

À propos des Peuls « qui ne sont pas nés » : esclavage, djihad et droits humains au centre du Mali

Gilles HOLDER

Anthropologue (CNRS), IMAF

Laboratoire Mixte International MACOTER de Bamako (Mali)

RÉSUMÉ

Le texte confronte le paradigme des « droits humains pour la sécurité des populations » à une dimension peu invoquée du conflit hybride qui s'est développé au centre du Mali depuis 2015 : l'esclavage et plus largement les rapports de domination historiquement constitués. Les ressorts de ce conflit passent par un retour sur les djihads des XVIII^e et XIX^e siècles portés par des communautés peules marginalisées, à l'issue desquels une série d'États islamiques ont été mis en place, assortis d'une économie esclavagiste fondée sur une distinction interne entre maîtres et esclaves. Finalement, le conflit articule un continuum contemporain : démocratisation politique, décentralisation économique et « fonciarisation » des terres ; à un continuum historique : domination sociale, concussion économique et émancipation par le djihad.

ABSTRACT

Slavery, Jihad and human rights

This article confronts the paradigm of "human rights for the security of populations" with a little-discussed dimension of the hybrid conflict that has developed in central Mali since 2015: slavery and, more broadly, historically entrenched relations of domination. This conflict has its origins in the jihads of the eighteenth and nineteenth centuries, led by marginalized Fulani communities, which led to the establishment of a series of Islamic states, accompanied by a slave economy based on an internal distinction between masters and slaves. Ultimately, the conflict links a contemporary continuum: political democratization, economic decentralization, and land tenure; with a historical continuum: social domination, corruption, and emancipation through jihad.

Introduction

Dans ce texte, on se propose de confronter le paradigme des « droits humains pour la sécurité des populations » à une dimension finalement très peu invoquée à propos du conflit hybride qui s'est développé au centre du Mali depuis 2015. Il s'agit en l'occurrence de la question de l'esclavage – que ce soit par ascendance ou non – et plus largement des rapports de domination historiquement constitués, aujourd'hui au cœur de la problématique des mouvements dits djihadistes dans le Delta intérieur du Niger¹.

Les multiples facteurs du conflit malien ne se réduisent évidemment pas à cette problématique. Au-delà du postulat faible d'une lecture religieuse et d'une « contagion djihadiste » expliquant la conflictualité sahélienne, hypothèse aujourd'hui largement nuancée (Thiam, 2017 ; Bayart, 2021), on trouve l'explication dominante du conflit intercommunautaire. Il est largement promu par les experts, qui relaient les points de vue « du terrain » supposés tenir du bon sens et de l'expérience, au risque d'aboutir parfois à une inquiétante stigmatisation à l'égard des Peuls, désignés comme les agresseurs des *paisibles* Dogons ou des *courageux* Bambaras² (Brossier *et al.*, 2018).

Cette appréhension par l'ethnicité, à laquelle souscrivent la plupart des médias s'appuyant sur une ethnologie surannée – mais très active dans l'espace public malien –, n'est pas sans charrier des représentations raciales (Vion, 2019), sinon racistes. On en retrouve les réminiscences dans l'attitude discriminante de certains éléments des forces de sécurité et de défense vis-à-vis de ceux considérés, à tort ou à raison, comme Peuls : représailles et exécutions extra-judiciaires, arrestations arbitraires, etc. Aussi voit-on s'imposer une seconde lecture, censée être moins polémique en termes de discriminations : celle d'une crise des modes de production, avec une économie pastorale qui empiéterait de plus en plus sur les terres agricoles (Hugon, 2009). Ce point de vue, qui articule croissance démographique des dernières décennies et développement des cultures de contre-saison dans la plaine du Séno-Gondo, est érigé par nombre de spécialistes

1. Ce texte s'inscrit dans une réflexion amorcée il y a un peu plus d'un an autour du lien entre esclavage, foncier et engagement djihadiste au Sahel. Quoique fortement remanié pour cette publication, ce texte est issu de l'article de Julien Antouly, Bokar Sangaré et Gilles Holder (2021).
2. Par commodité à l'égard d'une lecture non avertie et pour éviter de présenter les logiques lexicales vernaculaires, nous avons opté dans ce texte pour les ethnonymes couramment utilisés, à commencer par les Maliens eux-mêmes. En tout état de cause, « Peul » renvoie à *Pullo* (pl. *Fulbe*), « Rimaïbé » à *riimaaybe*, « Bambara » à *Bamanan* (pl. *Bamananw*), « Dogon » à *Dɔgɔnɔ* (pl. *Dɔgɔn*), etc.

comme l'un des principaux facteurs de paupérisation et de marginalisation des pasteurs et bergers – au sens de gardiens de troupeau et non d'éleveurs propriétaires – à l'origine de la conflictualité avec les cultivateurs (Benjaminsen et Ba, 2018 ; Bouju, 2020 ; Poudiougou et Zanoletti, 2020).

Cette lecture, qui a le mérite de rompre avec le *réflexe ethnique* communément avancé lorsqu'il s'agit de décrire des conflits en Afrique, n'est pas sans fondement. Pour autant, la crise qui s'est développée au centre du Mali et son prolongement au Burkina Faso ne saurait se réduire au seul mode de production, dès lors que les conflits, parfois sanglants, entre cultivateurs sédentaires et pasteurs itinérants ne datent pas d'aujourd'hui (Barrière et Barrière, 1995)³. Plus largement, la mise à l'écart et la méfiance que suscite le mode de vie économique et social des pasteurs posent le problème, jamais résolu au Sahel comme ailleurs, de la gestion des mobilités des groupes socio-professionnels, dans le cadre institutionnel et législatif de l'État-nation qui, par nature, appréhende le territoire et le foncier du point de vue de la sédentarité.

Au-delà des conflits identitaires et de ceux liés aux modes de production économique, une troisième lecture argue de l'absence de l'État. Non pas seulement au regard des services publics (Holder, 2021), dont les guichets se trouvent pour l'essentiel en ville – un processus qui s'est accentué du fait même du conflit, au point de parler désormais du Mali comme d'un « État urbain » (Baudais, 2021)⁴ –, mais plus globalement dans sa capacité à assurer l'ordre public et une justice viable face aux conflits locaux et familiaux : ici, l'absence de l'État est avant tout celle de normes applicables et appliquées qui permettraient d'organiser la répartition et l'usage des ressources naturelles. Non sans raisons, la littérature grise reprend massivement cet argument, dont les agences internationales du développement se sont emparées en finançant études, analyses, expertises et actions tournées vers « l'appui à l'État », « le renforcement des capacités » ou encore « le retour de l'État ». On détecte ici la panique qu'ont pu susciter les crises sahéliennes auprès des États prêteurs plus que donateurs, ceux-là mêmes qui jugeaient les États sahéliens, au pire comme « faillis », au

3. Olivier et Catherine Barrière ont pu constituer un précieux répertoire argumenté de 251 conflits fonciers entre 1940 et 1995.

4. L'« État urbain », notion mise en place par le géographe Xavier de Planhol (1969), rend compte ici des États africains qui ne disposent pas de ressources suffisantes pour administrer leurs territoires et qui en sont réduits à n'ouvrir qu'en ville les guichets des services publics.

mieux comme « fragiles », alors que l'on devrait plutôt parler d'« États restreints », eu égard à leurs capacités structurelles⁵.

Mais, quel que soit le degré de pertinence de ces lectures successives, il manque sans doute un cadre général d'analyse sans lequel on ne peut comprendre la dynamique des conflictualités armées au Sahel : en l'occurrence, l'histoire sociale des relations entre les communautés, une histoire faite de conquêtes et d'hégémonies, au grand dam du discours lénifiant qui présente les sociétés africaines comme intrinsèquement stables et pacifiques⁶. Nul ne conteste que la paix et la sécurité soient ce à quoi aspirent les populations, mais s'agit-il pour autant d'occulter une histoire remplie, en Afrique comme ailleurs, d'épopées, de conquêtes, de héros faiseurs d'État, de tyrans, d'assujettissements, de marchands d'esclaves ?

I. Histoire et mémoires : le passé d'une (autre) domination qui ne passe plus

Si l'histoire constitue le champ d'analyse de la structuration sociale et politique, les mémoires des groupes sociaux conservent quant à elles la trace des luttes de pouvoir internes. Cet entrelacs des mémoires et de l'histoire est par nature complexe à appréhender et souffre difficilement d'une approche conjoncturelle. Il permet en revanche de saisir la conflictualité sous un angle diachronique, trop rarement convoqué pour les crises au Sahel, et conduit à articuler le contexte d'un État qui n'a plus le monopole de la violence légitime, avec les modalités locales de mise en œuvre (et d'éventuelles résolutions) de cette violence. Partant, l'hypothèse que l'on pose ici est la suivante : la stratification sociale historiquement constituée et le contrôle qu'exercent les

-
5. Le Mali compte environ 130 000 fonctionnaires – hors militaires, dont le nombre est évalué à plus de 40 000 (contre 13 000 en 2012) – pour administrer un territoire de 1,2 million de km². Quant au budget national, il se monte en moyenne ces dernières années à 2 000 milliards de francs CFA (soit 3 milliards d'euros, ce qui correspond peu ou prou au coût du porte-avions français Charles de Gaulle). Ces deux simples chiffres permettent de réaliser combien l'argument du renforcement de l'État reste illusoire et conduit de surcroît à une impasse en renforçant l'idée d'un État monopolistique, l'un des principaux facteurs de la crise malienne.
 6. Pour un aperçu de cette vision présumée pacifiste de l'Afrique, je renvoie à l'approche globale de l'UNESCO et de l'Union africaine autour d'un énième « Programme d'action intersectoriel et interdisciplinaire pour une culture de la paix et de la non-violence » (<https://fr.unesco.org/priorityafrica/cultureofpeace>).

aristocraties peules sur le foncier pastoral et agraire, sont au cœur de la conflictualité qui sévit dans une large partie du Sahel, et en particulier au centre du Mali.

Or c'est précisément avec ce soubassement que les « entrepreneurs de morale » (Becker, 1973) mobilisent un certain nombre de groupes subalternes en proposant une relecture idéologique de leur marginalisation. L'appel au djihad lancé par le prédicateur Hamadoun Koufa, le fondateur de la katiba Macina affiliée au groupe Ansar ed-Dîn et qui fut aussi l'un des principaux lieutenants de la bataille de Konna en janvier 2013, en est l'illustration parfaite. À partir de 2015, Koufa enregistre et fait diffuser sur WhatsApp des prêches qui circulent largement dans le centre du Mali. Ceux-ci se structurent autour d'une rhétorique révolutionnaire forgée sur une lecture sociale de l'islam, à l'adresse des populations fulaphones subalternes, conduisant les médias à diffuser le nom (pourtant jamais mentionné par Koufa) de « Front de Libération du Macina » (Thiam 2017). Les vocaux et les vidéos produits prêchent pour l'instauration d'un régime chariatique, seul capable d'assurer justice et égalité sociale, et qui doit s'imposer par la guerre sainte contre les ennemis de l'islam, en particulier l'opresseur des (vrais) musulmans qu'est l'État malien (Bourgeot, 2020) accusé d'avoir rallié le camp des « Croisés » (*i.e.* les Occidentaux). Mais à mesure que la répression de l'armée s'accroît et que les exactions se multiplient, notamment au fil des attaques et contre-attaques du groupe d'autodéfense dogon Dan Na Ambassagou⁷, la rhétorique révolutionnaire de Koufa évolue. Il s'agit désormais d'une lutte

7. L'orthographe quasi officielle du nom de cette organisation est totalement fantaisiste. Inventé de toutes pièces dans le but d'identifier le mouvement d'un point de vue politico-médiatique, le nom vient du terme *danna*, qui signifie « chasseur » dans la plupart des variantes linguistiques du plateau dogon (essentiellement *danno so* et *tanno so*), auquel est adjoint l'expression *amba sagu*, qui signifie « par la grâce de Dieu ». Ce faisant, ce nom conçu comme un label est à l'image de ce groupe d'autodéfense qui se labellise sous la marque du « chasseur », rejoignant ainsi le modèle bambara du *donso* qui emprunte ici comme là-bas au même imaginaire de l'autochtonie et de la sédentarité : le chasseur est en effet la personne mythique grâce auquel un territoire est approprié ou conquis, avant qu'il ne soit défriché par cet autre personnage qu'est le fondateur du village. Outre que le chasseur est par définition une « personne de la brousse » – de ce point de vue, il est parfaitement configuré pour affronter les djihadistes qualifiés de « gens de la brousse » –, et outre qu'il ne renvoie pas traditionnellement à la défense du village, lequel était sous la responsabilité des classes d'âge, l'organisation Da Na Ambassagou compte des membres venus de toutes les communautés linguistiques, y compris fulaphone, rendant une fois pour toutes caduque toute analyse par l'ethnicité ou la culture.

contre « l'État bambara », reprenant ainsi une histoire du djihad du XIX^e siècle, en même temps qu'une lutte d'émancipation à l'encontre de l'hégémonie culturelle (sinon racialisée) de l'État malien, lequel aura pu imposer son régime impie grâce aux aristocraties peules issues de l'État islamique de Hamdallahi.

Cet appel au djihad, qui articule le thème de l'exploitation coloniale à propos d'un État malien postcolonial à une identité islamique qui se réfère à l'âge d'or du pouvoir peul, aura rencontré l'adhésion de certaines catégories subalternes foulaphones. Il s'agit d'abord des pasteurs et bergers socialement déclassés et taxés de façon excessive par les *jowro'en* (sing. *jowro*), les détenteurs des droits sur les herbes accordés au XIX^e siècle par l'État islamique (Bâ et Daget, 1984, p. 73) et bénéficiaires des redevances d'accès aux pâturages (*conngi*). Avec la décentralisation de 1993 et l'élection des communes en 1999, ces ressources financières vont permettre aux *jowro'en* de briguer des postes d'élus et pérenniser ainsi leur position sociale et économique dominante : « de "maîtres de l'herbe", ils sont devenus maires de communes, ayant ainsi leur mot à dire sur la gestion de "l'herbe et de la terre" » (Jourde *et al.*, 2019, p. 9), les conduisant en toute logique à s'engager dans une collaboration étroite avec les représentants locaux de l'État (préfets, agents des eaux et forêts, etc.) (Brossier *et al.*, 2018 ; Bouju, 2020).

Après les pasteurs, ce sont ensuite les « basses classes sociales » (Thiam, 2017, p. 39) du monde peul, constituées des descendants d'esclaves, qu'ils soient d'État ou de particuliers, et dont la particularité est d'avoir été « établis » dans des villages de culture (*saare*) afin de pourvoir aux besoins céréaliers de leur maître. Ces esclaves établis sont appelés *riimaaybe* (sing. *diimaajo*), un euphémisme pour parler des « esclaves » (*maccube*, sing. *maccudo*) qui signifie « ceux qui ne sont pas nés ». Ces hommes ou plus exactement leurs aïeux ont en effet été achetés ou capturés, ce en quoi ils se distinguent des *riimbe* (sing. *diimo*), « ceux qui sont nés » et qui, à ce titre, peuvent se prévaloir d'une lignée attestant de leur origine libre⁸, y compris pour les groupes dits « castés » (*jeeño*, pl. *neebe*) (Bâ et Daget, 1984, p. 66, n. 1).

8. Boukary Sangaré rapporte à cet égard les propos lumineux d'un animateur d'une radio rurale du Hayré, au centre du Mali, qu'il a recueillis en 2009 dans le cadre de son mémoire de maîtrise : « Actuellement, on n'appelle plus un esclave affranchi "Matioudo" mais on l'appelle "Diimajo" et c'est ce dernier nom qu'eux-mêmes se réclament car "Diimajo" voudrait dire que "la personne a été anoblée" par son maître alors que "Matioudo" aurait le sens de "celui qui est toujours sous le joug de l'esclavage". À mon avis qu'on les appelle "Rimaybe ou Maccube", je crois que ces deux termes signifieraient la même chose. Comme l'esclavage est officiellement aboli, que tu sois descendant d'anciens

De ce constat émerge une hypothèse insuffisamment mise en avant, si l'on excepte les analyses pionnières de Benjaminsen et Bâ (2018), de Jourde *et al.* (2019) et de Bouju (2020). Elle éclaire pourtant sous un jour différent le régime de violence des groupes se réclamant du djihad et, plus globalement, la conflictualité au centre du Mali et au Sahel : la fragmentation du monopole de la violence légitime de l'État depuis 2012 a fait émerger d'autres antagonismes régionaux non réglés, qui ont conduit les groupes sociaux dominés (les esclaves) ou déclassés (les pasteurs et bergers) à opérer une sorte de retour sur l'histoire, sous la forme de règlements de compte quant au régime de domination sociale et politique⁹. Les politiques publiques, dont le postulat du retour à la paix passe essentiellement par des réponses sécuritaires, ne se sont guère intéressées aux logiques gramsciennes du « subalternisme » économique, politique et statutaire. Pourtant, « aujourd'hui en Afrique de l'Ouest, tout le monde sait qui est fils d'esclave ou de noble. [...] C'est une question omniprésente car tous les partis nationalistes – et l'Indépendance – se sont construits sur un mensonge : l'occultation de la question sociale » (Bayart, 2015).

II. Djihad et droits de l'homme : une lecture contre-intuitive

C'est à partir de cette lecture que la question du djihad au Sahel engage celle des droits de l'homme, quoique de façon contre-intuitive. De fait, il ne s'agit pas seulement de considérer la tyrannie idéologique, les violences et la perte de tout ou une partie des droits fondamentaux et les traumatismes psychologiques que les groupes armés exercent sur les populations. Il faut aussi prendre en compte les frustrations sociales et économiques vécues par des descendants d'esclaves qui conservent la trace de ce statut indépendamment de leurs conditions d'existence (Botte, 1994), et auxquelles ils répondent en exerçant à leur tour une violence à l'égard de leurs anciens maîtres. Certes, les droits de l'homme sont invoqués à propos de la violence physique

esclaves affranchis (*Rimaybe*) ou non affranchis (*Matioube*), de toutes les façons ton identité est celle d'un "esclave" » (Sangaré, 2010, p. 94).

9. Voir également Souleymane Diallo (2021), qui développe cette même approche à propos du monde tamasheq, au sein duquel il relève l'engagement des descendants d'esclaves (*bella-iklan*) au sein du Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO) en 2012.

et psychique subie par les esclaves par ascendance¹⁰. De même, des actions sont bel et bien menées à l'encontre de l'exploitation des personnes et « l'esclavage contemporain » – concept juridique relatif en particulier au travail des enfants, aux mariages forcés ou encore au trafic exercé sur les migrants, qui sont assimilés à une traite¹¹ – et des exactions commises par les groupes armés non étatiques aussi bien que les armées régulières. Mais force est de constater que l'esclavage par ascendance n'a pas été véritablement examiné en tant que facteur récurrent d'un djihadisme africain qui recrute une partie de ses troupes, aujourd'hui comme par le passé, en mobilisant les stigmates d'une histoire dont on pensait – ou feignait de penser – qu'ils n'avaient plus cours depuis longtemps (Botte, 2000 ; Rodet, 2010). Aussi faut-il s'interroger sur le fait que les autorités politiques et les médias, mais aussi certains universitaires, qualifient très généralement l'esclavage par ascendance de « coutumier » ou « domestique », comme s'il s'agissait d'en faire une sorte de catégorie non réductible à l'esclavage proprement dit, lequel relèverait uniquement de la traite atlantique ou orientale, là où « l'esclavage coutumier » relèverait d'une logique plus sociale qu'économique.

La Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948 et la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples du 28 juin 1981 figurent en Préambule des constitutions de tous les pays du Sahel. D'aucuns diront que la question des droits de l'homme impacte l'aide publique au développement des pays occidentaux. Et de fait, nombre de traités sont ratifiés par les États africains sous la pression internationale de l'aide, qui en fait une conditionnalité (sans pour autant que leur application ne soit d'ailleurs toujours effective). Aussi constate-t-on qu'en dépit des préambules constitutionnels labélisés droits de l'homme, le caractère universel de ceux-ci est de plus en plus contesté, voire sujet à crispations dans des pays sahéliens qui les perçoivent comme un forçage culturel de l'Occident sur des sociétés islamisées et jadis colonisées, revendiquant une préoccupation morale de l'homme en islam tout aussi universelle.

La Déclaration de 1948 retient le compte rond de 30 droits humains fondamentaux, qui vont de la liberté de circulation au droit

10. Lire, entre autres, la publication de *ONU Info* du 29 octobre 2021 : « Mali : des experts de l'ONU veulent la fin de l'impunité face aux attaques barbares contre les "esclaves" », <https://news.un.org/fr/story/2021/10/1107302>

11. Voir parmi d'autres le résumé analytique publié par l'OIM et l'OIT en 2022 : « Estimations mondiales de l'esclavage moderne. Travail forcé et mariage forcé », https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---ipecc/documents/publication/wcms_854796.pdf.

aux lois, en passant par celui à la vie privée, à l'éducation, ou encore à la démocratie. Il est difficile de dire si l'ordre des 30 droits fixés par l'ONU a un sens particulier, mais on peut au moins noter que les quatre premiers sont relatifs au statut personnel, une notion juridique qui, en droit français, se définit en particulier autour de « l'état et la capacité des personnes ». Il s'agit, dans l'ordre :

- 1/ du droit d'être libre et égal
- 2/ du droit de ne pas être discriminé
- 3/ du droit à la vie
- 4/ du droit de ne pas être esclave

Si la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 regroupe sous le même article 4 l'esclavage, la servitude et le travail forcé¹², il est important de prendre en compte les logiques sociales de l'esclavage, toujours situées, qui se manifestent d'abord en termes de statut plutôt que de condition. De ce point de vue, on peut se référer à la grille de lecture de l'anthropologue Alain Testart (2001), qui s'appuie sur une littérature documentée, d'une part des sociétés esclavagistes anciennes (notamment la Rome antique), d'autre part des sociétés contemporaines pratiquant toujours l'esclavage (notamment dans le sous-continent indien, le Golfe persique et l'Afrique). L'auteur distingue ainsi formellement le « statut » juridique de l'esclave, relatif à l'irresponsabilité personnelle et à la qualification de propriété meuble, de la « condition » de l'esclave, prise au sens social et économique du terme, et qui renvoie à l'exploitation de la personne et à la privation de ses droits. Cette dernière est alors exploitée *comme* un esclave, mais sans nécessairement *être* statutairement un esclave.

La Charte de Banjul de 1981, avec ses 68 articles, va plus loin que la Déclaration de 1948. Elle constitue sans doute le document le plus complet et le plus abouti au monde en termes de respect des droits humains. Les articles 2 à 6 reprennent et approfondissent les quatre premiers articles de la Déclaration de 1948, en particulier l'article 5 qui explicite la question de l'esclavage : « *Tout individu a droit au respect de la dignité inhérente à la personne humaine et à la reconnaissance de sa personnalité juridique. Toutes formes d'exploitation et d'aviilissement de l'homme notamment l'esclavage, la traite des personnes, la torture physique ou morale, et les peines ou les traitements cruels inhumains ou dégradants sont interdites.* »

12. Lire ici le document du Greffe de la Cour européenne des droits de l'homme : « Guide sur l'article 4 de la Convention européenne des droits de l'homme. Interdiction de l'esclavage et du travail forcé », mis à jour à 31 août 2022, https://www.echr.coe.int/Documents/Guide_Art_4_FRA.pdf.

Le Mali est signataire de la Charte de Banjul et on ne peut en aucun cas faire grief à cet État de promouvoir l'esclavage. Il a toujours manifesté son attachement aux droits de l'homme et il légifère en la matière. Certes, les préambules constitutionnels de 1960, 1974 et 1991 réaffirmant la liberté et l'égalité des citoyens ont longtemps été considérés suffisants ; il faudra attendre 2012 pour commencer à aborder de façon spécifique le problème de l'esclavage, avec la loi relative à « la lutte contre la traite des personnes et les pratiques assimilées » (loi n° 2012-023, du 12 juillet 2012).

Mais cette approche par la traite des personnes ne répondait pas tout à fait à la question de l'esclavage par ascendance. Pressé par l'emballage politique des faits d'esclavage dans la région de Kayes, caractérisés par des violences et des meurtres qui ont largement ému l'opinion publique malienne¹³, le gouvernement s'est résolu à légiférer. C'est ainsi qu'en juillet 2022, un atelier de validation nationale a entériné un avant-projet de loi portant Code pénal, dans lequel a été introduit un volumineux chapitre 4 intitulé « Des atteintes aux libertés des personnes » (article 324, sections 2-8, alinéas 8-57). Celui-ci recense l'ensemble des modalités caractérisant les entraves à la liberté, en particulier l'esclavage, et ceci sans exclusives des qualificatifs de « coutumier », « domestique » ou « moderne ». Le projet de loi devrait être prochainement soumis au vote.

Malgré les dispositifs internationaux et les efforts législatifs de l'État malien, la disparition des pratiques d'esclavage semble pourtant ne pas avoir eu de résultats significatifs, pas plus que sur les relations d'interdépendance entre l'esclave et son maître. De fait, la loi ne peut ou ne sait dépasser le fait que l'un et l'autre se caractérisent en tant que statut « par ascendance ». Il n'y a pas d'esclave sans maître, et c'est sans doute l'un des principaux angles morts de l'arsenal législatif visant à lutter contre l'esclavage, où la relation en elle-même est insuffisamment appréhendée. Il s'agit certes d'une relation asymétrique, mais qui n'en demeure pas moins statutaire, c'est-à-dire *de jus*, quand bien même ce droit est vu comme obsolète, voire éteint du point de vue du droit positif. Or il n'en est évidemment rien, lorsque la charia est une sorte de *droit de proximité* par excellence au Mali. Il serait illusoire de

13. Voir le cas récent de Diogou Sidibé, une femme de 70 ans qui aurait été assassinée pour avoir contesté son statut d'esclave et obtenu auprès du tribunal le droit de cultiver un champ réputé appartenir à ses maîtres : Mamadou Diarra, « Esclave par ascendance à Lony Mody : une vieille femme de 70 ans victime d'un crime crapuleux », *Le Pays*, 1^{er} août 2022, <http://bamada.net/esclavage-par-ascendance-a-lany-mody-une-vieille-de-70-ans-victime-dun-crime-crapuleux>.

penser que la charia n'est pas effective dans un pays comme le Mali, et qu'elle doit céder le pas au droit de l'État, lorsque celui-ci est si extérieur au monde social qu'on le désigne dans la totalité des langues vernaculaires comme étant : « la charia des Blancs (chrétiens) » (*nasara sarya* en langue peul, *tubabu sariya* en langue bambara, etc.).

III. Abolir l'esclavage de l'extérieur : la vacuité des textes culturellement non validés

Les entreprises contemporaines visant à légiférer à l'encontre de l'esclavage au Mali n'ont pas commencé au XX^e siècle avec les Déclarations et les Chartes supranationales ni même avec les préambules constitutionnels contemporains. Une série de textes étaient déjà intervenus à l'époque coloniale dans ce qu'on appelait alors le Soudan français, lesquels n'auront pas plus atteint leur but que les textes postindépendance.

C'est d'abord le décret du 27 avril 1848, porté par le député guadeloupéen Victor Schoelcher, qui abolit définitivement l'esclavage dans les colonies et possessions françaises : « *Nulle terre française ne peut plus porter d'esclaves* », peut-on lire alors. Or l'abolition d'une institution qui, il faut le redire, n'est pas simplement sociale mais aussi juridique, aura laissé toute latitude à l'administration coloniale d'exploiter pour elle-même des personnes sous le régime du travail forcé qui lui permettait de contourner la législation (Tiquet, 2019). Aussi faudra-t-il attendre le 11 avril 1946 pour que soit votée la loi dite Houphouët-Boigny¹⁴, marquant l'abolition du travail forcé dans les colonies.

C'est ensuite la Conférence de Berlin qui, dans son Acte du 28 février 1885, fixe non seulement l'organisation et la collaboration européenne pour le partage de l'Afrique, mais rappelle également, quoique de façon peu contraignante, l'interdiction de l'esclavage, assortie de recommandations aux signataires de contribuer à son extinction. En revanche, le décret du 12 décembre 1905 « relatif à la répression de la traite en Afrique-Occidentale française et au Congo français » et promulgué par le Gouverneur général de l'AOF le 4 janvier 1906¹⁵ est beaucoup plus contraignant, même si la notion de « traite » laisse encore une marge avant d'éradiquer la relation instituée entre

14. Félix Houphouët-Boigny, qui deviendra président de la République de Côte d'Ivoire, était alors député français du « département de la Côte d'Ivoire », [https://www2.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche/\(num_dept\)/3874](https://www2.assemblee-nationale.fr/sycomore/fiche/(num_dept)/3874).

15. Boîte « Esclavage – Décret – Arrêté et circulaire relatifs à la répression de la traite de 1905-1906 », ANM, FA, 1E-182.

esclave et maître. Mais ce dispositif aura eu un mérite en permettant de commanditer une enquête systématique sur la situation de l'esclavage, ou plus exactement sur « la captivité » relevée dans les cercles administratifs de l'Afrique-Occidentale française (AOF). L'enquête systématisée produira des descriptions précises de l'institution et ses pratiques, ainsi qu'un certain nombre de chiffres permettant d'évaluer le rapport sociologique prévalant au début du XX^e siècle.

À la lecture des rapports des cercles de Djenné et de Bandiagara, on constate d'abord que la région du centre du Mali comptait de nombreux esclaves (Fay, 1998), l'une des conséquences peu mises en avant de l'hégémonie politique de l'État islamique de Hamdallahi, fondé par des Peuls au début du XIX^e siècle (Bâ et Daget, 1984 ; Sanankoua, 1991). Cette population servile massive se situait tout en bas d'un système social très hiérarchisé, dominé par une nouvelle aristocratie islamo-guerrière qui s'est imposée à travers le djihad, marginalisant les anciennes chefferies peules (*arbe*, sing. *ardo*, litt. « celui qui est devant »), traditionnellement tournées vers le pastoralisme et la transhumance.

Cette hiérarchisation sociale concernait également l'extérieur de la société peule, qui prenait effet avec une gestion socioéconomique des groupes de peuplements non peuls, islamisés ou non, se réclamant d'une autochtonie plus ou moins lointaine : riziculteurs, cultivateurs de mil, éleveurs, pêcheurs, artisans, commerçants, etc. Si, contrairement à la lecture d'une ethnologie culturaliste des années 1960-1990, la production économique de ces populations n'était pas exclusive l'une de l'autre – on pouvait à la fois être pêcheur et vendeur de poissons, riziculteur et grossiste en céréale, cultivateur de mil et éleveur –, l'État islamique a quant à lui cherché à rationaliser la production économique par spécialité associée à une communauté particulière, contribuant ainsi à ethniciser un espace social et économique en réalité beaucoup plus fluide.

Cette « mise en ethnie » n'est évidemment pas propre à l'État islamique de Hamdallahi ; pour ce que l'on en connaît, à travers les travaux de Jean Bazin notamment, l'État de Sékou en a fait de même à l'égard de tous ceux qui n'étaient pas considérés comme bambara, témoignant en cela d'une logique d'administration centralisée caractéristique des formations étatiques, et cela bien avant la colonisation. Mais ce qu'il est intéressant de relever ici, c'est le phénomène suivant : en prenant appui localement sur le mode de gestion des territoires inauguré par l'État islamique, l'administration coloniale en adoptera aussi la lecture sociologique, non seulement en termes de groupes ethniques économiquement spécialisés, mais aussi de hiérarchies sociales entre Peul et non-Peul et entre maître et esclave.

IV. L'économie esclavagiste du XIX^e siècle : une référence conflictuelle à l'État islamique

L'État islamique de Hamdallahi – Diina en langue peul, de l'arabe *dîn* qui signifie « religion » – aura bouleversé tout le delta intérieur du Niger et au-delà, poussant jusqu'à Tombouctou au nord et Ségou au sud-ouest, en passant par les communautés peules implantées plus à l'est, dans l'actuel Burkina Faso. Cet espace, administré au centre et sous influence en périphérie, était si vaste que de nombreux auteurs coloniaux – mais aussi plus contemporains comme l'ethnologue Amadou Hampâté Bâ ou l'historienne Bintou Sanankoua, tous deux originaires du centre du Mali – parleront d'« empire ». Aussi n'est-il pas surprenant que la Diina constitue aujourd'hui encore le point de référence de l'hégémonie politique peule dans la région et, par contre-coup, celui des populations non peules qui se sont vues, au pire réduites en esclavage, au mieux administrées, assujetties et tributaires (Nobili, 2021). Les gouvernements maliens successifs n'ayant jamais mobilisé la recherche historique non politiquement validée par le régime en place, pour élaborer les manuels scolaires sur l'histoire de la Diina, celle-ci est essentiellement connue et transmise à travers des poèmes épiques et une littérature griotique (Seydou, 2014) qui constituent autant d'éléments d'une mémoire, héroïque pour certains, traumatique pour d'autres.

Pour autant, le marquage mémoriel de cette histoire tient moins de l'hégémonie politique et religieuse de l'État islamique en tant que tel que de la reconfiguration socio-économique qu'il aura opérée, en sédentarisant la population peule, d'une part, et en systématisant une économie de la servitude, d'autre part. L'une des conséquences de cette situation sera la réification d'une identité peule exclusive (Azarya, 1993), sinon même sa réinvention – islamique ou initiatique selon les auteurs – dont témoigne la notion contemporaine de *pulaaku* (Breedveld et De Buijn, 1996) invoquée tantôt comme code moral et social, tantôt comme éthos.

Une autre conséquence est le legs problématique d'une économie de la servitude qui, au XIX^e siècle, tenait avant tout aux besoins stratégiques de l'État : batellerie, construction de bâtiments, entretien du domaine public, confiage des troupeaux, comptage de cauris, etc. Une large partie de ces activités étaient assurées par des groupes subalternes, en particulier des « esclaves d'État » (*riimaaybe beyt al-maal*, de l'arabe *Bayt al-Mal*, « La Maison du Trésor [public] ») constitués des individus ayant subi une condamnation judiciaire, ou achetés dans les marchés d'esclaves de la région, ou encore capturés à la guerre (Johnson, 1976).

À cela s'ajoutait une fiscalité islamique qui allait de l'impôt canonique (*jaka*, ar. *zakat al-Mâl*) et du prélèvement pieux à l'occasion de la rupture du ramadan (*muddu*, ar. *mudd*¹⁶) aux taxes sur le commerce (*usuru*, ar. *ashur*). Cette fiscalité était globalement supportée par les Peuls et les populations islamisées reconnues par Hamdallahi – pour l'essentiel le monde urbain marka et songhay –, tandis que les cultivateurs de statut libre devaient s'acquitter d'un impôt sur la récolte réservé aux non-musulmans (*karaji*, ar. *karâj*). Le non-acquittement de ce prélèvement tributaire pouvait entraîner la réduction en esclavage, ce qui constituait une menace permanente à l'égard des cultivateurs. C'était notamment le cas des populations assujetties dites dogons¹⁷ – dénommés « Tombo » dans le *Tarikh al-Fattash* massivement révisé par la Diina (Nobili, 2021) – qui cultivaient dans la plaine du Séno-Gondo, véritable grenier à mil de l'État. Il existait également un impôt supplémentaire qui pesait sur les cultivateurs, les éleveurs, les artisans et les commerçants, le *pabe*, défini comme contribution au fonctionnement de l'armée imposée à ceux qui ne portaient pas les armes au bénéfice de la Diina (Bâ et Daget, 1984, p. 67).

Reste une pseudo-fiscalité, non islamique, qui s'appliquait spécifiquement aux esclaves établis et assignés à la culture céréalière : le *jangal* (écrit parfois *jamgal*). Il concernait les Rimaybés, que l'administration coloniale qualifiait d'« esclaves casés » en référence au *servus casatus* du droit romain. Le *jangal* consistait pour l'esclave à fournir au maître une partie de sa production agricole au titre de son statut servile, estimée en 1909 au tiers de la récolte (Klein, 2021, p. 325). À cela s'ajoutait une seconde obligation faite à l'esclave d'affecter en continu sa fille aînée au service domestique du maître, et cela jusqu'à sa puberté marquant l'âge légal du mariage.

L'acquittement du *jangal* – qui ne peut être qualifié *stricto sensu* d'impôt réservé aux seuls individus libres – est certes caractéristique d'une économie de la servitude. Mais il est aussi et avant tout une conséquence de la politique de sédentarisation de la Diina, une situation que l'on va retrouver dans toutes les expériences d'État islamique mis en place par des Peuls entre la fin du XVII^e et le XIX^e siècles : le Fouta Boundou et le Fouta Toro sénégalais, le Fouta Djallon

16. Unité de mesure canonique correspondant au contenu de deux mains jointes : 4 *muddu* faisaient 1 *sawal* (en ar. *Sâ'a*).

17. Roger Botte (1994, p. 109, n. 2) relève qu'au Fuuta Jaloo (Guinée), le terme *haabe* (sing. *kaado*), que l'on retrouve au Mali pour nommer péjorativement les Dogons, désigne les anciens esclaves, tandis qu'au Yatenga (Burkina Faso), Maurice Bazemo (1990, p. 408) note que les *haabe* renvoient aux « Noirs » de statut libre, potentiellement réductibles à la servitude.

guinéen ou encore le Sokoto nigérian (Lovejoy, 2015). Cette politique de sédentarisation, qui a conduit à la formation de nouvelles localités, répondait à un schéma résidentiel codifié : autour de la localité de résidence du maître (*wuro*) étaient implantés une série de villages de culture (*saare*) affectés aux esclaves cultivateurs – une nomenclature aujourd’hui quasi inchangée, comme en témoigne la toponymie dans le delta intérieur du Niger. Les Peuls sédentarisés ont ainsi agrégé une main-d’œuvre servile massive, dont seule une petite partie restait au sein du *wuro* pour le service domestique, tandis que les autres étaient établis dans les *saare*, exploitant les terres pour répondre à la fois aux besoins du maître et assurer leur autosubsistance.

V. « L’accord de Ténenkou » de 1908 : une genèse coloniale du djihad de 2015 ?

Au moment de la conquête coloniale de la région en 1893, l’économie servile mise en place par l’État islamique de Hamdallahi était toujours effective, en dépit du changement de domination qui avait eu lieu en 1862, lorsqu’un djihad mené par les Peuls du Fouta sénégalais (Robinson, 1988) succéda à celui que les Peuls du Macina avaient conduit 44 ans plus tôt (Barry, 1993).

Si l’on veut se faire une idée assez précise de l’importance de l’économie esclavagiste dans la région en 1894, le commandant Destenave donnait le chiffre, certes grossièrement estimé, de deux tiers des personnes réduites en esclavage chez les Peuls du Macina et autant chez les Bambaras de Ségou, tandis que chez les Peuls originaires du Fouta sénégalais, la proportion entre hommes libres et esclaves était inverse, soit seulement un tiers de la population sous statut servile¹⁸. Quinze ans plus tard, l’enquête sur la captivité en AOF confirmait les proportions de 1894, en estimant que les esclaves du cercle de Djenné auquel était alors rattaché le Macina, représentaient environ 75 % de la population foulaphone¹⁹. En 1910, les chiffres s’affinent un peu plus et l’administration dénombre alors 30 000 esclaves pour 8 000 personnes libres²⁰. Cette situation n’était pas spécifique à la Diina de Hamdallahi, ce qui en fait du reste un élément structural. On retrouve

18. Rapport sur la captivité dans les États d’Aguibou, ANM I E 156 (cité par Klein, 2021, p. 324).

19. Rapport politique, Djenné, juillet 1908, ANM, I E 29 (cité par Klein, 2021, pp. 327-328).

20. Rapport politique, Djenné, 14 janvier 1910, ARS 4, G 10 (cité par Klein, 2021, p. 324).

en effet les proportions de population servile plus ou moins similaires dans l'ancien califat de Sokoto²¹ et l'imamat du Fouta Djalon²², autant d'États islamiques qui se sont imposés par le djihad entre la fin du XVIII^e et la fin du XIX^e siècle, avant de mettre en place une politique de sédentarisation et une économie servile de masse.

C'est dans ce contexte socio-économique si particulier que l'administration coloniale, qui avait obligation depuis décembre 1905 d'abolir les régimes de captivité et de traite sur les territoires de l'AOF et du Congo français, élaborait un certain nombre de solutions négociées localement. S'agissant du Macina, et compte tenu de l'ampleur de la population servile présente dans la région, l'administration souhaitait agir de manière à éviter un exode massif des esclaves, au risque de voir la production économique chuter et entraîner des troubles sociaux. Peu d'esclaves affranchis quittèrent finalement la région, parce qu'ils y vivaient et en vivaient depuis plusieurs générations. Mais à partir de 1907, ils sont de plus en plus nombreux à refuser de s'acquitter de l'impôt de servitude, tandis que leur affranchissement au nom du droit colonial leur offrait la possibilité d'amorcer un processus d'autonomisation communautaire, facilité par le fait qu'ils étaient en outre établis depuis des décennies en localités homogènes (Klein, 2021, p. 326 *sq.*). La situation devenant socialement et politiquement de plus en plus tendue, l'administrateur de Djenné qui avait supervisé l'enquête sur la captivité, élaborait un projet d'accord entre les Peuls et leurs esclaves, accord qu'il qualifie tantôt d'« arrangement », tantôt de « contrat ».

Placé sous l'égide de l'Amirou de Ténenkou, héritier du commandement de la province centrale du Macina mise en place par la Diina (Bâ et Daget, 1984, p. 68), l'accord était défini en six points. L'objectif principal visait « l'arrangement passé au Macina, entre Peuls et Rimaïbés au sujet du remplacement de toutes redevances anciennes par le régime de la location des terres »²³. Ainsi, en contrepartie de la « reconnaissance et acceptation de l'abolition d'esclavage, servage, charges personnelles quelconques », de la « substitution au *diamgal*, charge de capitation, d'un loyer du sol fixé au sixième de la récolte du riz » et du « droit perpétuel » octroyé à l'ancien esclave de cultiver

21. Paul E. Lovejoy (1981, p. 201) estime la population servile du califat de Sokoto entre le quart et la moitié des 9 millions d'habitants qui le constituaient à la fin du XVIII^e siècle.

22. L'administrateur Hubert, auteur du rapport sur l'état de la captivité au Fouta Djalon en date du 14 juin 1904, estime la population servile à 1 500 000, pour une population totale de 2 250 000 personnes (cité par Baldé, 1975, p. 196).

23. ANM, FA-1E-192, notice 13.

la terre sur laquelle il a été établi (voire l'obligation faite aux maîtres de lui fournir autant de terres que besoin), les maîtres étaient confirmés dans leur statut de propriétaire foncier²⁴. Dit autrement, l'accord transformait le rapport d'esclavage (charges sur l'individu) en métayage (charges sur la terre), en échange de quoi les maîtres maintenaient leurs ressources économiques et conservaient la propriété foncière acquise sous l'État islamique.

Mais la remise en cause tardive d'un des six points fera finalement capoter le projet d'accord. Celui-ci stipulait en effet « l'obligation de laisser le plus grand de leurs enfants mineurs au service des maîtres du sol jusqu'à son mariage et de le remplacer par un enfant puîné à ce moment »²⁵, reconduisant dès lors l'un des aspects les plus saillants de la servilité fixée jadis par la Diina. Si l'administrateur de Djenné avait jugé nécessaire de maintenir cette pratique pour convaincre les maîtres d'adhérer à l'accord, il allait clairement à l'encontre des directives de l'administration, qui ne manqua pas de le supprimer. Ce changement provoqua le rejet de l'accord par les Peuls, qui voyaient non seulement leurs esclaves s'émanciper et leurs revenus s'amenuiser, mais perdaient aussi une servitude domestique autant nécessaire que symbolique. Quant aux Rimaybés, s'ils étaient juridiquement libres, ils acceptaient mal de devoir s'acquitter du loyer d'un sol qu'ils cultivaient depuis 4 ou 5 générations, et dont l'administration venait pourtant de confirmer la propriété exclusive aux maîtres. L'accord fit donc long feu, exacerbant les relations entre maîtres et esclaves plutôt qu'il ne les résolvait, pour revenir rapidement à la situation *ante*, laquelle disparaîtra progressivement des préoccupations de l'administration lors de la Première Guerre mondiale (Kein, 2021, p. 329).

Reste l'épineuse question de la propriété foncière, l'autre terme de l'accord de Ténenkou aux conséquences largement sous-estimées par une administration coloniale qui n'en a jamais eu le contrôle juridique véritable, et dont héritera la nouvelle République du Mali en 1960. Celle-ci se contentera de solder la question à travers la catégorie très imprécise des « droits fonciers coutumiers »²⁶. Ceux-ci renvoient

24. *Ibid.*

25. ANM, FA-1E-192, notice 12. On soulignera la forte dimension genrée de l'esclavage qui distingue la propriété sur les hommes de celle sur les femmes, ces dernières étant susceptibles de porter des enfants dont le maître sera immédiatement propriétaire.

26. Sans remonter au code foncier en vigueur en 1960 et à ses différentes réformes, on renvoie ici à l'Ordonnance n° 2020-014/PT-RM du 24 décembre 2020 portant loi domaniale et foncière, en particulier au chapitre V, <https://faolex.fao.org/docs/pdf/mli206289.pdf>.

en principe aux droits que les populations exercent sur les terres qu'elles habitent et cultivent. Excepté qu'au Mali ces terres appartiennent juridiquement au Domaine de l'État, tandis que ce phénomène de propriété foncière actée par l'État islamique de Hamdallahi aura été tout simplement occulté. Et lorsque des conflits fonciers privés se sont manifestés localement, les actes juridiques de la Diina, documents à l'appui, ont simplement été appréhendés à travers la notion de « convention coutumière »²⁷.

VI. En guise de conclusion : un djihad des esclaves au nom de la terre ou l'impossible analyse par les droits de l'homme

En réalité, cette question foncière au centre du Mali est doublement épineuse, car elle fusionne avec celle de l'esclavage. Qu'il s'agisse d'un oubli, d'un déni ou d'une volonté de l'occulter, la problématique de l'héritage esclavagiste n'aura pas été prise en compte par la République du Mali. Celle-ci aura préféré s'occuper (et on peut le comprendre) de mettre un terme à l'héritage de la domination coloniale (Botte, 2000, pp. 8-9), d'autant que le principe d'abolition « se réalise non seulement dans une société politiquement assujettie, la société colonisée, mais les Africains n'en sont nullement les acteurs » (*ibid.*, p. 29).

Si l'État colonial n'aura jamais envisagé les conséquences de la reconduction des maîtres peuls en tant que propriétaires de la terre, le Mali, en dépit de la création récente d'un observatoire du foncier (Coulibaly et Hesseling, 1992), n'a pas pu résoudre, sinon anticiper le problème. De fait, en vertu des actes juridiques rédigés par la Diina au XIX^e siècle, les maîtres détiennent de façon légale la propriété foncière. Ce faisant, l'« esclave libre » qu'est le *diimaajo* – oxymore révélateur de la situation schizophrénique – continue aujourd'hui encore à payer un loyer sur la terre d'un « propriétaire-maître » – il s'agit là d'un pléonasse, mais tout aussi révélateur –, loyer que l'un et l'autre identifient comme un *jangal* dans le registre du mémoriel. Aussi, ce rapport conflictuel interne au monde peul, négligé par l'administration coloniale et non résolu par l'État malien, est aujourd'hui

27. Lire l'article 77 de l'Ordonnance mentionnée ci-dessus, qui conclue le chapitre V en ces termes : « Toutes les conventions conclues antérieurement à la présente ordonnance entre communautés traditionnelles peuvent être renouvelées. Les conventions antérieurement conclues entre l'Administration et les personnes physiques et morales de droit privé sont confirmées et régies par les dispositions des articles 71 à 76 de la présente ordonnance. »

exposé au grand jour, à travers une radicalité et une violence, rendues possibles par la conjoncture insurrectionnelle de 2012.

À la fin de la décennie 2000, le sous-préfet du cercle de Douentza, situé au nord du Plateau de Bandiagara, reconnaissait que : « Malgré que l'esclavage ait été aboli de façon officielle, il existe toujours dans la commune une domination des anciens maîtres peuls sur les anciens esclaves. Cela se fait constater sur plusieurs plans : sur le plan politique, rares sont les Rimaybe qui acceptent de prendre des postes de responsabilité ; sur le plan social, les Rimaybe se marient difficilement avec les Peuls Jallube ou Wehebe. C'est vrai qu'aujourd'hui, il y a quelques-uns qui sont arrivés à franchir ce cap mais ils sont très rares. Il faut aussi faire la différence entre les Matioube [*i.e.* maccube] – esclaves qui sont toujours sous la domination de leurs maîtres - et les Rimaybe – esclaves affranchis qui ont l'esprit libre. Un Matioudo [*i.e.* maccudo] vit toujours sous les ordres de son maître, il ne peut pas décider sans consulter son maître, il n'a pas de champ propre à lui-même donc c'est son maître qui lui loue un champ avec des conditions très difficiles. Nous, autorités, pensions que ce phénomène n'existait plus dans ce pays mais c'est ici que je me suis rendu compte que l'esclavage existe jusqu'à nos jours » (cité par Sangaré, 2010, p. 96).

Il est coutume de dire que la gouvernance de l'État malien n'est pas étrangère au changement d'échelle de la violence au centre du Mali. Mais paradoxalement, c'est avec la démocratisation enclenchée dans la décennie 1990 que cette violence s'exacerbe, en particulier autour d'une décentralisation qui est assortie d'une « fonciarisation » de la terre, prise au sens de monétarisation. On voit alors une administration locale de plus en plus corrompue et de moins en moins contrôlée par le pouvoir central, qui s'allie par pur intérêt financier aux propriétaires peuls. Ces derniers peuvent alors spéculer en toute impunité sur le foncier, augmenter les loyers agricoles et multiplier les droits de passage des troupeaux dans leurs herbages.

À cet égard, le secrétaire général de la mairie de Douentza est sans équivoque : « Ce qui fait la domination des Rimbe sur les Rimaybe c'est par rapport à l'accès à une superficie cultivable. Les Rimaybe sont obligés de se soumettre aux conditions que proposent leurs anciens maîtres pour qu'ils accèdent à ces terres cultivables. Sinon, un Diimajo qui a son champ n'a pas besoin de n'importe quel Ndimo [*i.e.* Peul de statut libre] car il se suffit à lui-même. Les contrats de location de ces terres varient selon les milieux. Ici, le propriétaire met le champ et les semences à la disposition de l'exploitant qui ne fournirait que la force physique pour cultiver. À la récolte, le partage est équitable entre les deux. Généralement, les propriétaires de terre

ont un avantage de laisser exploiter leurs parcelles par les non-proprétaires » (cité par Sangaré, 2010, p. 98).

Dans un tel contexte, la violence des populations stigmatisées par une origine servile qui les discrédite en termes d'accès au foncier, interroge les mémoires traumatiques de l'esclavage. Leur réveil, à défaut de résilience, passe par la réappropriation du modèle djihadiste comme mouvement de libération, à l'instar du djihad lancé au début du XIX^e siècle par les Peuls pour lutter contre l'hégémonie et l'économie esclavagiste bambara de l'État de Ségou (Bazin, 1975). Aussi, quelle que soit la profondeur de la foi religieuse qui anime les djihadistes du XXI^e siècle, et si l'on ne doit pas non plus occulter les enjeux d'un djihadisme globalisé, l'engagement des esclaves par ascendance dans la violence revêt un sens assez précis : s'affranchir de leur statut de subalterne et de dépendant par la force, en se réappropriant le djihad.

Au sein du monde peul, où la distinction entre libres et non libres est toujours socialement structurale, la question de l'esclavage par ascendance reste ou devrait rester incontournable. Entrer dans l'intimité de la société peule, ses représentations collectives, ses normes juridiques pratiques qui mobilisent la loi islamique, et tenir compte de la dimension diachronique et de la stratification des pouvoirs permettent d'aller au-delà de l'analyse factorielle d'une crise, dont les experts et les gouvernements en restent à dire qu'elle est « multidimensionnelle ».

La lecture anthropologique proposée ici permet en réalité de réinterroger le régime de violence qui s'est installé au centre du Mali et au nord-est du Burkina Faso, et plus largement dans toute la région saharo-sahélienne où le drapeau noir du djihad est brandi. Loin de la doxa sécuritaire qui fait office de lutte contre « le Djihadiste », « le Terroriste » ou le « Bandit » – autant de figures essentialisées « de l'Arabe », « du Touareg », « du Peul » et finalement « du Pasteur » qui incarne toute l'irréductible altérité – le djihad au Mali comme ailleurs est sans doute moins le signe d'une radicalisation de l'islam que celui d'une « islamisation de la révolte radicale », selon l'heureuse formule de l'anthropologue Alain Bertho (2015). Au regard de la gravité et la permanence de la crise, il s'agit d'aller au-delà des doxas et d'être lucides quant à la production historique de ces conflits sahéliens qui sont autant des révoltes postcoloniales que des guerres civiles contre les régimes en place, autant d'insurrections des sans-terres que la mise en branle de centaines de Spartacus, auxquels on promet la rédemption du martyr.

C'est ici que se pose le dilemme de la qualification des atteintes aux droits de l'homme et l'impossible paiement d'une dette historique,

entre traumatisme des esclaves *par ascendance* et exactions sur des maîtres eux aussi *par ascendance*. Héritières d'un djihad émancipateur du XIX^e siècle, les aristocraties peules se voient aujourd'hui victimes de leurs anciens esclaves qui mobilisent à leur tour un djihad du XXI^e siècle, aussi libérateur qu'il l'était deux siècles plus tôt.

Bibliographies

- Azarya, Victor (1993). « Sedentarization and Ethnic Identity among the Fulbe: A Comparative view », *Senri Ethnological Studies*, 35, 35-60. https://minpaku.repo.nii.ac.jp/?action=repository_action_common_download&item_id=3067&item_no=1&attribute_id=18&file_no=1
- Antouly, Julien, Sangaré, Bokar, Holder, Gilles (2021). « Le djihad dans le centre du Mali : lutte de classes, révolte sociale ou révolution du monde peul ? », *The Conversation*, 23 septembre. <https://theconversation.com/le-djihad-dans-le-centre-du-mali-lutte-de-classes-revolte-sociale-ou-revolution-du-monde-peul-168091>
- Ba, Amadou Hampâté et Daget, Jacques (1984 [1955, 1962]). *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines – Éditions de l'EHESS.
- Baldé, Mamadou Saliou (1975). « L'esclavage et la guerre sainte au Fuuta-Jalon (*Maccugaaku e jihaadi Fuuta-Jaloo*) », in C. Meillassoux (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero, pp. 183-220.
- Barrière, Olivier et Barrière, Catherine (1995). Le foncier-environnement. Pour une gestion viable des ressources naturelles renouvelables au Sahel. Répertoire des conflits fonciers du delta intérieur du Niger (Mali), Paris, ORSTORM-CNRS, octobre 1995. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/diverso9-08/010004194.pdf
- Barry, Ibrahima (1993). « Le royaume de Bandiagara (1864-1893) : le pouvoir, le commerce et le Coran dans le Soudan Nigérien au XIX^e siècle », Thèse de doctorat d'histoire, EHESS, Paris.
- Baudais, Virginie, 2021, « Mali : "un ordre parallèle se met en place, avec des enclaves qui échappent au contrôle des autorités" », *Le Monde Afrique*, 2 juin. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2021/06/02/mali-un-ordre-parallele-se-met-en-place-avec-des-enclaves-qui-echappent-au-contrrole-des-autorites_6082522_3212.html#:~:text=Un%20ordre%20parallèle%20se%20met%20ainsi%20en%20place%2C%20avec%20des,accès%20restreint%2C%20parce%20que%20suspects.
- Bayart, Jean-François (2015). « Les anciens esclaves constituent la base du djihadisme. Propos recueillis par Éric Fottorino et Manon Paulic, *Journal Le Un*, n° 43 du 11 février 2015. <https://le1hebdo.fr/journal/afrique->

- les-visages-du-djihad/43/article/les-anciens-esclaves-constituent-la-base-du-djihadisme-726.html
- Bayart, Jean-François (2021). « C'est la terre, pas l'islam, qui explique le djihadisme au Sahel », *Le Temps*, 3 août 2021. <https://www.letemps.ch/opinions/cest-terre-lislam-explique-djihadisme-sahel>
- Bazin, Jean (1975). « Guerre et servitude à Ségou », in C. Meillassoux (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, François Maspero, pp. 135-181.
- Becker, Howard S. (1973). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York, The Free Press.
- Benjaminsen, Tor A., B.A. Boubacar (2009). « Farmer-Herder Conflicts, Pastoral Marginalisation and Corruption. A Case Study from the Inland Niger Delta of Mali », *The Geographical Journal*, 175(1), 71-81.
- Benjaminsen, Tor A., B.A. Boubacar (2018). « Why do pastoralists in Mali join jihadist groups? A political ecological explanation », *Journal of Peasant Studies*, 46(1), 1-20.
- Bertho, Alain, 2015, « Une islamisation de la révolte radicale », Entretien par Catherine Tricot, *Regards*, 11 mai. <http://www.regards.fr/archives/web/article/alain-bertho-une-islamisation-de>
- Botte, Roger (1994). « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'études africaines*, 133-135, 109-136. https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1994_num_34_133_2042
- Botte, Roger (dir.) (2000). « L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale », *Journal des africanistes*, 70(1-2). https://www.persee.fr/issue/jafr_0399-0346_2000_num_70_1
- Bouju, Jacky (2020). « La rébellion peule et la « guerre pour la terre ». Le gouvernement par la violence des ressources agropastorales (Centre-Mali, Nord-Burkina Faso) », *Revue internationale des études du développement*, 243(3), 67-88. <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-etudes-du-developpement-2020-3-page-67.htm>
- Bourgeot, André (2020). « Le djihad armé d'Amadou Koufa (Mali central) », *Recherches internationales*, 117, 95-116. http://www.recherches-internationales.fr/RI117/RI117_Bourgeot.pdf
- Breedveld, Anneke, De Bruijn, Mirjam (1996). « L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de *pulaaku* », *Cahiers d'études africaines*, 36(144), 791-821 ; https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1996_num_36_144_1868
- Brossier, Marie, Jourde, Cédric, Cissé, Modibo Ghaly (2018). « Relations de pouvoir locales, logiques de violence et participation politique en milieu peul (région de Mopti) », Chaire Raoul-Dandurand, UQAM, mai 2018. URL – https://dandurand.uqam.ca/wp-content/uploads/2018/05/2018_05_Rapport-Brossier-et-al_CFP.pdf

- Coulibaly, Chéibane et Hesseling, Gerti (1992). « Note sur la problématique foncière et la décentralisation au Mali. Étude sur un programme de recherche-observation préparée à la demande de la Banque Mondiale », Bamako / Leiden, IMRAD / Centre d'Études Africaines, janvier 1992. URL – <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/access/item%3A2871006/view>
- Courade, Georges (1985). « Citadins et paysanneries : le jeu de cache-cache », in G. Courade et al. (dir.), *Nourrir les villes en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, pp. 67-81. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers18-02/23914.pdf
- De Planhol, Xavier (1969). « Nomades et Pasteurs », *Revue géographique de l'Est*, 9(3-4), 413-433. https://www.persee.fr/doc/rgest_0035-3213_1961_num_1_3_2414
- Diallo, Souleymane (2021). « Les militants musulmans et les entrepreneurs politiques au Nord-Mali : les Bellah entre affirmation et contestation dans l'État malien postcolonial », *Études internationales*, 52(3), 299-322. <https://www.erudit.org/en/journals/ei/1900-vi-n1-ei06979/1088835ar.pdf>
- Fay, Claude (1998). « Genèse et enjeux de l'organisation communale au Maasina », in Rapport d'étape « Pouvoirs locaux, pouvoir d'État, démocratie et décentralisation au Mali », ISH-EHESS, Ministère de la Coopération, juillet 1998. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_53-54/010020882.pdf
- Holder, Gilles, 1998, « Esclaves et captifs au pays dogon. La société esclavagiste sama », *L'Homme*, 145, 71-108. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1998_num_38_145_370416
- Holder, Gilles (dir.) (2021), « Les services publics ambulants (SPA) : une solution pour le Sahel ? – Burkina, Mali, Mauritanie », PASAS, MINK, AFD, 9 décembre 2021, 70 p. <https://pasas-minka.fr/fr/resources/download/216>
- Hugon, Philippe, 2009, « Le rôle des ressources naturelles dans les conflits armés africains », *Hérodote*, 134(3), 63-79.
- Jourde, Cédric, Brossier, Marie, Cissé, Modibo Ghaly (2019). « Prédation et violence au Mali : élites statutaires peules et logiques de domination dans la région de Mopti », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 53(3), 431-445.
- Klein, Martin J. (2021). *Esclavage et pouvoir colonial en Afrique occidentale française*, Paris, Karthala – CIRES.
- Lovejoy, Paul E. (1981). « Slavery in the Sokoto Caliphate », in P. E. Lovejoy (dir.), *The ideology of slavery in Africa*, Beverly Hills, Sage Publications, pp. 200-243.

- Lovejoy, Paul E. (2015). « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIII^e-XIX^e siècles », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 128, 87-103. <https://journals.openedition.org/chrhc/4592>
- Nobili, Mauro (2021). *Sultan, calife et rénovateur de la foi. Ahmad Lobbo, le Târikh al-fattâsh et la création d'un État islamique en Afrique de l'Ouest*, Bamako, La Sahélienne (1^{re} éd. en anglais : 2020).
- Poudiougou, Ibrahima et Zanoletti, Giovanni (2020). « Fabriquer l'identité à la pointe de la kalache Violence et question foncière au Mali », *Revue internationale des études du développement*, 243(3), 39-65. <https://www.cairn.info/revue-internationale-des-etudes-du-developpement-2020-3-page-37.htm>
- Robinson, David (1988). *La guerre sainte d'Al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala.
- Rodet, Marie (2010). « Mémoires de l'esclavage dans la région de Kayes, histoire d'une disparition », *Cahiers d'études africaines*, 197. <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/15854>
- Sanankoua, Bintou (1990). *Un empire peul au XIX^e siècle*, Paris, Karthala-ACCT.
- Sangaré, Boukary (2010). « Peuls et Mobilité dans le cercle de Douentza : l'espace social et la téléphonie mobile en question », *Mémoire de maîtrise en anthropologie*, sous la direction de Naffet Kéita, Université de Bamako.
- Seydou, Christiane (2014). *Héros et personnages du Massina. Récits épiques peuls du Mali*, Paris, Karthala.
- Testart, Alain (2001). *L'esclave, la dette et le pouvoir*, Paris, Errance.
- Thiam, Adam (2017). « Centre du Mali : enjeux et dangers d'une crise négligée », Centre de dialogue humanitaire (HD), 56 p. <https://www.acaps.org/sites/acaps/files/key-documents/files/centre-du-mali-enjeux-et-dangers-dune-crise-negligee.pdf>
- Tiquet, Romain (2019). « Comment l'abolition de l'esclavage a légitimé le travail forcé colonial en Afrique de l'Ouest », *The Conversation*, 14 novembre 2019. <https://theconversation.com/comment-labolition-de-lesclavage-a-legitime-le-travail-force-colonial-en-afrique-de-louest-126091>
- Vion, Anaïs (2019). « Pasteurs marginalisés et/ou djihadistes : représentations des FulBe dans le traitement médiatique de la crise au centre du Mali (2015-juin 2017) », in B. Lecoq et A. Niang (dir.), *Identités sahéliennes en temps de crise*, Berlin, Lit, pp. 93-131.