l'ensemble du pays Dogon. Faute d'une solution acceptée de tous, ceux qui s'opposaient à la position de la branche armée se sont retirés de Dan Nan Ambassagou pour fonder en août 2018, le mouvement Dana Atem. Dans ce sens, un responsable du mouvement Atem souligne :

> *Ce que le premier ministre Maïga a voulu en 2018, c'était avant tout s'assurer que les gens dans les villages dogons votent en faveur du président sortant Ibrahim Boubakar Keita (IBK). Il a commencé à s'approcher de Toloba pour faire en sorte que Dan Nan Ambassagou s'arrange du côté du candidat IBK aux élections présidentielles de 2018. Comme stratégie, Toloba a commencé à faire des menaces dans les médias en disant qu'il n'y aura pas de votes en pays Dogon. Sur la base de ces menaces, il a réussi à faire mettre à sa disposition des moyens importants en échange des votes en faveur du candidat IBK. Si tu regardes bien, à part Douentza, le RPM d'IBK a gagné partout en pays Dogon. Cette arrivée des politiciens a été aussi le moment où beaucoup d'argent a commencé à circuler entre les gens au sein de mouvement.*
>
> *C'est comme ça que Youssouf Toloba est mis en place un autre bureau politique différent de celui qui existait déjà dès la naissance du mouvement armé. Son nouveau bureau était dirigé par l'ancien capitaine de l'armée malienne à la retraite, Mamadou Goudienkilé. À son arrivée, ce dernier a aussitôt commencé à menacer les membres de l'ancien bureau en les sommant d'arrêter de parler au nom du mouvement Dan Nan Ambassagou. Au même mois d'août, après ces faits, la direction du bureau politique de Koro et celle de Sévaré ont décidé se désolidariser de tout cela et ils ont créé Dana Atem*.[186]

Cependant la naissance d'une nouvelle entité armée n'a pas faibli le contrôle du mouvement Dan Nan Ambassagou en pays Dogon. Les moyens politico-militaires ont permis de renforcer une vision autocentrée du groupe et augmentée son emprise sur les villages dogons. La nouvelle entité formée par ceux qui s'opposent à l'approche de Youssouf Toloba ont gardé le contrôle de certaines zones proches de la ville Koro où ils ont un camp. Cependant ils n'ont pas constitué une opposition radicale à Dan Nan Ambassagou avec lequel les relations sont restées cordiales, les combattants s'entraidant mutuellement si nécessaires. Les responsables politiques cependant gardent une certaine distance les uns avec les autres. D'un point de vue d'emprise territoriale, Dan Nan Ambassagou reste le mouvement qui exerce une hégémonie politico-militaire sur l'essentiel du pays Dogon.

En outre, ce rapprochement avec des acteurs politiques nationaux à favoriser également la mise en cause, par les combattants Dan Nan Ambassagou, des élites

---

[186] Entretien avec le responsable politique du mouvement Dana Atem, Bamako, janvier 2021

scolarisées dogons (notamment celles réunies au sein de l'association Ginna Dogon). Elles ont été qualifiées de « *Dogons de Bamako* » par Youssouf Toloba dans une prise de parole et d'autres porte-parole du mouvement les considéraient comme éloignées des réalités que vivent les communautés villageoises et de ce fait illégitimes de représenter les Dogons auprès des autorités politiques nationales ou à entreprendre des démarches de négociation pour la paix.[187] Ce moment mouvement d'autodéfense est avant tout celui de l'effervescence politique, de la puissance militaire et de la mise en place de dispositifs de contrôle de la vie quotidienne des villageois dogons. Ces dispositifs peuvent être ramenés à la corde et à la chicote. La corde servant à attacher ceux (Dogons) accusés de mauvaises conduites et la chicote étant l'instrument de prédilection des combattants pour gouverner, sans distinction d'âge, de statut, de fonction et d'appartenance lignagère, les comportements des villageois au quotidien.

Par ailleurs, il est utile de rappeler que ces deux instruments de gouvernement des comportements représentent, dans la mémoire collective, deux moments particulièrement sombres de l'histoire des Dogons. La corde a servi, sous la domination des Mossis du Yatenga puis des Peuls du Macina, d'outil avec lequel les personnes prélevées pour être asservis étaient attachées puis trainées dans le sable par les cavaliers. Certains patriarches que j'ai interrogés lors de mes enquêtes critiquaient la reprise par les jeunes du village de cette pratique inspirée des cavaliers Mossis et Peuls. Pour certains de mes interlocuteurs, la reprise de tel mode de coercition esclavagistes étaient perçues comme le reflet d'une profonde ignorance des jeunes combattants d'éléments constitutifs de la mémoire collective et de ses traumatismes encore présents.

Quant à la chicote, elle a été l'instrument de gouvernement colonial qui permettait d'administrer des sanctions corporelles au sein de la population. Son usage par les chefs de cantons et autres supplétifs coloniaux a laissé des traces encore visibles dans les récits que les personnes âgées font du moment colonial. Cependant, pour mon analyse de ce moment d'historicité, ces deux instruments permettent de saisir la complexité du dispositif de gouvernement au quotidien des populations villageoises. Ces instruments symbolisent une certaine forme d'assimilation de la domination et sa reproductibilité sociale. Pour les combattants, ces pratiques avaient une portée performative et permettaient de mettre en scène leur autorité et leur emprise sur les localités contrôlées Dan Nan Ambassagou. De même, la corde et la chicote[188] étaient deux instruments de

[187] A ce sujet, faire référence aux lignes consacrées à la description de certaines *trajectoires des combattants*.

[188] Certains travaux portant sur l'usage de la chicote par les colons et après les indépendances aident à mieux appréhender son rôle dans le gouvernement des comportements. C'est le cas des travaux

gouvernement des hommes et des moralités qui permettaient aux combattants d'affirmer leur modernité radicale. Ils leur permettent de revendiquer une filiation avec le passé toute en se comportant comme les panga-gui, ceux qui incarnent la force (gendarmes, gardes et autres figures de la coercition de l'État malien). La corde et la chicote rapprochent, par ailleurs, les combattants d'autodéfense de leurs rivaux qui se réclament du djihad et qui pratiquent un gouvernement strict des moralités au quotidien dans le centre du Mali.

11.2.2 Le moment « groupes d'autodéfense »

D'une part, cette deuxième temporalité de l'évolution du mouvement d'autodéfense peut être considérée comme le résultat d'un processus de « dégonflement » entrainé par le nouvellement du personnel politique national à Bamako et d'autres part comme l'aboutissement d'un ensembles de facteurs hétérogènes. Chronologiquement, ce moment commence dans le deuxième semestre de l'année 2020 et se poursuit jusqu'au moment où je propose ces pages conclusives (février 2023). Parmi ces facteurs hétérogènes, il y a les difficultés de « communication »[189] avec le gouvernement qui a succédé à celui de Maïga précédemment cité, l'émergence de tensions internes parmi les combattants concernant l'application de certaines sanctions corporelles[190] au sein des villages dogons, la nécessité de la participation des combattants dans les activités agricoles ou encore la vulnérabilité stratégique de rassembler plusieurs centaines de combattants en un même lieu. Tenant comptes de ces différents facteurs, les camps qui recevaient un nombre important de combattants se sont progressivement « allégés » et une partie des combattants, qui peuplaient ces lieux est revenue dans leurs villages respectifs.

Ce retour au village a consacré une pénétration diffuse du mouvement d'autodéfense dans les dynamiques villageoises et la mise en place d'une nouvelle organisation

---

comme : Bayart, J. (2008). « Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne : La « politique de la chicotte » ». *Politique africaine*, 110, 123-152. https://doi.org/10.3917/polaf.110.0123; Dembour, M.-B. (1992). « La chicote comme symbole du colonialisme belge ? » *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 26(2), 205-225. https://doi.org/10.2307/485870 ou encore Patrice Yengo & Daniel Bersot, (2019), *Sous la chicote, Nouvelles congolaises*, l'Harmattan, 158 p.

[189] En septembre 2019, un avion de l'armée malienne a bombardé un camp de Dan Nan Ambassagou situé à Bandiougou, près de Bandiagara. Ce bombardement démontrait, pour le mouvement, la dégradation des rapports entre le mouvement et le gouvernement et la nécessité stratégique de sortir de la logique des camps avec de grands rassemblements de combattants.

[190] Dans certaines localités, ces sanctions infligées par les combattants à des villageois accusés de mauvaises conduites ont causé des morts suite aux blessures causées par les coups de chicote. Dans d'autres circonstance des combattants ont abattu des vaches à la suite de plaintes pour des dommages causés à des champs. À cela s'ajoute des interpellations diverses pour des motifs aussi variés que les différends conjugaux, de tensions entre deux frères (…) dans toutes ces situations, l'interpellation au camp se soldait par l'obligation de la partie accusé à payer une amende aux combattants. Les montants de celles-ci étant variables selon les humeurs de ceux qui sont présents au moment de l'interpellation au camp.

stratégique de la résistance aux djihadistes. La nouvelle organisation stratégique du combat a privilégié une mobilisation armée plus proche des populations sous le format de groupes d'autodéfense. Ces groupes se sont constituées à partir de l'expérience de ceux qui ont séjourné dans les camps entre 2018 et 2020. Ces chefs de ces groupes ont recruté au sein de leurs propres villages ou au sein des villages voisins avec lesquels ils forment un terroir historique dans le but de structurer la défense et la protection du village ou des villages concernés en cas d'attaques.

Ces recrutements sollicitaient la participation de l'ensemble des lignages qui composent le village ou le terroir historique sur la base de la mobilisation d'un homme par lignage. Une telle approche était pensée comme une manière d'impliquer tout le village dans la mobilisation et ainsi contenir les risques de complicités internes. L'approche plaçaient également les notables villageois au cœur de la machine de guerre, puisque ce sont eux qui ont la charge de désigner les futurs combattants, leur fournir de la nourriture et assurer un dialogue permanent entre les combattants et le village. Ces notables avaient également la charge de collecter périodiquement des fonds pour l'achat des minutions pour les armes et de l'essence pour les motos mais aussi de mettre à la disposition des combattants l'ensemble des savoirs magico-religieux disponibles au sein du village afin « blinder » chaque combattant en le rendant invulnérable aux balles de l'ennemi.

Ce mode d'organisation a participé à l'inscription de la mobilisation armée au cœur des terroirs historiques, devenus des unités de base pour la défense et la protection des villages dogons. La plupart des combattants étaient ainsi postés dans leurs villages de naissance ou dans un village proche avec lequel ils partagent des affinités diverses, à commencer par l'appartenance à une même communauté de sol. Les grands camps d'antan sont restés opérationnels même s'ils ont partiellement perdu de leur prestige et réputation avec l'émergence de petites unités combattantes, particulièrement mobiles et réputées efficaces. Certaines de ces unités sont composées de combattants qui adoptent une attitude d'indifférence face au danger. Des groupes comme *Gurupu fatow, allah ka fatow* (groupe des fous, les fous d'Allah), Gurupu waraba (groupe lion) sont certaines de ces unités combattantes issues de cette nouvelle forme d'organisation de l'action armée. Par ailleurs, selon les capacités économiques des villages (et celles des réseaux de ressortissants du vivants à Bamako et à l'étranger) à financer l'achat des armes, des minutions, des motos et à prendre en charge les combattants (nourriture, eau, essence, cigarettes...), ces groupes d'autodéfense peuvent disposer de plus de moyens et ainsi gagner en renommée en termes de capacités d'action par rapport à d'autres groupes d'autodéfense. Dans cette nouvelle organisation stratégique du conflit, l'apport économique des Dogons vivants hors du Mali semble de plus en plus jouer un rôle déterminant. Les ressources qu'ils pourvoient à leurs villages

peut constituer une entrée significative en faveur des combattants de ce village[191].

En passant d'une organisation militaire uniforme et englobant l'ensemble des terroirs historiques dogons à un mode d'organisation de la défense et de la protection plus diffus, les chefs militaires et politiques de Dan Nan Ambassagou tentent d'incarner le sens de l'expression qui sert de nom au groupe d'autodéfense. L'expression « dan nan ambassagou ou dana amassagu » est un dimunitif de l'expression « *Amma sàgu, dana sàgu,* signifiant *: nous nous confions à Amma et nous nous plaçons sous la protection des danas (chasseurs)* » en langues dogon, dogoso. Une telle expression reprend l'idée d'enracinement villageois de la mobilisation armée et suppose que les chasseurs opèrent selon un mandat qui leur est donné par les notables villageois pour assurer la protection du village dans un temps précis.[192]

Ce changement de mode opératoire a participé à rendre relativement moins violent le gouvernement des comportements des villageois au quotidien. Sans disparaitre, la corde et la chicote sont devenues moins invasives dans la vie ordinaire dans de nombreuses localités avec cette nouvelle réorganisation de la violence armée. De même, le calendrier agricole est devenu une composante essentielle de la planification stratégique de la guerre. Le recrutement de proximité tenant désormais compte de l'équilibre indispensable entre activités guerrières et activités agricoles. Certaines pratiques violentes socialement peu acceptables (comme chicoter une personne âgée en public) sont devenues moins visibles dans les arènes villageoises. En re-accédant à la respectabilité sociale, les notables villageois sont appelés à « se rendre utiles » et doivent réussir à collecter les ressources économiques nécessaires pour soutenir les combattants, y compris en impliquant les gens du village vivant dans les centres urbains comme Bamako. À défaut d'envoyer des jeunes au village, il était attendu de ceux qui vivent dans les milieux urbains d'apporter une contribution économique significative.

D'autres villages ont organisé les contributions économiques à la mobilisation armée en fixant des sommes d'argent collectées, périodiquement, auprès des chefs de famille ou de lignage. Ceux qui sont réfracteurs à ces cotisations peuvent être sanctionnés par les combattants qui rappellent aux villageois que ces contributions sont indispensables à la poursuite de la guerre. S'adressant à un groupe de villages

---

[191] Différents réseaux se sont formés via les groupes WhatsApp et qui permettent aux combattants de diffuser des messages audio, des photos et vidéos enregistrées lors des affrontements. Ces réseaux maintiennent une communication continue entre ceux qui combattent et ceux, qui hors des frontières nationales, contribuent à renforcer les groupes d'autodéfense de leurs villages d'origine.

[192] Si cela est revendiqué à certains chefs guerrier, il est sans équivoque que la mobilisation armée ne répond pas à une telle logique. Ce qui j'essaie de mettre ici en lumière c'est la signification de l'expression Dan Nan Ambassagou, nom que le groupe s'est donné. De même, nous retrouvons ici une reprise de la notion de *sàgu* contenu dans le concept *sàgu*. Cette notion signifie ici, mettre sous la protection, sous la tutelle de.

réfracteurs au paiement des cotisations demandées, Moise Sagara, deuxième personnalité du mouvement après Youssouf Toloba disait ceci :

> *(…)Au sujet des cotisations, ceux qui se plaignent d'être obligés par les combattants, je veux leur demander de payer. Cela est une obligation. Quel travail public peut se faire sans cotisation ? Que les villages qui se plaignent arrêtent et acceptent de payer. Les villages qui ont conclus des pactes avec les djihadistes, ils savent combien ils donnent à ces derniers. Si tu ne veux pas aider les combattants danas en payant ta contribution, il serait préférable de t'éloigner de nous. Si la cotisation te dérange, prie Dieu pour que la guerre se termine demain. Ainsi pas de guerre, pas de cotisation à payer. Personne n'a jamais demandé une telle chose dans le passé, elle s'est imposée avec la guerre.*
>
> *Avec la guerre, contribuer est obligatoire. Sans moyens ni nourriture nous ne pouvons pas continuer à combattre. On a toujours payé l'impôt à l'État sans que personne n'interroge sur l'usage de cet argent. Si une autorité* [administrative ou politique] *interfère et veut dire aux villageois de ne pas payer les cotisations, qu'elle s'apprête à prendre en charge les besoins des combattants. On ne demande qu'une petite contribution, contrairement aux groupes djihadistes. On sait combien ces derniers demandent aux villages sous leur contrôle. Nous avons accepté de quitter nos familles, nos villages pour affronter la mort en brousse afin de vous protéger. Que peut-on sacrifier de plus chère que sa propre vie ? Que ceux qui refusent de payer ne viennent pas solliciter notre aide lorsqu'ils sont menacés.*[193]

Au-delà de la menace que peut contenir un tel message, il convient d'y voir également le retour des combattants au village. D'une part, cela peut être associé à une forme de décentralisation des dispositifs de contrôle qui renonce à une logique de large territoire au profit d'une stratégie plus souple qui place les villageois dans un rôle de structures de base de la mobilisation armée. D'autre part, ces dynamiques de terroirs émergent à un moment où les chefs du mouvement font face à une baisse de leurs sources de revenus : prise de bétail dans les villages et hameaux peuls mais aussi sur les troupeaux appartenant aux villages dogons considérés comme réfracteurs. Outre les enlèvements systématiques, certains propriétaires de troupeaux ont transférés leurs vaches vers les régions du sud-ouest du Mali au moment même où d'autres Dogons se mettaient à nouveau sur le *Wassolon oju*, la route du Wassolon, après la destruction de leurs villages et hameaux de culture.

---

[193] Déclaration de Moise Sagara (du 28 mai 2022) portant sur la position des chefs militaires du mouvement Dan Nan Ambassagou sur les paiement des contributions économiques en faveur des combattants. Cette déclaration a été enregistrée et diffusée dans différents groupes WhatsApp à destination à la fois des combattants, des villageois mais aussi des autorités administratives locales.

11.3 Les Dogons dans le Wassolon, des paysans « civilisateurs » ?

Les enquêtes sur les migrations des Dogons dans le Wassolon m'ont permis d'aborder un phénomène qui resté, jusqu'à présent, marginal dans les recherches sur les Dogons. Il s'agit d'une migration rurale-rurale d'envergure compte tenu du nombre de ménages dogons impliqués mais aussi en raison de sa persistance dans la durée. Les premières arrivées des Dogons dans le Wassolon se situent en 1967-1968 et depuis le début du conflit armé dans le centre du Mali, de nouveaux contingents de migrants dogons continuent à s'orienter vers le cercle de Yanfolila. Comme les premiers, ceux qui continuent à venir dans le Wassolon quittent leurs villages d'origine de manière permanente en quête de nouvelles terres ou s'installer pour cultiver. Au commencement du phénomène, ce sont l'abondance des ressources foncières et hydriques et la faible démographie qui ont attiré les migrants dogons à chercher des possibilités d'installation permanente dans cette région du sud-ouest malien. Les grandes mutations politiques et économiques liées aux Plans d'Ajustement Structurel et les stratégies nationales et internationales de réaction à la sécheresse des années 1970 et 1980 ont vu dans cette migration des Dogons une manière de renforcer les moyens de subsistances des familles tout en stimulant la production nationale de céréales. Cette vision donnait un caractère « humanitaire » à cette migration organisée par gouvernement du Mali, le Programme Alimentaire mondial (PAM), le Centre Canadien d'Études et de Coopération Internationale (CECI) et le Secours Catholique du Mali.

Le gouvernement « a rendu les terres d'accueil disponibles » à travers le commandant du cercle de Yanfolila qui a informé les chefs des dix villages concernés de l'arrivée prochaine des Dogons. À cet effet, chacun de ces dix villages d'accueil devaient préparer les parcelles agricoles nécessaires (trois hectares par famille) et les cases pour les dix de familles de migrants dogons. Le Programme Alimentaire Mondial a pris en charge les besoins alimentaires de ces familles pour la première année de leur installation dans le Wassolon, tandis que le Centre Canadien d'Études et de Coopération Internationale avec le Secours Catholique du Mali ont fourni les matériels agricoles et pris en charge la logistique pour le voyage de Koutiala à Yanfolila. Cependant, pour le président Moussa Traoré, cette migration des Dogons vers le Yanfolila avait une visée de politique publique de « mise en valeur des terres » de cette région peu peuplée mais riche en terres et en eau. Outre la dimension de réaction à la sécheresse et politique d'augmentation de la production céréalière, le président voyait dans l'implantation des Dogons un instrument politique pour « *d'inculquer la vertu du travail aux gens du Wassolon*[194]

[194] Expression que l'on retrouve dans plusieurs entretiens et conversations libres réalisés lors de mes

». Les Dogons étant réputés être de grands agriculteurs et assidus au travail[195], les installer visait à transformer les gens du Wassolon en de bons paysans.

Les premiers Dogons à s'installer à Yanfolila gardent le souvenir de la visite de Moussa Traoré à Yanfolila durant laquelle il loua, publiquement, la contribution de ces derniers dans la production céréalière de la région. Une phrase prononcée par le président Moussa Traoré, lors de cette visite à Yanfolila, revenaient dans mes conversations et entretiens. Le président aurait dit que : « *Kala sa ba dé bè Wassolon : Marfa Kala, N'Goni Kala ani Wulu Kala* » ; qui signifierait : « *il y a trois types de manche* [d'instrument de travail] *dans le Wassolon : la manche du fusil* [pour pratiquer la chasse]*, la manche du N'Goni* [pour chanter et danser] *et la manche du sexe de l'homme* [pour faire l'amour] ». Avec un tel propos, le président Moussa Traoré fustigeait violement le peu d'engagement des gens du Wassolon dans le travail agricole alors qu'ils bénéficient des conditions climatiques particulièrement favorables, contrairement aux Dogons et autres populations sahéliennes. Ainsi installer les Dogons dans le Wassolon était une manière d'introduire une quatrième manche, le *dabakala* (la manche de la houe), symbole par excellence du travail agricole accompli avec courage et dévouement.

Cette perception des Dogons nourrie par le président Moussa Traoré provenait des images qu'il s'était fait des Dogons lors de ses tournées, au début des années 1980, dans la région de Mopti. La migration des Dogons de la deuxième vague (1985), dans le cercle de Yanfolila, est donc avant tout une migration organisée avec une visée politique précise. Elle ne peut être qualifiée de migration forcée étant donné que ceux qui ont été « implantés » dans le Wassolon étaient en quête de terres et volontaires au départ. Cependant les villages d'accueil ont été informé d'une demande du président qui les invitait à se préparer pour accueillir des nouveaux arrivants qui venaient s'installer définitivement. La visée politique du président étant de susciter des mutations dans les habitudes agricoles de ces villages d'abord et ensuite stimuler toute la région, les villages choisis étaient choisis selon des critères encore peu clairs. En plus de rendre les terres disponibles, les villages devaient également construire des cases pour les « *Moussa Traoré ka lonan yi* ».[196]

---

enquêtes de terrain notamment dans les échanges avec les anciens administrateurs en poste dans les années 1985 et qui ont participé à l'organisation logistique et politique de l'arrivée des Dogons dans le Wassolon.

[195] Au début des années 1980, Moussa Traoré effectua des tournées dans la région de Mopti et de Sikasso (*Archives nationales, Annuaire statistique du Mali*).

[196] Cette expression a été utilisée par Lamine Sidibé, fils de l'imam de Koflacè dont le défunt père a accueilli une partie des Dogons qui ont été installés dans ce village. Elle signifie : les étrangers de Moussa Traoré.

Par une telle intervention, les agents de l'État ont introduit dans ces villages un choc politique, social et foncier. Localement l'accès des étrangers à la terre est régi par un ensemble de règles ritualisées et les étrangers qui arrivent dans un village sont avant tout des dépendants des *gwatigi* qui les accueillent au sein du village, selon le principe du tutorat foncier. La mise au travail des villages d'accueil pour la construction des cases ainsi que la mise à la disposition des terres selon le principe de la propriété étatique des terres mettaient ces villages face à face avec le *fanga*, l'autorité de l'État. Les villages choisis par le commandant du cercle de Yanfolila ne pouvaient qu'accéder à la demande étatique et se mettre au travail. Pour les villages concernés, cette arrivée des migrants dogons en 1985 était la première collusion entre leurs régimes d'appropriation foncière et la « machine foncière étatique ». De cette rencontre des représentations de la terre (celle des *gwatigi* et celle de l'État) est née une distorsion des modes d'accès à la terre qui, en raison du soutien de l'État, plaçaient les étrangers, les Dogons, en position de force dans les relations de pouvoir qui les liaient aux gens de Wassolon.

Cette situation favorable aux nouveaux arrivants est restée ainsi qu'au début des années 1990. La chute du régime militaire de Moussa Traoré, en mars 1991, a largement impacté ces relations de pouvoir et de nombreux Dogons se sont vu redevenir de « simples *lonan* ». Par ce statut, ils devenaient des simples étrangers occupant une position de subalternité vis-à-vis des *duguren*, les autochtones. Avec cette position sociale inférieure, ils n'ont pas perdu les terres autrefois obtenues mais devaient désormais se soumettre aux règles de formulation des demandes de terre. Cependant ces demandes de terres étaient de plus en plus refusées ou acceptées sous certaines conditions comme changer de champs tous les trois ans ou cinq ans, ne pas planter d'arbres fruitiers, entre autres. Ces conditionnalités bloquaient la possibilité, pour ces Dogons, de disposer des droits de contrôle et de transmission intergénérationnelle des terres[197].

Le changement de pouvoir a eu comme effet le retour à une relation normale de dépendance du *lonan* au *duguren* mais qui insécurisait l'accès des premiers à la terre. De nouvelles mutations sociofoncières défavorables aux Dogons sont apparues dans les années 2000 lorsque les périphéries de la ville de Yanfolila ont été incluses dans le marché foncier local. Il était demandé à certains Dogons de défricher de nouveaux champs, toujours au sein du patrimoine foncier lignager

---

[197] Un ménage dogon installé à Solona (situés entre Yanfolila et Kalana) que j'ai rencontré dans leur hameau de culture a changé de champs trois fois dans l'intervalle de cinq ans. Le *gwatigi* qui leur avait concédé des terres revenait à la fin de la saison agricole pour demander la restitution des terres défrichées et mises en culture selon le motif d'en avoir eu besoin. Il désignait un autre espace inculte à défricher et cultiver. À Yanfolila, Daouda Sagara considérait qu'une telle pratique était de plus en plus fréquente puisqu'elle est pensée comme une façon de « *rappeler continuellement au lonan qu'il n'est pas chez lui et au duguren de s'assurer que ses droits sur ses terres ne feront objet d'aucune contestation dans l'avenir* ».

du *gwa* (lignage) d'accueil tandis que d'autres devaient quitter les terres sur lesquelles ils avaient travaillé plusieurs décennies. En plus de la vente de terre, les années 2000 ont été également celle de l'expansion de l'orpaillage artisanal. Ce phénomène a poussé d'autres *gwatigi* à demander aux Dogons de restituer des terres, lorsque celles-ci se trouvaient à proximité des sites d'orpaillage. De cette instabilité sociofoncière est née ce que j'ai tenté de formuler comme un processus d'autochtonisation des Dogons dans le Wassolon. Cette tentative d'autochtonisation des Dogon s'est appuyée sur les récits historiques qui font des Dogons des Malinkés qui ont migré vers l'actuelle région de Bandiagara au 14ème siècle dont le retour en terres d'origine (Mandé) aurait été annoncé par Abirè, dans ses prophéties.

Même si avec peu d'effet politiques visibles, le voyage d'une délégation des Dogons du Wassolon à Kangaba dans le premier trimestre de l'année 2004 visait à donner à la part manding des Dogons une réalité. Cela s'est traduite par la participation des Dogons aux rites agraires pratiqués par les malinkés de Yanfolila. En plus de cette tentative d'autochtonisation, certains patriarches de la seconde vague de migrants dogon laissaient entendre, lors des entretiens, la nécessité pour les Dogons du Wassolon de s'impliquer davantage dans les compétitions politiques locales (élections communales et législatives) afin d'accéder à des instances de décisions.

En plus de l'activité agricole, les Dogons du Wassolon participent à la vie économique via le commerce des denrées alimentaires, la pêche et la boucherie. Ceux de la génération née dans le Wassolon occupent des postes dans l'administration publique où ils travaillent comme enseignants, gendarmes, pharmaciens, infirmiers[198]… En mars 2021, un conseiller communal de Yanfolila estimait les Dogons à environ le 1/3 de la population globale du cercle. Évoquant plus d'engagement politique, mes interlocuteurs mettaient en avant les tentatives de mobilisations politiques dont ils sont objet de la part des partis politiques à l'approche des élections locales. Mais pour le moment, l'engagement politique des Dogons avec un candidat pour les élections communales et législatives semble loin d'être à l'ordre du jour.

Il est important d'observer que ceux qui se sont engagés dans cette migration vers le sud-ouest malien se sont confrontés à un nouvel environnement écologique, en plus de s'être aventurés dans un monde social radicalement nouveau. Le cercle de Yanfolila est situé dans la zone climatique dite soudano-guinéenne. Celle-ci se caractérise par une pluviométrie supérieure à 1000 mm/an contrairement aux

[198] Il serait particulièrement riche d'approfondir cette recherche en incluant ces générations nées dans le Wassolon afin de mieux appréhender les transformations internes et les effets sociaux et politiques de cette présence des Dogons dans le Wassolon.

régions sahélienne d'où sont originaires les migrants dogons. En zone sahélienne, les précipitions annuelles varient entre 200 et 600mm/an.[199] Cette différence climatique et écosystémique imposait aux Dogons du Wassolon une adaptation de leurs techniques agricoles et des types de cultures. En zone sahélienne, ils sont habitués à travailler sur des sols sableux, semi-arides avec un cycle agricole qui repartie la saison des pluies en trois moments distincts : les semailles (fin mai et début juin), les désherbages (fin juillet et début aout) et les récoltes (à partir de novembre jusqu'à janvier). Tandis que dans la zone soudano-guinéenne le travail agricole en saison pluvieuse comprend quatre moments : semailles (entre mai et juin), un premier désherbage (en juillet), un second désherbage (entre fin août et début septembre) et les récoltes (à partir de fin novembre jusqu'à janvier). L'importance des précipitations dans la zone soudano-guinéenne et la qualité des sols exigent des paysans un travail continue. Les périodes mortes (allant de trois semaines à un mois) entre le désherbage et les récoles que les paysans observent en zone sahélienne n'existent pas dans la région soudano-guinéenne.

Dans mes entretiens, la rudesse de l'environnement écologique et la migration dans le Wassolon étaient associées à la notion de *dinga*, fatigue. Cette notion fait explicitement référence, dans le cas présent, à la lourdeur du travail agricole dans le Wassolon et les difficultés d'adaptation pour un paysan sahélien. Pour les Dogons du Wassolon, le dinga constitue cependant une valeur positive qui donne accès au *pana* (aliment, nourriture) indispensable à la préservation de la vie humaine et de la dignité du paysan dogon. Sans le *pana*, le paysan et famille s'exposent au risque de basculer dans le *dogo*, la honte, la perte de la face et de la dignité. Dans ce sens, le *dinga* devient une condition libératrice de l'homme en le rendant capable de se nourrir et prendre en charge les besoins de sa famille à partir de l'effort fourni dans le travail de la terre. Les conditions climatiques rudes sont perçues comme une épreuve dont l'acceptation, malgré son caractère cyclique, libère l'homme et le préserve du *dogo*.

« *Celui qui accepte la fatigue 'dinga' ne manquera pas de quoi nourrir sa famille dans le Wassolon. Certains qui sont venus avec nous de Koutiala* [en 1985] *sont repartis à Sikasso ou ailleurs. Ils trouvaient que le travail de la terre était trop rude. La terre d'ici est dure et rude mais nul ne peut emporter sa terre avec soi. Nous sommes restées et aujourd'hui, grâce à Amma, nous n'avons pas connu le dogo parce que nous avons accepté le dinga* » soulignait Amadou Guindo lors d'un entretien à Yanfolila. Une partie du *dinga* est liée au changement de types de céréales adaptées aux exigence écosystémiques nouvelles. La céréaliculture pratiquée dans les zones sahéliennes se basent essentiellement sur la culture du mil pénicillaire (*Pennisetum glaucum*)

[199] Direction nationale de la météorologie du Mali (https://unfccc.int/resource/docs/napa/mli01f.pdf)

connu sous l'appellation petit mil. Les patriarches évoquent avec émotion les échecs des premières années lorsqu'ils ont tenté de reproduire les mêmes cultures dans le Wassolon. Prenant acte des récoltes maigres en petit mil, les Dogons du Wassolon se sont convertis à la culture du maïs et du sorgho (*Sorghum bicolor*). Ces céréales sont aujourd'hui la base de leur alimentation et participent à leur quête de la préservation de soi du paysan dogon par l'acceptation du *dinga* comme constitutif de leur expérience humaine.

Le cercle de Yanfolila se situe dans le bassin cotonnière du Mali. La Compagnie malienne de textile (CMDT) y développe, depuis le début des années 1980, la coton-culture et les Dogon participent à cette culture commerciale. En raison des possibilités de gain en numéraire, nombreux sont ceux qui ont fait les essais à partir des recommandations des encadreurs agricoles de la CMDT. La compagnie encourageait les paysans à la culture du coton en mettant à leur disposition des moyens conséquents : l'accès aux fertilisants, les bœufs de labour et les charrues. Ces moyens étaient pourvus par la CMDT sous formes de prêt qui devaient être remboursés en kilo de coton à la récolte. L'instabilité des prix du coton qui change annuellement et les mauvaises récoltes répétées en raison de la non-maitrise des spécificités de la culture du coton ont fini par décourager de nombreux paysans dogon. Certains ont dû travailler plusieurs années pour rembourser « la dette de la CMDT ». Daouda Sagara et Amadou Guindo mais aussi d'autres paysans comparaient la culture du coton au travail forcé du temps de la colonisation. Cependant d'autres continuent à pratiquer la coton-culture et y trouvent leurs comptes. Seule la ruée vers l'or semble détourner une partie des paysans dogon de la culture du coton et du travail agricole en général.

L'explosion des sites d'orpaillage artisanal dans le Wassolon et autres localités de la région de Sikasso engendre de nouvelles migrations depuis le pays Dogon. Celles-ci sont pratiquées par des jeunes de profils sociologiques divers. Parmi les nouveaux migrants, il y a des jeunes femmes et jeunes hommes qui voyagent seuls en quête de fortune dans les mines artisanales. Ces derniers s'orientent directement vers les sites d'orpaillage et leurs contacts avec les Dogons du Wassolon n'adviennent que de manière sporadique. De ce fait, ils sont perçus par ceux que mon travail décrit comme des saisonniers qui restent le temps d'une saison sèche ou d'une année au plus avant de repartir dans leurs villages d'origine. Cependant les Dogons installés de longue date dans le Wassolon sont de plus en plus sollicités par certains de ces jeunes femmes et hommes venus tenter leur chance dans les mines artisanales. Ces sollicitations advenant le plus souvent lors des écroulements des galeries souterraines, les dama, et qui cause des morts parmi les mineurs. Dans ces situations, les corps sont confiés aux Dogons proches du site qui se chargent de l'enterrement mais aussi de l'identification et l'information des parents dans les villages d'origine.

À côté de ces migrants qui partent vers les mines d'or artisanales, il y a également un nombre de plus en plus croissant de familles qui prennent le *Wassolon oju* en quête de terres agricoles. Ces derniers fuient les violences armées dans leurs villages en pays Dogon et tentent de trouver dans les campagnes du Wassolon de nouvelles possibilités d'installation. Contrairement aux migrants solitaires, saisonniers des mines, ces familles dogons s'insèrent progressivement dans la communauté dogon du Wassolon.

11.4 Les dimensions foncières du conflit armé en pays Dogon

Une certaine interprétation des conflits armés au Mali et au Sahel en général ainsi que leurs implications violentes appréhendent ces conflits sous le label de la compétition pour les ressources. Cette compétition serait engendrée par leur raréfaction des ressources naturelles et aggravée par la poussée démographique d'un côté et les impacts des changements climatiques de l'autre. Malgré leur importance, ces facteurs n'ont été ni à l'origine de l'éclatement de la rébellion touareg au nord du Mali en 2012 encore moins à la base de l'arrivée progressive de certains groupes djihadistes dans le centre du Mali à partir de 2014-2015. Très à la mode parmi les acteurs du développement et du policy-making mais aussi chez certains chercheurs (UNISS, 2022 ; UNPD, 2023 ; Van Ackern et Detges, 2022 ; Selby et Hoffman 2014 ; Olumba *et al.*, 2022), cette lecture des dynamiques conflictuelles se limitent à un schéma explicatif simpliste et ne permettent pas de comprendre les dimensions foncières du conflit armé. Ces dimensions étant considérées comme existante, comme un fait naturel.

Ainsi les formes de violences armées ainsi que les phénomènes migratoires sont réduites à des explications de cause à effet : le changement climatique réduit les ressources naturelles ; la poussée démographique augmente les pressions sur ces ressources ; les individus et les groupes se battent les uns contre les autres pour accaparer les ressources ; cela génère des conflits violents et des migrations. De telles interprétations rapides, simples et logiques des conflits armés en cours, au Mali voire au Sahel,[200] empêchent de mettre en lumières les enchâssements des dynamiques foncières dans le conflit armé, d'une part, et d'autre part, elles ne permettent pas de saisir la portée historique et politique de ces conflits. En droite ligne avec certaines critiques fondamentales (Boone, 2014 ; Benjaminsen, 2021), il convient de rappeler que : « *la pression démographique et la compétition pour la terre ne constituent pas les causes directes de l'émergence des conflits* » armés ni dans le nord du Mali ou ni dans les régions du Mali central. Sans nier les impacts de ces

[200] Ceux qui performent ces regards adoptent dans leurs analyses et prédictions des visions globalisantes qui gomment les spécificités des pays du Sahel et les particularités entre les différentes régions d'un même pays.

facteurs (démographie et changement climatique), je postule que les dimensions foncières de ces conflits armés sont à rechercher dans l'imbrication des facteurs sociopolitiques et historiques auxquels se greffent ces facteurs climatiques et démographiques.

Dans le centre du Mali, l'une des stratégies d'indigénisation de la violence armée a été les modes de recrutement des combattants. Dans ce sens, les groupes armés ont su s'appuyer sur la question foncière pour recruter de nombreux combattants. Que ces derniers soient ceux qui étaient occupés par les travaux champêtres ou la conduite des troupeaux, leur adhésion progressive a facilité l'implantation des groupes armés dans la durée et a donné aux conflits une portée générale. En plus du recrutement parmi les bergers, les groupes djihadistes ont incorporé dans leurs rangs de jeunes combattants issus de l'élite traditionnelle peule. Ils ont par ailleurs conféré à certaines de ces élites des fonctions sociopolitiques comme celui de cadi (juge islamique). Ceux parmi les notables qui se sont opposés à ces procédés ont été pour la plupart assassinés. Quant aux groupes d'autodéfense, ils ont mis en place un système de recrutement qui vise à donner une dimension collective au conflit en recrutant des jeunes au sein de tous les lignages qui composent le village. À cela s'ajoutent les rapprochements de certains paysans ou de certains villages aux groupes djihadistes pour régler des comptes historiques avec d'autres villages voisins ou des terroirs villageois.

Les règles qui organisent l'accès, l'exploitation et le contrôle de la terre et de ses ressources tout comme les mécanismes d'exclusions inhérents aux régimes fonciers peuvent faire objet de contestation et générer des tensions internes au sein des groupes lignagers. Ces tensions peuvent pousser certains paysans ou nomades à percevoir la présence des groupes armés comme une opportunité de renégociation de ces règles ou de vengeance. Ce qui produit une sorte d'affinité sélective entre le désir d'émancipation ou de vengeance des cadets sociaux (qu'il s'agisse de lignages ou de villages voir de terroirs villageois) et la volonté d'enracinement des groupes armés (djihadistes ou d'autodéfense).

Par ailleurs au-delà de ces affinités sélectives, les groupes armés se branchent à certains registres historiques pour alimenter les antagonismes historiques. C'est le cas des mises en récit de la mémoire traumatique de l'asservissement de certains Dogons au 19ème et 20ème siècles (Beneduce et Poudiougou…). L'usage continue du « *nous n'accepterons plus d'être soumis* ou *nous refusons l'esclavage*[201] », par les chefs du Mouvement Dan Nan Ambassagou dans les déclarations publiques fait partie de ces performances discursives de justification du recours à la violence armée et de

[201] Expression récurrent dans les déclarations publiques du commandant en chef de Dan Nan Ambassagou, Youssouf Toloba puis reprise par les combattants dans les propos circulant dans les groupes WhatsApp.

la fabrique des inimitiés. Lors d'un entretien dans un camp Dan Nan Ambassagou, un combattant m'a interrogé au sujet « *des vraies raisons de la guerre qu'ils sont en train de faire* ». En lui répondant que c'est ce que je désire comprendre, je lisais sur son visage la désillusion de ne pas trouver de réponses. Il me demandait au sujet de la véracité des arguments de la dépossession foncière qui serait voulue par les djihadistes tout en affirmant que de toute façon « *si nous cessons de combattre, nous ne pourrions plus cultiver, notre village sera attaqué et détruit* [202]».

Je tente de démontrer dans cette recherche que l'irruption de la violence dans le centre du Mali ne représente pas nécessairement un cas exceptionnel. Celle-ci est une modalité dans laquelle peuvent s'exprimer les antagonismes. La violence peut cependant produire une autonomisation de la logique armée où chaque conséquence peut potentiellement être transformée en une nouvelle cause (Marshal, 2000). Le recours à la violence armée nait, ici, de processus dynamiques qui enchâssent les inégalités sociofoncières dans un ensemble d'opportunités perçues comme porteuses de potentialités de changement social et politique. C'est ce qui fait de ce contexte de conflit armé un *moment d'historicité* (Bayart *et al.* 2019 :47). Ce moment précis ouvre les champs du possible à certains individus ou groupes d'individus qui étaient jusque-là à la marge.

Certains conflits fonciers antérieurs à ce contexte de conflit armé, qu'il s'agisse de conflits entre villages dogons ou entre Dogons et Peuls, ont connu des manifestations violentes sans pourtant plonger la région dans un conflit armé. C'est pourquoi même si l'on peut considérer que « *violence appears to be the conjoined twin of all sophisticated forms of land control* » (Lund et Peluso, 2011), il est aussi à reconnaître que tout conflit foncier ne se règle par le recours à la violence armée. En plus des contingences politiques et historiques qui rendent possibles l'articulation des questions foncières à la violence armée, le rôle actif des entrepreneurs de la violence (djihadiste ou de l'autodéfense) reste un facteur déterminant des dimensions foncières du conflit armé au centre du Mali et en pays Dogon en particulier. Ces derniers se sont révélés avoir une maitrise des relations sociopolitiques locales et du rôle déterminant du foncier dans ces relations. Certains de ces entrepreneurs de violence tentent de convertir leurs compétences de combattants en ressources politico-économiques. Leur engagement dans des activités politiques (élections législatives de 2020 par exemple) et les investissement des richesses tirées dans les enlèvements de troupeaux et autres processus d'accumulation (Grajales, 2011 ; Abdelkah, 2021 ; Baczko, 2017) dans l'immobilier à Koro, Bankass, Sévaré et Bamako démontrent ces tentatives d'émergence d'une nouvelle élite politique, économique à partir des marges.

---

[202] Entretien avec un combattant dans un camp Dan Nan Ambassagou, près de Bandiagara, mars 2021.

La mobilisation des combattants à travers, entre autres, l'usage du discours de la dépossession foncière de grande envergure qui serait planifiée et organisée par les djihadistes d'un côté et celui de la libération des terres pastorales occupées par les Dogons de l'autre camouflent ces trajectoires d'accumulation de certains combattants et de certains chefs des groupes armés. Parallèlement aux chefs des groupes d'autodéfense, ceux qui dirigent les groupes djihadistes ont également mis en place une économie de razzia des troupeaux. Dans de nombreux villages du cercle de Bankass et de Koro, ces razzia ont vidé les villages de leurs cheptels. Dans son étude sur le phénomène des vols de bétail et les conflits armés dans la région de Mopti, Flore Berger rapporte[203] que « *the number of rustled cattle in central Mali in 2021 rose to more than those recorded in 2018, 2019 and 2020 combined (…), with Bandiagara, Koro and Bankass (all in the Mopti region) the three most affected districts in central Mali. From 2019 to 2021, cattle herds stolen in the Mopti region rose from about 78 000 to 130 000. In Bandiagara alone, this represents more than 1 250 heads of cattle stolen per week. In addition to cattle, about 140 000 goats and sheep were stolen in 2021, bringing the total number of livestock looted in 2021 to 270 000 in the Mopti region* » (Berger, 2022 : 15). Dans

[203] Si je ne partage les interprétations que cette auteure fait des données de son rapport, notamment concernant la désignation des acteurs responsables de ce vol massif de bétail, les données qu'elle fournit permettent de mesurer l'ampleur du phénomène du vol de bétail dans la région de Mopti et les liens étroits qu'il entretient avec une économie de la guerre basée sur le pillage, l'extorsion et le vol systématique de bétails. Ces pratiques sont devenues systématiques lors des attaques et tous les groupes armés qui opèrent dans la région s'y appliquent. Ma lecture diffère des interprétations qu'avancent Flore Berger notamment dans l'identification de certains contextes comme zones d'opération de certains groupes armés. C'est le cas des localités comme Bla, Macina, Bapho, Dougabougou et Niono-Socoura qui sont cités par le rapport comme des lieux l'essentiel des troupeaux sont enlevés par les combattants de Dan Nan Ambassagou. Ces localités connaissances la présence d'autres groupes armés d'auto-défense qui n'entretiennent pas de liens hiérarchiques, tactiques ou stratégiques avec Dan Nan Ambassagou même tous se réclament de l'autodéfense armée. Le même problème d'interprétation se posent lorsqu'elle désigne les combattants du même groupe (Dan Nan Ambassagou) comme responsables des vols de bétails dans les cercles de Koro, Bankass et Bandiagara. S'il est incontestable que ces localités restent les zones d'opération par excellence de Dan Nan Ambassagou, les villages de cette localité sont également ceux dont Dan Nan Ambassagou clame la défense et la protection comme les combattants djihadistes, ceux de la Katiba Macina en particulier. Le problème, ici, avec l'interprétation que propose l'auteure du rapport est qu'elle désigne les villageois (habitants de ces localités qui sont aussi les combattants de Dan Nan Ambassagou) d'être responsables de vols des centaines de milliers de têtes qui sont avant tout leurs propres biens. S'il est établi que certains combattants de Dan Nan Ambassagou sont impliqués dans les vols de bétail dans le centre du Mali, il est tout aussi établit qu'ils n'opèrent pas comme groupe armé d'autodéfense dans la région de Ségou (Macina, Bla, Dougabougou, Niono) où d'autres groupes d'autodéfense sont présents. Ainsi le problème avec de l'interprétation est posée par une absence de connaissance fine des contextes et des acteurs qui y opèrent dans le centre du Mali créant ainsi des généralisations à partir des données approximatives. Voire le rapport de recherche de Flore Berger (2023), *De la chair à canon, Le vol de bétail et l'économie de guerre au Mali*, Global Initiative against transnational organized crime, disponible via : https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2023/03/Flore-Berger-De-la-chair-a%CC%80-canon-Le-vol-de-be%CC%81tail-et-le%CC%81conomie-de-guerre-au-Mali-GI-TOC-mars-2023.pdf.

les localités où j'ai conduit mes enquêtes ethnographiques entre 2018 et 2022, les pertes sont estimées comme : commune de Mondoro,[204] 42.000 têtes de bovins, 30.200 têtes d'ovins/caprins, 1.527 asins et 340 camelins enlevés dans les villages de Yangassadiou, Douna, Banai et Tiguila ; commune de Sangha que la commune 42.000 têtes de bovins enlevés pour la même période (2018-2020) en plus d'une mobilisation en d'environ 47.500.000 FCFA (quarante-sept millions cinq-cents milles FCFA, équivalent de 72.500 Euros) comme apport économique aux combattants stationnés dans la commune entre 2018 et 2020.

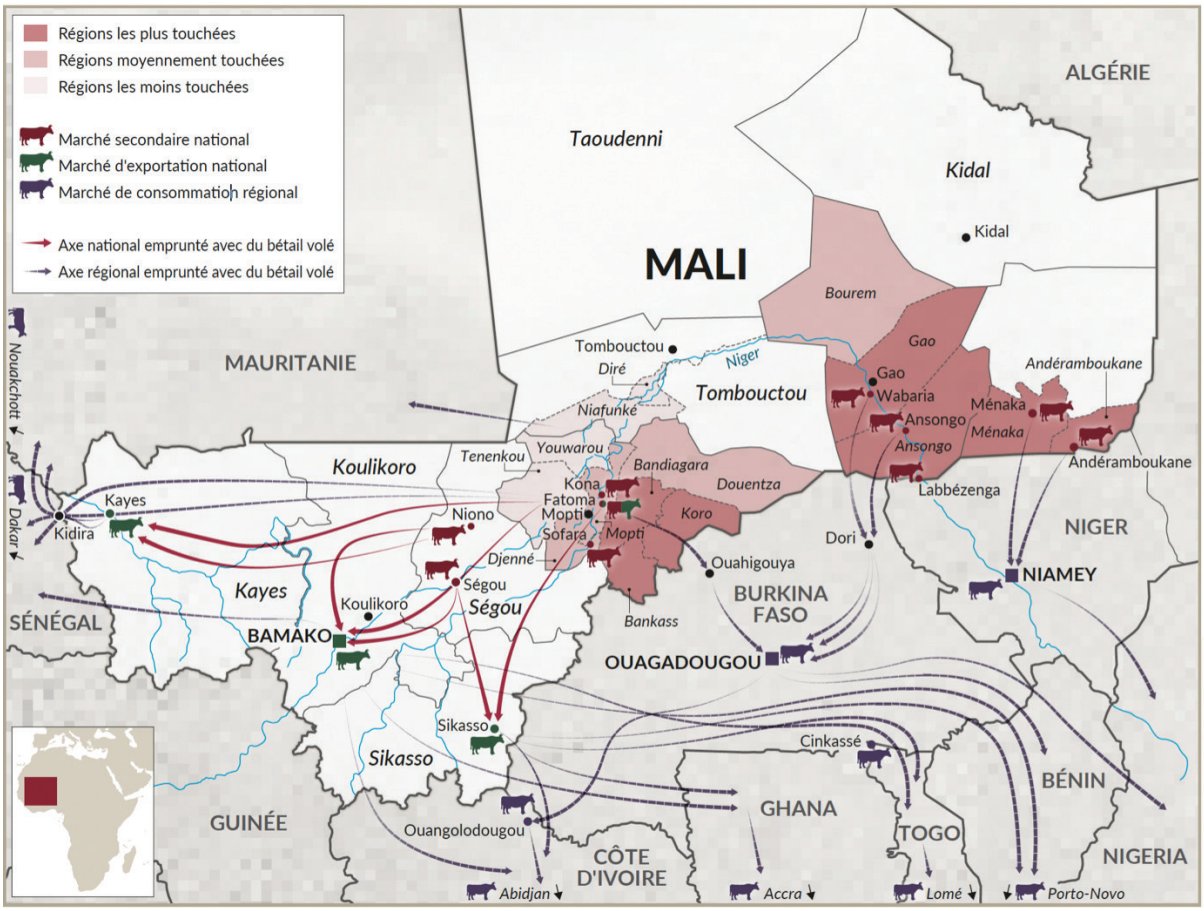

Figure 31: Circuits du vol de bétail et régions touchées au Mali, 2022 © Flore Berger

D'autres villages, à Koro, Bankass et Bandiagara ont également connu des pertes en bétails proches ou supérieurs à ces chiffres. À Woru, l'un des sites principaux de cette recherche, plus de 4000 têtes de bovins ont été enlevés par des djihadistes[205]

[204] Ces données ont été recueilli auprès du maire de Mondoro.

[205] Dans cette situation, les frontières entre ce qui relève du djihadisme, du vol organisé sous la forme de banditisme sont difficiles à tracer. Encore ici, la qualification djihadiste doit être appréhender comme un cadre générique dans lequel les villageois perçoivent et lisent ces situations. Par exemple, lors d'une interview à Woru en 2021, il émerge que l'organisation de l'enlèvement des 4000 têtes de bovins comprenait aussi des personnes internes au village.

dans la matinée du 13 octobre 2020.[206] Ces enlèvements de bétails alimentent directement la violence armée (achat de kalachnikovs, de minutions et carburant) et favorisent l'accumulation de richesse[207] par la dépossession des paysans et des éleveurs de leurs moyens de subsistance.

À partir des considérations qui précèdent, sur mon terrain d'enquête, j'ai identifié deux échelles d'observation. La première se caractérise par des conflits fonciers internes aux communautés paysannes (un lignage dogon contre un autre ou un village dogon contre un autre) qui émergent lorsqu'une des parties se rapproche des combattants d'autodéfense ou des djihadistes afin de régler « des comptes historiques » dans la relation sociofoncière qui le lie à l'autre partie. Dans ce cas, l'articulation violente peut se baser sur la possibilité de s'appuyer sur un membre du village engagé dans le mouvement Dan Nan Ambassagou pour revendiquer ou contester les droits fonciers anciennement contrôlés par la partie à laquelle elle s'oppose. Dans ce même ordre d'idée, une autre forme de rapprochement entre l'une de ces parties citées et un groupe djihadiste est celui qui se fait via les accords locaux. Ce type de rapprochement entre les groupes djihadistes et certains éleveurs peuls a été mis en évidence, au début de l'insurrection armée djihadiste dans le delta inondé et exondé (Jourde *et al.* 2019 ; Sangaré, 2016 ; Poudiougou et Zanoletti, 2020).

Depuis plusieurs décennies, l'extension continue des champs, l'augmentation des capacités techniques d'exploitation des terres, notamment l'introduction des dromadaires comme animaux de labour dans la plaine du Seeno ou encore par l'augmentation des troupeaux des Dogons ont créé une situation de fermeture progressive de certaines aires du Seeno aux éleveurs peuls. En plus de l'empiètement sur les couloirs pastoraux, les stationnements saisonniers des troupeaux dans les lara (champs de proximité du village) sont de plus en plus réservés, dans plusieurs villages dogons, aux troupeaux de ces villages.

---

[206] Voir Studio Tamani : https://www.studiotamani.org/48297-koro-quatre-mille-betails-emportes-par-des-hommes-armes-non-identifies.

[207] Dans un rapport publié en novembre 22, Abdourhamane Dicko, directeur de programmes à Friedrich Ebert Stiftung commente le phénomène de vol de bétail dans la région de Gao documenté par le rapport Sauver Gao pour Sauver la République en ces termes : « *Pour certains, les animaux, probablement ceux de la commune de Gounzourèye, sont d'abord conduits à Boni où la destination des animaux est définitivement fixée : ils y seraient embarqués dans des véhicules à destination de Bamako ou de la Côte d'Ivoire. Pour d'autres personnes, les animaux volés dans les zones d'Ansongo et de Gabéro prennent la destination du Burkina-Faso et de l'Algérie. Concernant la seconde destination, les animaux seraient embarqués dans des camions. Des animaux volés auraient été vendus à des bouchers de la ville de Gao, qui les garderaient dans des maisons à la périphérie de la ville avant de les conduire nuitamment à abattoir.*

Dans tous les cas, cet enlèvement semble concerner plusieurs acteurs dont certains sont parmi les populations elles-mêmes, surtout ceux impliqués dans le transport. Dans les conditions normales, il ne devrait pas être facile d'écouler ces animaux sur les marchés du Burkina-Faso ou du Niger si une coordination entre acteurs et autorités était menée au Mali, Burkina et Niger. En toute vraisemblance, la vente des animaux servirait à acheter des armes pour les groupes armés terroristes, donc à les financer. »

Quant à la seconde échelle d'observation des dimensions foncières du conflit armé, elle a trait à des formes d'intervention directe des acteurs armés dans la question foncière. Dans ce sens, les mouvements d'autodéfense ont interprété l'immixtion des djihadistes, à partir de 2016, dans les questions foncières locales comme l'expression d'un « *projet de dépossession foncière programmée et financée par les Peuls* ». Tandis que dans certains de ses discours Amadou Kouffa appelait à la « *libération des terres des peuls occupées par les Dogons* ».

Ces deux échelles entretiennent, depuis au moins 2018, une relation de complémentarité qui a produit un renforcement continu de ces groupes armés et une politisation progressive de la question foncière. D'un côté et de l'autre, ces discours et les pratiques de ces groupes armés ont progressivement basculé dans des formes de théâtralisation des mises à mort et autres procédés d'annihilation et de spectacularisation des pratiques de violence sur les corps de celui qui est construit comme l'ennemi.

11.5 Imbrication des échelles et fractures internes

À partir de décembre 2020, les élus locaux des communes de Sangha et de Madougou, en collaboration avec une association locale, ont entrepris des démarches de négociation pour la libération de personnes retenues en otage par des djihadistes. Dans la localité, ces derniers occuperaient une petite forêt près du village Annaye-Bombou, dans la commune rurale de Sangha, au pied de la falaise de Bandiagara. Après les sollicitations des élus, les premiers contacts ont été établis et les pourparlers ont commencé. Ces négociations ont abouti à la libération des personnes prises en otage moyennant des arrangements. Au moment où ces négociations ont eu lieu, de nombreux villageois étaient réduits à l'immobilité et l'économie locale connaissait de véritables difficultés. Les routes étaient minées et les attaques contre ceux qui partent aux foires hebdomadaires fréquentes. Ces attaques étaient une réponse des djihadistes à la décision de nombreux villages dogons d'interdire la fréquentation de leurs marchés aux Peuls qui habitaient les villages ou hameaux proches des villages dogons. De cette première tentative de dialogue avec les djihadistes est née l'idée de négocier des pactes permettant la fréquentation des marchés et la cessation des attaques sur les routes. Les communes de Sangha et de Madougou ont ainsi conclu un pacte qui ouvrait les marchés locaux des villages qui relèvent de leurs communes.

Alors que le mouvement Dan Ambassagou était à son apogée avec une capacité militaro-politique notable, née des alliances avec les pouvoirs politiques lors des élections présidentielles de 2018, ces pactes ont été signé sans que les combattants y soient associés. Les chefs de ce mouvement se sont opposés à cette initiative des élus locaux et mis en garde les autres villages contre une telle démarche. Menacé directement, le maire de Sangha a été contraint d'abandonner la commune de

Sangha. Quant au responsable de l'association de Madougou, compagnon du maire dans la démarche, il a subi une tentative d'assassinat à laquelle il a survécu. Malgré l'opposition des chefs de Dan Nan Ambassagou, d'autres villages ont été contraint à entrer dans des pactes. Ce qui leur permet d'entreprendre des activités économiques, y compris la culture des champs auxquels ils ne pouvaient accéder en raison de l'insécurité et des sièges que leur imposaient les djihadistes. En plus des attaques sur les routes, les villages qui refusaient d'entrer dans les pactes étaient confinés et placés sous embargo par les groupes djihadistes. Les djihadistes menaçaient et fusillaient ceux qui prenaient le risque de sortir du village ou qui se hasardaient à cultiver les champs interdits d'accès.

Ce sont des pactes qui ont été labélisés sous l'appellation des « Accords locaux ».[208] Après ces premiers cas de négociation, des associations religieuses et des organisations non-gouvernementales ont commencé à offrir leurs services en qualité de « facilitateurs ». Plusieurs accords locaux sont signés entre les villages dogons et peuls. Si les djihadistes sont ceux qui ont le contrôle des initiatives, ce sont les chefs de villages (dogons et peuls) qui apposent leurs signatures sur les documents des accords locaux[209]. Cependant au-delà des contenus explicites consultables dans les documents signés par les chefs de villages, les principales clauses se trouvaient ailleurs.

Celles-ci sont consignées dans les engagements verbaux qui ont été pris entre les djihadistes et les villages dogons lors des rencontres en brousse. Ces engagements comprenaient entre autres : le désarmement des jeunes villageois dogons proches des groupes d'autodéfense, la non-communication de la présence des djihadistes ni aux Famas (forces armées maliennes), ni aux combattants d'autodéfense Dan Nan Ambassagou ou à d'autres villages non-signataires, la possibilité d'entrer et de sortir des djihadistes dans les villages dogons sans agressivité, la communication au chef djihadiste local de toute présence étrangère ou suspecte au village, la réduction des espaces agricoles à environs 1 kilomètre du village dont l'accès est conditionné au paiement d'une somme variant entre 25 000 à 50.000 Fcfa par hectares, l'acceptation de prélèvement de la zakat (impôt islamique) sur les récoltes et sur le bétail, l'obligation de port de voile aux femmes et l'interdiction de leur participation aux travaux champêtres, la fermeture des écoles publiques…

---

[208] Les documents signés entre les chefs de villages Dogons et Peuls sont disponibles via le site du Centre pour le Dialogue Humanitaire : https://hdcentre.org/news/three-peace-agreements-signed-between-the-fulani-and-dogon-of-the-area-circle-of-koro-in-central-mali/

[209] Voir l'interview de Boubacar Ba en 2021 sur cette dynamique des accords locaux : https://mondafrique.com/les-accords-entre-les-peul-et-les-djihadistes-pourraient-embraser-le-mali/ mais aussi l'analyse de Mirjam de Bruijn, dans son blog, « Peace pacts in Mali: Fragile pockets of peace or 'peaceful' colonization by Jihadi groups » posté le 25 mars 2021, disponible via : https://mirjamdebruijn.wordpress.com/2021/03/25/peace-pacts-in-mali-fragile-pockets-of-peace-or-peaceful-colonization-by-jihadi-groups/

Ce sont ces clauses non-écrites dans les pages des documents signés qui vont non seulement réguler la vie quotidienne des villages signataires mais en créant notamment les conditions de nouvelles fractures internes entre villages signataires et villages non-signataires, entre villages signataires et les combattants d'autodéfense.[210] L'adhésion aux accords étant souvent motivée par les fortes pressions exercées par les djihadistes sur un village donné. Deux ou plusieurs villages du même terroir historique pouvaient avoir des positions différentes vis-à-vis de l'adhésion ou non à ces pactes avec les djihadistes. Les pressions exercées par les djihadistes ainsi que les positions et les conditions géographiques de ces villages sont des facteurs déterminants. Ainsi un village situé au pied de la falaise ou dans la plaine n'a pas les mêmes possibilités de résistance qu'un autre situé sur le plateau. Le premier est facilement accessible à moto et par les autres moyens que les combattants utilisent pour se déplacer tandis que le second peut se constituer en forteresse imprenable.[211]

Un exemple ethnographique qui illustre cet état de fait est la fragmentation interne du terroir historique de Guimini. Composé des villages de Guimini au pied de la falaise et des villages de Yawa et Dourou, respectivement situés sur le plateau, en début 2021, une partie des chefs de villages dont ceux de Guimini et de Yawa ont signé un pacte avec les djihadistes[212]. Au moment de ces signatures, le village de Yawa abritait l'un des plus importants camps de Dan Nan Ambassagou. L'adhésion au pacte a créé une crise interne au sein de ce terroir débouchant sur des affrontements entre les combattants d'autodéfense et ceux qui soutenaient le projet de pacte. La déchirure interne a ainsi fragilisé les défenses de cet ensemble villageois ouvrant la voie aux premières attaques à Dourou[213]. Quelques mois après la signature du pacte, les djihadistes ont pu pénétrer le terroir de Guimini et mis en place une embuscade qui a permis la capture et l'assassinat de Amadou Sagara dit Django, lieutenant de Youssouf Toloba et chef de guerre réputé qui commandait le camp de Yawa. À ces actions se sont ajoutées d'autres attaques djihadistes menées à Dourou et Yawa entre 2021. Celles-ci ont nourri le sentiment de trahison et complicité avec les djihadistes dont les effets se manifestent dans la rupture des solidarités entre ces villages.

---

[210] Comme j'ai tenté de le démontrer dans la description des premières migrations dans la plaine au début du 20ème siècle, le maillage territorial s'organise autour d'un ensemble de villages. Nés de différentes vagues de migration, ces villages forment un terroir historique à partir du principe de la communauté de sang auquel s'ajoute progressivement une communauté de sol (Paulme, 1940).

[211] Ces différences dans le paysage ont joué un rôle central dans la capacité des villages à se soumettre ou à résister y compris au moment de la conquête coloniale française.

[212] Ces signatures ont eu lieu à Koro.

[213] En raison de sa position géographique, la seule voie qui mène de la plaine à Dourou ne peut être pratiquée en moto puisqu'il s'agit d'une petite passerelle. Cette situation stratégique permettait à Dourou d'être hors de portée et surtout d'opposer une résistance à toute tentative d'attaque.

Cette rupture s'est traduite en termes de relations sociofoncières puisque l'adhésion de Yawa et de Guimini au pacte avec les djihadistes serait motivée, selon certains de mes interlocuteurs, par des raisons foncières. Car contrairement à ces deux villages, Dourou contrôle la quasi-totalité des terres agricoles, situées entre Dourou et Koporokenié-pen, dans la plaine du Seeno. Les terres de ce couloir sont communément exploitées par les gens des trois villages dont certains y ont fondé des hameaux de culture. L'adhésion de Yawa et de Guimini à un pacte avec les djihadistes sans les gens de Dourou allait empêcher les gens de Dourou de descendre dans la plaine puisque la non-adhésion avait comme conséquence la mise en place d'un blocus des djihadistes autour de Dourou. Une telle situation devait permettre aux gens de Yawa et de Guimini mais aussi ceux de ces deux villages vivants dans les hameaux de culture dans la plaine de disposer de toutes les terres agricoles. D'ailleurs ce seraient eux qui ont insisté pour que les chefs de village à Yawa et Guimini adhèrent au pacte et ainsi isoler Dourou de toute possibilité de descente dans la plaine (y compris pour les foires hebdomadaires) pour accéder aux terres agricoles.

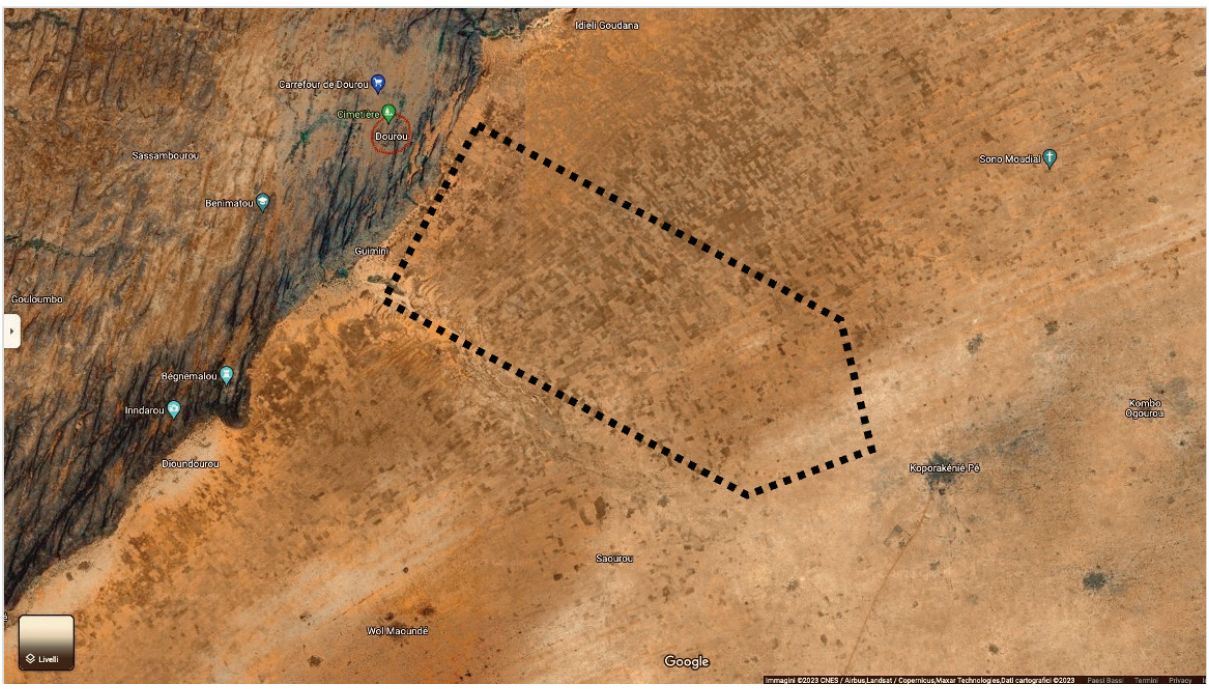

Figure 32: Visualisation du couloir agricole © Ibrahima Poudiougou

Des démarches de pacification ont été entreprise pour dénouer les conflits entre les trois villages (Yawa, Guimini et Dourou) et l'aboutissement de cette démarche a consisté au retrait de Yawa et de Guimini de toute alliance avec les djihadistes d'une part et le retrait de certaines terres contrôlées que Dourou avait cédé en prêt aux gens de ces deux villages dans la plaine.

Il est tout aussi important de souligner qu'en mars 2012 les terres agricoles de ce même couloir avaient fait l'objet d'un conflit meurtrier entre le terroir historique de Guimini (entendu comme l'ensemble des gens portant le nom Sagara et affiliés) et le terroir historique de Koporo-pen (regroupant ceux qui se réclament du patronyme Togo et affilié) qui s'est soldé par plus d'une centaine de morts. Ainsi de nouvelles conflictualités engendrées par la situation de conflit armée viennent se superposer à celles déjà existantes.

11.6 Vers de nouvelles conflictualités foncières en pays Dogon ?

Cette recherche a privilégié le regard ethnographique en observant les dynamiques foncières au sein des arènes politiques villageoises en privilégiant une approche qui considère le foncier comme relations politiques. Dans ce sens, le foncier, la migration et le conflit sont approchés à travers les différents chapitres comme des phénomènes faisant partie d'un même champ et qui entretiennent des interactions et des influences réciproques. Les migrations agricoles qui naissent de la segmentation lignagère (départ des cadets sociaux en raison des mécanismes d'exclusion), loin d'être des phénomènes à consonnance négative, ces migrations constituent l'une des modalités d'essaimage du groupe. C'est aussi ce qui permet à un groupe comme les MoroPujé d'ouvrir à ses membres la possibilité d'étendre leur emprise territoriale ainsi que leur influence sociopolitique. Pour ceux qui partent, mais aussi pour ceux qui restent, tout départ reste une opportunité étant donné que la fondation d'un hameau de culture et sa transformation en village n'aboutissent pas à la rupture des liens avec les villages-mères, « *si tu vois que nous sommes aussi en mesure d'avoir chacun un champ à cultiver, ici à Woru, ces parce que les autres sont partis s'installer lorsque l'appel de Youdiou nous est arrivé* », me confiait Amadou Waga l'un des patriarches de la lignée de Bunu-biré.

Dans la même perspective, ceux qui ont colonisé de nouvelles terres dans la plaine du Seeno ou en dehors du pays Dogon continuent à se considérer comme des ayants-droits. Cependant cette perception de soi comme partie intégrante de la dévolution des terres lignagères reste symbolique. Avoir des revendications foncières dans les villages d'origine est perçue (par ceux qui restent dans les villages-mères mais aussi par ceux qui partent) comme la démonstration de la non-réussite du parcours migratoire, d'une part, et comme porteur de nouvelles conflictualités d'autre part.

Dans les différentes situations ethnographiques abordées le long des pages de cette thèse (les MoroPujé dans la plaine du Seeno et les Dogons ayant migré à Koutiala et à Yanfolila, dans le sud-ouest malien), aucun cas de retour définitif au village de départ n'a été identifiable. Du début du 20ème siècle jusqu'aux années 1960, les migrations de colonisation foncière partaient des villages-mères, les

ana-pey, généralement situés au pied de la falaise ou du plateau, vers la plaine du Seeno. Ils aboutissaient à la fondation de hameaux de culture qui devenaient progressivement des villages. Avec l'ouverture d'un front pionner dans le sud dans les années 1960, cette possibilité d'établir des hameaux pouvant aboutir à des villages s'est estompée puisque les migrants agricoles dogons se trouvaient en pays Myanka ou dans le Wassolon. Leurs installations dans ces localités ont suivi le modèle du tutorat (Chauveau, 2007). Cependant ces départs étaient tout aussi définitifs puisque ceux qui partaient n'étaient pas des saisonniers mais des paysans en quête de s'installer.

Depuis la fin de la domination de l'empire peul du Macina (1818-1862), c'est l'éclatement du conflit armé en cours dans le centre du Mali, qui a conduit à un mouvement de retour/repli de colons agricoles dogons dans leurs villages d'origine. Eux ou leurs pères avaient fondé des villages dans la plaine du Seeno à la fin de la domination peul sur la région. En 2019, nombre d'entre eux sont revenus dans les villages d'origine. Au moment de l'accueil, ceux des villages d'origine mettaient en avant l'urgence de la situation avec une présomption que leur séjour aux villages d'origine ne serait que temporaire. Des parcelles de terres ont été mises à leur disposition « en attendant que la paix se rétablisse » et qu'ils retournent vers leurs villages respectifs. À Woru et à Tourou par exemple, ces parcelles étaient issues d'une « collecte de terre » où les membres du même lignage que le refugié cèdent une portion de leur champ en sa faveur. Ainsi les terres mises à leur disposition gardent un statut ambigu : elles ne sont pas considérées comme des terres restituées à des ayants-droits, ni des prêts temporaires.[214] Ces cas de retour dans les villages d'origine ont donné lieu à des configurations foncières inédites.

C'est le cas de Hawa, l'une des sœurs de Alpha qui a hérité des terres de Angojulu (voir le chapitre sur lignage Pujugo de Péné). L'époux de Hawa étant décédé, elle occupe le statut de chef de famille. Après l'attaque et la destruction de Loringa (village où elle et son époux s'étaient installés dans les 1970, aux confins du Burkina), elle se replie à Koro avec sa famille. La situation foncière dans le village d'origine de son époux n'étant pas favorable.[215] Elle décide de demander à son frère Alpha la possibilité d'accéder à des parcelles de terres cultivables à Péné, dans le patrimoine paternel de Angojulu. Si Alpha ne peut refuser à sa sœur d'accéder aux terres héritées de leur défunt père, il se trouve face à la question de la temporalité

[214] Dans ces villages, le régime d'appropriation étant collectif, les terres que cultivent les manan (unité familiale) sont considérées comme relevant du patrimoine foncier collectif. Ce patrimoine est géré par l'ainé du lignage et c'est lui qui organise la 'collecte de terres'.

[215] Son époux est le cadet d'une fratrie de six enfants mâles. Le départ vers Loringa était motivé par l'insuffisance de terre dans le village d'origine de ce dernier.

dans laquelle se circonscrit cet accès.[216] De plus, les terres cédées à Hawa sont exploitées par ses enfants mâles pour les besoins de leur famille. Ces derniers ne sont pas concernés par la dévolution des terres qui relèvent du patrimoine foncier de leur mère, ils font partie de la ligne successorale de leur père dans le village d'origine de celui-ci.

Comme demandé, des parcelles ont été cédé à Hawa afin que ses enfants puissent y cultiver en attendant le retour de la paix et leur retour à Loringa. Si les régimes fonciers concèdent à la femme, en qualité de mère, d'accéder et de prendre le contrôle des terres laissées par un mari défunt, ce statut de responsable des terres du manan (l'unité familiale) est limité dans le temps. En atteignant l'âge adulte et « en prenant femme », ce sont ses enfants mâles qui reprennent le contrôle des terres de leur père. Ainsi l'exploitation des terres du patrimoine foncier de la lignée de la mère est ici une situation d'exception. Quant à la problématique de la temporalité, elle est pensée dans une optique d'éviter un enracinement des enfants de Hawa à Péné, que produit une installation de longue durée sur un lieu.

Dans d'autres villages, comme Tourou ou Woru, certains de ceux qui sont revenus sont nés dans ces *ana-kana* où s'étaient installés leurs parents. Si les colons agricoles peuvent sortir de la communauté de sol en s'installant hors du terroir villageois, ils restent dans la communauté de sang avec ceux du village d'origine. Cependant le régime d'appropriation foncière ne prévoit pas des mécanismes précis qui prend en charge les situations retour après des départs considérés comme définitifs. De ce fait, après deux ans de séjour dans ces villages de retour (Tourou, Woru, Péné), une certaine tension était perceptible, au moment de l'enquête, entre ceux du village et les « retournés de la brousse ».[217] Ce sont les manques de terres et les inégalités sociofoncières inhérentes au régime d'appropriation qui ont été à l'origine des départs. Ces problématiques étant encore existantes ou mêmes aggravées, les terres des villages d'origine se sont rétrécies au fil des années avec l'augmentation du nombre d'exploitants.

Ces situations foncières inédites semblent présager de mutations notables dans les régimes d'appropriation foncière locaux, y compris des possibilités que de

---

[216] Il convient de rappeler ici que les terres de Angojulu ne sont pas exploitées par ses ayants-droits directs que sont Alpha et Daouda. Le premier ayant quitté Péné en raison de sa cécité en 1984 et son frère cadet a quitté le village à son jeune âge pour migrer vers la Côte d'Ivoire et n'en est pas revenu. Ainsi les terres qui leur sont dévolues sont exploitées par leurs cousins restés au village. Au moment où Hawa formule sa demande de terre en 2019, Alpha et sa famille se trouvent à Bamako où ils se sont installés en 2002 après avoir vécu plus de vingt ans dans le cercle de Yanfolila.

[217] La migration hors des villages d'origine est associée à *l'entrée en brousse (Bara-nu)*, même lorsque les migrants se dirigent vers les centres urbains comme Bamako, Abidjan entre autres. Pour plus d'approfondissement voir Dougnon I. (2007), *Travail de Blanc, travail de Noir. La migration des paysans dogon vers l'Office du Niger et au Ghana* (1910-1980), Paris, Karthala & Amsterdam, SEPHIS, 2007, 280 p.

nouvelles formes de conflits fonciers émergent des tensions actuelles. S'il n'y a pas de revendications explicites de la part des « retournés de la brousse » d'accéder aux terres, leur présence dans la durée pourrait entrainer des revendications de statut d'ayants-droits et d'exigence de traitement comme tel. Cela peut déboucher à des demandes de restitutions de terres données en prêt (depuis plusieurs décennies dans certains cas) à des lignages voisins ou à des villages voisins. Dans la même veine, une partie des terres que les réfugiés occupaient dans les villages qu'ils ont fui ont été reprises par leurs hôtes. C'est le cas de certains villages situés dans les confins du Burkina où les Dafing et les Samon ont repris à exploiter certaines des terres abandonnées par les Dogons, retournés vers les villages d'origine. Ces différentes configurations foncières, à la fois, dans les villages d'origine et dans les villages de migration/colonisation foncière sont l'une des configurations foncières inédites qui mériterait une observation attentive.