



« Le djihad de la vache » au Mali

Deux (ou trois) choses que je sais de lui...

Giovanni Zanoletti

Paris Nanterre

Sociétés politiques comparées, 47, janvier-avril 2019

ISSN 2429-1714

Editeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Giovanni Zanoletti, « 'Le djihad de la vache' au Mali : deux (ou trois) choses que je sais de lui... », *Sociétés politiques comparées*, 47, janvier/avril 2019, http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1_n47.pdf

Résumé

En contextualisant le « concret » des interactions sociales dans les zones pastorales du centre et du nord du Mali, cet article va à l'encontre des postures sécuro-théologiques dominantes dans les analyses de la violence « djihadiste » au Mali. Le phénomène « djihadiste » ne semble pas, dans ce contexte, relever de manière univoque du fait religieux, mais plutôt être le support d'un entrelacs d'économies spirituelle, morale et marchande. Ce que l'auteur appelle « le djihad de la vache » résulte de l'insertion de ces zones dans l'espace économique, politique, religieux et symbolique de l'État-nation globalisé. « Le djihad de la vache » contribue à revivifier les dynamiques pastorales autour de références éthiques réactualisées, et à redéfinir la frontière entre communautés dans un écosystème pastoral en transformation.

The "Jihad of the Cow" in Mali A couple of things I know about it...

Abstract

This contribution contests the security and theological theories dominating the analysis of the "jihadist" political violence in Mali. It rather supports that "jihadism" needs to be contextualised in the light of actual social interactions in pastoral areas of central and northern Mali. The "Jihad of the Cow" would originate from the insertion of pastoral nomadism into the economic, political, religious and symbolic space of the globalised Nation state. "Jihadism" in Mali does not seem to be univocally linked to religious issues; an intertwining of spiritual, moral and commercial economies rather constitutes its backbone. "Jihadism" revives pastoral dynamics on the basis of updated ethical repertoires and reorganizes the relations among communities and the cattle-breeding ecosystem.

Mots clés

djihadisme ; pastoralisme ; Mali ; violence politique ; illicite.

Keywords

jihadism; pastoralism; Mali; political violence; trafficking.

En contextualisant le « concret » des interactions sociales dans les zones pastorales du centre et du nord du Mali, cet article va à l'encontre des postures sécuro-théologiques dominantes dans les analyses de la violence « djihadiste » au Mali. Sans avoir la prétention d'analyser le « djihadisme » en tant que tel, je porte mon attention sur ces acteurs « djihadistes » qui évoluent en milieu pastoral au Mali, notamment dans les régions de Mopti, Tombouctou, Gao et Kidal¹. Ces acteurs sont donc insérés dans un contexte dans lequel l'éthos de l'élevage pastoral fournit les méridiens et les parallèles aux interactions sociales qui se font au quotidien.

« Le Pasteur [...] vit sous l'étroite dépendance du milieu dont il subit les exigences vitales ; le pâturage et l'eau, et le schéma suivant de son mode de vie nous la fait mieux comprendre : le pâturage, condition de vie de son troupeau, est fonction de la pluie. Même après elle, il est si souvent clairsemé, que l'éleveur doit constamment se déplacer. C'est là l'origine du nomadisme, de la transhumance. [...] Mais partir en groupe, c'est vouer le troupeau à la mort par l'épuisement rapide des nouveaux pâturages et puisards. Il faut se disperser, se disloquer, et dans un creux du vallon, un fond de marigot, seules quelques tentes tachent l'immensité fauve d'un élément de vie. Et puis, la décrue [du fleuve Niger] s'annonce : c'est le groupement, le retour vers les bourgoutières, c'est l'abondance tant attendue, avec les animaux dans l'eau jusqu'au ventre, c'est l'oasis après le désert². »

La mobilité représente un répertoire structurant des interactions sociales en milieu pastoral. Pour comprendre la spécificité de cette mobilité, il peut être intéressant de se tourner vers l'analyse que fait le vétérinaire Doutressoulle³ sur les sociétés pastorales du Mali central et de la boucle du Niger. Il met en exergue une « situation » inhérente au schéma plus large de la transhumance : le mouvement de « dispersion » du troupeau en saison sèche, puis de « groupement » en hivernage, une fois les pâturages d'hiver régénérés par les pluies. Ce mouvement est crucial, car la survie ou la perte du troupeau dépend de ces deux moments clés. L'atténuation de l'aléa lors de ce mouvement est peut-être la problématique principale à laquelle les institutions socio-politiques des sociétés pastorales et la création de liens sociaux répondent, dans le but de codifier – et donc de rendre prévisible – les opérations de « dispersion » et de « groupement ». Ces éléments propres au milieu pastoral apparaissent centraux dans la crise, commencée en 2012, qui touche actuellement le Mali, comme me le confirme un représentant syndical des éleveurs à Bamako alors que je l'interrogeais sur la transhumance.

« La transhumance est une réalité très importante au Mali bien que maintenant elle ait baissé en consistance et en fréquence : vu tous les problèmes [allusion à la crise sécuritaire et aux attaques perpétrées par les groupes armés] qu'il y a dans le Mema [voir figure 1], les troupeaux se sont retirés dans le Farimaké ! Le problème est que la zone est dans une situation de surpâturage déjà à la fin de septembre [la rentrée des animaux dans le delta intérieur du Niger ne commençant qu'à la fin d'octobre]. Il n'y a plus de bourgou et les animaux souffrent. Par contre, où il y a de l'herbe, il n'y a pas de sécurité, car c'est dans les zones de pâturage que les groupes armés opèrent⁴. »

Le lien suggéré par mon interlocuteur entre groupes armés et pâturages demande plus de clarifications. A la question sur ce qu'implique la présence de groupes armés sur les pâturages, il me répond :

¹ Je ne prends pas en compte le nouveau découpage administratif (loi N° 2012-017 du 02 mars 2012), car il reste majoritairement à appliquer.

² Doutressoulle, 1952, 21.

³ Docteur vétérinaire, chef du service de l'élevage au Soudan français, il fut une figure de premier plan dans le débat sur l'élevage colonial, en préconisant l'importance des sciences humaines dans l'étude des dynamiques pastorales.

⁴ Entretien avec un représentant syndical des éleveurs, Bamako, juillet 2017.

« Ah mais c'est très simple. Il y a le Front de Libération du Macina⁵ qui attaque partout dans le Delta. Les djihadistes sont intelligents : ils connaissent les gens. Maintenant, ils organisent l'espace [de pâturage du delta intérieur, disputé entre agriculteurs et éleveurs, et même entre les éleveurs] différemment. Le jour la responsabilité des champs est aux agriculteurs : ils doivent éloigner eux-mêmes les animaux qui s'approchent des cultures. La nuit ce sont les bergers qui doivent garder les animaux et les surveiller : ils sont responsables de leurs dégâts⁶. »

Ce propos semble inscrire l'action des groupes armés dans les problématiques pastorales. Dans cette région, les « djihadistes » ne se limitent pas à une présence sporadique dans les pâturages du delta central, et leur activisme ne semble pas pouvoir être assimilé à une razzia. Au contraire, les « djihadistes » s'installent durablement dans les pâturages et les gèrent de façon continue. Dit autrement, à travers l'occupation de ceux-ci, les « djihadistes » contribuent à réguler les mouvements pastoraux qui gravitent dans ces espaces, et mènent ainsi une véritable action politique sur les activités économiques et les hiérarchies politiques de la zone. Quels sont les instruments que les « djihadistes » utilisent pour occuper les pâturages ? Autrement dit, quelles stratégies les « djihadistes » utilisent-ils pour pénétrer ce milieu ? Et qui sont ces « djihadistes » ? L'un de mes interlocuteurs, qui côtoie le milieu pastoral du centre et du nord du Mali depuis plus de 30 ans, m'a sans doute fourni la réponse la plus claire en ces termes :

« L'élevage est une activité tellement normale [au Macina] que parmi les djihadistes, qui sont majoritairement des gens du coin, il y a forcément beaucoup d'éleveurs ! [...] Prenons le cas du FLM : les animaux que les chefferies arabes et touareg ont achetés depuis une dizaine d'années sont confiés aux Peul [du FLM] pour qu'ils les gardent et les nourrissent, dans la zone où les pâturages sont plus riches, c'est-à-dire le Delta ! C'est pour ça qu'ils veulent libérer le Macina des Bambara [des agriculteurs] : pour augmenter l'espace de pâturage pour ces animaux [...]. Le prosélytisme djihadiste fait le lien entre ces groupes [chefferies arabes et touareg, et Peul], sécurise les relations de confiance et le recrutement des jeunes peuls auxquels ils délèguent les animaux⁷. »

Cette analyse donne à l'institution du confiage – terme utilisé par les spécialistes pour définir la délégation du bétail à des gardiens souvent également en charge de son alimentation⁸ – le rôle de pivot dans le processus de réorganisation de l'espace pastoral par les « djihadistes ». L'exigence de contrôler le mouvement de « dispersion » et de « groupement » se matérialise certes dans la mobilisation du dispositif lignager – les obligations relevant des liens familiaux, les hiérarchies entre clans... – mais aussi dans la circulation des animaux. Cette dernière nécessite des relations d'alliance, et notamment l'institution du confiage, encadrées dans ce cas par la « conduite de vie⁹ » « djihadiste ». Confier du bétail à un lignage enraciné dans l'histoire longue des liens sociaux locaux permet aux éleveurs qui n'en sont pas issus de s'insérer pleinement dans les dynamiques socio-politiques locales et dans les schémas d'exploitations des ressources naturelles¹⁰, qui autrement demeureraient inaccessibles. Si l'on suit cette ligne d'analyse, le « djihadisme » n'est pas un épiphénomène dans le milieu pastoral ; il en est aujourd'hui un élément structurant.

⁵ Brève digression sur l'évolution des groupes djihadistes au Mali : à partir de l'éclatement de la crise en 2012, au groupe relié à Al-Qaïda s'ajoutent toute une série de groupes locaux, tels que – sans prétentions d'exhaustivité – Ansar Dine, fondé en 2012 par Iyad ag Ghali, le Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO), et le Front de Libération du Macina (FLM) fondé en 2015 par Hamadou Koufa qui opérait principalement dans le Macina. Ansar Dine développe progressivement une position de prééminence. Tous ces groupes – y compris la branche d'Al-Qaïda – confluent dans la *Jamaat Nosrat al-Islam wal-Mouslimin* (Groupe pour le soutien de l'islam et des musulmans, JNIM) en 2017.

⁶ Entretien avec un représentant syndical des éleveurs, Bamako, juillet 2017.

⁷ Entretien anonymisé, Bamako, mars 2017.

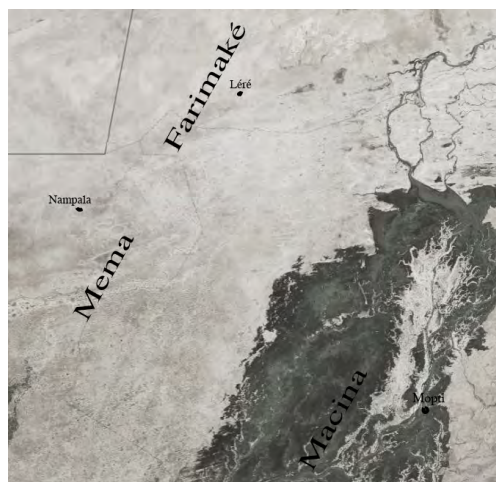
⁸ Hiernaux et al., 2014. À ce propos, voir aussi Boutrais, 2008, 83 pour ce qui est de l'institution de la « vache d'attache » parmi les Peul.

⁹ L'importance sociologique de la « conduite de vie » a été conceptualisée par Max Weber dans son analyse des rapports complexes entre fait religieux et activités économiques. Voir Weber (2003), traduit et présenté par J.-P. Grossein. Gilles Deleuze reprend ce concept dans *Pourparlers 1972-1990* (Deleuze, 1990, 151-161).

¹⁰ Turner, 1992, 112.

C'est sur la base de cet ancrage empirique¹¹, et d'autres éléments qui seront présentés tout au long de cet article, que je présente l'hypothèse que, dans les zones pastorales du centre et du nord du Mali, le « djihadisme » constitue l'une des réponses, conjoncturelle mais fondamentale, à la dislocation des structures sociales « de la brousse » qui régulaient auparavant ce mouvement de « dispersion » et de « groupement » et, plus généralement, les modes de gestion des dynamiques pastorales et des parcours de transhumance. Plusieurs traumatismes – notamment la détérioration des mécanismes de reconnaissance de la spécificité de la région qui ont accompagné l'inclusion de l'espace de la brousse dans l'État-nation malien, mais aussi les déficits des données pluviométriques – ont affecté ces structures sociales, du point de vue identitaire, économique, environnemental et politique. Vis-à-vis de ces déchirures, le « djihadisme », à travers la réappropriation de l'institution historique du confiage, s'affirme dans certains milieux pastoraux comme vecteur du processus de subjectivation¹², ou de quotidianisation¹³ d'une conduite de vie prêchée par l'exemple de leaders charismatiques. La constitution du sujet moral « djihadiste » dans les *Gemeinden* des groupes pastoraux¹⁴ entraîne la réactualisation des clivages lignagers, des arrangements sous-jacents aux mouvements pastoraux, et de l'éthos pastoral dans le présent d'un contexte politique en mutation. Le « djihadisme » semble donc s'ancrer dans les imbrications entre l'historicité de pratiques religieuses et d'éléments certainement davantage économiques et sociaux que spirituels, à l'instar des ressources pastorales et de leur gestion.

Figure 1. Zones de transhumance connectées au Macina occidental



Source : auteur

¹¹ Ce travail est basé sur des nombreux entretiens libres et semi-directifs que j'ai menés à Bamako durant trois séjours (juin-juillet 2016, janvier-mars 2017 et juillet-septembre 2017), ainsi qu'à Gao (septembre 2017) avec des acteurs économiques (notamment des camionneurs, des agents immobiliers, des entrepreneurs et des intermédiaires), politiques (notamment des politiques, des cadres de l'administration, des membres des groupes armés, des leaders tribaux), sécuritaires et pastoraux (vétérinaires et vétérinaires mandataires – c'est-à-dire étatiques ou pseudo-étatiques –, éleveurs, entrepreneurs). Je remercie chaleureusement Jean-François Bayart, Béatrice Hibou et Olivier Vallée, qui m'ont accompagné au long de ce parcours. Cette réflexion inclut nombre de leurs observations et relectures. Je remercie également Jean Boutrais et Jean Schmitz pour leurs suggestions, ainsi que le Ermenegildo Zegna Founder's Scholarship et le Fasopo pour leur soutien financier.

¹² Foucault, 1976 et Foucault, 1984.

¹³ La quotidianisation est le processus d'inscription dans la réalité quotidienne. En français, Jean-Pierre Grossein a proposé de traduire le terme allemand *Veralltäglichen* par « quotidianisation » et non par « routinisation » (traduction précédente directement influencée par la traduction anglaise), car ce terme véhicule avec lui une connotation négative, voire péjorative : voir sa « Présentation » (Grossein, 1996, 68 et 123-124) à Weber (1996). Weber a développé ce concept à propos du charisme. Dans ce contexte, c'est le processus d'« élimination du caractère étranger à l'économie que présente le charisme » (Weber 1995 [1956], 142-148) ou de « d'adaptation aux conditions de l'économie » (Weber 1996, 123-124).

¹⁴ La *Gemeinde*, concept de « communauté » que Weber transfère de la sphère religieuse à celle politique, représente le lieu de la subjectivation et de quotidianisation. Ce concept est en affinité avec celui d'*assabiyya* (« esprit de corps ») qui, selon Ibn Khaldun, caractérise les « situations » de mise en place des dispositifs de pouvoir, étroitement relié aux mouvances religieuses (Weber, 1996, 142-143) et Ibn Khaldun (1996 [1863], 298-299). Pour s'affranchir de la notion quelque peu désuète de « violences intercommunautaires », je pose le lignage, donc l'unité sociale fondamentale de l'éthos pastoral, comme unité d'analyse.

TRAJECTOIRES DE CRISE(S) DANS LE MONDE PASTORAL AU NORD MALI : ENTRE BOUILLONNEMENTS ET INSERTION DANS L'ESPACE NATIONAL, QUELQUES REPÈRES GÉNÉRAUX

Pourquoi le « djihadisme » au Mali relèverait-il de la dislocation des structures sociales « de la brousse » ? Quelle relation entretient-il avec le processus de formation de l'État malien ? À la prise de Gao en 1898 par l'armée française, les Touareg Iwellemmedan contrôlaient l'espace politique de la boucle du Niger à travers un système de relations tributaires et de protection – quelle que fût la population de la zone (Arabes, Arma, Peul, Songhaï, Touareg). Les activités pastorales et la circulation d'animaux étaient fortement chargées d'implications symboliques et politiques, et constituaient l'ossature des différenciations statutaires entre lignages¹⁵, dans la boucle du Niger comme dans le delta intérieur du Niger. Dans ces régions, plusieurs mouvements djihadistes islamisèrent les populations locales et fixèrent les règles d'exploitation des riches ressources pastorales sur la base des hiérarchies lignagères¹⁶. Les processus d'insertion de l'espace pastoral du centre et du nord Mali¹⁷ dans l'espace politique de l'Empire colonial français et du Mali indépendant – dans les dynamiques commerciales capitalistes, voire dans les trafics internationaux¹⁸ – affecta les formes socio-politiques d'organisation de la circulation pastorale héritées de la fin du XIX^e siècle : l'accaparement des terres et des points d'eau dans un régime de propriété privée, la création de frontières étatiques, la politique fiscale, les plans de développement économique, la diminution progressive de la superficie des aires de pâturage¹⁹ ont peu à peu assigné les modes de vie pastoraux et ses répertoires socio-politiques à une position de « marginalité » économique, ethnique, géographique et religieuse. Les lignages virent leurs places respectives, dans le delta intérieur comme dans le nord du Mali, considérablement évoluer, au point même de s'inverser²⁰, lorsque le centre de gravité du nouvel État malien se fixa dans les régions agricoles du centre-sud.

Dans l'aire saharienne et sahélienne, les vagues de « réformisme » religieux et les mouvements « djihadistes » qui se coagulaient autour des notions du retour à la « pureté », ont historiquement entraîné de profondes transformations dans les équilibres socio-politiques, notamment en milieu pastoral, tout en émergeant de ces transformations²¹. La phase actuelle de violence « djihadiste » exprime à la fois la crise profonde des dispositifs de pouvoir²² historiques – y compris des pratiques religieuses maraboutiques et des activités économiques comme l'élevage – et la contestation radicale de cette marginalisation. À partir des années 1980, le processus d'affranchissement de ces activités économiques et des références religieuses historiques²³ fit surface avec plus de force. Alors que la renaissance islamique²⁴ offrait le lexique pour exprimer la contestation du point de vue religieux, les réseaux commerciaux historiques – grâce aussi à une nouvelle diaspora dans la sous-région, le Maghreb et le monde arabe des gens du nord – se sont élargi à des nouveaux trafics extrêmement rentables comme par exemple les trafics de cigarettes ou d'armes dans les années 1980 et 1990, ou de drogue et d'êtres humains à partir des années 2000.

¹⁵ Grémont, 2010, 308-309.

¹⁶ Notamment siècle les djihads du XIX^e de Shekou Ahmadou, fondateur de la Diina, et d'El-Hadj Umar Tall (Bâ et Daget, 1962; Lovejoy, 2016). Sur la question de l'agencement des ressources pastorales, voir J. Schmitz (1986).

¹⁷ À partir d'ici, cet espace sera qualifié par la formule « espace pastoral » tout court.

¹⁸ Sur l'illicite comme élément central de la formation de l'État, voir Bayart, Ellis et Hibou, 1997 et Hibou, 1996.

¹⁹ Voir le dossier dirigé par Véron, 2014.

²⁰ Grémont, 2005, 240.

²¹ Sur la question des implications socio-politiques des « réformes » religieuses au Mali et en Afrique de l'Ouest, voir entre autre Amselle, 1985 ; Brenner, 2001 ; Last, 1967 ; Soares, 2005.

²² Voir la définition de Foucault. Je pense notamment au caractère « hétérogène » du dispositif, « comportant des discours, des institutions [...] des propositions philosophiques, morales [...] du dit, aussi bien que du non-dit ». Le dispositif serait donc une formation qui aurait pour fonction majeure de répondre à une urgence, dans un moment historique donné (Foucault, 1977, 298-329). Je veux souligner ici le lien très étroit entre dispositions matériels, croyances, relations de pouvoir et conjoncture historique. Cela me semble très adapté au milieu pastoral examiné dans cet article.

²³ Scheele, 2012, 144-153.

²⁴ Soares et Otayek, 2007.

Ces transformations ont remis plus largement en question le « dit » et le « non-dit » du dispositif que la conquête française avait contribué à mettre en place, notamment après la défaite du chef touareg Firhoun en 1916, à savoir la place des lignages kunta (Arabes) et spécialement ifoghas (Touareg) en tant que pivots de ce faisceau de relations de pouvoir. Dans une situation où l'insertion du milieu pastoral dans l'espace national se matérialisa par la crise de l'élevage (avec une administration militaire de Kidal, des sécheresses, la paupérisation des éleveurs, la perte de cheptel...) et de ses facteurs culturels (notamment le bouleversement des liens de proximité à l'arabe et aux pratiques religieuses²⁵), le sujet « moral » construit autour des représentations des modes de vie des éleveurs nomades d'antan ne semblait plus en mesure de répondre aux mutations intervenues. Ces représentations s'appuyaient entre autres sur un ethos belliciste, des répertoires de prestige liés aux généalogies et au bétail, une sociabilité tirée des répertoires maraboutiques.

Figure 2. Liste non-exhaustive des principaux terroirs du Mali oriental



Source : auteur

Cette phase de renégociation des rapports de force, d'une part entre centre et périphéries et, d'autre part au sein des sous-composantes des frontières septentrionales du pays, s'est matérialisée par un recours croissant à la violence. Cette dernière s'est aussi bien exercée entre acteurs armés qu'à l'encontre des civils. Elle a culminé avec la crise de 2012²⁶ mais elle avait débuté bien avant. Les années 1990 ont commencé avec la chute de Moussa Traoré (1991), mais aussi avec l'éclatement d'une rébellion dans le nord du pays (1990). Le soulèvement contre l'État de plusieurs communautés du Nord, guidées par l'Afaghis²⁷ Iyad ag Ghali²⁸, se transforma très vite en un règlement de comptes entre lignages dominants et lignages

²⁵ L'activisme de plusieurs pays arabes et de la Libye dans l'islamisation et l'arabisation de l'éducation dans le sud du Mali change les relations de prééminence religieuse entre gens du désert (islamisés depuis des siècles) et Peul (islamisé majoritairement au Mali au cours des djihads du XIX^e siècle), et ceux qui au début du siècle étaient considérés comme des païens par ceux-ci, comme la population Bambara du centre et du sud. Voir Bouwman, 2005 ; Perinbam, 1997.

²⁶ Il y a eu beaucoup d'écrits de qualité très inégale sur la crise malienne. Sans prétendre à l'exhaustivité, voir : sur la question du terrorisme islamique, Dowd et Raleigh, 2013 ; sur la « faiblesse » des institutions maliennes, Bøås et Torheim, 2013 ; sur les liens entre criminalité organisée et violence, Lacher, 2012.

²⁷ Singulier d'Ifoghas.

²⁸ Noble afaghis, Iyad ag Ghali intègre l'armée libyenne dans les années 1980. Il prendra ensuite la tête de la rébellion malienne des années 1990. Véritable figure charismatique et indiscutable protagoniste politique des 30 dernières années, il se rapproche de la *da'wa* à partir des années 1990. Il participe à la rébellion de 2012 à la tête de son groupe « djihadiste » Ansar Dine qui intégrera en 2017 le JNIM.

tributaires, notamment entre Touareg ifoghas et Touareg imghad. Ni les Accords de Tamanrasset de 1991, ni le Pacte national de 1992 n'ont pu empêcher l'escalade de la violence lignagère, et ce jusqu'en 1994 au moins. Ils n'ont pas pu non plus cacher les symptômes du processus d'inversion des rôles historiques, dans un contexte où le moment démocratique et la décentralisation ont représenté autant d'occasions pour les lignages historiquement tributaires d'échapper au contrôle des lignages dominants (comme cela a été le cas entre les Kunta et les Ifoghas), et pour le gouvernement d'asseoir sa légitimité vis-à-vis des chefferies du Nord du Mali toujours réticents à renoncer à leur autonomie²⁹. Sur ces bases, plusieurs épisodes marquent ces années jusqu'en 2012, comme les violences Kunta-Tilemsi de 1999 et de 2003-2004, les opérations militaires menées sporadiquement contre les forces armées maliennes par l'Afaghis Ibrahim ag Bahanga entre 2001 et 2009, ou encore les nombreux affrontements entre acteurs armés.

La revitalisation des répertoires religieux historiques à Kidal – siège de la chefferie des Ifoghas – à partir des années 1990, advient dans un contexte caractérisé à la fois par le processus de renégociation des rapports de force précédemment évoqué, et par l'expansion du mouvement régional « salafiste³⁰ » dès les années 1980. Les communautés appartenant à cette tendance religieuse installées dans le Sahara malien semblaient alors s'inscrire dans la temporalité, à la fois globalisée et nationale, de l'Islam rigoriste, tout en projetant les normes d'une conduite de vie qui se voulait « salafiste » dans le passé historique des modes de vie des éleveurs nomades d'antan :

« C'était l'année 1985, et j'étais un jeune sergent en mission de reconnaissance au Nord du Mali avec ma patrouille. À l'époque j'étais dans l'armée. Je me souviens très bien de tout ça. Une fois arrivés à [dans la zone de] In Khalil, des barbus sont venus nous voir, c'étaient des Algériens. Ils étaient cinq ou six et nous ont accueillis en demandant si nous avions prié. Je leur ai répondu que le Prophète même a dit qu'il ne faut pas prier si on a faim et qu'il faut manger d'abord. Ils ont dit que c'était vrai, alors on a mangé et puis prié ensemble. Enfin, on a commencé à causer : ils disaient que nous les Noirs, surtout au Mali, ne suivons pas les bonnes pratiques, il y a trop de mélange entre animisme et Occident. Il faut se convertir et récupérer la pureté de l'esprit. Après un peu de temps, ils sont partis ; nous, on a attendu un peu, puis j'ai donné l'ordre de quitter le lieu et on a repris la route. On ne voulait pas passer la nuit là-bas, j'avais peur. C'était la première fois que je voyais des gens comme ça, c'est juste après quelques années que j'ai compris que c'étaient les premiers salafistes de la zone³¹. »

Selon la chronologie proposée par cet interlocuteur, la présence de « salafistes » dans la zone frontalière entre Mali et Algérie apparaît bien antérieure à la fondation d'Al-Qaïda et à la pénétration du Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC)³² des années 2000³³. Au-delà du lien qui émergera en deuxième instance entre « salafisme » dans le Nord-Mali et GSPC/Al-Qaïda, le processus de réactualisation des référents religieux sur la base de « conduites de vie salafistes » s'inscrit dans un espace régional de connectivité religieuse plus vaste³⁴ : l'essor de la *da'wa* – appellation commune de la Jamâ'at al-Tablîgh³⁵ – dans le nord Mali à partir des années 1990, participe de cette temporalité qui investit plusieurs pays de la région sahélo-saharienne³⁶. La *da'wa* prêche un islam rigoriste, éclairé et

²⁹ Boilley, 1999 ; Fay, 1995 ; Hetland, 2008.

³⁰ L'usage du terme « salafiste » veut indiquer, plutôt qu'un mouvement politique en particulier, l'ensemble des tendances religieuses prônant le retour à la pureté originelle des pratiques des ancêtres (*salaf*).

³¹ Entretien anonymisé, Bamako, mars 2017.

³² Le GSPC naît des groupes de l'insurrection islamiste de la guerre civile algérienne des années 1990. Au début des années 2000, il opère aussi dans la région saharienne, en dehors de l'Algérie. Entre 2006 et 2007, le GSPC fait allégeance à Al-Qaïda et devient Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI).

³³ Dans l'historiographie courante, les années 2000 sont considérées comme le début de l'implantation de l'internationale « djihadiste » au Mali ; voir par exemple Guichaoua et Pellerin, 2017, 49.

³⁴ Lydon, 2009.

³⁵ De l'arabe *da'wa*, appel, invitation, invocation de Dieu ou prière. Mouvement islamique indo-pakistanaï engagé dans les œuvres caritatives et le prosélytisme ; voir Balci, 2012.

³⁶ Vallée, 2012, 148-52.

puritain, dont les présupposés se posent en alternative radicale des principes de la démocratie laïque du gouvernement de Bamako. Ce mouvement semble avoir eu une certaine influence en milieu ifoghas grâce à l'œuvre de Hamada Ag Hama, cousin d'Iyad ag Ghali, dit Abdelkrim al-Targui une fois rallié à Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI) en 2010. Certains racontent que, parmi les fidèles encadrés de façon presque militaire, on comptait à un moment donné le vieux Intalla³⁷ qui y aurait prié les bras croisés. Iyad ag Ghali semble avoir joué un rôle de premier plan dans ce mouvement, ainsi que Hamadoun Koufa, futur leader du FLM. Plusieurs de ces fidèles seraient devenus « djihadistes » dans les années 2010.

« SOUS LE DRAPEAU DE L'ARGENT » : PRÊCHES, VACHES ET VIOLENCE

Accumulation et dispersion : économie politique de la circulation des vaches

Le processus de redéfinition des référents religieux et politiques sur trois décennies s'accompagne de l'intensification d'un processus d'accumulation qui relève majoritairement de l'informel, sur une crête entre réactualisation et résilience des répertoires du pouvoir et de la richesse. À partir des années 2000, et spécialement à partir de 2012, les investissements – dans l'immobilier à Bamako et à Gao³⁸ ainsi que dans plusieurs activités entrepreneuriales à Bamako³⁹ – sont massifs, grâce à l'argent des trafics. Cette insertion « nationale » plus poussée qui s'ajoute à la reviviscence des répertoires historiques de mobilité et des réseaux familiaux, commerciaux et politiques transnationaux – et n'en fait pas abstraction –, est l'une des manifestations les plus tangibles de l'essor des élites – anciennes et nouvelles – du Nord du pays. Celles-ci ont aussi bénéficié d'une défiscalisation *de facto* – au niveau formel mais aussi informel⁴⁰ – engendrée par la disparition des autorités étatiques de Kidal jusqu'au fleuve Niger pendant (et souvent même après) la crise. Ceci a constitué un autre élément encourageant l'enrichissement et la consommation⁴¹. Pourtant, cet engagement dans l'immobilier et les activités entrepreneuriales n'a pas entraîné l'abandon, par les entrepreneurs du Nord, des activités ancrées dans l'historicité des pratiques économiques⁴², comme le commerce et les activités pastorales, parmi lesquelles prédomine la vache. La place de l'élevage au sein des activités économiques des entrepreneurs au Mali est décrite comme suit par un vétérinaire interviewé :

« L'élevage fait partie de la vie et de l'économie du Malien : pour fêter quoi que ce soit, on sacrifie des animaux ! Il n'y a pas un seul grand commerçant qui n'a pas de bétail : tout le monde a un troupeau derrière, quelque part ; son taux de croissance est permanent. Je pourrais te dire que l'élevage au Mali représente toujours la matérialisation économique de la richesse⁴³. »

Malgré l'urbanisation très récente⁴⁴, la vache demeure donc un objet à la fois symbolique et économique : symbole de richesse et bien d'investissement du surplus par excellence, les imaginaires qui lui sont associés⁴⁵ restent très présents parmi les « chefs de famille ». Même s'ils habitent en ville, ceux-ci gardent souvent des liens sociaux et économiques avec leur milieu d'origine – qu'il soit rural ou désertique – où leur bétail est confié à des bergers de confiance. Dans le contexte d'accumulation de ces 20 dernières

³⁷ Intalla ag Attaher, *amenokal* (chef) des Ifoghas de 1962 à 2014.

³⁸ Entretien avec plusieurs agents immobiliers (Bamako, février 2017) et plusieurs entrepreneurs (Gao, septembre 2017).

³⁹ Par exemple, les groupes Sonef, Nour et Tilemsi. Entretien avec un homme d'affaires tilemsi, Bamako, juillet 2017.

⁴⁰ Pots-de-vin, distribution d'une partie des bénéfices aux autorités étatiques... Entretien avec un homme d'affaires tilemsi, Bamako, juillet 2017.

⁴¹ Entretien avec le gérant d'une compagnie de transport, Bamako, juillet 2016.

⁴² Entretien avec un grand entrepreneur de Gao, Gao, septembre 2017.

⁴³ Entretien avec un vétérinaire, Bamako, juillet 2017.

⁴⁴ Alors que 40 % de la population malienne est actuellement urbaine, il faut rappeler qu'en 1960 seulement un Malien sur dix naissait et grandissait en ville. Voir Central Intelligence Agency, 2017.

⁴⁵ Pour la relation entre élevage et société en Afrique, voir Baroin et Boutrais, 2008 ; Duteurtre et Faye, 2009.

années, la vache s'affirme comme l'instrument incontournable pour blanchir de l'argent⁴⁶, d'autant plus que les activités d'élevage pastoral se déroulent principalement « en brousse ». Évitant les agglomérations urbaines, ces activités se soustraient facilement au contrôle de l'État qui, dès la colonisation, a privilégié les activités agricoles et les centres urbains situés sur le fleuve Niger. L'étendue et les contraintes spatiales de la brousse configurent alors la brousse comme un espace où la résilience des structures historiques de pouvoir est plus forte⁴⁷. Cette géographie de la dispersion est en affinité avec une dissidence qui, plus que politique, est fiscale – et prophylactique : éparpiller les animaux permet d'échapper à l'impôt sur le cheptel (500 francs CFA par bœuf et 250 par mouton), voire aux vérifications sur l'état patrimonial réel, mais aussi aux épidémies, en minimisant l'impact des crises pastorales.

Ce phénomène d'éparpillement s'ajoute au mouvement de « dispersion » et de « groupement » qui caractérise l'élevage nomade au Nord Mali. Il met en relief un enjeu fondamental : comment contrôler des troupeaux dispersés sur de grandes étendues dans un contexte de concurrence forte pour accéder à des ressources naturelles à la fois limitées et variables, et assurer le retour sur l'investissement réalisé ? De fait, l'élevage est très peu régulé par le droit positif, et ses relations de production ne sont pas contractualisées. Pourtant la volonté légale rationnelle propre à l'État-nation n'est pas absente. La période coloniale, par exemple, avait légalement mis un terme à l'esclavage, imposé la monétarisation des relations de travail et entraîné le déclin généralisé de la spécialisation ethnique entre communautés agricoles et pastorales. Ce processus s'est poursuivi à l'indépendance puis avec la « démocratisation », qui ont toujours favorisé les cultivateurs, les commerçants et les fonctionnaires. Les relations de dépendance s'en sont trouvées remodelées, et ont été encore plus dégradées par les sécheresses des années 1970 et 1980⁴⁸ : l'achat massif par les cultivateurs, les commerçants et les fonctionnaires d'animaux appartenant aux bergers en détresse a marqué l'apex de ce bouleversement social⁴⁹. La paupérisation matérielle des éleveurs apparaît doublement lourde de conséquences. Sur le plan symbolique, elle se traduit par une remise en cause des fondements du mode de vie pastorale, de ses hiérarchies et de ses valeurs. Les vagues migratoires internes et internationales, les projets de développement agricole, les pertes humaines et matérielles générées par les rébellions et les éclatements réguliers de violence, ont également transformé les liens entre accumulation, accès aux pâturages et hiérarchies lignagères, tels qu'ils étaient à la fin du XIX^e siècle, sans que l'insertion stato-nationale ne produise un régime juridique qui intègre les activités d'élevage nomade.

Ce processus d'insertion n'a cependant pas fait disparaître toutes les formes sociales de production. Si la dépossession des éleveurs se traduit par la salarisation de leur travail, notamment pour les Peul du Mali central, les commerçants touareg ou arabes qui embauchent des Peul pour conduire leurs troupeaux – et expriment donc la relation patron-travailleur en termes monétaires – le font sur la base d'une confiance mutuelle, qui relève de la longue durée des relations familiales générée par le partage historique des pâturages⁵⁰. Parmi les Touareg Kel Ansar de la région de Tombouctou, le développement de toute une palette de relations monétaires entre anciens patrons et anciens esclaves ne remet pas en question le fait que ce sont ces « esclaves » qui s'occupent des troupeaux que la famille touareg possède dans sa zone

⁴⁶ Entretiens divers avec vétérinaires, commerçants, hommes d'affaires, Bamako/Gao, février-septembre 2017. Cela est confirmé par plusieurs rapports confidentiels.

⁴⁷ L'exclusion de l'État se fait aussi à travers le marquage des animaux, un système de certification de propriété qui relève plutôt des répertoires historiques du politique que de la rationalité bureaucratique de l'État. Les marques restent très difficiles à décrypter, même pour les praticiens du secteur dont la connaissance ne dépasse souvent pas le cercle de résidence. Entretiens avec plusieurs vétérinaires mandataires des régions de Koulikoro, Mopti et Gao, Bamako, août-septembre 2017.

⁴⁸ de Bruijn et van Dijk, 2003, 293.

⁴⁹ Amselle, 1987, 63-72.

⁵⁰ Par exemple entre Touareg Kel Gossi et Peul Foulankriabé parlant le tamasheq. Entretien avec le vétérinaire mandataire de Boni, Bamako, août 2017.

d'origine, le cercle de Goundam, alors que celle-ci réside à Bamako⁵¹. L'alliance historique entre lignages peul et touareg qui évoluent dans la zone de Boni, Hombori et Gossi⁵² dans le Gourma s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui par des échanges fréquents de bétail allant de deux cents à trois cents têtes⁵³.

Figure 3. Le Gourma : localisation des localités mentionnées



Source : auteur

« Salafistes » et vaches : un chevauchement d'espaces ?

Les temporalités différentes s'articulent donc. Dans ce contexte, la refondation de certaines institutions historiques, comme la circulation des animaux et le confiage, répond à la nécessité d'encadrer la dispersion des animaux dans les nouvelles conditions dictées par une accumulation massive de cheptel qui se déroule au sein d'une espace désormais stato-national. La résilience de ces institutions s'inscrit dans un changement profond du contexte socio-économique qui en transforme plus le sens que les modes de fonctionnement. Dans la zone de Tenenkou dans la région de Mopti par exemple, où se trouve la majorité de bourgoutières du delta intérieur du fleuve Niger, la régulation de l'accès aux pâturages en saison sèche, se déroule certes sur la base des liens familiaux et des hiérarchies lignagères, mais aussi sur celle de la circulation des animaux qui entraîne des relations d'alliance : le confiage du bétail au clan permet aux éleveurs qui ne font pas partie de la structure lignagère locale de l'agréger en permanence au troupeau collectif⁵⁴. Cette pratique est tellement répandue qu'elle apparaît comme la cause principale de la croissance historique du nombre de têtes dans le Macina⁵⁵. Elle est aussi partagée par l'ensemble des sociétés de la boucle du Niger et du Gourma, où la circulation des animaux entre communautés songhay, peul, arabes, touareg et arma était l'élément constitutif de liens de « fraternité⁵⁶ » au sein de toute une palette de répertoires de parenté propre ou « sociale »⁵⁷, voire d'alliances⁵⁸. Dans ce spectre des relations entre bêtes et hommes, la vache incarnait prioritairement, avec le pastoralisme de « grande

⁵¹ Entretien avec le chef d'une fraction Kel Ansar, Bamako, septembre 2017.

⁵² Entretien avec le vétérinaire mandataire de Boni, Bamako, août 2017.

⁵³ Entretien avec un formateur des vétérinaires, Bamako, juillet 2017.

⁵⁴ Turner, 1992, 112.

⁵⁵ Turner, 1992, 232.

⁵⁶ La relation d'hospitalité – *yaatigi* - notamment entre Peul et Dogon au Mali central permettait aux transhumants, voire aux voyageurs saisonniers, de se situer socialement au sein des sociétés d'accueil et d'accéder ainsi à la terre ou à d'autres ressources. Voir de Bruijn et van Dijk, 2003, 285-307.

⁵⁷ Grémont et al., 2004, 67-86.

⁵⁸ Fay, 2006.

tente »⁵⁹, une prérogative des lignages dominants. Les pâturages se configurent donc comme des « points forts »⁶⁰ où se superposent plusieurs territoires pastoraux, dont l'usage est encadré par les institutions de socialisation entre lignages, de façon à ce que les parcours de transhumance relèvent tout autant de contraintes géographiques et écologiques (comme, par exemple, le cycle des pluies, la configuration du terrain et la disponibilité du fourrage) que de la longue durée de relations politiques qui lient des communautés confrontées à un écosystème limité et attaquées par les dérèglements climatiques et la désertification⁶¹.

La « criminalisation de la vache » – à savoir la combinaison des trajectoires historiques d'investissement du surplus dans l'achat de bétail avec la nécessité de sécuriser, voire de blanchir les liquidités dont les opérateurs économiques maliens ont pu disposer grâce à l'insertion du Nord Mali dans les dynamiques commerciales capitalistes et surtout dans les trafics internationaux – s'inscrit dans les pratiques historiquement constituées de confiance, mais aussi dans le processus de redéfinition du « dit » et du « non-dit » des dispositifs de pouvoir en milieu pastoral. Le réalignment progressif des Kidalois sur d'autres références religieuses et l'installation de plusieurs groupes « salafistes » dans le Nord Mali se déroulent dans un cadre où les élites locales ont depuis les années 2000 investi dans le bétail le surplus provenant de ce moment d'accumulation⁶². Or plusieurs des membres de cette élite sont actuellement à la tête de groupes armés, qu'ils soient ou non « djihadistes » : la situation de violence généralisée à partir de 2012 n'a fait qu'intensifier cette accumulation en raison des vols et des razzias⁶³.

L'implantation de groupes « salafistes » – qui semble être indirectement tolérée, voire directement soutenue, par les leaders ifoghas – est donc étroitement liée à la question pastorale et à la dispersion du cheptel. Si dans l'extrait mentionné plus haut le début de l'implantation de ceux-ci est fixé aux alentours de 1985-1986, dix ans plus tard, ces groupuscules constituaient une présence suffisamment visible pour être perçus comme une menace par le gouvernement malien. Bamako lance alors une opération militaire contre ces groupuscules installés dans les vallées de l'Adrar Tigharghar, complexe de reliefs proche de Kidal où se sont déjà déroulées plusieurs batailles entre rebelles, quelques années plus tôt.

« Je ne me rappelle plus si c'était 1995 ou 1996. On était au courant de l'installation de groupes d'islamistes dans la zone de Kidal depuis un bon moment, ainsi on a décidé d'intervenir. C'était dans l'Adrar Tigharghar. On a organisé une rencontre, et on leur a dit de partir. Ils nous ont répondu que "la terre est pour [à] Dieu". Alors on a déclenché l'attaque, l'opération était cordonnée depuis Gao : on a tiré de 5 heures jusqu'à 10 heures du matin, quand on a terminé les munitions. Les djihadistes n'ont pas répondu au feu. Une fois descendus sur le champ de bataille, on s'est vite rendu compte qu'on n'avait rien obtenu : ils n'avaient pas eu de pertes ; ils avaient juste quitté le lieu. On a su par la suite qu'ils s'étaient éparpillés dans la zone de Taoudeni, vers Tghaza, dans le Timetrine, dans la bande entre Algérie, Mauritanie et Mali qui s'appelle El Hank, une espèce de no man's land dans les montagnes de l'Adrar et autour de Boghassa. On n'avait même pas eu la force de les faire bousculer ! Mais je te dis quelque chose : personne, je te dis, personne ne peut survivre là-bas sans le consentement des Ifoghas⁶⁴. »

L'implantation du GSPC et d'AQMI des premières années 2000 semble donc se greffer sur un substrat relationnel plus ancien : arrivants et locaux avaient déjà tissé des liens sociaux bien avant la fabrication

⁵⁹ Le pastoralisme de « grand tente » se déroulait sur des longs itinéraires de transhumance, dictés par les exigences des gros troupeaux de bœufs et par la nécessité des lignages dominants de contrôler leurs nombreux serviteurs. La possession d'un gros troupeau de bœufs sous-tend la capacité à maîtriser les relations de dépendance politique nécessaires à déplacer saisonnièrement des milliers de bovins, en termes de main-d'œuvre domestique, mais aussi de relations politiques, donc d'échange d'animaux, inscrites dans l'espace large de la transhumance : voir Gallais, 1975, 75.

⁶⁰ Par exemple les points d'eau, les rivières, les lacs, les maraichages, les terres salées... Voir Gallais, 1975, 73.

⁶¹ Turner semble développer la même conclusion (Turner, 2017, 581).

⁶² Entretien anonymisé, Bamako, mars 2017.

⁶³ Entretiens avec plusieurs propriétaires de bétail, Bamako et Gao, juillet-septembre 2017.

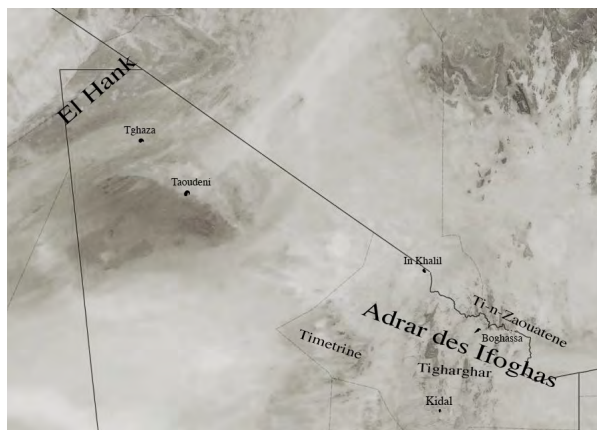
⁶⁴ Entretien anonymisé, Bamako, mars 2017.

du « djihadiste » comme catégorie politico-sécuritaire⁶⁵. L'événement décrit dans l'extrait est moins symptomatique d'une dynamique de la terreur que d'un processus d'inscription des référents politico-religieux dans la temporalité, à la fois globalisée et nationale, de l'Islam rigoriste qui pourtant ne peut pas faire abstraction des répertoires sahariens de la mobilité. Dans cet espace, le prosélytisme se traduit par la quotidianisation d'un mode de vie qui transforme tout aussi bien les stratégies matrimoniales sur place, que la gestion des ressources naturelles des oasis et les façons par lesquelles les liens d'affaires sont tissés⁶⁶. Dans le cas examiné, ce sont principalement les relations de confiage qui ont réglé les conditions d'accès de ces groupes dans le milieu socio-politique du Nord-Mali :

« Les chefs du Nord, surtout les Ifoghas, achètent donc les animaux et les confient à la population, puis ils vont partager les enfants [du bétail] : les animaux sont confiés à des gens différents, éparpillés, comme ça ils sont inaperçus par l'État et pour la plupart des gens, c'est très difficile de remonter aux propriétaires [...]. Puis ils peuvent occuper comme ça des zones qui sont excellentes pour l'élevage, comme le Tigahghagh et le Tinzwaten. Ils ont fait ça à partir des oasis puis dans le centre et dans le Gourma : c'est aussi une manière de contrôler le territoire et les mouvements qui se passent à partir d'où il y a de l'eau. C'est une manière de réinvestir et de générer des profits ! C'est comme ça que l'insertion s'est faite, de toute manière les terroristes et les locaux [habitants des oasis] partagent le même style de vie !⁶⁷ »

Certaines zones intégrées à l'espace pastoral semblent avoir progressivement pris les traits d'un espace politique à part entière, notamment du fait de la diffusion d'un mode de vie religieusement connoté. L'implantation de ces groupes s'est réalisée grâce à l'articulation de deux coupes de dynamiques : d'une part, la redéfinition du confiage avec les dynamiques d'accumulation et la « **criminalisation de la vache** » et, d'autre part, l'invention d'affinités entre modes de vie des éleveurs nomades d'antan et la conduite salafiste. Cet espace politique s'est donc peu à peu configuré en tant que véritable espace de dissidence vis-à-vis de l'État. Le faible contrôle de ce dernier sur les activités pastorales a permis à ces groupes d'échapper à tout contrôle et aux représailles des autorités. Il n'est donc pas surprenant que les campagnes de vaccination soient vécues par les leaders locaux comme une dangereuse intrusion de la part de l'État⁶⁸, tout comme les enquêtes cherchant à connaître le nombre de têtes en leur possession⁶⁹.

Figure 4. Zones d'implantation des « salafistes »



Source : auteur

⁶⁵ L'usage dans l'extrait du terme « djihadistes » par l'interviewé est de ce fait un anachronisme.

⁶⁶ Les liens familiaux transnationaux entre communautés du désert, et notamment entre Algériens et Maliens du Nord font partie de l'histoire longue de la région. On peut repérer ces mêmes éléments dans l'organisation de toute une série de structures, qu'il s'agisse de confréries comme la Qadiriyya, dans sa déclinaison kunta, ou la Sénoussiya, plus à l'est, ou de réseaux commerciaux. Voir par exemple Scheele, 2012, 25-59.

⁶⁷ Entretien anonymisé, Bamako, juillet 2017.

⁶⁸ Mauxion, 2012, 69.

⁶⁹ Entretiens avec plusieurs vétérinaires mandataires des régions de Koulikoro, Mopti et Gao, Bamako, août-septembre 2017.

DES TERROIRS EN RECOMPOSITION ?

QUOTIDIANISATION DU « DJIHAD », FÉODALISME ET RÉVOLUTION

Le sujet moral « djihadiste », entre prédication et confiage

Cette conduite de vie du salafisme pastoral se quotidianise : économiquement, dans les activités pastorales ; religieusement, dans des pratiques symboliques comme la prière bras croisés, la tenue vestimentaire et le rapport aux femmes ; éthiquement, dans la priorisation d'une vie qui se veut « cohérente » à cet ethos pastoral réinventé. Ce faisant, elle constitue le sujet moral « djihadiste » dans les *Gemeinden* des groupes pastoraux, contribuant à tisser d'une nouvelle façon les alliances lignagères et les arrangements sous-jacents aux mouvements pastoraux. Le « djihad » de la vache matérialise l'enchâssement lignager des liens horizontaux et des rapports verticaux, à la fois religieux, familiaux et économiques, dans un dispositif renouvelé. Dans la lignée des répertoires historiques du politique, cette implantation semble se dérouler à travers la réactualisation de rapports clientélares qui prennent la forme d'alliances formellement égalitaires, par le biais de la circulation de bétail et du mariage, et notamment par celui du confiage. Le confiage de certains biens – comme le bétail – est chargé de signification politique et est générateur des catégories de patrons et de clients, voire d'ânés et de cadets, et de toutes les contraintes implicites ou explicites qui les accompagnent. Le client (dans ce cas, celui auquel le bétail est confié) se trouve de ce fait associé à la communauté du patron. Avec les engagements matrimoniaux, cette relation se renforce grâce à la projection dans le temps des obligations réciproques par le biais de la progéniture⁷⁰. L'insertion du célèbre Mokhtar Belmokhtar⁷¹ dans le tissu social du Nord Mali s'est réalisé à travers son mariage avec une femme arabe de la chefferie noble des Bérabich Oulad Idriss, ce qui lui a permis de pénétrer le tissu socio-économique local grâce à sa nouvelle appartenance aux Oulad Idriss, condition incontournable pour avoir accès aux réseaux d'affaires locaux et à leur projection géographique. De façon similaire, l'installation de certains de ses proches au sein des Bérabich El Ouasra – tribu de statut non-noble qui évolue dans la zone de Taoudeni et dans la bande de El Hank – s'est concrétisée, au-delà des mariages, par le confiage de bétail aux El Ouasra et, accessoirement, par le creusement de puits pour leur abreuvement⁷². Patrons et clients se partagent ensuite le croît⁷³.

La constitution du sujet moral « djihadiste » relève donc autant de l'association de nouveaux groupes à un réseau de confiage capable de garantir la pleine exploitation des investissements en bétail des élites du Nord, que de la diffusion de valorisation religieuses, déclinées localement, qui s'inscrivent – à tort ou à raison, peu importe ici – dans la temporalité de l'Islam rigoriste. Ce dispositif de pouvoir désormais refondé, peut être interprété comme une réponse aux transformations engendrées par l'insertion turbulente de l'espace pastoral dans l'espace national, le troupeau confié incarnant la convergence entre répertoire du pastoralisme, répertoire du religieux et répertoire du politique : l'accumulation d'animaux porteurs de prestige comme la vache, la mobilité dans un contexte de trafics, la sécurisation et le réinvestissement des profits illicites grâce au confiage des animaux... mais aussi la prédication, le prosélytisme et la diffusion d'une culture islamique capable de réinventer l'ethos pastoral, voire de le réactualiser en le conjuguant avec les répertoires de la « pureté des origines » du salafisme.

Les façons nouvelles de tisser des alliances entre lignages vont de pair avec la reconfiguration des arrangements qui sous-tendent les mouvements pastoraux. Etant donné le poids croissant des troupeaux implantés dans le contexte de la « criminalisation de la vache », la diffusion du « djihadisme » permet

⁷⁰ Meillassoux, 1960, 53.

⁷¹ Dit Ben Laouar, « le borgne », ex-combattant du GIA pendant la « sale guerre », responsable du ralliement du GSPC à AQMI, puis chef de al-Mourabitoune.

⁷² Entretien anonymisé, Bamako, septembre 2017.

⁷³ Le croît est l'accroissement du bétail notamment par les naissances.

d'assouplir la pression sur les pâturages locaux, grâce à l'accès à de nouveaux pâturages. L'Adrar Tigharghar, le Ti-n-Zaouâtene, ainsi que la zone de Timetrine et la bande de El Hank, lieux d'implantation des arrivants mentionnés auparavant, sont des pivots dans les parcours de transhumance de la zone, et des espaces de socialisation où les liens politiques s'articulent. Dans les années 1980, jusqu'à 35 000 têtes appartenant aux Touareg Daoussahak de la région de Menaka évoluaient dans la région de Kidal ; évidemment, un problème de pénurie de ressources s'est posé avec l'accroissement du cheptel des Daoussahak qui atteint désormais 200 000 têtes⁷⁴. Tout compte fait, c'est la subjectivation « djihadiste » qui semble permettre à l'économie pastorale nomade du Nord-Mali de conserver ses conventions matérielles de fonctionnement dans le cadre plus ample des dynamiques socio-économiques contemporaines.

Des terroirs en recomposition ? Les structures de pouvoir à l'aune des « djihadismes »

Si le dispositif de pouvoir produit par les *Gemeinden* des groupes pastoraux redessine les alliances et les arrangements pastoraux, il réaménage aussi les différences et les interstices entre « chaînons sociaux⁷⁵ », voire entre « terroirs historiques⁷⁶ » des sociétés pastorales, les uns et les autres ayant été disloqués par la crise profonde des imaginaires et des pratiques historiques du pouvoir et par l'intégration dans le nouvel espace national. La réinvention salafiste de l'ethos pastoral contribue à redéployer ces clivages sur d'autres frontières. La subjectivation du « djihad » n'efface pas les terroirs historiques, mais les recompose sur la base de couples opposés de clichés stylisés : orthodoxie d'un islam rigoureux et apostasie ; autochtonie et corruption étrangère ; racines historiques nomades et dégradation des mœurs en ville ; arabité et Occident...

De ce point de vue, ce « djihad » semble reprendre une bonne part des traits du projet africain de Kadhaï. Le Maouloud⁷⁷ de 2006 a été particulièrement significatif. Célébré en grande pompe à Tombouctou, le Guide libyen lance à cette occasion la « grande association des tribus du grand Sahara », une « famille » dont feraient partie les Touareg d'Algérie, du Mali et du Niger, mais aussi les Toubou, les Peul, les Arabes bérabich et les Bambara. Il les invite alors à « descendre au fleuve⁷⁸ ». Le noyau identitaire que ceux-ci partageraient serait un islam syncrétique : l'islam traditionnel des groupes nomades – qui reconnaît par exemple certains droits aux femmes – se combinerait à la stricte obéissance sunnite du Tabligh, ou *da'wa*, et à l'héritage « laïque » de l'anticolonialisme⁷⁹, et produirait aussi une synthèse entre un Islam désincarné et un ethos pastoral où la vache est centrale.

Alors que depuis les années 1990, la « décentralisation » et la création de mouvements armés à base communautaire étaient symptomatiques d'une mouvance où les « communautés ethniques » émergeaient en tant qu'unités politiques de référence⁸⁰, l'expérience « djihadiste » semble remettre en question toute logique ethniciste ou communautariste, pourtant dominante dans les lectures de la crise malienne. Elle privilégie au contraire une logique lignagère qui restitue davantage la complexité des « liens sociaux⁸¹ » historiques entre lignages – souvent brassés – qui apparaissent donc transversaux aux supposés groupes ethniques. Au-delà des faits d'armes, le « djihad » de la vache au Mali s'impose alors comme phénomène

⁷⁴ Entretien avec l'ancien préfet de Kidal, Bamako, septembre 2017.

⁷⁵ Amselle, 1977, 274-276.

⁷⁶ Bayart, 1989.

⁷⁷ Anniversaire de la naissance du Prophète, fêté surtout dans l'ensemble des pays musulmans de l'Afrique occidentale. Pour une analyse du poids politique du Maouloud au Mali, voir Holder, 2009.

⁷⁸ Entretien avec l'envoyé spécial de la présidence pour l'événement, Bamako, juillet 2017.

⁷⁹ Vallée, 2012, 147-167.

⁸⁰ À propos d'une lecture « communautariste », voir International Crisis Group (2018, 5) et Baldaro (2018, 592-593).

⁸¹ Grémont et al., 2004.

socio-politique à part entière : la redéfinition des liens politiques participe d'un espace éthique – mais aussi économique⁸² – qui se façonne autour des affinités électives entre lignages pastoraux saharo-sahéliens et autour de la dimension performative des « gestes » faits par le bon musulman. La nouvelle configuration du confiage reflète cette multi-référentialité : « celui qui a trois racines ne tombe jamais dans l'adversité » dit un adage de la boucle du Niger⁸³. Autrefois basés sur un système de normes socio-politiques tout aussi complexes que variables, ces contrats de confiage sont désormais adossés à une *Gemeinde* « djihadiste » qui émane de pratiques et de conduites de vie communes, et des élargissent de manière transversale, surtout entre lignages Peul et Touareg. Cette nouvelle configuration explique que la gestion du bétail par le confiage se retrouve amplifiée et transformée, notamment dans son rôle économique et symbolique.

Cependant, la formation de cette *Gemeinde* autour d'une conduite de vie prêchée par l'exemple de leaders charismatiques semble difficilement séparable d'un éthos belliciste. Certes, la violence fait intégralement partie de cette conduite ; cette dernière cependant doit moins se comprendre dans les termes d'une conception abstraite – ou historique – de la guerre sainte que dans ceux d'une historicité de la « mise en armes » des conflits politiques qui concerne toutes les générations, au moins depuis l'indépendance⁸⁴. De ce fait, bien que la violence représente une composante essentielle de la subjectivation « djihadiste », cette dernière n'est pas réductible à cela, mais participe d'une dimension politique plus large, que les acteurs impliqués dans les différents conflits de terroir s'approprient. Pour les lignages dominants du nord du Mali, le « djihad » se situe dans la trajectoire de réalignement progressif des Ifoghas, de leurs proches et d'autre lignages, sur des références religieuses renouvelées. En réactualisant les bases d'un dispositif « féodal » par ailleurs en crise, ces lignages peuvent contrer le processus d'inversion des rôles historiques induit par l'insertion de l'espace pastoral dans l'espace stato-national. Iyad ag Ghali, actuellement à la tête du JNIM, est un pur produit de la noblesse afaghis et probablement la meilleure expression de cet *establishment* depuis les années 1990. Le fait que sa première fille soit mariée à l'aîné de Mohammed ag Intalla, l'*amenokal* des Ifoghas, témoigne sans doute d'une participation de la chefferie, même indirecte, au nouveau dispositif « djihadiste » et à la redéfinition des schémas de la transhumance.

En même temps, la rapide « descente au fleuve » de la violence « djihadiste » préconisée par Kadhafi, témoigne de l'appropriation du « djihad » par des lignages qui jusque-là n'étaient pas raccordés aux conflits lignagers du Nord. À partir de 2015, le delta intérieur, le Gourma, puis les communes de Mondoro et Koro frontalières avec le Burkina Faso, et la province burkinabè de Soum où le groupe Ansaroul Islam est apparu en décembre 2016, sont de plus en plus touchés par cette violence. Dans le delta intérieur et dans le Mali central, la prédication de Koufa et du FLM représentent un moyen pour les éleveurs peul de contrer le processus de paupérisation et de dislocation des familles, d'échapper à l'hégémonie des élites, qu'elles soient étatiques ou coutumières, et de renégocier leur statut lignager, comme dans le cas des Diallo historiquement victimes des Dicko⁸⁵. Au Burkina, la prédication de Malam Ibrahim Dicko, fondateur d'Ansaroul Islam, se situe à la jonction de l'insurrection sociale contre la marginalisation des Peul et du mouvement islamiste⁸⁶. Cette démarche révolutionnaire-égalitariste du « djihadisme » représenterait donc une opportunité d'ascension sociale et de rupture des liens féodaux, tout en permettant aux bergers

⁸² Comme par exemple les bénéfices des intermédiaires qui commercialisent ce bétail. Voir aussi les imbrications entre Boko Haram et les milieux commerçants et religieux au Cameroun (voir Seignobos, 2014).

⁸³ Touré, 1974, 22.

⁸⁴ Voir par exemple le cas du Tchad chez Debos, 2013.

⁸⁵ Pellerin, 2017, 21.

⁸⁶ International Crisis Group, 2017.

peul ayant des animaux en gestion de se (re)constituer un cheptel. La supposée « radicalisation » peul⁸⁷ apparaît donc comme l'épiphénomène d'une « radicalisation » plus générale des interactions dans certains milieux pastoraux et des codes socio-politiques d'accès aux « points forts ».

Des nouveaux espaces d'élevage s'ouvrent aux lignages qui adoptent les pratiques et les conduites de vie de cette *Gemeinde*, au sein de laquelle l'institution du confiage mais aussi les différents modes de socialisation historiques entre Touareg, Arabes et Peul autour des pâturages se réactualisent. On l'a notamment vu en 2014 lors de l'installation, dans le Soum, de plusieurs troupeaux en provenance de la région de Gao ayant des parcours de transhumance anormaux et conduits conjointement par des Peul et des Touareg⁸⁸. La médiation peul apparaît donc comme un élément essentiel dans l'élargissement des espaces de pâturage, grâce à la structure transnationale et pluri-centrique des Peul, qui situe ces derniers dans une situation ambivalente faite à la fois d'inclusion et d'exclusion vis-à-vis des formations étatiques régionales⁸⁹. Le lexique « djihadiste » est certainement sensible à l'imaginaire du Peul – éleveur nomade, islamisé, qui n'appartient qu'à son troupeau, en fin de compte « transnational » et donc « différent » par nature.

CONCLUSION

Si la résurgence du fait religieux apparaît comme un phénomène à l'échelle continentale, l'émergence du « djihadisme » au Sahel ne doit pas être appréhendée comme l'aboutissement inéluctable d'un parcours linéaire de « radicalisation ». Au contraire, elle résulte d'une série de conjonctures historiques qui de devrait être essentialisé mais bien plutôt contextualisé par rapport à des dynamiques locales – comme l'insertion de l'espace pastoral dans l'État-nation, l'inversion des rôles historiques des lignages, la « criminalisation de la vache »... En revanche, l'excommunication du « djihadisme » malien par la communauté internationale, dont l'État malien a dû prendre acte après quelques tentatives de négociation⁹⁰, a sans doute amplifié la portée « ontologique » de l'enjeu, en dépit de son volet « concret » et circonstanciel, tout en enfermant l'action politique dans un piège sémantique favorisant la prolifération des initiatives militaires. Pourtant, aucune amélioration tangible de la situation n'est apparue pour l'instant, alors que le premier semestre de l'année 2019 montre une hausse du nombre des attaques et une propagation de la violence vers le Burkina Faso et le Niger.

En revanche, pour cerner la question « djihadiste » au Sahel, se pencher sur la trivialité des conduites de vie, et notamment sur le concret des pratiques pastorales, permet de faire émerger des éléments qui échappent aux lectures século-théologiques. Plutôt que sur la « criminalité organisée » ou le « terrorisme », il faudrait réfléchir sur la formation de l'État qui a eu la particularité de marginaliser les répertoires pastoraux du point de vue symbolique mais aussi institutionnel : les structures étatiques sont très peu présentes sur le territoire, notamment en dehors de Bamako, des grandes villes et – dans une moindre mesure – des régions du Sud, et ne sont pas en mesure de capter les évolutions socio-économiques dans le milieu pastoral qui s'étend sur un territoire très vaste et faiblement peuplé, notamment dans le Gourma et les trois régions du nord⁹¹.

Il faudrait alors raisonner sur la quantité et la qualité des informations que les décideurs politiques ont à leur disposition et sur leur capacité de se mettre à l'écoute : « Nous ne maîtrisons pas le désert, on n'en sait rien. On reçoit des bruits, c'est tout ce que nous rapportent les nomades : est-ce que [ce qu'ils

⁸⁷ Carayol, 2017 ; Sangaré, 2016.

⁸⁸ Entretien avec le vétérinaire mandataire de Mondoro, Bamako, août 2017.

⁸⁹ de Bruijn et van Dijk, 1997.

⁹⁰ Mises en place en 2012 par Mahmoud Dicko, président du Haut conseil islamique du Mali et religieux wahhabite de Bamako, et par Oumar Mariko, chef du parti Sadi.

⁹¹ de Bruijn et van Dijk, 2003, 295.

disent est] vrai ? On a fait ce qu'on a fait au Nord que sur la base des bruits, c'est tout », me confie, sans doute avec un peu d'auto-indulgence, un responsable sécuritaire malien⁹². L'appauvrissement et la déstructuration des services périphériques, notamment techniques, représentent peut-être le vrai défi sécuritaire, car ces structures ont progressivement disparu⁹³, de sorte que, peu à peu, la brousse et ses habitants sont sortis du champ de vision de l'État.

L'AUTEUR

Giovanni Zanoletti est doctorant en Sciences Politiques à Paris Nanterre où il travaille sur la formation de l'État au Mali. Il a collaboré à plusieurs projets portant sur les trafics illicites au Maroc et en Espagne (dans le cadre de l'European Research Council et de la Chaire études africaines comparées - Université Mohammed VI, Rabat) et sur la gouvernance de l'État-nation au Sahel au sein d'une collaboration entre le FASOPO et l'Agence Française de Développement. Il est l'auteur, avec Jean-François Bayart et Ibrahima Poudiougou de *L'Etat de distorsion en Afrique de l'Ouest. Des empires à la nation*, Paris, Karthala, 2019.

RÉFÉRENCES

- AMSELLE, Jean-Loup (1977) *Les négociants de la savane* (Paris : Anthropos).
- AMSELLE, Jean-Loup (1985) « Le Wahhabisme à Bamako (1945-1985) », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, vol. 19(2), pp. 345-357.
- AMSELLE, Jean-Loup (1987) « Fonctionnaires et hommes d'affaires au Mali », *Politique africaine*, 26, pp. 63-72.
- BÂ, Amadou Hampaté et Jacques Daget (1962) *L'empire peul du Macina : volume I (1818-1853)* (Paris : Mouton & Co).
- BALCI, Bayram (2012) « La jama'at al Tabligh en Asie centrale : réactivation des liens islamiques avec le sous-continent indien et insertion dans un islam mondialisé », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 130, pp. 181-199.
- BALDARO, Edoardo (2018) « A Dangerous Method : How Mali Lost Control of the North, and Learned to Stop Worrying », *Small Wars & Insurgencies*, 29(3), pp. 579-603, DOI: 10.1080/09592318.2018.1455323.
- BAROIN, Catherine et Jean BOUTRAIS (2008) (dir), « Le lien au bétail », *Journal des africanistes*, vol. 78, n° (1-2).
- BAYART, Jean-François (1989) *L'Etat en Afrique. La politique du ventre* (Paris : Fayard).
- BAYART, Jean-François, Stephen ELLIS et Béatrice HIBOU (1997) *La criminalisation de l'Etat en Afrique* (Bruxelles : Éditions Complexe).
- BØÅS, Morten et Liv Elin TORHEIM (2013) « The Trouble in Mali—Corruption, Collusion, Resistance », *Third World Quarterly*, 34(7), pp. 1279-1292.
- BOILLEY, Pierre (1999) *Les Touaregs Kel Adagh. Dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain* (Paris : Karthala).
- BOUTRAIS, Jean (2008) « La vache d'attache chez les Peuls pasteurs (Niger et Centrafrique) », *Journal des africanistes*, 78(1-2), pp. 71-104, <http://journals.openedition.org/africanistes/2341>.
- BOUWMAN, Dinie (2005) *Throwing stones at the moon: the role of Arabic in contemporary Mali*, thèse de doctorat (Leyde : University of Leiden).

⁹² Entretien avec un responsable sécuritaire malien, Bamako, mars 2017.

⁹³ Chaque cercle possédait un vétérinaire, un infirmier, un agent des eaux et forêts et un expert dans le domaine de l'agriculture : voir Clauzel, 1992, 113.

BRENNER, Louis (2001) *Controlling Knowledge : Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society* (Bloomington : Indiana University Press).

CARAYOL, Rémi (2017) « En Afrique, le spectre d'un djihad peul », *Le Monde diplomatique*, mai, <https://www.monde-diplomatique.fr/2017/05/CARAYOL/57435> (consulté le 15 mars 2019).

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, 2017 *The World Factbook 2017-18* (Washington, D.C.: Central Intelligence Agency).

CLAUZEL, Jean (1992) « L'administration coloniale française et les sociétés nomades dans l'ancienne Afrique occidentale française », *Politique africaine*, 46, pp. 99-116

DE BRUIJN, Mirjam et Han VAN DIJK (1997) (dir.) *Peuls et Mandingues: dialectique des constructions identitaires* (Paris : Karthala).

DE BRUIJN, Mirjam et HAN VAN DIJK (2003) « Changing Population Mobility in West Africa : Fulbe Pastoralists in Central and South Mali », *African Affairs*, 102(407), pp. 285-307.

DEBOS, Marielle (2013) *Le métier des armes au Tchad : Le gouvernement de l'entre-guerres* (Paris : Karthala).

DELEUZE, Gilles (1990) *Pourparlers 1972-1990* (Paris : Minuit).

DOUTRESSOULLE, Georges (1952) *L'élevage au Soudan français* (Alger : Imbert).

DOWD, Catriona et Clionadh RALEIGH (2013) « The Myth of Global Islamic Terrorism and Local Conflict in Mali and the Sahel », *African Affairs*, 112(448), pp. 498-509.

DUTEURTRE, Guillaume et Bernard FAYE (2009) (dir.) *L'élevage, richesse des pauvres. Stratégies d'éleveurs et organisations sociales face aux risques dans les pays du Sud* (Versailles : Éditions Quæ).

FAY, Claude (1995) « La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'études africaines*, 35(137), pp. 19-53.

FAY, Claude (2006) « Sang, lait, distance et plaisanterie », in Cécile CANUT et Etienne SMITH (dir.) *Parentés, plaisanteries et politique* (dossier), *Cahiers d'études africaines*, 184, pp. 755-778

FOUCAULT, Michel (1976) *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir* (Paris : Gallimard, 1976).

FOUCAULT, Michel (1977) « Le jeu de Michel Foucault », in Michel FOUCAULT, *Dits et écrits III* (Paris : Gallimard), pp. 298-329.

FOUCAULT, Michel (1984) *II. L'usage des plaisirs* (Paris : Gallimard).

GALLAIS, Jean (1975) *Pasteurs et paysans du Gourma : la condition sahélienne* (Paris : CNRS éditions).

GRÉMONT, Charles (2005) « Comment les Touaregs ont perdu le fleuve. Éclairage sur les pratiques et les représentations foncières dans le cercle de Gao (Mali), XIX^e-XX^e siècles », in Marie-Christine CORMIER-SALEM, Dominique JUHÉ-BEAULATON, Jean BOUTRAIS et Bernard ROUSSEL (dir.), *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales* (Paris : IRD éditions).

GRÉMONT, Charles (2010) *Les Touaregs Iwellemmedan (1647-1896). Un ensemble politique de la Boucle du Niger* (Paris : Karthala).

GRÉMONT, Charles, André MARTY, Rhissa ag MOSSA et Younoussa Hamara TOURÉ (2004) *Les liens sociaux au Nord-Mali : entre fleuve et dunes* (Paris : Karthala).

GROSSEIN, Jean-Pierre (1996), « Présentation » in Max WEBER, *Sociologie des religions* (traduction Jean-Pierre GROSSEIN), (Paris : Gallimard).

GUICHAOUA, Yvan et Mathieu PELLERIN (2017) *Faire la paix et construire l'État : Les relations entre pouvoir central et périphéries sahéliennes au Niger et au Mali*, étude de l'IRSEM, 51, juillet.

HETLAND, Øivind (2008) « Decentralisation and Territorial Reorganisation in Mali: Power and the Institutionalisation of Local Politics », *Norsk Geografisk Tidsskrift - Norwegian Journal of Geography*, 62(1), pp. 23-35.

HIBOU, Béatrice (1996) *L'Afrique est-elle protectionniste ? Les chemins buissonniers de la libéralisation* (Paris : Karthala).

HIERNAUX, Pierre, Mamadou DIAWARA et Fabrice GANGNERON (2014) « Quelle accessibilité aux ressources pastorales du Sahel ? L'élevage face aux variations climatiques et aux évolutions des sociétés sahéliennes », *Afrique contemporaine*, 249, pp. 21-35.

HOLDER, Gilles (2009) « “Maouloud 2006”, de Bamako à Tombouctou. Entre réislamisation de la nation et laïcité de l'État : la construction d'un espace public religieux au Mali », in Gilles HOLDER (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique* (Paris : Karthala) pp. 237-289.

IBN KHALDOUN (1996 [1863]) *Les prolégomènes I* (trad. W. Mac Guckin) (Paris : Geuthner).

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2017) « Nord du Burkina Faso : ce que cache le jihad », *Rapport Afrique*, 254, 12 octobre (Bruxelles : International Crisis Group).

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2018) « Frontière Niger-Mali : mettre l'outil militaire au service d'une approche politique », *Rapport Afrique*, 261, 12 juin (Bruxelles : International Crisis Group).

LACHER, Wolfram (2012) « Organized Crime and Conflict in the Sahel-Sahara Region », *The Carnegie Papers* (Washington D.C. : Carnegie Endowment for International Peace).

LAST, Murray (1967) *The Sokoto Caliphate* (Londres : Longman).

LOVEJOY, Paul E. (2016) *Jihād in West Africa during the Age of Revolutions* (Athènes : Ohio University Press).

LYDON, Ghislaine (2009) *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa* (New York : Cambridge University Press).

MAUXION, Aurélien (2012) *Democracy Building: Local Elections and Governance in Northern Mali*, thèse de doctorat (Evanston : Northwestern University).

MEILLASSOUX, Claude (1960) « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études africaines*, 1(4).

PELLERIN, Mathieu (2017) « Les trajectoires de radicalisation religieuse au Sahel », *Notes de l'Ifri*, février (Paris : Institut français des relations internationales)

PERINBAM, Marie (1997) « “Animist”/Islamized Imagining in the Western Sudan: the Fulbe's “Bambara” in the Bamako region, c. 1700-c. 1900 » in Mirjam DE BRUIJN et Han VAN DIJK (dir.) *Peuls et Mandingues: dialectique des constructions identitaires* (Paris : Karthala).

SANGARÉ, Boukary (2016) « Le Centre du Mali : épicerie du djihadisme ? », *Note d'analyse*, 20 mai (Bruxelles : GRIP).

SCHEELE, Judith (2012) *Smugglers and Saints of the Sahara: Regional Connectivity in the Twentieth Century* (New York : Cambridge University Press).

SCHMITZ, Jean (1986) « L'État géomètre : les leydi des Peul du Fuuta Tooro (Sénégal) et du Maasina (Mali) », *Cahiers d'études africaines*, 26(103), pp. 349-394.

SEIGNOBOS, Christian (2014) « Boko Haram : innovations guerrières depuis les monts Mandara. Cosaquerie motorisée et islamisation forcée », *Afrique contemporaine*, 4(252), pp. 149-169.

SOARES, Benjamin F. (2005) « Islam in Mali in the Neoliberal Era », *African Affairs*, 105(418), pp. 77-95.

SOARES, Benjamin F. et René OTAYEK (dir.) (2007) *Islam and Muslim Politics in Africa* (New York : Palgrave Macmillan).

TOURÉ, Halidou A. (1974) *Hammakouladji : Eléments de monographie d'un village de la rive orientale de la Boucle du Niger*, mémoire pour l'obtention du Diplôme ENS, Bamako.

TURNER, Matthew D. (1992) *Living on the Edge: Fulße Herding Practices and the Relationship between Economy and Ecology in the Inland Niger Delta of Mali*, thèse de doctorat (Berkeley : University of California).

TURNER, Matthew D. (2017) « Livestock mobility and the territorial state: South-Western Niger (1890–1920) », *Africa*, 87(3), pp. 578-606, DOI: 10.1017/S0001972017000134

VALLÉE, Olivier (2012) « Kadhafi : le dernier roi d'Afrique », *Politique africaine*, 125, pp. 147-167.

VÉRON, Jean-Bernard (dir.) (2014) « Les dynamiques du pastoralisme au Sahel », *Afrique contemporaine*, n° 249, DOI: 10.3917/afco.249.0011

WEBER, Max (1995 [1921]) *Économie et société. I. Les Catégories de la sociologie* (Paris : Plon).

WEBER, Max (1996) *Sociologie des religions* (traduit par Jean-Pierre GROSSEIN), (Paris : Gallimard).

WEBER, Max (2003 [1905]) *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (traduit et présenté par Jean-Pierre GROSSEIN), (Paris : Gallimard).