



HAL
open science

Les “ évolués ”, la migration, l’école : pour une nouvelle
interprétation de la naissance du nationalisme
casamançais

Vincent Foucher

► To cite this version:

Vincent Foucher. Les “ évolués ”, la migration, l’école : pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais. Le Sénégal contemporain, 2002. hal-02614136

HAL Id: hal-02614136

<https://hal.science/hal-02614136>

Submitted on 20 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les « évolués », la migration, l'école : pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais¹

Vincent FOUCHER

Dans la masse des articles de presse et le petit nombre d'études universitaires consacrés au conflit qui agite la Casamance depuis le début des années 1980, et malgré les déconstructions et les appels à la prudence de certains chercheurs², on identifie rapidement deux gammes d'explications presque canoniques : une interprétation culturaliste et une lecture économique/politique. Selon la première, le conflit résulterait des différences culturelles fondamentales existant entre la Casamance et le reste du Sénégal, entre la forêt et la savane, entre ethnies sahéliennes et ethnies guinéennes, entre civilisation du riz et civilisation du mil... C'est, partiellement au moins, l'explication avancée par le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC), le mouvement séparatiste; c'est aussi, dans une certaine mesure, celle du gouvernement sénégalais, qui oppose l'identité ethnique « primitive » du MFDC au multiethnisme éclairé de la « démocratie » sénégalaise. Dans la même veine, dans la presse comme

1. Pour d'évidentes raisons de sécurité, seuls les membres connus du MFDC et les personnages publics sont identifiés nommément. Cette recherche a bénéficié d'un soutien de la School of Oriental and African Studies et de l'université de Londres; elle a été rendue possible par l'aide d'un grand nombre de gens, à Dakar, en Casamance, à Paris et à Londres - qu'ils en soient tous remerciés. Les vues exprimées dans cet article nous sont personnelles et ne les engagent en aucune façon.

2. Voir les travaux de Jean-Claude Marut, et en particulier Marut (2000).

dans la littérature scientifique, avec des styles certes différents, on insiste particulièrement sur le rôle joué par les « bois sacrés » et les « fétiches », icônes de la culture casamançaise, dans la mobilisation du MFDC, avec finalement assez peu d'information – toute forêt prend facilement l'appellation « bois sacré », et le secret supposé du bois sacré permet tous les fantasmes³. Plus économique et/ou politique, la deuxième interprétation canonique place au cœur de son dispositif explicatif le choc brutal entre la modernité (l'État sénégalais, le capitalisme, la monétarisation) et une société rurale traditionnelle. Selon leur camp, les partisans de cette ligne explicative vont dénoncer la rapacité des immigrants nordistes appuyés par des fonctionnaires véreux, ou le retard des Casamançais à investir l'économie moderne et leur manque de dynamisme⁴.

Mais ce contraste entre ces deux modes d'analyse que les observateurs du conflit mêlent d'ailleurs souvent, n'est qu'apparent : tous deux décrivent le conflit comme la résultante d'une tension entre modernité et tradition ; les analyses des origines du conflit se réduisent alors à un catalogue plus ou moins fourni des tensions sociales, économiques et culturelles en Casamance. Les deux approches canoniques partagent le même modèle explicatif mécaniste – ce sont en effet toujours de puissantes forces externes qui déterminent inexorablement le devenir de la Casamance (l'État, les réformes administratives, les migrations nordistes, la mauvaise pluviométrie), et les Casamançais semblent en subir les conséquences d'une façon passive, sans jamais vraiment être les auteurs de leur histoire. Au total, le Casamançais « typique », tel qu'il est présenté par la plupart de ces approches, c'est le paysan diola des guides de tourisme : à demi nu, la ceinture à récolter le vin de palme à l'épaule et le coupe-coupe à la main, marchant sur un chemin de poussière. Et ce paysan-là n'a pas eu d'histoire, ou plus exactement, il ne l'a jamais tracée, il l'a juste subie, sans d'ailleurs que son essence paysanne n'en soit jamais affectée, un peu comme si rien ne s'était passé au sein des sociétés casamançaises entre l'époque du héros anticolonial Siha-lébé Diatta et celle de l'abbé Diamacoune Senghor, leader du MFDC, comme si le destin de la région était tracé seulement par les évolutions erratiques des puissants « facteurs externes », échappant totalement au contrôle des Casamançais. Ce raccourci historique est d'autant plus commode que le MFDC et le gouvernement tiennent en quelque sorte le même discours : la

3. En mars 1983, dans son n° 382, le périodique *Bingo* titrait « La Casamance reprise par les démons de la forêt sacrée ». Sans véritables données, Geschiere et Van der Klei (1988) voient dans les bois sacrés (*ukin*) la vraie base organisationnelle du mouvement, une niche à l'abri du pouvoir, sous le contrôle des anciens. Curieusement, dans le même texte, Geschiere et Van der Klei notent que la version gouvernementale de la manifestation – « un phénomène local organisé par quelques anciens » – n'est pas acceptable car les anciens sont trop « localistes » pour mener des actions collectives au nom de la Casamance...

4. Pour un exemple d'une interprétation politique/économique, voir LD/MPT (1990) ou De Jong (1998). Pour des exemples d'une interprétation plus culturaliste, voir Dramé (1998), Fall (1986) ou Geschiere et Van der Klei (1988).

valeur absolue est identique, les signes sont simplement inversés – le paysan diola, arriéré et primitif pour le gouvernement sénégalais est, pour le MFDC, un cultivateur courageux, discret, honnête et travailleur, « naturellement » opposé au nordiste urbain, retors et corrompu. Les militants du MFDC insistent sur leur enracinement rural, sur leur nature paysanne. Jean-Claude Marut (2000, vol. I : 134) rapporte ainsi de Edmond Bora, un des leaders du MFDC, pourtant directeur d'école, qu'« il continue à se présenter comme un cultivateur ». Jacquerie de primitifs pour l'État sénégalais, révolte paysanne populaire pour le MFDC, le séparatisme casamançais semble bien facile à comprendre...

Pour conforter le caractère « traditionnel » du conflit, il est devenu d'usage de s'interroger sur son extension géographique et sociale : touche-t-il la Casamance dans son ensemble ou non ? Là encore, la plupart des analystes s'accordent à dire qu'il ne concerne que la Casamance maritime, la Basse-Casamance, en fait le pays diola, une preuve supplémentaire du caractère traditionnel du séparatisme casamançais. Cette limitation du conflit à la partie dite « maritime » de la Casamance – et à l'espace des sociétés diola ou « apparentées » – est indiscutable. La zone de combat, l'origine des leaders, aussi bien que les références culturelles qu'ils utilisent, tout indique que le conflit n'implique, pour l'instant au moins, que la Basse-Casamance. Même l'extension des combats dans la région administrative de Kolda, à partir de 1995, mentionnée avec inquiétude par la presse, s'est faite en réalité dans la portion diola ou « apparentée » de cette région.

Mais la carte du conflit recouvre en même temps une autre carte, beaucoup moins traditionnelle, et qui n'est pas celle de l'éternité culturelle supposée des ethnies : la carte de la scolarisation. En effet, la frontière qui borne à l'est de Ziguinchor l'extension des combats suit exactement les limites de la scolarisation. Alors que la région de Ziguinchor a la plus forte scolarisation primaire du Sénégal, atteignant même un intrigant taux de 101 % en 1990-1991, devançant la région de Dakar (96,6 % la même année scolaire), la région de Kolda a l'un des taux les plus bas du pays (42,2 %). Après la région de Dakar, la région « rurale » qui vient juste après Ziguinchor est celle de Thiès, avec un taux de scolarisation de 61,3 % – encore la région de Thiès vit-elle étroitement dans l'orbite de Dakar⁵. L'écart est important et révèle un véritable fait social, à notre connaissance jamais vraiment pris en compte. Il signale une particularité de la Basse-Casamance, particularité inattendue, qui « jure » étonnamment avec l'image de la région comme conservatoire de la tradition.

5. Voir ministère de l'Éducation nationale (1995 : 20). Cette particularité statistique peut s'expliquer de deux façons : soit par la présence (avérée) d'élèves immigrants de Gambie et de Guinée-Bissao, soit par l'utilisation pour le calcul du taux de scolarisation, de projections du recensement de 1988, qui sous-évaluent légèrement la croissance démographique.

La question scolaire apparaît d'ailleurs en divers points de l'histoire du conflit (la grande grève du lycée Djignabo, la présence d'anciens grévistes ou celle de nombreux enseignants dans les rangs du MFDC), mais elle n'est jamais placée au centre des questionnements – elle ne figure souvent que comme une source de frustration, parmi d'autres⁶. Pourtant, à la lumière du fait social majeur que représente l'école en Basse-Casamance, les explications habituelles, qui tentent de rendre compte du conflit casamançais en s'en tenant à l'image du paysan diola avec sa bêche *kadiendo*, paraissent peu satisfaisantes. Une fraction très importante de la population casamançaise a étudié, vit et travaille aujourd'hui en ville, à Ziguinchor ou à Dakar. La Basse-Casamance est ainsi, d'une certaine façon, plus « moderne » que bien d'autres régions du Sénégal. Comment réconcilier, dès lors, cette modernité apparente et largement répandue à travers toute la Basse-Casamance et l'insistance du MFDC sur sa ruralité traditionnelle ? Plutôt qu'un signe de la vigueur de la tradition, le mouvement identitaire casamançais ne serait-il pas le révélateur d'une forte pénétration de la modernité ?

Ce paradoxe entre « le caractère objectivement moderne des nations sous le regard de l'historien » et « leur ancienneté subjective aux yeux des nationalistes » a été relevé par Benedict Anderson (1991 : 5), travaillant essentiellement sur un autre terrain – les nationalismes d'Amérique, d'Europe et d'Extrême-Orient. Mais il n'a pas échappé aux africanistes dans leurs travaux sur l'ethnicité. Dès les années 1960, une tradition anglo-saxonne s'est constituée autour de l'étude de l'émergence ou des recompositions d'identités ethniques dans des cadres « modernes » – la ville, la migration (Cohen, 1969). Plus tardivement, l'africanisme de langue française (Amselle et M'Bokolo, 1985 ; Prunier et Chrétien, 1989) a prolongé ce travail, en montrant que l'ethnicité, loin d'être une force venue du fond des âges, était autant – voire plus – moderne que traditionnelle. Pour ce courant d'analyse, le nationalisme et l'ethnicité se définissent avant tout comme des styles *historiquement datés* de penser le politique, de faire de la

6. De Jong (1998 : 46-47) est sans doute celui qui le fait de la façon la plus explicite. Diouf (1994 : 140-147) évoque la forte scolarisation de la région, mais essentiellement pour y trouver une preuve (parmi d'autres) que la région n'a pas été « maltraitée » par l'État sénégalais. La preuve est en l'occurrence un peu spéculative, puisque, ainsi que Diouf lui-même le reconnaît, la scolarisation casamançaise doit plus aux efforts des populations et des missions catholiques qu'à une volonté délibérée de l'État sénégalais. Parmi les enseignants fondateurs du MFDC, on peut citer Ansoumana Abba Bodian, professeur d'anglais à Ziguinchor, ou Edmond Bora, Simon Malou et Sanoune Bodian, tous trois instituteurs. Rappelons que l'abbé Diamacoune lui-même a enseigné de nombreuses années dans les établissements catholiques de Casamance, qu'il animait durant les années 1970 des émissions radiophoniques pour la jeunesse et qu'il abritait dans sa maison de Kandé un certain nombre d'orphelins ou d'enfants venus des villages de la région pour étudier à Ziguinchor – c'était d'ailleurs à ce titre de « tuteur » qu'il avait eu un rôle actif lors de la grève du lycée pour soutenir les élèves.

politique, des façons d'imaginer une communauté et son tracé, de la définir et de la contraster d'avec d'autres communautés⁷.

Cette approche qui consiste à prendre le nationalisme d'abord pour ce qu'il est – un style de pensée politique – nous permet de dépasser l'habituel catalogue des tensions sociales, pour nous interroger sur les origines de la pensée nationaliste casamançaise. En effet, les frustrations culturelles ou politico-économiques habituellement évoquées pour expliquer le conflit sont incapables de rendre compte de la forme que prend la contestation qui, pourtant, en découle. Le problème ici posé est analogue à celui traité par E.P. Thompson (1991), dans un article célèbre sur les émeutes frumentaires dans la Grande-Bretagne de l'époque classique. Thompson relevait alors que si l'émeute frumentaire était une pratique répandue en Angleterre, les famines et disettes sévissant à la même époque dans d'autres parties de l'empire britannique – en Inde, en Irlande – n'aboutissaient pas à des émeutes : « l'émeute n'est pas la seule forme d'action collective, ni non plus la plus évidente : il existe des alternatives, par exemple le recours aux autorités, le jeûne, les sacrifices ou les prières, la visite des maisons des riches, l'émigration de villages entiers » (Thompson, 1991 : 263). La pratique de l'émeute frumentaire ne saurait être déduite mécaniquement de l'occurrence de la disette. Pourquoi constituait-elle cependant une solution possible dans l'Angleterre du XVIII^e siècle ? Parce qu'elle était liée, répond Thompson, à une culture politique – ce qu'il appelle une « économie morale », un ensemble *culturellement et historiquement construit* de notions portant sur la façon dont l'économie des produits de première nécessité devait être régulée. Point important, pour Thompson, cette culture, loin d'être la pratique sans âge d'une plèbe pré-moderne, s'était développée à l'époque élisabéthaine, du fait de l'action des élites rurales et des réglementations de l'État anglais naissant – elle est un phénomène avant tout *historique*... De la même manière, le nationalisme casamançais n'est pas la solution évidente et unique à une situation socio-économique particulière ; le catalogue des conflits socioculturels dans la Casamance des années 1970 ne nous indique en rien pourquoi c'est à travers un nationalisme que ces conflits devaient s'exprimer – seule une analyse à la fois historique et politique nous permettra de répondre à cette question.

En plaçant la question scolaire au centre de l'analyse, il est possible d'apporter un éclairage nouveau sur ces questions. En effet, il ne s'agit pas simplement d'ajouter la question scolaire à la liste hétéroclite des frustrations supposées des casamançais vis-à-vis de l'État sénégalais, en dessous

7. Ces courants d'analyse remettent parfois en cause les distinctions entre nations (européennes ?) et ethnies (africaines ?) – après tout, les ethnicités africaines doivent beaucoup aux discours européens de l'époque coloniale, discours fondés sur l'*épistémè* de l'Europe d'alors, dans laquelle la nation jouait un rôle central ; l'ethnie, comme la nation, renvoie fondamentalement à l'idée d'une totalité politique, économique, culturelle et géographique... Malgré la violence symbolique que les autorités sénégalaises tentent d'exercer en dénonçant le MFDC comme un mouvement ethnique, il nous paraît donc à la limite indifférent de qualifier le mouvement séparatiste de nationaliste ou d'ethniste.

des problèmes fonciers, de l'équipement routier dégradé, de la corruption des fonctionnaires nordistes... Au moins autant qu'une source de frustrations, l'école aura été le terreau d'une politisation nationaliste; la question scolaire a déterminé à la fois la frustration des Casamançais et la façon dont celle-ci a petit à petit pris corps, la forme sous laquelle elle s'est incarnée historiquement. L'école, processus à la fois social et idéologique, occupe un rôle central dans notre dispositif explicatif parce qu'elle permet de rendre compte à la fois des positions sociologiques et des attitudes politico-idéologiques des acteurs. Là encore, Benedict Anderson peut être pris comme guide, puisqu'il insiste sur le rôle de l'école – et sur celui de son corrélat, l'emploi public – dans la production des nationalismes, à deux niveaux différents. En premier lieu, en organisant des circulations sociales et géographiques sur le territoire qu'elles contrôlent, et en particulier en créant des corps de fonctionnaires, les institutions – États, Églises – sont capables de créer de la solidarité sociale, les hommes engagés dans les mêmes « pèlerinages » institutionnels acquérant ainsi un sentiment d'identité : les individus « pèlerins » des institutions tiennent successivement les mêmes positions dans l'espace institutionnel et découvrent ainsi leur « identité » (au sens propre, c'est-à-dire « similitude »). Mais loin de réduire son modèle à un déterminisme sociologique mécaniste, Anderson signale que ces institutions participent à la production et à la diffusion d'imaginaires nouveaux, qui sont retravaillés dans des contextes politiques toujours spécifiques – la grammaire de la pensée nationaliste a été mise en place dans le monde occidental à partir du XVIII^e siècle, mais le nationalisme est maintenant un mode de pensée « modulaire », indéfiniment recomposé dans des configurations nouvelles.

Assurément, compte tenu de l'importance de la scolarisation et des migrations massives qui rassemblent les scolarisés et les non-scolarisés dans un va-et-vient permanent entre Dakar et les villages, la Basse-Casamance semble bien s'être engagée dans un « pèlerinage » d'importance. Mais peut-être ce pèlerinage a-t-il mal tourné... Tout cela nous mène à reformuler de manière apparemment paradoxale la question casamançaise : plus qu'à l'éloignement d'avec l'État, les problèmes de la (Basse-)Casamance ne seraient-ils pas liés à leur trop grande proximité ?

Scolarisation et communauté en Basse-Casamance

L'objet de cette première partie est de reconstituer l'histoire de la relation de la Basse-Casamance à l'État colonial puis postcolonial; un travail en creux, en comparaison avec le reste du Sénégal, nous permettra de saisir les principales caractéristiques de cette histoire – on verra comment l'école s'est imposée, à la faveur de la faiblesse de l'islam et de l'intérêt de l'Église catholique, mais surtout parce qu'elle a offert une trajectoire sociale aux

jeunes de Basse-Casamance, alors que l'ensemble de la société était saisie, tardivement mais massivement, par les migrations.

Scolarisation et religion en Casamance

LE CONTRASTE MOURIDE

Pour rendre compte de la forte scolarisation de la Basse-Casamance, il est utile de travailler par contraste : en 1990-1991, pour l'enseignement primaire, la région la moins scolarisée du Sénégal était celle de Diourbel (27,6 % de la classe d'âge scolaire était effectivement scolarisé). Or la zone de Diourbel est le cœur du territoire de la confrérie mouride, qui a su constituer une alternative puissante à l'école coloniale. En effet, au cours du XX^e siècle, après une période initiale de tension, le pouvoir colonial et la confrérie ont fini par trouver un *modus vivendi* – la confrérie mouride, qui contrôlait une part importante de la nouvelle économie arachidière, a fonctionné comme intermédiaire entre la paysannerie et l'État colonial. Elle a donc été en mesure de limiter la poussée de l'« école des Blancs », à la fois de façon directe, en intervenant auprès des autorités coloniales, et de façon indirecte, en fournissant un enseignement coranique de qualité et en y dirigeant ses disciples. De façon décisive, grâce à son contrôle sur l'économie de l'arachide, la principale section de l'économie sénégalaise à l'époque, la confrérie a pu « placer » sa clientèle. Ainsi, la fréquentation des champs des marabouts et de leurs écoles coraniques a longtemps offert des perspectives satisfaisantes d'ascension sociale aux populations du centre du Sénégal. Le cas mouride est sans doute extrême, mais à travers tout le nord du Sénégal, la force et l'implantation de l'islam, la puissance des confréries et l'existence de carrières liées à la maîtrise du Coran ont ralenti la pénétration de la scolarisation française⁸.

L'ISLAM EN BASSE-CASAMANCE : UNE ISLAMISATION PAR LE BAS ?

En Basse-Casamance, la position de l'islam est fort différente : si l'islam est établi au nord de la Gambie, ainsi qu'en Moyenne et Haute-Casamance depuis plusieurs siècles, il est resté à peu près absent de Basse-Casamance jusqu'au XIX^e siècle. Au début du XIX^e siècle, les auxiliaires « nordistes » des Français et des Portugais et les *dyulas*, commerçants ambulants mandingues, constituaient en Basse-Casamance une minorité musulmane isolée. La deuxième vague musulmane est celle des guerriers-marabouts mandingues ou peuls, originaires de Gambie, de Moyenne-Casamance ou

8. Cette hostilité de la confrérie à l'égard de l'école « moderne » persiste jusqu'à maintenant. Ainsi, en 1994, le khalife général des mourides obtenait la fermeture de 37 écoles autour de Touba. Keita (1990) indique des interventions similaires des marabouts mourides dans le domaine de la santé, en traçant elle aussi un contraste avec la Basse-Casamance. Toutefois nombre de marabouts se sont montrés réceptifs à l'égard des formules mixtes, écoles franco-arabes par exemple.

du Fouta Djalon, qui mènent le *djihad* jusqu'en Basse-Casamance au cours du XIX^e siècle. Mais la violence de cette vague a encouragé les autochtones à la résistance plutôt qu'à la conversion. L'islam ne s'est véritablement diffusé que plus tard, au tournant du XX^e siècle. Mark (1976) et Hamer (1983 : 139) montrent comment la religion musulmane s'est développée de façon très rapide, en même temps que les migrations saisonnières liées à la culture de l'arachide et à l'exploitation des palmiers – les habitants de Basse-Casamance, et en particulier ceux de la rive nord du fleuve, commençaient à se rendre en Gambie pour y travailler et se convertissaient là-bas. En dernier lieu, religion longtemps minoritaire dans la région, l'islam avait moins à offrir à l'État colonial qu'au nord du Sénégal, et fut accueilli avec moins de faveur par les Français. Incapables de monopoliser tout à fait la fonction d'intermédiaire entre l'État et les populations, les marabouts établis en Casamance n'acquirent jamais l'influence de leurs confrères du nord⁹.

L'islamisation de la Basse-Casamance s'est faite en quelque sorte « par le bas », elle n'a dépendu ni d'un mouvement prophétique de masse, ni d'un *djihad*, elle n'a pas non plus été particulièrement soutenue par les autorités coloniales, elle s'est construite au gré des initiatives individuelles des marabouts mandingues et des chérifs mauritaniens, dans les migrations dispersées des Casamançais, à travers les déplacements et les contacts discrets et innombrables avec la Gambie, le Fouta Djalon ou le Nord-Sénégal. Les marabouts établis en Basse-Casamance ne purent donc jamais établir de véritable monopole sur les « biens du salut », pas plus qu'ils ne furent capables de contrôler ces biens terrestres dont la maîtrise a fait la force des marabouts mourides installés à la jonction entre l'État et la paysannerie. En conséquence, bien que, contrairement aux idées reçues, l'islam constitue maintenant la religion majoritaire de la Basse-Casamance (73,3 % des habitants de la région de Ziguinchor sont musulmans, selon le recensement de 1988¹⁰), jamais l'école coranique ne put constituer en Basse-Casamance une alternative à l'école française comme elle le fut longtemps – et continue parfois de l'être encore – au nord du Sénégal. Lors de l'explosion scolaire des années 1950, ceux des marabouts casamançais qui se sentiront assez forts tenteront bien de résister, mais se montreront incapables de lutter contre la marche des

9. À la fin du XIX^e siècle, pour des raisons pratiques, les administrateurs français utilisèrent très largement des intermédiaires musulmans, sans doute avaient-ils aussi en tête le schéma évolutionniste qui faisait de l'islam une transition douce vers la « civilisation ». Face au peu de succès de ces tentatives, le gouverneur William Ponty, dans les années 1910, formula une « politique des races » – pour gouverner, il fallait recruter des chefs autochtones. Certes, la pratique administrative ne changea que lentement, et dans les faits, l'administration recruta souvent comme chefs des jeunes Diola islamisés. Voir Linares (1988).

10. In ministère de l'Économie, des Finances et du Plan (1992 : 26).

temps¹¹. Dans les villages de Basse-Casamance, un compromis émergea très tôt entre école coranique et école française, analogue à celui qui prévaut aujourd'hui dans les grandes villes du Sénégal : l'école coranique s'installe dans les interstices de l'école française, à midi ou tard le soir.

L'ÉGLISE ET L'ÉCOLE

La faiblesse de l'islam bas-casamançais au début de la colonisation française a aussi déterminé très largement le fort investissement de l'Église catholique dans la région – et son soutien à la scolarisation. À l'époque coloniale, l'Église catholique française avait vite réalisé que ses possibilités d'expansion dans le nord du Sénégal étaient passablement limitées par le prosélytisme actif des confréries musulmanes. À la fin du XIX^e siècle, les pères du Saint-Esprit tentèrent de s'établir à Sédhiou, mais reconnurent assez vite que la Moyenne-Casamance ne présentait pas plus d'espoir :

« [...] les mahométans y sont en nombre, et peut-être aurait-il eu lieu de secouer la poussière de nos souliers, si la Providence n'y avait envoyé une multitude de Diolas, chassés du Fogni, leur patrie, par les marabouts, qui ont tout ravagé et tout détruit. Ces Diolas sont fétichistes et ennemis des mahométans. Ils aiment le travail et la culture des champs fait leur principale occupation. Ils reçoivent volontiers le missionnaire chez eux et écoutent sa parole avec intérêt. Ils aiment aussi à assister aux offices¹². »

Aussi, lorsque la Basse-Casamance tomba sous la domination française, les missionnaires suivirent avec enthousiasme, à la recherche de « fétichistes » à convertir. Ils ne remportèrent pas le succès espéré, mais créèrent tout de même une communauté catholique solide et jouèrent un rôle essentiel dans la diffusion de l'école – dans les années 1950, ils avaient plus de 35 écoles primaires en Basse-Casamance¹³. La disponibilité de l'Église catholique à investir en Basse-Casamance a aidé la scolarisation de la zone, en particulier parce que l'Église a concentré une partie importante de ses efforts dans la région, d'une façon plus rapide et plus massive que l'État colonial.

11. En 1950, l'administrateur de cercle de Ziguinchor rapporte que les maîtres se plaignent « de ce que la grosse agglomération de Baghanga située entre Sinedone et Adéane reste irréductible pour envoyer ses enfants à l'école et ce malgré le décret de 1950 rendant obligatoire la fréquentation scolaire. Il m'a été rapporté que Baghanga, localité très fortement islamisée, préfère envoyer ses enfants à l'école coranique et que pour mieux les soustraire à notre recrutement, ils les envoient à des marabouts enseignant de l'autre côté du fleuve, dans la Subdivision de Sédhiou, et même jusqu'en Gambie. À Baghanga même réside un marabout très écouté ». In ANS 2 G 50 / 95, Rapport politique annuel de la subdivision de Ziguinchor pour l'année 1950.

12. In *Bulletin de la congrégation du Saint-Esprit*, vol. XIV, 1887-1888, p. 310.

13. Cf. les statistiques à l'évêché de Ziguinchor.

École, emploi public et réussite sociale

La comparaison avec le reste du Sénégal nous a permis d'identifier deux facteurs importants ayant contribué à la scolarisation de la Basse-Casamance : la faiblesse de l'islam maraboutique et l'intérêt de l'Église catholique. Mais ces deux éléments ne suffisent pas à expliquer pourquoi les Casamançais se sont si vivement intéressés à l'école. En Casamance, comme partout ailleurs en Afrique, l'école a d'abord été perçue comme une « chose » des Blancs, une institution voleuse d'enfants, et il n'est pas rare, en Basse-Casamance, d'entendre les gens âgés évoquer la résistance des enfants et des adultes à l'école. Il n'en reste pas moins qu'à partir de la guerre de 1939-1945, l'école devint rapidement très populaire.

C'est l'accès à l'emploi public qui est la véritable clé de la scolarisation casamançaise. En effet, au-delà (ou en deçà ?) de l'objectif proclamé de la colonisation française de « civiliser » et d'« améliorer » les peuples ignorants d'Afrique, l'école coloniale avait une utilité pratique immédiate, ainsi que le gouverneur du Sénégal l'indiquait en 1927 : fournir « un certain nombre d'étudiants capables de recevoir la préparation [qui leur permettra de devenir] les véritables agents de nos décisions et de notre politique¹⁴ ». Devenir un de ces « agents » constituait à l'époque coloniale un chemin vers la prospérité. Le commerce constituait la principale alternative à l'Administration. Ces deux secteurs du monde colonial étaient bien sûr dominés par des Blancs, mais dans la première moitié du siècle, les rangs intermédiaires et même les rangs inférieurs de ces secteurs ouvraient des opportunités considérables dans une société rurale où la monétarisation était encore limitée et le salariat à peu près inexistant.

LE COMMERCE : UNE VOIE BLOQUÉE

Commerce et Administration n'étaient cependant pas également accessibles aux Casamançais. Au moment où la colonisation de la Casamance commençait vraiment, à la fin du XIX^e siècle, les rangs intermédiaires et inférieurs de ces deux sphères étaient peuplés d'originaires du Nord-Sénégal, venus en Casamance comme auxiliaires des Français. Mais alors que l'accès au service public était lié de façon à peu près directe à la réussite scolaire, l'accès à la sphère commerciale était infiniment plus compliqué. La réussite à l'école n'y servait à peu près à rien, même si les gros commerçants nordistes de Ziguinchor s'intéressaient aussi à l'école pour leurs propres enfants, et recrutaient des commis pour leur comptabilité. Le succès en affaires dépendait de l'accès aux réseaux de commerçants existant à Ziguinchor et à Sédhiou, travaillant pour les compagnies françaises ou établis à leur propre compte. La parenté, l'appartenance à des confréries islamiques jouaient un rôle très important dans la constitution de ces réseaux. Cette situation n'est pas propre à la Basse-Casamance, et de nombreux auteurs – Cohen (1969) et Riggs (1964), par exemple – ont travaillé sur les « diasporas commerçantes » et l'« entrepreneuriat

14. In ANF-OM, Affaires politiques, 598, 3, rapport politique pour 1927, p. 40. Cité dans Mark (1976 : 137).

paria » en Asie ou en Afrique. Ces analyses montrent que les marchandises, les ressources financières, l'information et, par-dessus tout, la *confiance* indispensables en affaires circulent plus facilement à l'intérieur d'une communauté étroite partageant une identité forte. Quand bien même un paysan diola aurait réussi à mener à bien l'accumulation primitive nécessaire à une carrière commerciale, il n'aurait sans doute pas pu entrer dans le réseau de confiance indispensable à la réussite – la confiance étant le facteur déterminant, puisqu'en collectant des biographies de commerçants nordistes établis à Ziguinchor, il apparaît que beaucoup ont commencé leur commerce *sans ressources propres*, grâce à des marchandises prêtées sans garantie aucune par d'autres nordistes¹⁵. Certes, quelques Diola empruntèrent ce chemin, ainsi que Linares (1988) le mentionne, en particulier dans le Sindian, une zone sous forte influence mandingue, mais ils ne purent le faire qu'au prix d'une recomposition de leur identité – ils adoptèrent souvent la langue, la religion et parfois même le patronyme de leurs patrons mandingues. La comparaison entre Moyenne et Basse-Casamance est particulièrement intéressante, puisqu'à l'inverse des Diola, les Mandingues, riches de la longue tradition commerciale de l'islam et de l'empire malinké, se montrèrent très prompts à investir les nouveaux réseaux commerciaux liés à la colonisation française, avec un réel succès. Les cartes de Jean-Claude Bruneau (1979) sur les activités commerciales à Ziguinchor dans les années 1970, le recensement du Marché Saint-Maur réalisé par Dominique Darbon (1988 : 205), ou les listes des membres du bureau de la Chambre de commerce de Ziguinchor indiquent l'absence à peu près totale des originaires de Basse-Casamance dans le secteur commercial – c'est seulement maintenant qu'on voit des Diola tenir des boutiques ou gérer des pirogues de pêche en mer¹⁶.

L'ÉTAT COMME CHEMIN D'ACCÈS À LA MODERNITÉ

Dans les années 1940 et 1950, au moment où la Basse-Casamance entre pleinement dans l'empire français, et qu'une première génération de tirailleurs, de migrants et de petits fonctionnaires a ouvert la voie, les revenus du secteur formel aussi bien que le recrutement dans le service public s'accroissent rapidement, avec les nouveaux investissements français en AOF et la suppression progressive des inégalités salariales entre Français métropolitains et Africains dans la fonction publique. La croissance est encore plus rapide après l'indépendance, puisqu'entre 1960 et 1981, la fonction publique sénégalaise passe de 6 000 à 67 000 membres. L'effet est bien moindre en Moyenne-Casamance, où d'autres voies sont possibles, mais en Basse-Casamance, où la sphère commerciale ne représente pas une réelle alternative, la fonction publique va drainer les espoirs de toute la

15. Source : entretiens.

16. Voir par exemple *Bulletin hebdomadaire de la Chambre de commerce de Ziguinchor*, n° 776, semaine du 9 au 16 août 1969, ou encore les résultats des élections consulaires dans *Le Soleil*, 6 décembre 1983.

jeune génération. Dès 1944, l'administrateur du cercle de Ziguinchor présentait cette évolution, avec amertume : « La jeunesse évoluée fuit la terre. Elle recherche des emplois sédentaires bien rémunérés... ou des chefferies et par intérêt personnel plus que par dévouement¹⁷. »

Alors que les données statistiques sur la scolarisation en Basse-Casamance ne manquent pas, il est difficile d'obtenir des informations quantitatives sur la place des Casamançais dans la fonction publique. Pas plus que l'État colonial, l'État sénégalais ne dispose – ou ne publie – de données sur l'origine régionale ou ethnique de ses fonctionnaires¹⁸. Le recensement de Dakar de 1955, qui précise la distribution professionnelle des différents groupes ethniques à Dakar, indique ainsi que si seulement 5 % des originaires de Basse-Casamance résidents de sexe masculin étaient employés comme manœuvres non qualifiés (pour une moyenne de 12 % pour la population masculine africaine résidente), 12 % d'entre eux étaient employés comme policiers (pour une moyenne de 4 % seulement pour la population masculine africaine résidente)¹⁹. Maigre indication cependant.

En l'absence de données globales satisfaisantes, l'étude des résultats des concours administratifs ou recrutements pour les écoles et centres de formation de l'État, publiés dans le *Journal officiel de la République du Sénégal*, permet de constituer un indicateur statistique utile. Sur les numéros parus au cours de l'année 1977 (donc avant les événements de 1982), nous avons systématiquement relevé les résultats des concours internes et externes de la fonction publique – l'échantillon ainsi constitué comporte 4 181 noms²⁰. En se fondant sur les patronymes et en laissant de côté les cas

17. In ANS 2 G44 / 106, Rapport politique 1944 – Cercle de Ziguinchor.

18. Il semblerait que depuis le début des années 1990, à cause de la sur-représentation des Casamançais dans les forces armées, l'État-major sénégalais dispose de ce type de données sur son recrutement. Nous n'avons malheureusement pas pu y accéder.

19. In Martin (1962 : table B.6). Ce recensement utilise la catégorie « Casamançais », mais comme il compte les Peuls et les Mandingues à part, il ne reste, en fait, que les originaires de Basse-Casamance. Sont inclus dans le même échantillon les Soussou de Guinée française.

20. Nous avons dépouillé, pour cette étude statistique, tous les numéros du *Journal officiel de la République du Sénégal* de l'année 1977. Ces résultats sont publiés en faisant mention du patronyme et du lieu de naissance, et éventuellement, du lieu de formation. Les patronymes ne sont pas des indicateurs parfaits de l'ethnicité, à cause des changements de nom, ou des partages de patronymes entre deux ethnies, mais en croisant toutes les informations, il est possible d'obtenir un indicateur relativement satisfaisant. Heureusement, les Diola sont parmi les groupes pour lesquels les patronymes sont les plus significatifs, et un certain nombre de patronymes sont – à peu près sans erreur – significatifs (Badji, Diatta, Diémé, Diédhiou, Djiba, Lambal, Niassy, Sagna, Sambou). Certains patronymes sont partagés par plusieurs ethnies (Sonko entre les Sérères et les Diola, ou Samé et Mané entre les Balantes, les Diola et les Mandingues), et les changements de patronymes sont assez fréquents en Casamance, lors des migrations ou des conversions. Cependant, ces changements sont plutôt le fait de Diola qui adoptent des patronymes nordistes ou mandingues que l'inverse. Ainsi, au pire, l'importance des Diola dans la fonction publique est sous-estimée par notre échantillon – et ce d'autant plus que les cas trop douteux ont été systématiquement écartés.

trop douteux, les Diola étaient *au moins* 383, soit 9,2 % de l'échantillon. Rappelons que, selon le recensement de 1988, les Diola représentent 5,3 % de la population – la sur-représentation est donc ici nette.

Ces données nous permettent aussi d'examiner la niche de qualification occupée par les Casamançais dans l'emploi public. Si, sur le même échantillon, on ne prend en compte que les résultats concernant sans équivoque les titulaires du baccalauréat (ou d'un diplôme de niveau supérieur), on ne trouve que 18 Diola sur les 373 titulaires de baccalauréat (ou plus), soit 4,8 % de l'échantillon seulement²¹. Sur-représentés dans l'emploi public, les Diola ont une part à peu près proportionnelle dans le groupe des fonctionnaires les plus qualifiés²²; leur concentration est donc plus forte dans les emplois les moins qualifiés de l'État sénégalais – les emplois de catégorie C (brevetés de l'enseignement secondaire) et D (certifiés de l'enseignement primaire).

Cette particularité s'explique assez facilement : jusque dans les années 1980, la scolarisation en Basse-Casamance, pourtant massive, est restée largement primaire, et l'accès à l'enseignement secondaire, et encore plus au supérieur, était donc relativement difficile pour les jeunes ruraux scolarisés de Basse-Casamance; seule une petite élite de boursiers partait vers les grands centres urbains du Sénégal – Saint-Louis et Dakar – pour poursuivre ses études. Scolarisés en masse, les Casamançais se sont donc concentrés sur les emplois publics correspondant à leur niveau scolaire – les concours de catégorie C et D, ainsi que l'armée. Mais dans les années 1940 et 1950, au moment où les populations de Basse-Casamance ont véritablement été intégrées dans la colonie du Sénégal, ces emplois étaient extrêmement attractifs, en particulier par rapport à la sphère commerciale, qui était dans ces mêmes années à la fois quasi inaccessible et de moins en moins intéressante – les grandes années de la traite arachidière cédaient en quelque sorte le pas au FIDES²³... Le moment d'insertion des Casamançais dans la colonie a correspondu à une période où la fonction publique était particulièrement attractive. Un effet-clicquet s'est produit, qui a enfermé les Casamançais dans la petite et moyenne fonction publique.

Bien sûr, tous les jeunes Casamançais scolarisés ne sont pas devenus des fonctionnaires, mais ils ont été très nombreux à le souhaiter et ceux qui réussissaient suffisamment à l'école avaient de bonnes chances d'y parvenir; la procédure de classement scolaire rendait relativement légitime

21. Nous n'avons pas pu, à ce stade, nous assurer du niveau de recrutement de tous les concours; nous n'avons donc pris en compte que ceux pour lesquels le niveau est clairement établi.

22. Cette impression est largement confirmée par l'examen des affectations dans l'enseignement supérieur pour la même année 1977, in *Journal officiel de la République du Sénégal*, 14 mai 1977 : sur les 2094 bacheliers affectés, on ne compte que 99 patronymes identifiables comme diola, soit 4,7 % de l'échantillon.

23. Le FIDES (Fonds d'investissement pour le développement économique et social) était l'institution mise en place par la France après la deuxième guerre mondiale, pour assurer le développement de l'Afrique française, avec de forts crédits.

et acceptable le succès de certains, l'échec des autres. Après la deuxième guerre mondiale, une sorte de pacte implicite s'est établi entre l'État et la Basse-Casamance, qui a fait de la fonction publique le chemin d'accès privilégié des jeunes Casamançais à la modernité, là où les autres Sénégalais exploraient d'autres trajectoires – l'expatriation, le commerce, l'artisanat urbain, la religion. Bien sûr, ce « pacte » n'a jamais été formulé, ni sans doute véritablement conçu comme tel par aucun des acteurs en présence – il résulte largement du fourmillement des micro-décisions des migrants. Il n'en reste pas moins que l'État sénégalais n'a pas tenté d'en modifier le contenu, et qu'il aura largement soutenu son application, par exemple en fournissant des instituteurs aux villages ayant bâti leurs écoles.

L'école, les « évolués », les communautés

En Basse-Casamance plus que partout ailleurs, l'éducation formelle est devenue l'objet d'un véritable investissement, qui a mobilisé toute la communauté, et qui, en retour, l'a modifiée substantiellement. C'est cet ancrage de la scolarisation dans la vie des villages de Basse-Casamance que nous souhaitons examiner maintenant : on verra que l'école et les « évolués » ont occupé un rôle central dans les communautés d'origine, dans le cadre de migrations généralisées.

VERS DES COMMUNAUTÉS MULTI-LOCALES

L'éducation formelle et l'emploi public se sont développés en Casamance dans le cadre de migrations massives : à partir de la fin du XIX^e siècle, après des décennies de troubles liés à la traite des esclaves et au *djihad* qui avaient atomisé les circulations, la *pax gallica* a renouvelé les mobilités, d'abord des micro-mobilités rurales, puis des mouvements plus vastes, vers les villes, à partir des années 1930. Les micro-mobilités rurales se fondaient sur la collaboration entre hommes et femmes, puisqu'il s'agissait d'activités saisonnières de cueillette et de transformation de produits agricoles, mais avec les migrations urbaines, les trajectoires entre hommes et femmes se différencient plus²⁴. Les femmes et les jeunes filles travaillent le plus souvent comme employées de maison, le temps de rassembler un trousseau pour se marier – Aline Sitoé Diatta, la célèbre prêtresse diola des années 1940, que le MFDC revendique comme sa Jeanne d'Arc, a travaillé comme employée de maison à Dakar, avant de retourner en Casamance et d'établir son culte. Pour les hommes, le chemin passera par l'école.

De nombreuses données statistiques confirment l'importance des migrations casamançaises. Ainsi, au début des années 1970, en Basse-Casamance, on estimait que 33 500 personnes sur une population totale de 225 000 étaient concernées par ces migrations temporaires de saison sèche²⁵. Les monographies villageoises illustrent aussi le caractère massif de ces migrations. Ainsi,

24. Voir Mark (1976) et Hamer (1983).

25. Hamer (1983 : 195), citant une étude de Van Loo et Star.

un recensement réalisé à Mlomp en 1984 par des démographes de l'INED montre l'importance du phénomène pour les tranches d'âge les plus sensibles : 80 % des femmes de 15 à 24 ans et 82 % des hommes entre 20 et 40 ans du village ont participé à la migration saisonnière au cours de leur vie²⁶. Loin d'être un conservatoire de la tradition, l'importance des migrations de Basse-Casamance fait de la région une véritable exception à l'intérieur du Sénégal, ainsi que l'indique le tableau 1 : *en pourcentage de sa population*, la région de Ziguinchor est, de loin, le plus important contributeur de migrants établis à Dakar, avec une communauté qui équivaut à 12,6 % de la population régionale; viennent ensuite Saint-Louis et Thiès²⁷. Avec la région de Kolda voisine, le contraste est frappant, puisque la communauté koldoise installée à Dakar ne représente que 1,2 % de la population régionale – pour l'éducation comme pour la migration, les deux composantes de l'ancienne région administrative de Casamance ont des destinées bien différentes.

La migration et la scolarisation se sont généralisées lentement, et en Basse-Casamance comme ailleurs en Afrique, les « vieux » ont d'abord vu ces évolutions d'un œil défavorable; en collectant les biographies des scolarisés les plus anciens, on trouve facilement trace de la résistance, les hommes cachant les enfants, les envoyant en Gambie ou en Guinée-Bissau pour échapper à l'école... On trouve ensuite trace de la tension entre jeunes et vieux à propos de l'école, les jeunes désireux de poursuivre leur formation en ville qui fuient leur village en cachette²⁸. Mais l'accord s'est vite fait : les vieux n'étaient guère en position de lutter, et ont finalement mesuré les ressources que les migrants et les scolarisés pouvaient amener à leur famille : « Mon grenier, c'est l'argent que m'envoie mon fils se trouvant à Dakar », confie le vieux chef de Baïla à Daniel Thiéba (1984 : 23), à l'encontre de l'attachement supposé – et souvent revendiqué – des Diola à l'agriculture et au rude travail des rizières. Les transferts financiers effectués par les migrants sont devenus des sources primordiales de revenu pour les villages et, dans les greniers des villageois, les sacs de riz importé viennent compléter, voire remplacer, le riz cultivé localement²⁹. Ces migrations

26. Enel, Pison et Lefebvre (1989). D'autres monographies villageoises confirment l'importance de ces migrations. Voir Lambert (1994) sur Mandégane, Hamer (1983 : chapitre 6) sur Thionck-Essyl, De Jonge *et al.* (1978 : 84-86) sur Oussouye et Diatock, Nicolas et Gaye (1988 : 58) sur Oussouye, Reboussin (1995) sur Affiniam-Boutem.

27. Saint-Louis étant l'ancienne capitale coloniale, et Thiès presque un faubourg de Dakar.

28. Source : entretien avec un ancien fonctionnaire de l'époque coloniale.

29. On a souvent soutenu que la crise de l'agriculture casamançaise avait joué un rôle dans l'émergence du MFDC, sans préciser clairement ce dont il s'agissait. On évoque ainsi la sécheresse des années 1970, qui aurait aggravé la situation de la population, faisant s'effondrer la riziculture. Mais la baisse de la productivité et de la production de riz en Casamance précède la période de sécheresse des années 1970 – dès la fin des années 1960, la main-d'œuvre est moins disponible et ne suffit plus à mener les activités d'entretien à la saison sèche (les labours de contre-saison, l'entretien des digues les plus proches des marigots). La diminution de la production rizicole en Casamance est autant le fruit des décisions humaines que des aléas climatiques : les travailleurs dont les efforts remplissaient les greniers par l'agriculture sont partis en ville, mais assument leur rôle social en envoyant

sont tellement importantes que l'anthropologue américain Michael Lambert (1994) a proposé l'utilisation du concept de « communautés multi-locales » : les villages sont maintenant dispersés sur plusieurs sites, au Nord-Sénégal, en Gambie ou à Ziguinchor, mais tous ces sites conservent de forts liens entre eux et constituent encore des communautés. D'une certaine façon, la migration, hâtivement jugée par une sociologie conservatrice comme destructrice de la communauté, peut faire partie de son mode de (sur)vie³⁰. Mais la communauté survivante est passablement transformée par ce processus – on note en particulier une prise de pouvoir des jeunes hommes scolarisés, face aux anciens et face aux femmes.

Tableau 1. Origine et intensité des migrations vers Dakar

Régions administratives	Migrants établis à Dakar en 1991 ³² (effectifs)	Migrants établis à Dakar en 1991 (en pourcentage de la population dakaroise)	Population en 1988 (effectifs par région)	Population en 1988 (en pourcentage de la population sénégalaise)	Ratio Migrants établis à Dakar / Population région d'origine ³³
Diourbel	45 410	11,5 %	619 245	9 %	7,3 %
Fatick	21 627	5,5 %	509 702	7,4 %	4,2 %
Kaolack	34 793	8,8 %	811 258	11,8 %	4,3 %
Kolda	7 118	1,8 %	591 833	8,6 %	1,2 %
Louga	30 298	7,7 %	490 077	7,1 %	6,2 %
Saint-Louis	58 488	14,9 %	660 282	9,6 %	8,9 %
Tamba	9 908	2,5 %	385 982	5,6 %	2,6 %
Thiès	72 642	12,8 %	941 151	13,6 %	7,7 %
Ziguinchor	50 308	12,8 %	398 337	5,8 %	12,6 %
Dakar	–	–	1 488 941	21,6 %	–

(Sources : ministère de l'Économie, des Finances et du Plan 1993 : 9, tableau 1.2 et ministère de l'Économie, des Finances et du Plan 1991 : 85, tableau 42).

des sacs de riz, ou bien l'argent pour louer des travailleurs agricoles; ces départs massifs ont d'ailleurs stimulé le recours, dès les années 1960, autour de Ziguinchor, à une main-d'œuvre agricole migrante venant de Guinée-Bissau. Voir par exemple *Le Soleil*, 18 juillet 1980 : les femmes de Ziguinchor protestent contre l'augmentation de salaires demandée par les travailleurs migrants bissao-guinéens. Ces travailleurs à peu près exclusivement masculins accomplissent à la fois des tâches féminines et masculines, labour et repiquage.

30. Bourdieu et Sayyad (1964) donnent un exemple analogue : les migrations des Kabyles vers la France permettent, dans une large mesure, l'entretien de la société d'origine dans sa forme traditionnelle.

31. Cette enquête se fonde sur une définition peu « raffinée » du migrant, comme personne née dans une autre région que sa région de résidence. Sont donc exclus les membres de la deuxième génération, nés à Dakar, et les migrants saisonniers – particulièrement nombreux en Basse-Casamance.

32. Comme les deux données ne sont pas commensurables, ni établies à la même date, ce tableau ne doit pas être lu comme « 12,6 % des originaires de la région de Ziguinchor résident à Dakar », mais comme « les natifs de la région de Ziguinchor établis à Dakar équivalent à 12,6 % de la population résidant dans la région de Ziguinchor ».

Au sein de ces communautés multi-locales, les « évolués » constituent maintenant l'élite, à la fois par l'importance des transferts financiers qu'ils réalisent et par l'encadrement qu'ils assurent. Dès les années 1950, sous l'influence des jeunes « qui ont réussi », et en particulier des politiciens, les villageois construisent des écoles, pour demander ensuite à l'État de les pourvoir en instituteurs³³. En ville, un système de tutorat généralisé s'organise pour accueillir les jeunes qui vont au collège ou au lycée : les hommes mariés – car il faut une épouse pour tenir une maison – accueillent les jeunes migrants, les logent et les nourrissent pendant leur séjour. Ces tutorats fonctionnent souvent « en chaîne » : une fois établis et mariés, les jeunes scolarisés accueillent les enfants de leur ancien tuteur.

LES « ASSOCIATIONS DE RESSORTISSANTS »

La nouvelle culture portée par la scolarisation se diffuse profondément dans les villages, à l'occasion des grandes vacances, avec le retour des élèves. Le théâtre scolaire, les danses et l'habillement européens, la pratique de la langue française ou du football ont pénétré les villages de Basse-Casamance bien plus profondément et précocement que dans les autres zones du Sénégal, et se sont substitués aux activités traditionnelles – la pratique de la lutte a ainsi rapidement décliné. Les jeunes scolarisés mettent en place des cours de vacances pour leurs cadets dans les villages. Toutes ces activités donnent une occasion aux jeunes scolarisés de démontrer leur statut nouvellement acquis, y compris face aux « vieux » jusqu'alors maîtres quasi absolus de l'espace public dans une société lignagère stricte³⁴. C'est dans ce contexte que naissent les « associations de ressortissants », regroupements qui rassemblent les originaires d'une zone géographique autour d'activités communes. Ces associations sont à la fois fortes et anciennes en Basse-Casamance, où elles se sont souvent constituées en rassemblant des jeunes scolarisés et migrants autour d'objectifs d'abord scolaires ou festifs. Ces associations naissent aux carrefours des pèlerinages, là où sont concentrés les « évolués » en nombre suffisant : Dakar, Ziguinchor, Bignona³⁵.

33. Le rôle d'Émile Badiane, diola et ministre de Senghor, son grand intérêt pour les questions d'éducation doivent, bien sûr, être évoqués à ce sujet. Émile Badiane a fait construire le premier jardin d'enfants du Sénégal rural dans son village natal, Tendième.

34. Il convient de ne pas exagérer cette domination des aînés sur les cadets, ainsi que Ferdinand de Jong (1999) nous y invite – les cadets ont toujours eu des méthodes d'intervention dans l'espace public – avec, par exemple, l'« invention » du rituel *kumpo*.

35. Voir par exemple ANS 11 D1 149. Événements survenus à Bignona 1925-1959, Lettre de Abba Sambou, élève au lycée Faïdherbe de Saint-Louis pour la création de la Renaissance scolaire de Bignona, en juillet 1955 : un certain Abba Sambou, élève à Saint-Louis, adresse un courrier à l'administrateur du cercle de Bignona pour la création d'une association scolaire à Bignona. Les trois objectifs de cette association, basée à Bignona, qui regroupe exclusivement des élèves ou des fonctionnaires en service, est de : « 1° donner des cours de vacances (2 mois); 2° organiser des soirées théâtrales et dansantes; 3° pratiquer du sport et du scoutisme. » Voir aussi ANS 11D1 406. Ziguinchor Affaires économiques, Lettre de l'inspecteur adjoint de police Diallo Moctar à Monsieur le commissaire de police de la ville de Ziguinchor, Ziguinchor, le 19 juin 1953 : « L'Association dite "Les deux

Dans les années 1960, avec la croissance des contingents de scolarisés, le maillage de ces associations se densifie progressivement, et les associations qui regroupaient très largement les originaires du département de Bignona ou de Ziguinchor se fractionnent pour fonctionner sur des groupes de villages, ou des villages. Ainsi, en 1958, sous la direction de jeunes « intellectuels » – dont le futur député Marcel Bassène –, se forme l'Union culturelle du royaume Aflédhio, qui regroupe les ressortissants du Moff-Evvi, un groupe de villages situés au sud-ouest de Ziguinchor. Les activités modernes – football et bals essentiellement – pénètrent alors les villages. Ces associations, au fur et à mesure que leurs membres vieillissent, s'occupent des questions de développement concernant l'ensemble du village, mobilisent l'argent des migrants et s'investissent dans des projets socio-économiques, avec la bénédiction du pouvoir³⁶. C'est de la naissance d'un nouvel espace public villageois dont il s'agit.

Avec la croissance démographique et la généralisation de la migration, la fragmentation des associations de ressortissants se poursuit, et les unités pertinentes deviennent de plus en plus petites – à la place des associations régionales ou départementales, on trouve des associations de village, voire de quartier, pour les gros villages du département de Bignona³⁷. Cette évolution illustre bien l'importance croissante des communautés villageoises établies à Dakar et le basculement de l'axe de gravité de ces communautés vers la ville. Alors que jusque-là les activités sportives et de « vacances » étaient pratiquées l'été *dans les villages*, à partir des années 1980, avec le patronage de certains politiciens, des tournois de football sont organisés entre les équipes des différents villages à Dakar.

Ainsi, la Basse-Casamance a été profondément affectée, plus qu'aucune autre région du Sénégal, par la migration. Après une brève période d'adaptation, la société entière s'est recomposée autour de la migration, et en par-

amis" est un groupement de jeunes garçons qui a été créé au mois d'août dernier et dont le siège social est à Boucotte chez Boubacar Couloubaly. Ce groupement qui comprenait au début 20 membres, presque tous des élèves avait pour but de verser des cotisations mensuelles de 75 frs., et d'organiser des divertissements pour certains d'entre eux à l'occasion de leur départ pour les Écoles supérieures. »

36. Voir dans *Le Soleil*, 13 juin 1980, un article intitulé « Les congrès de village : une innovation des Casamançais », qui note cette primauté basse-casamançaise et reconnaît le lien entre scolarisation et associativisme développementaliste : « Cette initiative fait que depuis quelques années, une révolution s'opère lentement et suscite une mutation chez les populations. Les ressortissants des différents villages exodés (*sic*) vers les centres urbains s'organisent. Ces regroupements appréhendent toutes les pulsations de leurs villages d'origine, d'où un enjeu important pour les congrès de village. Il s'agit là d'une double mission en direction de nos populations. D'abord, l'exode rural est progressivement enravé. Ensuite, on participe à la vie du village bien qu'éloigné de certaines de ses réalités. [...] Parmi ces regroupements en Casamance, les plus dynamiques sont ceux du département de Bignona, par le simple fait que ce département est le plus animé, avec un taux de scolarisation élevé. »

37. Il semble qu'il y ait une sorte de masse critique, environ cent ou deux cents membres théoriques, au-delà de laquelle une association ne peut plus fonctionner, car l'inter-connaissance n'est plus assez forte et la gestion ne peut plus être suffisamment bien contrôlée.

ticulier autour des migrants scolarisés qui entrent dans la fonction publique. Ceux-ci servent de tuteurs, de modèles, de leaders pour le village. On peut donc bien parler d'un pacte implicite entre l'État sénégalais et la Basse-Casamance, pacte reposant sur l'école et l'emploi public.

LES NOUVEAUX « ÉVOLUÉS » EN POLITIQUE : LE PREMIER MFDC, MOUVEMENT RÉGIONALISTE LOYALISTE ?

Dans la sphère politique, ce pacte s'est manifesté par la prise de pouvoir très rapide de la nouvelle classe des ruraux scolarisés, après 1945. Ce phénomène toucha bien sûr l'ensemble du Sénégal, les jeunes fonctionnaires ruraux (et surtout les instituteurs) acquérant un rôle privilégié dans la vie politique de l'après-1945 et se substituant aux Français métropolitains et créoles, aux métis et aux originaires des Quatre Communes qui dominaient jusque-là le jeu politique. En Basse-Casamance, cette nouvelle classe d'évolués ruraux remporte un succès d'autant plus fort qu'elle constitue la seule véritable élite rurale autochtone. Son émergence s'est donc faite presque sans lien, voire dans un antagonisme fort avec les élites politiques précédentes – créoles ziguinchorois, fonctionnaires et commerçants nordistes. Ailleurs au Sénégal, et en particulier en Moyenne-Casamance, la rupture fut sans doute moins violente entre les anciennes élites et les nouvelles – ce sont souvent les enfants des chefs de canton ou des traitants, devenus instituteurs, qui assurent la transition. Cela explique, pour la Basse-Casamance, la naissance en 1947, et la force singulière, du premier Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC), qui a bien peu en commun avec son « successeur » autoproclamé : le premier MFDC est un mouvement loyaliste, et son régionalisme, sans autre contenu socioculturel qu'un attachement proclamé à une paysannerie conçue de façon assez abstraite, est avant tout un régionalisme d'adhésion à l'État franco-sénégalais ; il est symptomatique du succès et de l'ambition de cette nouvelle classe de pèlerins-fonctionnaires, dont les trajectoires sont polarisées avec succès entre Dakar et le niveau régional où ils puisent leur légitimité politique³⁸.

Un pacte social en crise

Le pacte sociopolitique dont nous avons observé la mise en place a été profondément remis en cause à partir des années 1970. La niche professionnelle dans laquelle les Casamançais se sont installés au cours des années 1950 et 1960 a été durement affectée par la crise de l'État sénégalais à la fin

38. La Casamance ne fut pas seule à se doter d'un parti régional après 1945. Morgenthau (1964 : 143) mentionne l'Union générale des originaires de la vallée du fleuve, la Fédération des originaires et natifs du Oualo, l'Association des Toucouleurs du Fouta Toro pour la Défense de la Condition humaine, le Parti travailliste Saloum-Saloum... Cette évolution résulte de l'extension brutale de la franchise électorale, alors que les politiciens « classiques » manquaient de relais hors de Dakar.

des années 1970. Les conséquences de cette crise sur la position sociale des jeunes évolués ont été considérables. En particulier, alors que la première génération des scolarisés avaient beaucoup gagné au pacte social des années 1950 et 1960, la génération suivante, celle de la scolarisation généralisée des années 1970, a assez largement échoué, cependant que les migrations féminines se pérennisaient avec une certaine réussite. Un groupe de jeunes *lumpen-intellektuellen* casamançais s'est alors constitué, qui a formé la base du mouvement séparatiste.

La crise de l'État sénégalais

La trajectoire sociale privilégiée par les jeunes hommes de Basse-Casamance est en effet durement affectée à la fin des années 1970. Elle est touchée d'abord par un effet démographique de long terme : les effectifs de la fonction publique cessent d'augmenter, alors même que la Basse-Casamance voit sa population croître très rapidement, grâce à la baisse brutale de la mortalité dans l'après-1945 ; cette croissance démographique brute renforce encore l'effet de la généralisation de la scolarisation dans la région, au moins pour les garçons. Cet effet démographique à long terme est renforcé par les difficultés budgétaires croissantes de l'État sénégalais, qui débouchent en novembre 1979 sur un plan de stabilisation, puis sur la signature d'un accord avec le FMI en 1980. La limitation de la croissance des effectifs publics fait partie des éléments essentiels de la politique d'ajustement. L'Office national de coopération et d'assistance au développement, le cœur parapublic de l'économie arachidière, qui emploie près de 6 000 personnes, ferme ses portes en 1980 et, en 1981, pour la première fois, les *maîtrisards* de l'université de Dakar, connaissent une période de chômage. Les postes existants ne sont pas remis en cause, mais les nouveaux recrutements sont fortement réduits. De 1981 à 1990, la fonction publique s'est accrue seulement de 3 000 personnes, sur un effectif total de 70 000 personnes ; dans les vingt années précédentes, en moyenne, plus de 3 000 fonctionnaires avaient été recrutés *chaque année*.

L'effondrement de la capacité de recrutement de l'État affecte les Casamançais d'autant plus sérieusement que les catégories inférieures de la fonction publique – C, D et E – dans lesquelles ils sont concentrés sont plus touchées que les catégories supérieures : l'ajustement structurel s'est en effet accompagné d'un programme d'amélioration de la qualification du personnel ; les rares nouveaux postes créés ou ceux laissés libres par les retraites, décès ou démissions sont alloués à des niveaux de qualification qui excluent une grande partie des scolarisés de Basse-Casamance.

Au même moment, le système éducatif est profondément perturbé. Les internats, qui jouaient un rôle essentiel dans la scolarisation des Casamançais ruraux dépourvus de contacts en ville, sont progressivement supprimés. Dans le primaire, les effectifs explosent, alors que le recrutement d'instituteurs marque le pas. Toute une série de mesures sociales – bourses, fournitures gratuites – sont allégées puis supprimées, des frais d'inscription sont petit à petit imposés...

Monographie d'une communauté casamançaise urbanisée

Ces évolutions ont de graves conséquences pour la Basse-Casamance, conséquences qu'il paraît intéressant d'étudier sur une communauté de Casamançais installée à Dakar plutôt qu'au travers d'une monographie villageoise : il s'agit de prendre en compte la place que la migration occupe dans la société casamançaise. Le tableau ci-dessous résume les données collectées à propos d'une petite communauté diola de Dakar, originaire d'un quartier d'un des grands villages du Boulouf en 1998³⁹.

Tableau 2. Recensement des ressortissants d'un quartier d'un village du Boulouf à Dakar en 1998

Catégorie ⁴⁰	Effectif	Cotisation (en CFA)	Activité	Mariage
Travailleurs salariés -	12	50 000	1 enseignant, 6 militaires, 2 employés d'entreprises publiques, 2 employés du secteur privé	tous mariés, dont un bigame quelques cas d'exogamie
Retraités, gardiens et manœuvres réguliers	8	30 000	1 retraité, 2 manœuvres, 5 gardiens	1 retraité bigame, 3 gardiens célibataires, les autres mariés
Chômeurs et manœuvres irréguliers	19	20 000	sans emploi	3 seulement, dont 2 en ultra-endogamie; dans 2 cas, les épouses sont absentes de Dakar
Femmes et filles	38	15 000	toutes les célibataires travaillent comme domestiques; seules 2 des femmes mariées travaillent comme domestiques, en l'absence de leur mari	20 femmes mariées, 18 célibataires
Élèves et apprentis	16	5 000	3 filles seulement, dont 2 apprenties - couturières, et 1 élève 13 garçons - 7 apprentis, 6 élèves ou étudiants	aucun mariage

Source : entretiens et cahier de cotisations.

39. Le tableau ci-dessous a été constitué à partir d'un recensement effectué par une association afin de collecter les cotisations.

40. Les catégories professionnelles du tableau, qui sont « autochtones », révèlent quelque chose de l'ordre social de la communauté, au moins tel qu'il est vu par les « évolués » qui gèrent l'association.

La monotonie des trajectoires est saisissante : la quasi-totalité des jeunes femmes célibataires sont employées de maison et une seule d'entre elles fait des études. Après le mariage, les femmes quittent leurs activités salariées. Parmi les hommes, le chômage est extrêmement fort, puisqu'il touche plus de la moitié des hommes adultes. Alors que les chômeurs sont rarement mariés, les salariés le sont tous. Ceux qui ont un emploi travaillent pour la fonction publique, l'armée ou les entreprises parapubliques. Enfin, on ne trouve ni commerçant, ni artisan établi, ce qui ne peut que surprendre qui connaît Dakar.

La collecte d'informations sur vingt-six mariages (y compris les unions rompues) de la communauté considérée met en évidence l'endogamie forte des migrants casamançais : dans vingt cas sur vingt-six, les partenaires sont originaires du même village⁴¹ ; les six mariages « exogamiques » le sont finalement assez peu, puisque dans cinq cas il s'agit d'hommes ayant épousé des femmes de villages immédiatement voisins. Cette endogamie est d'autant plus remarquable qu'elle touche une communauté établie à Dakar depuis plus de cinquante ans ; elle porte témoignage de la vigueur de la communauté en ville – celle-ci encadre étroitement les trajectoires sociales, professionnelles et maritales des migrants ; les matches de football et les bals de l'association sont les grandes occasions de divertissement et de rencontre de l'année... Mais trois indices permettent de faire l'hypothèse que cette endogamie est un moyen de faire face à la crise – et qu'elle s'est resserrée au cours des années 1970⁴² : d'abord, seuls les hommes les plus prospères de la communauté sont exogames⁴³ ; ensuite, les deux cas d'ultra-endogamie (des mariages peu valorisés, passés non pas entre deux ressourceurs

41. Les femmes originaires du quartier mais mariées en dehors du village ne figurent pas sur la liste, puisqu'elles font partie, sauf cas exceptionnel, de l'association de ressortissants de leur mari.

42. Utilisant les données de l'enquête Insertion urbaine à Dakar réalisée par l'ORSTOM et l'IFAN en 1989 sur 1 557 biographies de Dakarais, Antoine, Djiré et Delaplante (1995 : 107) indiquent qu'« à activité égale, le rythme de mariage est plus rapide chez les Diola (moins insérés sur le marché du travail) que dans les autres ethnies [...] ». C'est précisément par l'endogamie que nous expliquons ce fort rythme. Évidemment, l'augmentation des contingents de chaque village a permis une endogamie villageoise plus forte – plusieurs entretiens avec des migrants anciens ont permis de mettre en évidence une exogamie partiellement liée à l'absence de partenaires du même village. Cette exogamie est confirmée par certaines statistiques de la fin des années 1950. Voir Thomas (1959b : 194) : « sur un échantillon de 100 sujets [Diola établis à Dakar] interviewés (43 chrétiens, 57 musulmans), 66 étaient mariés avec un conjoint casamançais (Diola ou non) ». Voir aussi les données de Martin (1962 : 44, tableau C.29), commentant le recensement de 1955 : la communauté (basse-)casamançaise était l'une des moins endogames de Dakar, avec un taux d'endogamie de 65,6 % (89,9 % pour les Wolof, 75,9 % pour les Sérères, 83,2 % pour les Toucouleurs, 73,8 % pour les Peuls, 62,9 % pour les Bambara et Sarakollé, 69,7 % pour les Maures, 92,5 % pour les Cap-Verdiens... et 99,3 % pour les Européens)...

43. Dans la communauté étudiée, deux des unions exogamiques sont aussi polygamiques et sont le fait d'un sous-officier de l'armée sénégalaise, qui a épousé chacune de ses deux femmes au retour de longues missions à l'étranger, qui lui ont permis d'amasser de fortes primes.

tissants *du même village*, mais entre deux ressortissants *du même quartier*) concernent des chômeurs d'âge moyen; notons enfin dans deux des trois unions conclues par des chômeurs, la femme est absente de Dakar – l'une travaille en Gambie, l'autre est au village « parce qu'on peut faire des économies plus facilement⁴⁴ ». Ce recensement illustre assez bien la situation difficile dans laquelle un certain nombre d'hommes « évolués » se trouvent : malgré leur niveau d'éducation, ils n'ont pas réussi à trouver un emploi, et en conséquence, éprouvent de vraies difficultés à se marier; s'ils se marient, ils le font tardivement, choisissent des parentes proches, plus faciles à épouser; en tout état de cause, leur union reste très fragile.

Crise et relations de genre

Dans ce contexte, les relations de genre prennent un tour particulier. La trajectoire sociale des hommes, construite sur l'emploi formel, se détériore, alors que la trajectoire féminine, informelle, basée sur l'emploi domestique, se maintient. Certes, les salaires des bonnes sont maigres (de 10 000 à 40 000 francs CFA mensuels à la fin des années 1990, environ la moitié au début des années 1980), mais ne leur confèrent pas moins un pouvoir nouveau et substantiel et une autonomie notable.

La divergence des trajectoires socio-économiques des hommes et des femmes de Basse-Casamance paraît très nettement dans l'observation des pratiques langagières des migrants, ainsi que le montre l'exemple ci-dessous, qui porte sur les attitudes et pratiques linguistiques d'une famille casamançaise établie à Dakar :

« P. S., originaire du Boulouf, vit à Dakar depuis la fin des années 1970; il a étudié jusqu'en classe de première, mais il a dû arrêter faute de moyens; il a passé de nombreuses fois les concours administratifs, sans succès. Il a contracté un mariage ultra-endogamique et loue une pièce avec sa femme à Fass, un quartier pauvre peu éloigné du centre de Dakar; sa femme, qui a arrêté de travailler comme bonne pour se marier, fait du petit commerce, et lui travaille parfois dans les usines de Rufisque. Il est sympathisant du MFDC. Avec ses camarades "évolués", il mélange souvent le diola et le français, et se déclare mécontent de voir ses trois jeunes enfants, nés à Dakar, grandir en parlant wolof et en ignorant le diola; il tente parfois de leur parler en diola, mais sans vrai succès – sa femme, et la jeune nièce de celle-ci, qui est venue à Dakar pour travailler comme bonne et qui loge chez P. S., sont beaucoup moins hostiles à la pratique du wolof⁴⁵ ».

Pour P. S., le français est à la fois le langage statutaire des « évolués » et un contrepoids au wolof, la langue de la capitale sénégalaise, si peu accueillante. À l'inverse, il n'est pas rare en Casamance, dans des villages peuplés exclusivement de Diola, d'entendre de très jeunes filles parler entre elles en wolof,

44. Source : entretien.

45. Source : entretien et observations.

qu'elles apprennent grâce à leurs aînées de retour de la ville ; les filles partent très jeunes travailler pour s'acheter des vêtements, alors que les garçons, qui ne vont en ville que bien plus tard, essentiellement pour poursuivre les études, ne montrent que peu d'intérêt pour le wolof. Les pratiques langagières des Bas-Casamançais sont profondément marquées par les relations de genre : alors que les jeunes hommes restent attachés au français, la langue de l'école, de l'emploi formel mais aussi celle de l'État en crise, les jeunes femmes adoptent facilement le wolof, le langage de la survie urbaine et de la niche d'emploi que presque toutes occupent à Dakar.

Un point supplémentaire est à noter dans l'évolution des rapports hommes/femmes : la capacité d'action collective des hommes semble beaucoup plus faible que celle des femmes. Même les associations modernes que les hommes « évolués » ont initiées et qu'ils dirigent encore, pour le football, les bals ou le « développement », sont très instables, les malversations sont fréquentes et les associations régulièrement dissoutes. À l'inverse, hors du cadre formel, en ville comme au village, les femmes casamançaises sont souvent mieux intégrées dans des groupes féminins, des associations qui mélangent fonctions rituelles (en rapport avec la fertilité féminine), économiques et récréatives (banquets, achats de tissu qui permettront la confection de tenues « coordonnées » qui feront la fierté du groupe) ; hormis les grandes fêtes communes au village – en particulier la grande circoncision – les hommes se montrent beaucoup moins efficaces dans l'action collective.

Les sources de cette divergence sont difficiles à identifier. Il pourrait s'agir d'une propension structurelle des femmes diola à l'associativisme : les femmes, qui circulent au gré des mariages parmi les lignages, ont l'habitude d'établir de nouvelles sociabilités hors de la communauté d'origine. Mais peut-être s'agit-il aussi d'un phénomène plus contemporain : la trajectoire migratoire moderne des femmes est plus coopérative, moins individuelle que celle des hommes, fondée sur le procédé éminemment individualisant de la réussite scolaire. Les femmes, qui travaillent presque toutes comme domestiques, ont un métier sans qualification réelle, donc peu individualisé – il y a de véritables réseaux d'emploi féminin, les emplois circulant entre parentes et amies au gré des mariages et des retours au village. Ces réseaux sont plus importants et, à leur échelle, plus efficaces que ceux des hommes. De plus, les différenciations socio-économiques entre hommes sont nettement plus fortes que celles entre femmes, et elles compliquent un peu plus toute collaboration entre hommes : la majorité des femmes occupent des emplois analogues et ont les mêmes ressources, alors que, là encore, à cause de l'école et de l'emploi public, les positions des hommes sont très contrastées – du journalier occasionnel au directeur de service de l'administration sénégalaise. On mesure bien à quel point les hommes se sont trouvés « piégés » dans la modernité rapide que l'école et l'emploi public leur ont offerte : malgré l'établissement d'associations modernes, leurs capacités d'action collective, et jusqu'à leur sociabilité ont été sérieusement affectées. Parmi les hommes urbanisés, les « cadres »

constituent une classe à part et occupent une place centrale dans l'imaginaire social et politique.

Les cadres : « casamanqués » ou éminences grises ?

Même avec la crise du pacte social bas-casamançais, il existe toujours une frange d'« évolués » qui parvient encore à assurer son ascension sociale – les plus privilégiés d'entre eux deviennent des « cadres » de l'État sénégalais. Les rapports difficiles entre ces « cadres » et les « populations » – et, parmi elles, les « évolués » en situation d'échec – jouent un rôle très important dans le conflit, ainsi qu'en témoignent les diatribes répétées de l'abbé Diamacoune contre ceux qu'il appelle les « casamanqués⁴⁶ ».

Dans les villages de Basse-Casamance, on observe rarement les investissements réalisés dans la vallée du fleuve Sénégal ou dans le Baol par les migrants de retour d'Europe – les voitures, les maisons à étages. Dans les villages casamançais, les réalisations visibles, ce sont les biens collectifs (dispensaires, forages, écoles) mis en place par les associations de migrants et/ou les développeurs. Certes, avec la crise des années 1980, la position relative des fonctionnaires et des émigrés établis en Europe s'est un peu inversée, au bénéfice de ces derniers. Mais cette absence de réalisations individuelles dans le village d'origine est révélatrice d'un problème plus profond, que d'autres symptômes indiquent. Ainsi, les salariés casamançais établis en ville, ceux du moins qui ont les moyens d'y rester, y prennent souvent leur retraite, plutôt que de retourner au village – signe d'une société qui accepte mal la différenciation sociale, peut-être pas tant à cause de sa tradition « égalitariste » supposée qu'à cause des espoirs suscités par l'emploi public, espoirs trop souvent déçus.

Les conséquences politiques de cette relative rupture entre les « cadres » et les « populations » sont importantes. Largement coupés de leur base, ces « cadres » ne peuvent plus véritablement servir d'intermédiaires⁴⁷. Ils

46. L'attitude du MFDC est plus complexe. Un important cadre casamançais explique ainsi : « Il y a une situation que le MFDC essaie de vendre : "vous les cadres, ne bougez pas, vous êtes avec nous, à l'indépendance, vous pourrez parler". C'est très commode : même si nous disons que nous sommes contre, ils disent que nous sommes avec eux. » Cette attitude révèle peut-être une stratégie (discréditer les cadres casamançais auprès du gouvernement), mais indique aussi l'importante légitimité sociale des cadres – le MFDC ne peut se permettre de les avoir officiellement contre lui. Source : entretien.

47. Il y a sans doute un effet de génération : là où, à l'instar d'Émile Badiane, les premiers « cadres » n'avaient pas vraiment rompu avec la ruralité, la génération suivante, souvent grandie à Ziguinchor ou à Dakar au sein de familles de « proto-évolués » (petits fonctionnaires) ou dans les réseaux de l'Église catholique, n'a pas le même contact avec les « populations ». Au cours d'entretiens, de nombreux interlocuteurs familiers de la vie politique des années 1950-1960 ont insisté sur la différence de style politique entre Émile Badiane, par exemple, et les politiciens actuels : pas de convivialité, faible connaissance des coutumes. De nombreuses historiettes circulent sur le compte d'Émile Badiane, vantant son sens du contact, sa simplicité, son goût de la nature et de la chasse... La coupure entre cadres et populations ne résulte pas tant de la nature des sociétés de Basse-Casamance que de l'évolution historique du mode de constitution du groupe des « cadres » casamançais.

n'ont d'ailleurs pas participé à la naissance du séparatisme. Beaucoup de rumeurs circulent quant à la responsabilité de tel ou tel grand « cadre » dans la naissance de la rébellion, par conviction ou par ruse politique; des sympathisants du MFDC se targuent parfois du soutien de la majorité des « cadres » casamançais, soutien qui resterait discret à cause de la répression et de la nécessité de préparer en cachette l'indépendance⁴⁸. En l'absence de preuves tangibles, toutes ces rumeurs semblent plutôt relever du fantasme. Certes, certains « cadres » et politiciens ont fait un usage stratégique plus ou moins couronné de succès de la rébellion casamançaise; il s'en trouve aussi pour maintenir une ambiguïté prudente sur le séparatisme selon qu'ils sont à Dakar ou en Casamance. Enfin, après des années de répression violente des forces de sécurité sénégalaises contre leurs parents, il est des « cadres » casamançais pour soutenir le mouvement avec sincérité. Cependant, le MFDC s'est constitué à peu près sans les « cadres »; ses « intellectuels » les plus visibles sont des enseignants du primaire et du secondaire – et bien sûr l'abbé Diamacoune. Les « cadres » casamançais rencontrés ont pour la plupart reconnu que l'apparition du mouvement les a surpris, qu'ils n'étaient souvent même pas informés de ce qui se préparait – rien de très surprenant : symboles d'une trajectoire impossible, agents d'un État brusquement devenu injuste et incompréhensible après avoir suscité tant d'espoir, les « cadres » ne pouvaient guère partager la sensibilité de la *lumpen-élite* casamançaise.

La lumpen-élite comme base sociale ?

Progressivement, du fait d'évolutions démographiques de long terme et des problèmes plus conjoncturels de l'État sénégalais, une vaste *lumpen-élite* casamançaise s'est constituée, pèlerins déçus de l'État sénégalais, errant entre Dakar, Ziguinchor et leur village. Ce sont eux qui constituent la véritable base sociale du MFDC, plutôt que leurs parents restés paysans; et leurs « intellectuels organiques » ne sont pas les « cadres », qui, eux, ont réussi leur pèlerinage vers l'État sénégalais, mais bien les formateurs qui les ont emmenés sur le chemin de l'école – instituteurs et enseignants, prêtres éducateurs, agents locaux de développement.

Ce phénomène – une *lumpen-élite* semi-modernisée prenant la tête de mouvements traditionalistes – n'est guère surprenant : les spécialistes de l'Égypte et de l'Algérie ont noté l'importance des déçus de l'enseignement supérieur dans la constitution de la base sociale des mouvements islamistes des années 1970 et 1980⁴⁹. Mais ces analystes s'en tiennent souvent à un économisme peu élaboré et prennent insuffisamment en compte la relation entre la position sociologique spécifique des bases sociales et le type d'ima-

48. Voir par exemple Geschiere et Van der Klei (1988 : 215).

49. Voir sur le monde arabe, Kepel (1993) et Leveau (1995), ou, sur le cas sierra-léonais, Abdullah et Muana (1998).

gination politique qu'ils développent. Notre hypothèse est que cette *lumpen-élite* est plus qu'une base sociale. Les approches sociologisantes usuelles expliquent finalement assez peu pourquoi tel ou tel langage politique est choisi pour exprimer le « malaise » de tel ou tel groupe social; l'idée même que tout mouvement identitaire soit essentiellement *expressif* de quelque chose d'autre que lui-même nous empêche de saisir les logiques d'émergence et de diffusion des identités. Une identité politique n'est pas seulement le symptôme de quelque chose de plus « sérieux », de plus « réel » (social, économique ou culturel), de quelque chose de caché qu'il s'agirait de révéler. Il convient donc maintenant d'étudier la constitution progressive du langage politique du MFDC – et l'on verra, là encore, la scolarisation jouer un rôle dans ce processus, à la fois au plan sociologique (la diffusion) et au plan idéologique (la formation).

La formulation d'une identité politique

Construire l'idée de Casamance : exogènes

Comme tous les mouvements nationalistes, le MFDC contemporain trace sa généalogie avec passion et certains de ses textes évoquent des revendications d'autonomie de la Casamance autour de la guerre de 1914-1918. En effet, c'est dans le cadre de la vie municipale ziguinchoroise, pourtant à peu près totalement étrangère à la population rurale autochtone, que l'idée d'une identité de la Casamance séparée du Sénégal s'est développée pour la première fois⁵⁰. Cette revendication, portée par les petits commerçants blancs et les métis portugais de la ville ne faisait aucune référence à une identité culturelle, ethnique ou historique, elle était simplement municipale et économique. Pour les traitants français, souvent de petits commerçants en concurrence avec les grosses compagnies commerciales basées au nord, il s'agissait de s'assurer une autonomie financière pour soutenir leur développement commercial; les métis portugais souhaitaient eux obtenir l'égalité avec les ressortissants des Quatre Communes du Nord-Sénégal, auxquels la citoyenneté française était reconnue. Malgré son caractère extérieur, cette revendication aura puissamment contribué à formuler l'idée de Casamance – en particulier, cette revendication est à l'origine du mythe de la Casamance comme lieu de potentialités extraordinaires inexploitées (ou mal exploitées), un mythe qui figure en bonne place dans le credo du MFDC.

Ainsi, à la source du langage politique du MFDC, on trouve paradoxalement un certain nombre de groupes d'institutions extérieures, qui, depuis la colonisation, ont développé une imagination particulière de la région, une imagination généralement centrée autour de la notion de tradition. Ces ins-

50. Voir Roche (1985 : 323).

titions ont fondé leur action sur l'idée que la Casamance, et plus particulièrement la Basse-Casamance, étaient dépositaires d'une certaine tradition, et que cette tradition était un aspect important qu'il s'agissait de gérer – de contrer ou d'utiliser, selon les cas. Dans les années 1970, ces traditionalismes ont atteint une intensité et une capacité de pénétration particulières, très largement parce qu'ils se sont diffusés par l'école. Le tourisme, le volontarisme développementaliste de l'État, l'Église catholique, les premières organisations non gouvernementales ont tous participé à la constitution de l'idée de tradition casamançaise. Dans les limites de cette contribution, nous allons nous consacrer à l'analyse de deux de ces traditionalismes : celui de l'Église catholique, et celui de l'industrie touristique.

L'ÉGLISE ET LES « FÉTICHISTES »

Le rôle des missionnaires dans la cristallisation des identités en Afrique est connu, et la Casamance ne fait pas exception⁵¹. Comme nous l'avons signalé plus haut, alors que l'ensemble de la colonie présentait bien peu d'espoir pour le catholicisme, la Basse-Casamance a occupé une place particulière au sein de l'Église de Sénégal : précisément en raison de sa tradition animiste, la Casamance était encore presque épargnée par l'islam au moment de l'arrivée des missionnaires. Dans les propos des missionnaires de Sédhiou mentionnés plus haut, une représentation traditionaliste de la (Basse-)Casamance est déjà à l'œuvre : pour les spiritains, la Basse-Casamance est une civilisation rurale fétichiste préservée, c'est-à-dire disponible pour l'évangélisation.

La Casamance a ainsi bénéficié d'une grande attention et d'investissements importants de la part de l'Église, et dès 1939, elle est devenue une préfecture apostolique autonome à l'intérieur du diocèse de Sénégal, avec à sa tête Monseigneur Faye, un Casamançais issu d'une famille nordiste établie depuis le XIX^e siècle à Carabane – il fut l'un des premiers évêques « africains » en AOF. Peu après, la Casamance devint un diocèse à part entière et acquit très tôt son autonomie administrative ; son clergé s'africanisa rapidement, et le diocèse a longtemps disposé d'une grande autonomie dans la formation des prêtres. Ceux-ci, recrutés, formés et nommés sur le diocèse, ont sans doute été les premiers « pèlerins » de l'idée de Casamance, au sens de Benedict Anderson (1991)⁵².

Enfin, de façon plus récente, en particulier autour du concile Vatican II, l'Église a approfondi ses réflexions sur la relation entre religions traditionnelles et christianisme en Afrique – à des degrés divers, en rupture avec l'intolérance générale des premiers missionnaires, il s'agit d'« inculturer »

51. Voir par exemple les différents numéros de la revue *Le fait missionnaire* ; voir aussi, sur le Burundi, l'article de Gahama et Mvuyekure dans Chrétien et Prunier (1989) et, sur le Rwanda, le chapitre sur le père Alexis Kagamé, in Vidal (1991).

52. L'Église sénégalaise ne s'y est pas trompée, qui a, à la fin des années 1990, réorganisé le cursus des séminaristes entre Brin et Sébikotane, afin que tous les prêtres sénégalais connaissent à la fois le nord et le sud...

ou d'« enraciner » la religion catholique dans le contexte africain. Pour la chrétienté urbaine et mélangée de Dakar, où différentes traditions se rencontrent, ce programme de réflexion et d'action par rapport à la tradition ne pouvait guère aboutir, mais en Casamance, la réflexion a été poussée assez loin. De nombreux travaux ont été rédigés par des prêtres (Diédhiou, 1967; Diatta, 1989) – et même, plus récemment, par des laïcs (Diatta, 1996). Ces travaux explorent la religion et la cosmogonie diola, affirment sa dignité, et tracent éventuellement ses parallèles et ses divergences d'avec le catholicisme. La thèse de théologie de l'abbé Pierre Diédhiou, soutenue à Rome en 1967, constitue une bonne illustration de ce type de réflexion. Héritier des missionnaires de Sédhiou et de l'ethnographie coloniale, Pierre Diédhiou trace à grands traits le stéréotype du « vrai » Diola :

« Comme type d'homme, le Diola est traditionnellement l'homme de la terre; c'est le brave paysan-cultivateur doté de qualités tout à fait *ad hoc* pour accomplir son activité essentiellement terrienne; fort en général, robuste et courageux, assez imbu d'indépendance et de fierté qu'il détient de ses ancêtres et qu'il aime bien chanter dans la puissance de ses muscles, dans l'élan de sa bravoure et dans la richesse de son grenier. Intelligent et doté d'une âme vraiment bonne et fort hospitalière, il est, le Diola, le type même de la fierté casamançaise au milieu de ses voisins ethniques⁵³.

Ensuite, en rationalisant et en systématisant certains mythes diola, il décrit une théologie diola, en la comparant implicitement à chaque étape avec la théologie catholique⁵⁴. Il délimite ainsi les espaces de rencontre et de divergence entre religion traditionnelle et catholicisme, afin de faire le « tri », ainsi que l'exergue du chapitre traitant de la religion diola l'explique : « N'éteignez pas l'Esprit, ne dépréciez pas les dons de prophétie; mais vérifiez tout : ce qui est bon, retenez-le, gardez-vous de toute espèce de mal » (I Th 5, 19-22). Il s'agit donc là de la constitution d'une connaissance stratégique visant à négocier la relation entre religion traditionnelle et religion catholique.

Les résultats de ces recherches en termes de pratique religieuse furent relativement limités, et parfois assez froidement accueillis par un certain nombre de prêtres, de théologiens et de laïcs africains, qui y voyaient des changements purement cosmétiques et/ou éloignés des vrais problèmes. Mais ce qui compte ici, c'est que ces débats aient eu lieu, que la question de la place de la « tradition » ait été posée, que la « tradition » ait été ainsi

53. Diédhiou (1967 : 123-124).

54. Cette procédure paraît d'ailleurs peu satisfaisante du point de vue épistémologique. Les sociétés sans écriture ont bien sûr des cosmogonies, mais la réflexion sur les questions spirituelles peut-elle y être aussi rationalisée et univoque que Pierre Diédhiou semble le supposer? Le contenu des symboles religieux, déjà difficile à fixer dans des sociétés à écriture dotées d'une Église bureaucratifiée, doit, dans des sociétés sans écriture, proliférer et varier fortement, au point de rendre la constitution d'un corpus théologique diola à la fois difficile et peu significative.

« enquêtée », étudiée, objectivée... Nous ne montrons pas ici que l'Église catholique a « manigancé » le séparatisme casamançais, comme certains acteurs du conflit le sous-entendent parfois⁵⁵. Même si certains prêtres – dont, évidemment, l'abbé Diamacoune – soutiennent ou appartiennent au MFDC, nous avons décrit ci-dessus avant tout un paradoxe de l'action, phénomène habituel aux yeux du sociologue : en poursuivant ses buts propres (l'évangélisation de la Casamance), en construisant le savoir et les institutions qu'elle a jugé nécessaires à cet objectif, l'Église a *involontairement* participé à la production de l'identité casamançaise en constituant en corpus l'idée de tradition casamançaise (ou diola)⁵⁶.

TOURISME ET NÉGRITUDE : LA (BASSE-)CASAMANCE COMME ITEM CULTUREL ET COMME ATOUT TOURISTIQUE

Le deuxième traditionalisme externe dont nous allons étudier l'impact ne résulte pas de l'action d'une institution, comme l'Église, mais d'entreprises plus dispersées, engagées par des entrepreneurs, des agents étatiques, des artistes, des folkloristes – il s'agit du processus de folklorisation/marchandisation auquel, plus qu'aucune autre région du Sénégal, la Basse-Casamance a été soumise. Moins unifié que le traditionalisme ecclésial, il n'en a pas moins exercé une influence déterminante⁵⁷.

Historiquement, la folklorisation de la culture traditionnelle diola est, dès l'origine, étroitement liée à l'école. Nous avons évoqué plus haut la pratique du théâtre scolaire colonial par les « évolués » dans le cadre des « activités de vacances ». Ce théâtre scolaire était un outil pédagogique mis au point par les enseignants français, d'abord au sein de l'école normale William Ponty, puis largement diffusé à travers l'Afrique de l'Ouest⁵⁸. Il s'agissait rarement de monter Racine ou Molière, mais plutôt de mettre en

55. Nous faisons ici référence en particulier aux accusations portées par Abdou Latif Aïdara, un membre du MFDC ayant abandonné la lutte armée, qui, voici quelques années, dénonçait par voie de presse le mouvement séparatiste comme un complot entre l'Église, l'abbé Diamacoune et le ministre socialiste Robert Sagna. Ces accusations visaient à manipuler politiquement le clivage catholiques/musulmans et étaient liées aux luttes internes au Parti socialiste, qui opposaient, à l'époque, Robert Sagna à Landing Sané et à son « patron », Ousmane Tanor Dieng.

56. La grammatisation des langues, leur codification progressive, leur homogénéisation sous l'impact de l'action missionnaire est un autre aspect de l'impact de l'Église catholique sur les imaginaires ethno-culturels ; si en Casamance, comme ailleurs en Afrique, les missionnaires ont été les premiers linguistes et les premiers éditeurs dans les langues « locales » (voir les travaux des pères spiritains Weiss et Wintz), cet aspect de l'action de l'Église en Casamance est fort mal connu. Une étude historique de la langue diola et de sa standardisation autour du dialecte Fogny serait fort utile.

57. Si les travaux sociologiques sur le tourisme en Casamance évoquent les effets pervers importants de l'industrie touristique (prostitution, inégalités économiques, nouveaux modes de consommation) et si les analyses du conflit mentionnent souvent le contrôle exercé par les nordistes sur le tourisme comme un des motifs de la rébellion casamançaise, l'effet du tourisme sur les imaginaires sociaux et politiques est totalement absent de la plupart des analyses, hormis celle de Marut (1999).

58. Pour une histoire générale du théâtre au Sénégal, voir Bielemeier (1990).

scène la culture et l'histoire locales – avec un peu d'éducation morale; les saynètes devaient inclure des danses et des chants dits « traditionnels ». La forte scolarisation casamançaise a ainsi familiarisé toute une génération de Casamançais à ces pratiques artistiques, faisant de la Basse-Casamance un vivier d'acteurs culturels – le réalisateur et écrivain Ousmane Sembène, ainsi que le comédien et auteur de théâtre Dousta Seck sont tous deux originaires de Casamance⁵⁹. Plus humblement, dans les hôtels de la Petite Côte, la « danse traditionnelle africaine » présentée aux touristes est très souvent interprétée par des groupes casamançais – pour la Casamance, la culture traditionnelle est devenue un produit d'exportation.

Il est vraisemblable qu'au pays de Léopold Sédar Senghor, le président-poète, l'inspirateur de la négritude, la Basse-Casamance correspondait mieux à la revendication nègre que le nord islamisé et sahélien du Sénégal : elle avait, après tout, des forêts tropicales, des fétiches, des masques, et une riche tradition musicale et chorégraphique. Elle devint ainsi, avec ses initiations ou ses intronisations de rois-prêtres, une destination privilégiée pour les invités du président Senghor en quête d'« Afrique véritable »⁶⁰. Une indication de l'importance de la Basse-Casamance dans la constitution du patrimoine de la nation sénégalaise naissante peut être trouvée dans l'examen des catalogues des archives constituées par la Direction des archives culturelles (DAC), une section du ministère de la Culture chargée de collecter des documents sonores, audiovisuels et photographiques sur les traditions du Sénégal : la Basse-Casamance, dont les « ethnies » représentent moins de 10 % de la population sénégalaise, fournit 28 % des entrées du catalogue, et ce malgré les difficultés considérables que posait le travail de terrain dans la région à l'époque⁶¹. Loin d'être abandonnée, comme le soutiennent parfois les partisans du MFDC, la culture casamançaise a été, plus qu'aucune autre, sollicitée par le traditionalisme étatique sénégalais.

Mais au-delà du théâtre scolaire et des cercles présidentiels, la folklorisation de la culture traditionnelle diola s'est amplifiée considérablement au cours des années 1970 du fait du tourisme. Le Sénégal dispose aujourd'hui d'une des industries touristiques les plus développées d'Afrique, et la Basse-Casamance a joué un grand rôle dans ce développement. Dans les schémas du développement touristique sénégalais, d'une façon plus ou moins explicite, Dakar représentait le côté moderne, la vie urbaine et trépidante de la nouvelle

59. Voir *Le Soleil*, 23 et 26-27 avril 1980, à l'occasion du décès du Casamançais Luis Fonséca, né à Sinedone, une évocation de la troupe théâtrale des forces armées françaises, pendant la deuxième guerre mondiale, troupe peuplée de Casamançais – Assane Seck et Dousta Seck. Luis Fonséca, membre du mouvement scout, était sorti de l'école Blanchot.

60. Entretien avec un ancien membre de la fonction publique territoriale, anciennement en poste à Oussouye.

61. Entretien avec un fonctionnaire de la Direction du patrimoine historique et ethnographique, qui a hérité des archives de la DAC. Le décompte est réalisé sur les catalogues 1, 3 et 4, couvrant la période de juillet 1967 à décembre 1972, le catalogue 2 n'était pas disponible.

Afrique; la Petite Côte fournissait la mer et le soleil; le Sénégal Oriental offrait les safaris – à la Basse-Casamance d'assurer la « culture traditionnelle⁶² ». Au cours des années 1970, sous la direction d'un anthropologue français, la Basse-Casamance devint la zone-test pour une nouvelle forme de tourisme, le tourisme rural intégré. Le but de ce projet était de « dégager les valeurs spécifiquement africaines que recèle, à l'échelle régionale, une extraordinaire variété de civilisations, de mœurs et de relations avec la nature, tout en cherchant à rendre au pays l'initiative de son offre⁶³ ». La « culture », les « valeurs africaines » sont donc devenues objet d'un tourisme de « découverte » – on comprend aisément l'intérêt particulier du président Senghor pour cette initiative⁶⁴. Des campements furent établis dans un certain nombre de villages éloignés des plages de la côte, avec un certain succès, du moins jusque dans les années 1990. Et même autour des zones de tourisme plus classiques du cap Skirring, les hôtels de bord de mer utilisent largement les ressources de la tradition – les danses, la messe en diola, la pêche en pirogue dans les mangroves...

Cette folklorisation a fortement affecté la façon dont les Casamançais s'imaginent eux-mêmes – souvent sans qu'ils ne le mesurent tout à fait. Qu'une industrie énorme puisse s'établir, que des milliers de Blancs puissent couvrir des milliers de kilomètres et dépenser beaucoup d'argent, que des milliers de personnes puissent vivre de ce nouveau secteur grâce à l'idée d'une richesse particulière de la tradition folklorique casamançaise ne peut qu'avoir affecté la représentation que les Casamançais se font d'eux-mêmes. Mais le meilleur signe de la victoire de ces traditionalismes extérieurs, c'est sans doute que les populations de Basse-Casamance aient fini par s'engager dans leurs propres traditionalismes. Après avoir imposé, à partir des années 1950, contre l'avis des anciens, leurs pratiques modernes (football, danses européennes), les jeunes organisent depuis le début des années 1980 des « journées culturelles », lors des vacances d'été. Celles-ci n'excluent pas le football ou les bals, mais on y donne une place à la pratique des activités identifiées comme « traditionnelles », abandonnées depuis parfois plus d'une génération – on sollicite les anciens pour qu'ils fassent des démonstrations de certains jeux ou de certaines danses oubliés. Sous l'influence du traditionalisme folkloriste et touristique, les pratiques traditionnelles ont cessé d'être les stigmates de la primitivité, qu'on abandonnait volontiers pour des pratiques plus « civilisées »; elles sont maintenant valorisées. Mais elles n'ont plus, elles ne peuvent plus avoir l'évidence de la culture vécue, sans rupture. Pour revivre, il leur faut un effort, une

62. Pour des exemples de cette typologie, voir par exemple « Bilan et perspectives touristiques du Sénégal », dans *Marchés tropicaux et méditerranéens*, n° 1234, juillet 1969, pp. 1934-1935, ou *Le nouveau guide Gault et Millau. Connaissance des voyages*, n° 90 octobre 1976 et n° 92, décembre 1976.

63. Scibilia (1986 : 25), citant Christian Saglio. Voir aussi, sur le même thème, Saglio (1979) et Masurier (1988).

64. Scibilia (1986 : 36).

journée spéciale, qui reste souvent épisodique. Les Diola sont maintenant leurs propres muséographes.

TRADITIONALISME ET IDENTITÉ

Tous ces traditionalismes extérieurs ont eu un effet d'autant plus profond qu'ils ont trouvé, pour les relayer, l'immense masse des « évolués » de Basse-Casamance. Ce sont en effet les « évolués » qui ont occupé la première ligne de l'influence de ces traditionalismes : ils ont appris l'histoire et la géographie à l'école et ont développé un sens de ce qu'est une mémoire nationale ; ils ont appris à lire une carte et savent se former une représentation géographique d'un territoire, ils ont acquis l'outillage mental du traditionalisme historique. En participant au théâtre scolaire, ils ont mis en scène et réifié leur culture, en suivant la définition occidentale de l'objet culturel digne d'attention. Ils ont géré les relations des associations de village avec les organisations non gouvernementales, qui ont encadré les activités de développement et qui se sont trouvés sommés de (re)produire des analyses sur le rapport entre tradition et modernité ; comme laïcs ou comme prêtres, ils ont participé à la réflexion de l'Église sur la religion traditionnelle ; ils ont été les fonctionnaires et les développeurs, chargés d'administrer ces populations « traditionnelles », « à développer » ; ils ont été les entrepreneurs culturels, les guides et les intermédiaires touristiques devant traduire (et produire) la culture diola à l'usage des touristes. L'intérêt des « évolués » pour la culture « traditionnelle » est très fort, et on est souvent surpris, en discutant avec de petits employés casamançais, de la connaissance qu'ils ont de la vieille anthropologie française des Diola ou de l'histoire universitaire de la Casamance – nombreux sont ceux qui ont lu et sont capables de débattre des ouvrages canoniques de Thomas (1959a), Girard (1976) ou Roche (1969). Ces différents discours traditionalistes sont en fait fondateurs de leur position en tant qu'« évolués » : on est un « évolué » en tant qu'on assure la jonction entre les différentes institutions du monde moderne et les communautés villageoises perçues comme essentiellement traditionnelles ; l'autochtonie des « évolués » casamançais est paradoxalement au cœur de leur modernité.

On objectera peut-être que si ces traditionalismes extérieurs se sont exercés, c'est bien qu'une tradition était là, qui suscitait les réflexions et les actions des institutions évoquées – après tout, ces administrateurs, ces missionnaires, ces guides touristiques, ces planificateurs, ces artistes, casamançais ou non, ne peuvent pas s'être trompés tout à fait, ils reflètent certainement une tradition à l'identité forte. Certes, mais la tradition saisie par le traditionalisme cesse d'être elle-même, elle se réifie, se solidifie, perd sa discrète mutabilité. Le traditionalisme mélange les temporalités, déguise l'histoire en mémoire, (re)dessine des généalogies oubliées, rassemble ou disperse des ensembles culturels ; la tradition casamançaise/diola, qui se vivait sans se dire, qui changeait lentement mais constamment, sans jamais se penser en crise, a été soudain inscrite dans des ensembles plus larges, à l'intérieur des espaces sénégalais, africain, mondial, en rapport et en

comparaison implicite avec eux⁶⁵. Enfin, les traditionalismes extérieurs ont fixé les traditions selon leurs propres termes, intérêts et perspectives, les unifiant, les homogénéisant, les tordant au besoin dans un sens ou un autre⁶⁶.

Dans un article consacré à la danse diola, Peter Mark (1994) a donné une illustration saisissante des changements liés à ces traditionalismes ; il compare la performance chorégraphique des troupes artistiques néotraditionnelles à celle des initiations : séparation des danseurs d'avec le public, uniformité stricte des tenues, succession rigoureuse des différents groupes de danseurs, décontextualisation et emprunt de danses à des cultures voisines autrefois ennemies – il s'agit bien là d'une autre pratique sociale porteuse d'une nouvelle identité. Bien sûr, ainsi que le note Peter Mark, cette folklorisation des danses traditionnelles ne veut pas dire que les significations précédentes sont mortes – de fait, au cours du ballet, les « spectateurs » n'acceptent pas encore tout à fait le rôle qu'on leur assigne et, comme dans les danses traditionnelles, où la séparation entre public et danseurs n'existe pas, interviennent dans le déroulement de la danse. Mais il y a tout de même là les signes d'un fort changement dans le rapport à la tradition. Un des aspects essentiels de ce changement, c'est l'élargissement de l'audience potentielle des danses : jusque-là fortement localisées (chaque village avait son pas, son rythme), et interprétées dans des contextes rituels spécifiques, les danses voyagent en devenant spectacles. Interprétées ailleurs qu'au village, par exemple lors des journées culturelles ou des matches de football, au milieu d'un programme regroupant les troupes de différentes localités, parfois même copiées par ces troupes, les danses deviennent le symbole de reconnaissance d'une communauté élargie, d'une nouvelle communauté imaginée⁶⁷.

65. Peter Mark (1994 : 575, note 14) illustre la confusion qui se fait progressivement entre histoire et mémoire : « En 1975, lors d'un entretien, je m'étonnai de la remarquable mémoire d'un de mes informateurs à propos d'événements vieux de plus de 70 ans. Il me répondit : "Je viens, voici quelques jours, d'écouter la leçon radiodiffusée de Christian Roche sur ces mêmes événements". »

66. Hobsbawm et Ranger (1992) offrent de nombreux exemples de procédures analogues d'« invention de la tradition », dont certains jettent une lumière singulière sur la naissance des nationalismes « celtes ». Trevor-Roper (1992) expose ainsi l'invention du kilt à tartan dans le Royaume-Uni du XIX^e siècle. Si le port d'un kilt est effectivement une tradition gaélique (encore qu'elle ait depuis longtemps été longtemps considérée avec mépris par les Écossais « évolués » des Lowlands), il n'existe pas traditionnellement d'association stricte entre motifs (tartan) et patronymes (clans). C'est au XIX^e siècle qu'un industriel anglais, profitant de la mode littéraire du celtisme, a pour des raisons commerciales fixé des correspondances entre les motifs des tissus qu'il fabriquait et les patronymes des clans écossais. Le caractère exogène de cette « tradition inventée » n'empêche pas, pour autant, le kilt et les tartans claniques de jouer leur rôle dans l'imaginaire national écossais contemporain.

67. Il ne s'agit pas ici de défendre une conception fixiste de la culture traditionnelle : il y avait, bien sûr, circulation et copiage des rites et des danses dans la Casamance précoloniale – de grands débats opposent ainsi les anthropologues sur l'origine et la circulation du *kumpo* et du *bukut*. Mais les traditionalismes modernes ont changé la nature de ces circulations.

Le passage au politique

Sous l'action puissante de ces traditionalismes, la diffusion massive de la notion d'identité casamançaise/diola touche finalement, à la fin des années 1970, la sphère politique. Dans le contexte politique de la capitale régionale, Ziguinchor, avec le clientélisme et les luttes de clan à l'intérieur du Parti socialiste dominant, quelques politiciens commencent à manipuler le concept d'autochtonie et à jouer sur l'identité ethnique diola. Au croisement de plusieurs événements – une grève scolaire violente en 1980, les mouvements de supporters de football – l'identité casamançaise s'est cristallisée. Face à une répression brutale et à l'incompréhension des autorités, elle s'est rapidement radicalisée.

ESUKOLAL, LE LIEU DES « ÉVOLUÉS »

L'association culturelle diola *Esukolal* est assurément le tout premier des courants du traditionalisme casamançais à se politiser, au moins partiellement. *Esukolal* est née à Paris en 1979, en regroupant un petit nombre de migrants casamançais établis en France – ses membres les plus notables sont Mamadou Sané « Nkrumah », employé d'administration, et Mamadou Sadio, documentaliste au CNRS, qui figureront parmi les leaders du MFDC. *Esukolal* publie, dès janvier 1981, un journal, *Kelumak*, qui témoigne largement de l'influence des traditionalismes extérieurs – et du rôle joué par les « évolués⁶⁸ ». Ainsi, *Kelumak* contient une rubrique régulière sur l'alphabétisation en langue diola, avec des discussions savantes sur sa transcription alphabétique; on y trouve aussi des articles historiques à propos de l'époque coloniale ou de l'ethnographie de la société diola (une réévaluation de la religion diola tout à fait dans la lignée de l'inculturation catholique, une discussion de l'étymologie du mot « Diola », des récits sur les héros « traditionnels »), quelques pages traitant des problèmes communautaires (les disputes foncières entre villages), des comptes-rendus de matches du Casa-Sport, la grande équipe de football de Casamance, un peu de poésie en français ou en diola, des devinettes et des problèmes mathématiques. On trouve enfin quelques textes sur des questions de développement (sur le reboisement) et des fiches techniques de jardinage et d'agriculture, dans le but explicite d'aider les paysans à lutter contre la sécheresse. Suite à une conférence organisée par *Esukolal*, *Kelumak* publie deux articles traitant du « bindanisme », le travail domestique des jeunes Casamançaises, qui nous permettent d'identifier plus nettement encore l'origine de cette revue. Le compte-rendu de la conférence dénonce le travail domestique dans un vocabulaire para-marxiste, comme l'exploitation des pauvres travailleuses casamançaises par les « bourgeois politico-bureaucratiques ». Mais un deuxième article, plus empirique, dénonce la mauvaise volonté des jeunes Casamançaises qui préfèrent aller en ville

68. Nous avons pu consulter les numéros 2, 3, 4 et 5 de *Kelumak*.

gagner de l'argent pour s'acheter des vêtements plutôt que de rester au village – non pas pour cultiver dans les champs, d'ailleurs, mais pour participer aux activités de vacances organisées sous la direction des jeunes évolués. L'article se conclut en notant qu'un des gros problèmes posés par ces migrations féminines, c'est qu'elles vont « ternir [l']image de marque [des Casamançais] à Dakar⁶⁹ ». Ces débats sur les migrations féminines, comme l'ensemble du journal, jusqu'à son existence même, signalent l'activité, les intérêts et le style des « évolués ». D'ailleurs, *Esukolal* trouve rapidement des correspondants à Dakar, là encore parmi les « évolués »; en juin 1982, ils fondent un comité *Esukolal*, et certains d'entre eux joueront un rôle important dans le MFDC – en particulier Mamadou Diémé et Mustapha Camara, tous deux laborantins à l'IFAN de Dakar. À Ziguinchor, le journal circule moins facilement – il passe cependant entre les mains d'un certain nombre d'enseignants.

La ligne de *Esukolal* n'est pas séparatiste, et l'appartenancé au Sénégal est d'ailleurs souvent mentionnée comme allant de soi; cependant, un certain nombre d'articles, en particulier ceux de Nkrumah Sanié, dénoncent avec virulence les injustices dont la Casamance est victime. *Esukolal* regroupe des sensibilités divergentes, et l'association éclatera rapidement après le début de la revendication séparatiste⁷⁰. Cette association n'en constitue pas moins une des sources majeures de la politisation de l'identité casamançaise.

LE LYCÉE DJIGNABO : LA NAISSANCE D'UNE CULTURE DE LA PROTESTATION, LE RÔLE DES *USANA*

En décembre 1979, une grande grève éclate au lycée Djignabo de Ziguinchor, qui apportera autre chose au mouvement à naître : une culture de la protestation. Elle démarre autour des problèmes de fonctionnement – les symptômes de la crise budgétaire sont déjà visibles –, mais se durcit vite face à l'attitude du proviseur, un ancien professeur d'anglais, M. Sow « London ». Contrairement à ce qui a parfois été dit depuis, bien que M. Sow soit effectivement un « nordiste », le clivage casamançais/nordiste ne constitue pas, à l'époque, un véritable enjeu, et n'est guère évoqué par les acteurs de la grève.

Devant le blocage de la situation, les élèves organisent de grandes manifestations à travers la ville. Après les vacances scolaires, face à l'intransigeance des autorités, la grève reprend et devient plus violente; c'est le début d'une période de désordre généralisé, au cours de laquelle les élèves et les forces de l'ordre se livrent à une véritable guérilla urbaine – les résidences

69. In *Kelumak*, 5, juillet 1982.

70. L'État sénégalais se posera moins de question lorsqu'il s'agira de réprimer le mouvement. Tous les contributeurs réguliers ou occasionnels de *Kelumak* seront arrêtés et interrogés par la police – le moindre de ces contributeurs n'est pas Saliou Sambou, actuellement gouverneur de Dakar, qui avait pourtant critiqué dans son texte le radicalisme de la revue...

et les véhicules des autorités politiques et des membres des forces de l'ordre sont saccagés et brûlés; le 11 janvier 1980, au cours d'une manifestation, un élève, Idrissa Sagna, est tué par un policier. Certains élèves quittent leur domicile pour diriger la grève à partir de la zone de brousse de Diabir, s'étendant près de l'aéroport.

Les autorités sénégalaises, désarmées devant la violence des élèves, tentent, sans succès, de faire intervenir les notables « traditionnels » – le marabout Cheikh Sountou Badji, l'ancien chef de canton Bourama Coly. C'est finalement des femmes que viendra l'apaisement. Les femmes diola établies à Ziguinchor ont mis en place des associations religieuses appelées *Usana* – terme qui désigne en langue diola les fromagers autour desquels ces associations se réunissent⁷¹. Ces associations sont des sociétés de prière, organisées autour de femmes souvent âgées, aux capacités mystiques reconnues. Comme c'est le cas dans d'autres associations traditionnelles féminines diola, la maternité est un élément indispensable pour la participation à leurs activités. Pour les femmes diola implantées en ville, les *Usana* permettent de gérer des problèmes collectifs et personnels importants. Les femmes organisent des séances de prière et des sacrifices sont faits pour intercéder, qui donnent lieu à des banquets rituels. Dans les cas graves, face aux maux collectifs (épidémies, sécheresse), les femmes des *Usana* « sortent » en ville : elles veillent des nuits entières aux *Usana*, puis vont sur le lieu du malheur en immense procession, ralliant les autres femmes, pour lutter mystiquement contre les forces mauvaises, avec des calabasses d'eau, en chantant; au cours de ces sorties, les femmes *kanaleen* jouent un rôle d'animatrices⁷². Le pouvoir des *Usana* est tel qu'ils rassemblent indistinctement les femmes restées fétichistes et celles converties au catholicisme ou à l'islam. Il s'agit là d'une bonne illustration de l'associativisme féminin évoqué plus haut – les hommes n'ont pas de groupes rituels analogues à Ziguinchor. La grève du lycée Djignabo donnera aux femmes des *Usana* l'occasion de leur première sortie dans le cœur de la ville, à propos d'un problème fortement chargé politiquement. Elles réussiront à imposer la prise en compte des revendications des élèves et à les ramener au calme. La force morale de leur intervention est bien illustrée par les rumeurs relatives au sort qu'elles auraient lancé contre la fille du gouverneur (ou celle du proviseur, mais la rumeur ne s'embarrasse pas de ces précisions), décédée peu après les événements. Leur action se poursuit ensuite, sur d'autres questions, puisqu'en juillet 1980, elles organiseront une marche contre les exigences salariales croissantes des ouvriers agricoles

71. Si les associations féminines villageoises ont souvent été étudiées par les anthropologues, il n'existe, à notre connaissance, aucune étude sur ces *Usana* urbains.

72. Le rituel *kanaleen* est suivi par les femmes qui perdent à plusieurs reprises leurs enfants en bas âge. Pour chasser les intentions mauvaises qui provoquent la mort de leurs enfants, les femmes *kanaleen* changent de résidence et se comportent comme des bouffons rituels. Ce rôle de bouffon fait d'elles des animatrices exceptionnelles qui interviennent dans toutes les occasions sociales. Voir Journet (1985) et Fassin (1987).

migrants de Guinée-Bissau – un problème typiquement féminin, puisque, autour de Ziguinchor, ce sont surtout les femmes qui sont chargées de la production rizicole⁷³.

Cet épisode, s'il ne s'est pas joué le long du clivage entre Casamance et nord-Sénégal, a néanmoins posé les bases d'une façon relativement nouvelle de revendiquer en Basse-Casamance, par l'organisation de manifestations de masse, selon deux modalités : les manifestations violentes des élèves « modernes », et celles, pacifiques et formulées dans un langage de la tradition, des femmes des *Usana*⁷⁴.

LE CASA-SPORT

Le football, à ses débuts pratique d'« évolués », a rapidement acquis une popularité immense en Basse-Casamance. À la fin des années 1970, les résultats du Casa-Sport, l'équipe de Ziguinchor, faciliteront la cristallisation de l'identité casamançaise. Le 8 juillet 1979, le Casa-Sport et son joueur vedette, Jules-François Bocandé, remportent la Coupe du Sénégal, pour la première fois.

En 1979, la montée en puissance du Casa-Sport a rapidement suscité la constitution d'associations de supporters autour du Comité « Allez Casa ! ». Les supporters s'organisent dès lors en cotisant pour assister aux matches, louant éventuellement des cars pour suivre l'équipe à travers le pays. Ils prennent en charge l'équipe pendant ses séjours à l'extérieur, assurant la nourriture ou l'équipement. Nombre d'entre eux viennent au stade déguisés en récolteurs de vin de palme ou bien avec les masques du rituel *kumpo*, deux pratiques considérées comme typiquement casamançaises. Les troupes folkloriques, orchestres de batteurs et chœurs de femmes, chantent et dansent tout le long des matches – là encore, les femmes *kanaleen* jouent un rôle essentiel dans l'animation. Les détenteurs des « connaissances mystiques » traditionnelles, en particulier les associations rituelles féminines, participent activement à la préparation mystique de l'équipe⁷⁵.

De façon révélatrice, ces associations sont d'abord nées parmi les communautés casamançaises migrantes, à Dakar plutôt qu'en Casamance même. À Paris, *Esukolal* a évidemment relayé leur action. Football, associations modernes, place tenue par le folklore, tout dans ce mouvement témoigne du rôle des « évolués » de Basse-Casamance – ce n'est que par

73. Voir note 29, ci-dessus.

74. Ainsi qu'on l'a vu, le caractère « traditionnel » des *Usana* est assez relatif – ces associations semblent s'être mises en place à Ziguinchor afin de gérer l'éloignement d'avec la communauté villageoise et ses ressources mystiques, sans doute autour des années 1940. De fait, les *Usana*, bien qu'ayant une assise forte parmi les femmes de villages spécifiques, ouvrent leur recrutement plus largement que les associations de village ; et toutes les femmes – y compris les non-Diola – peuvent participer aux grandes marches. Cependant, les *Usana* sont perçus en Casamance comme faisant partie du monde de la tradition.

75. Source : entretien avec un ancien joueur du Casa-Sport.

leur action que le Casa-Sport a réussi à susciter l'attachement de toute la Casamance. La capacité du sport à symboliser les identités de groupe est connue et pour les supporters du Casa, les matches ont constitué un moment essentiel de la formation de l'identité casamançaise. Pour les jeunes intellectuels prolétariés de Dakar, les matches ont été le lieu d'une confrontation euphémisée avec le reste du Sénégal, qui leur refusait l'ascension sociale espérée; les chants, la langue, les tenues traditionnelles ne sont plus les stigmates ridicules d'une région arriérée, mais un symbole de fierté et de victoire.

Ainsi, lorsque, le 10 août 1980, le Casa-Sport perd son titre dans la finale de la Coupe contre la Jeanne d'Arc de Dakar, après de graves erreurs d'arbitrage, un certain nombre de joueurs et de supporters casamançais réagissent violemment. La fédération de football sanctionne certains joueurs. La mobilisation restera forte autour du Casa, mais ses résultats ne seront plus jamais les mêmes.

LE CONTEXTE POLITIQUE DE ZIGUINCHOR

Le Parti socialiste (PS), qui tient la mairie de Ziguinchor depuis 1956, est traversé de fortes tensions internes qui deviennent particulièrement vives à la fin des années 1970. Lorsque la France avait reçu Ziguinchor du Portugal en 1886, la ville était déjà peuplée d'un petit groupe de métis portugais et de leurs dépendants et esclaves; la ville a grossi avec la colonisation, en particulier avec l'apport des auxiliaires nordistes de l'administration et du commerce français, mais l'élite métisse portugaise gardait une certaine prééminence; quand la ville eut à élire son premier maire, en 1956, c'est un instituteur métis franco-portugais, Jules-Charles Bernard, qui fut choisi; à la faveur de luttes internes, c'est encore un métis portugais, Étienne Carvalho, ancien agent comptable, qui devint maire en 1966. Depuis, Ziguinchor a grossi de façon considérable, jusqu'à englober un certain nombre de villages de brousse avoisinants – les migrants nordistes, mais aussi les populations rurales autochtones, et en particulier les Diola, sont de plus en plus nombreux. En 1977, grâce à une campagne de proximité dans ces nouvelles communautés et à un patronage élargi, Mamadou Abdoulaye Sy, alors premier adjoint au maire, né à Ziguinchor d'un père toucouleur et d'une mère diola, remplace Étienne Carvalho. Dans la même période, on observe une utilisation de plus en plus grande du vote ethnique. Mamadou Abdoulaye Sy s'appuie ainsi sur la communauté toucouleur grandissante de Ziguinchor. Au même moment, un certain nombre d'entrepreneurs politiques du PS jouent plus nettement sur le vote autochtone, voire spécifiquement diola, dénonçant les activités des réseaux nordistes.

Dans les mêmes années se créent, à Dakar et à Ziguinchor, des associations culturelles de cadres qui deviennent les champs de bataille des luttes d'influence à l'intérieur du PS. Le Comité de rénovation de Ziguinchor (COREZI), le Comité pour l'organisation du carnaval de Ziguinchor (COCARZI) et *Karambénoor*, peuplées de cadres casamançais, pratiquent

un évergétisme développementaliste assez classique chez les cadres sénégalais – financement de matériel médical ou de projets de pêche – mais elles ne restent pas non plus insensibles à l'histoire et la culture casamançaises qui leur donnent leur logique d'action. Ainsi, c'est le COCARZI qui organise la célèbre conférence de l'abbé Diamacoune sur Aline Sitoé Diatta à la Chambre de commerce de Dakar, le 23 août 1980; l'animation de cette conférence est d'ailleurs confiée à un certain nombre de troupes de danse néo-traditionnelles⁷⁶.

Comme leur nom l'indique, le COCARZI et le COREZI travaillent surtout sur Ziguinchor; ils sont sous l'influence des créoles de cette ville, dont certains tentent de réagir contre la victoire de Mamadou Abdoulaye Sy sur Étienne Carvalho – l'organisation d'un carnaval, emblème d'une culture créole lusophone, témoigne de l'inscription de ces associations dans la communauté créole. *Karambénoor*, pour sa part, est une « association diola-bainouck », les Bainouck étant apparentés aux Diola, maintenant plus ou moins absorbés par eux, mais autochtones à la zone de Ziguinchor. *Karambénoor* accueille une génération montante de politiciens du PS, des Diola nés « en brousse », sortis de l'école française, entrés dans la fonction publique et implantés à Ziguinchor; c'est précisément cette génération qui profitera de la « diola-isation » du personnel politique que le gouvernement sénégalais mettra en application pour faire face à la montée du séparatisme, en contrepois à la répression. Placées à la confluence de multiples traditionalismes et regroupant les élites politiques souvent proches du PS dominant, ces associations ont joué un rôle clé dans la pénétration des traditionalismes en politique. Certes, les luttes politiques ont fini par bloquer leur action, et après l'émergence du séparatisme, soupçonnées par l'État, elles ont été mises en sommeil. Elles ont cependant joué un rôle essentiel, car elles ont été au cœur des stratégies traditionalistes des politiciens « légitimes » du Parti socialiste. L'utilisation de ces stratégies par des hommes du sérail socialiste pour les besoins de leurs luttes politiques a contribué, de façon importante, à la diffusion et à la politisation des thématiques identitaires.

Les tensions politiques propres à Ziguinchor sont redoublées de problèmes fonciers importants, qui, sans les recouvrir exactement, sont imbriqués dans les luttes politiques. À la fin des années 1970, la mise en application de la loi sur le domaine national de 1964, dans le contexte d'une croissance urbaine rapide et d'implantations touristiques nouvelles, devient un lieu de conflit majeur. Plusieurs litiges fonciers importants opposent les autorités aux populations, en particulier autour de la construction de l'hôtel Néma Kadior; ces mouvements sont menés par des « évolués », compétents sur le

76. In *Le Soleil*, 19 août 1980. Le caractère néotraditionnel de ces troupes est indiqué par leur existence même en tant que troupes constituées et par leurs appellations : noms de villages (Thionck-Essyl, Bagaya), items identitaires (« bougheur », une percussion typique diola, ou « Forêt sacrée »), noms associatifs français (« Jeunesses cordiales »).

plan administratif – un certain nombre de ces leaders locaux participeront à la naissance du MFDC, par exemple Ansoumana Abba Bodian et Simon Malou, tous deux enseignants. Plusieurs militants du Parti démocratique sénégalais (PDS) jouent un rôle clé dans ces luttes foncières. C'est le cas d'Albert Boissy, un fonctionnaire d'ethnie mancagne, membre important du PDS ziguinchorois, impliqué dans l'affaire des expropriations du Néma Kadior. Albert Boissy, sans participer au mouvement, aidera Simon Malou à redresser le texte d'un tract du mouvement, ce qui lui vaudra une condamnation à une amende lors du premier procès des militants du MFDC ; plusieurs autres militants du PDS rejoindront le MFDC dès sa naissance.

LA MANIFESTATION DU 26 DÉCEMBRE 1982

À la fin des années 1970, il y a donc à Ziguinchor une nébuleuse oppositionnelle assez vaste, qui cherche encore son langage politique. Les rancœurs politiques à l'intérieur du PS, le mécontentement général des jeunes scolarisés, le pouvoir émergent des femmes des *Usana*, l'activisme politique du PDS, le traditionalisme culturel vigoureux autour de l'identité diola, tous ces éléments vont être utilisés par quelques-uns des hommes d'*Esukolal*, autour de Mamadou Sané Nkrumah. Mamadou Sané lui-même est venu plusieurs fois de France au cours de l'année 1982, et il est soutenu par les membres dakarois d'*Esukolal*, en particulier Momodou Diémé. En avril 1982, Sané est passé à Kafountine rendre visite à l'abbé Diamacoune, dont on lui a signalé l'activisme culturel. Sané lui parle de son combat culturel – la récupération de la dépouille mortelle du roi Sihalébé Diatta, conservée au musée de l'Homme de Paris – et de ses projets politiques. Il semble cependant que l'abbé n'ait pas participé à l'organisation du MFDC et que les hommes de *Esukolal* aient utilisé ses textes à son insu pour en faire des tracts. Nkrumah et ses compagnons dakarois trouvent des relais à Ziguinchor, en particulier Sanoune Bodian, un enseignant, et Édouard Sagna, un ancien militaire. Les matches du Casa-Sport sont utilisés pour distribuer des tracts de propagande, et petit à petit, des réunions plus vastes s'organisent, en brousse, sous le couvert du club des supporters du Casa. À la différence de Geschiere et Van der Klei (1988), nous ne pensons pas que ces réunions se soient faites dans le cadre des bois sacrés ou des fétiches, où la prise de parole est strictement limitée – au bénéfice des anciens qui sont les responsables des sites ; c'est plutôt le modèle des élèves grévistes de 1980 qui a servi à structurer le mouvement. Il n'est pas à exclure cependant que des serments sur le mode « traditionnel » aient été prononcés, peu avant la manifestation. Les réunions étaient d'accès libre, et chacun pouvait intervenir. Il semble cependant que les femmes n'aient pas été présentes à ces réunions, qu'on les mobilisait « à côté », comme forces supplétives. Progressivement, lors de ces réunions, le discours s'est systématisé et radicalisé. Une grande manifestation fut décidée – là encore, la nouvelle grammaire politique mise en place par la grève du lycée était une référence évidente – pour le 25 décembre 1982. Des tracts circulent, et les autorités

ayant eu vent de l'organisation arrêtaient les agitateurs supposés – l'abbé Diamacoune, Mamadou Sané Nkrumah. La manifestation eut finalement lieu le 26 décembre 1982. Elle s'assembla à Mangocouroto, un quartier périphérique de Ziguinchor, vers la route d'Oussouye, non loin d'un *Usana*. Il y avait là des hommes et des femmes, arborant des amulettes ; certains hommes portaient des branches de palmier, comme dans certaines danses traditionnelles ; parmi les femmes, qui marchaient devant, certaines portaient des Calebasses et aspergeaient la chaussée, rituel propitiatoire propre aux défilés des *Usana* – mais il ne s'agissait pas là de la mobilisation en masse des femmes des *Usana* à laquelle on avait assisté à l'époque de la grève du lycée. Il est difficile de procéder à un chiffrage rétrospectif – Darbon (1984 : 125) parle d'environ un millier de personnes, les estimations recueillies par Geschiere et Van der Klei (1988 : 215) varient entre quelques centaines et quelques milliers de participants. La manifestation, qui rassemblait à peu près exclusivement des résidents de Ziguinchor et de ses banlieues, s'est acheminée dans le centre-ville. À l'initiative de certains jeunes hommes, on a commencé à remplacer les drapeaux sénégalais flottant devant les bâtiments publics par des drapeaux blancs. Devant la gendarmerie, des incidents éclatèrent, faisant plusieurs blessés, dont un membre des forces de l'ordre, décédé peu après. La manifestation se dispersa peu après en bon ordre, en retournant vers Mangocouroto⁷⁷. Il s'agissait là de la première occurrence publique du séparatisme casamançais.

Mais cette manifestation n'est pas exempte d'ambiguïté, elle rassemble des modes d'expression et des significations hétérogènes – marche « mystique » des femmes des *Usana*, manifestation « moderne », action des supporteurs du Casa, distributions de tracts historico-culturels, rôle de membres de l'opposition légale dans l'organisation⁷⁸... Si le sens de la manifestation paraît nettement établi maintenant, sans équivoque – il s'agit d'un mouvement séparatiste –, il faut se garder de toute erreur téléologique : dans la quête des origines du mouvement, on a reconstruit des chronologies souvent fictives, en lisant tous les événements à la lumière de ce qui a suivi ; on a perdu ainsi tout sens de l'indétermination du devenir des identités politiques ; la direction prise par le mouvement de protestation n'allait pas de soi, elle ne s'est construite qu'au fur et à mesure. En décembre 1982, la revendication d'indépendance est bien présente, mais le nom du MFDC est encore discret ; la signification réelle du mouvement ne semble pas encore bien fixée – les meneurs de la marche tentent de la préciser en décidant de descendre les drapeaux sénégalais. Mais la signification va

77. Pour un récit détaillé du déroulement de la manifestation et de la façon dont elle a été vue par les Ziguinchorois, voir Geschiere et Van der Klei (1988 : 213-215) – Jos Van der Klei se trouvait à Ziguinchor à cette époque.

78. On pense aux pages d'Agulhon (1979 : 407-417) sur « la contamination des manifestations politiques populaires par des formes d'expression étrangères au domaine de la politique » dans la France du XIX^e siècle ; à travers tout son ouvrage, Agulhon insiste sur le rôle des femmes, souvent porteuses de ces formes d'expression populaires extra-politiques.

se fixer beaucoup plus nettement, en décembre 1983, lors de la deuxième manifestation, qui aboutit à un véritable bain de sang⁷⁹. Dans le dialogue brutal qui s'engage avec l'État sénégalais, qui ne veut voir dans la question casamançaise qu'un problème de paysans diola « traditionnels », toute ambiguïté disparaît. Les deux manifestations ont rempli une fonction performative, elles ont fait venir au monde ce qu'elles ont énoncé. L'identité casamançaise était née.

Conclusion

Plutôt que de compléter ou préciser la liste des tensions sociopolitiques ayant secoué la Casamance à la fin des années 1970 – procédure habituelle d'explication du conflit –, nous avons insisté sur la nécessité, dans l'étude du phénomène identitaire casamançais, d'observer la formation des imaginaires et leur diffusion. Paradoxalement, ce sont des institutions et groupes allochtones qui ont les premiers imaginé la Casamance – le Commerce français, l'État, l'Église, l'industrie touristique. Plus que d'autres régions du Sénégal, la Basse-Casamance a été imaginée comme espace traditionnel par ces institutions.

L'ethnologie immobile qui sert d'habitude à expliquer le conflit – et que partagent aussi bien le gouvernement que le mouvement séparatiste – décrit le conflit comme la résultante du choc inévitable entre le monde moderne et une société traditionnelle dont les individus sont fixés par l'analyse dans une atemporalité totale (« Le Diola fait comme ceci, pense comme cela »). Nous avons préféré essayer de reconstituer l'histoire sociale de la Casamance depuis la période coloniale. La Basse-Casamance n'est pas un isolat immobile qui subit passivement des agressions extérieures. À côté des migrations nordistes en Casamance, systématiquement évoquées dans les explications usuelles du conflit, la scolarisation et les migrations des Casamançais hors de la région sont rarement prises en compte dans leurs dimensions politiques, malgré l'existence d'une littérature anglo-saxonne fournie sur les migrations casamançaises⁸⁰.

Au terme de cette exploration, c'est l'importance à la fois sociale et numérique des « évolués » dans la société (basse-)casamançaise qui nous semble rendre compte du succès des discours traditionalistes exogènes, de l'indigénisation de ces imaginaires allochtones et de leur transfert au politique. Le paradoxe central est là : au Sénégal, la société qui va le plus investir son identité néotraditionnelle est aussi celle qui est la plus engagée dans la modernité – dont témoigne le caractère massif des migrations et de la

79. Le bilan officiel annonce 24 morts, mais les estimations officieuses varient entre cinquante et deux cents victimes.

80. Voir par exemple Lambert (1994), Hamer (1983) ou Reboussin (1995).

scolarisation des populations autochtones de Basse-Casamance, par rapport au reste du Sénégal, et en particulier par rapport à la région voisine de Kolda. Au sein de la société basse-casamançaise, c'est la section la plus « moderne » – les « évolués » – qui mènera le mouvement.

En Basse-Casamance, l'éducation moderne et la migration ont un caractère massif et ne constituent pas des secteurs isolés d'un ensemble plus vaste, d'une société casamançaise inchangée : par leur diffusion massive, par l'étendue de leurs conséquences dans tous les secteurs de la vie sociale, politique, religieuse et économique, la scolarisation et la migration, les scolarisés et les migrants, ont profondément modifié leur société. En particulier, ils l'ont mise en contact avec l'État sénégalais d'une façon plus forte et plus immédiate – au sens propre, c'est-à-dire sans médiation – que le reste du Sénégal. Par un autre chemin, nous rejoignons ici, en partie, l'analyse de Dominique Darbon (1988) sur le fonctionnement de l'État en Basse-Casamance : en l'absence de hiérarchies sociales de médiation, qui permettraient de domestiquer et de ralentir la marche de la modernité, celle-ci a pénétré et perturbé (positivement et négativement) la Basse-Casamance plus profondément que les autres régions. Mais là où Darbon développe un modèle finalement culturaliste (pour lui, c'est, en dernière analyse, toujours la même attitude d'hostilité fondamentale des Diola au pouvoir qui est la source de la crise), nous tentons d'attirer l'attention sur l'historicisation de la culture – après la scolarisation et les migrations, après les travaux sur l'imaginaire des multiples traditionalismes évoqués, ce n'est plus la même culture (ni au plan social « réel », ni au plan idéologique « imaginaire ») qui constitue le cadre de l'action historique des Diola.

Ainsi, après avoir trouvé, au cours des années 1950 et 1960, dans la scolarisation et l'emploi public le chemin d'une prospérité nouvelle, les « évolués » vont subir, tout particulièrement, les effets de la crise de l'État sénégalais à partir de la fin des années 1970. Pèlerins trahis de l'État sénégalais, ils sont aussi les récepteurs et les vulgarisateurs privilégiés des discours sur la « tradition casamançaise » dans leurs différentes modalités – folklore et tourisme, travail de l'Église catholique sur la tradition, idéologies du développement rural. C'est la conjonction de ces deux positions, au croisement du social et du politique, qui détermine la possibilité d'un nationalisme casamançais. Ce nationalisme est une idéologie à usage interne au moins autant qu'à usage externe (contre les « envahisseurs » nordistes ou l'État sénégalais). Face aux « cadres » et face aux femmes, dont les destins sociaux sont différents de celui de la majorité des jeunes hommes et qui vivent mieux le rapport au Sénégal, le nationalisme casamançais constitue une tentative de reconstruire, au moins dans l'imaginaire, une communauté idéale, non fissurée.

Cela ne veut pas dire que seuls les *lumpen*-évolués ont pris part au mouvement – un nombre important de femmes, d'ainés et de cadres ont participé et soutenu les activités du MFDC. Les alignements identitaires ne sont ainsi pas strictement réductibles aux positions socio-économiques – encore

que l'aptitude du gouvernement sénégalais à « retourner » une partie des rebelles à coups de subventions et de privilèges économiques indique l'importance de cet aspect. Les alignements sont motivés par de multiples facteurs – y compris la poursuite de la vengeance pour les injustices subies aux mains de l'armée ou du MFDC, ainsi que les enjeux locaux de type traditionnel ou moderne⁸¹. Mais les processus identitaires sont avant tout imaginaires, et si les imaginaires et leur diffusion relèvent, ainsi que nous l'avons montré, de processus sociaux identifiables, ils n'en ont pas moins une réelle autonomie, une « aire » forte : leur activation est lente et hasardeuse, mais une fois mis en mouvement, ils sont difficiles à maîtriser.

L'ensemble de ces éléments incite à penser qu'un traitement exclusivement économique du conflit casamançais, traitement d'ailleurs jusqu'à présent difficilement applicable du fait de la faiblesse de l'État sénégalais et des pratiques de prédation des élites, ne saurait véritablement réussir.

L'importance de l'imaginaire n'a d'ailleurs échappé ni à l'État, ni aux élites pro-sénégalaises, puisque celles-ci ont lancé quelques contre-offensives culturelles. L'État a ainsi rapidement intégré un certain nombre de héros casamançais au panthéon national sénégalais, disputant au MFDC le contrôle du symbole d'Aline Sitoé Diatta. Plus récemment, autour du cousinage supposé entre Sérères et Diola, un groupe de cadres a créé l'Association culturellement *Ageen-Diabogne*, du nom des deux sœurs, ancêtres mythiques des deux ethnies, et organisé des Festivals des Origines, où conférences, chants et théâtres mettent en scène le cousinage⁸². Mais ces tentatives ne s'appuient pas sur des processus sociaux aussi puissants que ceux que nous avons pu observer dans notre étude de la constitution du langage politique et du groupe social du MFDC. Elles sont l'occasion d'un patro-

81. Une lecture fine des divers incidents montrerait leur inscription dans de multiples logiques superposées. Le massacre perpétré par une unité de l'armée sénégalaise à Djifanghor, le 2 novembre 1998, s'inscrit, par exemple, dans l'histoire longue de tensions entre les différents quartiers et familles du village, y compris à propos de questions foncières et matrimoniales, le MFDC et l'armée étant instrumentalisés par les différents acteurs locaux (et réciproquement). Dans les zones de Nyassia et de Niaguiss, le conflit donne un cadre à l'affrontement ancien entre familles diola « autochtones » et populations diola et manjacks « immigrées » dans la zone depuis le début du siècle. Source : entretiens.

82. Le caractère essentiellement politique de cette entreprise est révélé par le fait que ce cousinage n'est guère mis en question historiquement, alors qu'il est peu clair, ainsi que Thomas l'indique : après avoir noté des ressemblances dans la cosmogonie, les valeurs, les activités, Thomas s'interroge : « mais tout ceci suffit-il pour accréditer la légende ? Celle-ci n'a-t-elle pas été constituée après coup pour légitimer une ressemblance qui est réelle, mais non pas unique ? En tout cas elle n'offre aucune garantie d'objectivité, d'authenticité et d'intégrité propre à la vérité historique du type scientifique. D'ailleurs aucun document valable ne permet d'effectuer les recoupements voulus, pas même les "Tarich" des Arabes itinérants ou les rares annales des lettrés-foulbé ; quand au Sérère, il semble ignorer totalement ces divers récits. » In Thomas (1959a, volume 2 : 491). Peut-être s'agit-il d'une parenté « reconstruite » par les Sérères Niominkas immigrés en Basse-Casamance à partir du XIX^e siècle, s'appuyant sur certaines ressemblances ?

nage politique assez classique, et il y a lieu d'interroger leur capacité à capturer réellement l'imagination des Casamançais.

Devant l'impossibilité d'un traitement économique et les difficultés d'une politique de l'imaginaire, l'État sénégalais, fidèle à son schéma ethnique d'interprétation du conflit, a procédé à une large « diola-isation » de l'élite politique locale, dans l'espoir de trouver des intermédiaires. Cette méthode à moindre coût n'a cependant pas résolu la question – les « cadres » sont toujours trop loin de leurs populations.

La chance de l'État sénégalais réside peut-être dans l'échec de son appareil sécuritaire à vraiment « tenir » la région; le coût de la guerre pesant sur les populations civiles – l'économie de guerre, les exactions, l'insécurité, les mines –, alors que le nationalisme casamançais est encore jeune et mal affermi, la lassitude des populations pourrait bien être plus forte que l'imagination des pèlerins trahis.

Bibliographie

Ouvrages et articles consultés

- Abdullah I., Muana P. (1998), « The Revolutionary United Front of Sierra Leone. A revolt of the lumpen-proletariat », in C. Clapham (ed.), *African Guerrillas*, Oxford : James Currey : 172-193
- Agulhon M. (1979), *La république au village. Les populations du Var de la révolution à la II^e République*, Paris, Éditions du Seuil, 544 p.
- Amselle J.-I., M'Bokolo E. (1985), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 227 p.
- Anderson B. (1991), *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London & New York, Verso, 224 p.
- Antoine P., Djiré M., Laplante B. (1995), « Les déterminants socio-économiques de la sortie du célibat à Dakar », *Population*, 1 : 95-118.
- Bielemeier G. (1990), *Frankophones Theater im Senegal*, Bayreuth, Bayreuth University, 331p.
- Bourdieu P., Sayyad A. (1964), *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 224 p.
- Bruneau J.C. (1979), *La croissance urbaine dans les pays tropicaux : Ziguinchor en Casamance, une ville moyenne du Sénégal*, Bordeaux, CEGET, 163 p.
- Chrétien J.P., Prunier G. (éds) (1989), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala-ACCT, 435 p.
- Cohen A. (1969), *Customs and politics in Urban Africa. A study of Hausa migrants in Yoruba towns*, London, Routledge & Kegan Paul : 252 p.

- Darbon D. (1984), « Le culturalisme bas-casamançais », *Politique africaine*, 14 : 125-128.
- Darbon D. (1988), *L'administration et le paysan en Casamance. Essai d'anthropologie administrative*, Paris, Pédone, 222 p.
- De Jong F. (1998), *The causes of conflict in Africa : the Casamance conflict in Senegal*, Clingendael, Netherlands Institute of International Relations : 61+ 6 p.
- De Jong F. (1999), « Trajectories of a mask performance : the case of the Senegalese kumpo », *Cahiers d'études africaines*, 153, 39 (1) : 49-71.
- De Jonge K., Van Der Klei J., Meilink H., Storm R. (1978), *Les migrations en Basse-Casamance*, Leyden, Afrikastudiecentrum, 180 p.
- Diatta C.S. (1996), « L'esprit et la force dans la culture jola », in *Peuples du Sénégal*, Saint-Maur, SEPIA.
- Diatta N. (1989), « Le poids de la tradition : permanence des représentations traditionnelles de la mort dans la vie des communautés casamançaises (Sénégal) », in J. Doré, R. Luneau, F. Kabasélé (éds), *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer : 102-113.
- Diédhiou P. (1967), *Efficacité sacramentelle et rite magique. Essai de parallélisme théologique*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, Dissertatio ad lauream in Sancta Theologia.
- Diouf M. (1994), *Sénégal. Les ethnies et la nation*. Paris, L'Harmattan, 204 p.
- Dramé H. (1998), « Décentralisation et enjeux politiques locaux. L'exemple du conflit casamançais (Sénégal) », in *Document du participant. Colloque APAD « Décentralisation, pouvoirs locaux et réseaux sociaux »*, Cotonou 25-28 novembre 1998.
- Enel C., Pison G., Lefebvre Mo. (1989), *Migrations et évolution de la nuptialité. L'exemple d'un village joola du sud du Sénégal, Mlomp*, Paris, INED et Muséum national d'Histoire naturelle, Dossiers et recherches n° 28, 26 p.
- Fall M. (1986), *L'État Abdou Diouf ou le temps des incertitudes*, Paris, L'Harmattan, 87 p.
- Fassin D. (1987), « Rituels villageois, rituels urbains. La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal », *L'Homme*, XXVII, 4 : 54-75.
- Geschiere P., Van Der Klei J. (1988), « Popular protest; the Diola of South Senegal », in *Religion and development. Toward an integrated approach*, ed. by Philip Quarles van Ufford & Matthew Schoffeleers, Amsterdam : Free University Press : 209-229.
- Girard J. (1979), *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance*, Dakar, IFAN, 372 p.
- Hamer A. (1983), *Tradition and change : a social history of Diola women (Southwest Senegal) in the twentieth century*, Ann Arbor, University of Michigan, PhD, 329 p.

- Hobsbawm E., Ranger T. (eds) (1992), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 322 p.
- Journet O. (1985), « Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance », in N.C. Mathieu (éd.), *Cahiers de l'Homme. L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS : 17-36.
- Keita M. (1990), « Ethnicity, religion and the dynamics of post-colonial health care in Senegal », *Contemporary French Civilization*, XIV-2 : 308-321.
- Kepel G. (1993), *Le Prophète et Pharaon*, Paris, Le Seuil, 311 p.
- Lambert M. (1994), *Searching across the divide : history, migration and experience of place in a multilocal Senegalese community*, Cambridge (USA), Harvard University, PhD, 303 p.
- LD/MPT (1990), *Casamance. La crise*, Dakar, Éditions Jallarbi, 86 p.
- Leveau Rémy (ed.) (1995), *L'Algérie dans la guerre*, Paris, Éditions Complexe : 153 p.
- Linares O. (1988), « Islamic "conversion" reconsidered », *Cambridge Anthropology*, XI-1 : 4-19.
- Mark P. (1976), *Economic and religious change among the Diola of Boulof (Casamance), 1890-1940 : trade, cash cropping and Islam in Southwestern Senegal*, New Haven, Yale University, PhD : 222 p. [thèse révisée et publiée sous le titre *A Cultural, Economic and Religious History of the Basse-Casamance*. Stuttgart : Fritz Steiner Verlag, 1985]
- Mark P. (1994), « Art, ritual and folklore. Dance and cultural identity among the peoples of Casamance », *Cahiers d'études africaines*, 136, 34 (4) : 563-584.
- Martin V. (1962), *Recensement démographique de Dakar (1955). Résultats définitifs. 2° Fascicule. Étude socio-démographique de la ville de Dakar*, Paris, République du Sénégal, 143 p.
- Marut J.C. (1999), *La question de Casamance (Sénégal). Une analyse géopolitique*, Saint-Denis, université Paris VIII, thèse de doctorat de géopolitique : 3 volumes, 512 p.
- Masurier D. (1988), *Hôtes et touristes au Sénégal. Imaginaires et relations touristiques de l'exotisme*, Paris, L'Harmattan, 255 p.
- Ministère de l'économie, des finances et du plan. République du Sénégal. Direction de la prévision et de la statistique (1991), *Enquête emploi, sous-emploi, chômage en milieu urbain avril-mai 1991. Région de Dakar*, Dakar, 103 p.
- Ministère de l'économie, des finances et du plan. République du Sénégal. Direction de la prévision et de la statistique (1992), *Recensement général de la population et de l'habitat de 1988. Rapport régional Ziguinchor*, Dakar, 64 p.

- Ministère de l'économie, des finances et du plan. République du Sénégal. Direction de la prévision et de la statistique (1992), *Recensement général de la population et de l'habitat de 1988. Rapport national*, Dakar, 71 p.
- Ministère de l'éducation nationale. République du Sénégal. Direction de la planification et de la réforme de l'éducation (1995), *État de l'Éducation de Base au Sénégal : Indicateurs 1995*, Dakar : n. p.
- Morgenthau R.S. (1964), *Political Parties in French-speaking Africa*, Oxford, Clarendon Press, 445 p.
- Nicolas P., Gaye M., Enda Tiers Monde (1988), *Naissance d'une ville au Sénégal. Évolution d'un groupe de six villages de Casamance vers une agglomération urbaine*, Paris, Karthala, 194 p.
- Reboussin D. (1995), *From Affiniam-Boutem to Dakar : migration from the Casamance, life in the urban environment of Dakar and the resulting evolutionary changes in local Diola organizations*, University of Florida, PhD, 214 p.
- Riggs F.W. (1964), *Administration in developing countries. The theory of prismatic society*, Boston, Houghton Mifflin, 477 p.
- Roche C. (1976), *Conquête et résistance des peuples de Casamance*, Dakar-Abidjan : Nouvelles Éditions africaines, 391 p.
- Saglio C. (1979), « Tourism for discovery : a project in Lower Casamance, Senegal », in *Tourism : passport to development? Perspectives on the social and cultural effects of tourism on developing countries*, ed. by Emanuel de Kadt. New York, Oxford University Press for the World Bank and Unesco : 321-335.
- Scibilia M. (1986), *La Casamance ouvre ses cases. Tourisme au Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 171 p.
- Thiéba D. (1984), *Agriculture et accumulation au Sénégal. Le cas de la Basse-Casamance*, Paris, université Paris I-IEDES, thèse de 3^e cycle, 447 p.
- Thomas L.V. (1959a), *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Dakar : IFAN, 471 p.
- Thomas .V. (pour le Premier Ministre. Haut Comité de la population et de la famille) (1959b), *Aperçus socio-démographiques sur les mouvements horizontaux de population en Afrique occidentale*, Paris : impr J. Dupont, 225 p.
- Thompson E.P. (1991), « The moral economy of the English crowd in the Eighteenth century », in E. P. Thompson, *Customs in common*, London, Penguin Books : 185-258 (d'abord publié in *Past and present*, 50, 1971).
- Thompson E.P. (1991), « Moral economy reviewed », in E. P. Thompson, *Customs in common*, London, Penguin Books : 259-351.

- Trevor-Roper H. (1992), « The invention of tradition : the Highland tradition of Scotland », in E. Hobsbawm & T. Ranger (eds), *The invention of tradition*, Cambridge : Cambridge University Press : 15-41.
- Vidal C. (1991), *Sociologie des passions*, Paris, Karthala, 180 p.

Périodiques consultés

Bulletin de la congrégation du Saint-Esprit

Bulletin hebdomadaire de la Chambre de commerce de Ziguinchor

Journal officiel de la République du Sénégal

Kelumak - Casamance

Marchés tropicaux et méditerranéens

Le Soleil

Archives consultées

Archives nationales du Sénégal

Série 2 G et 11D1

Archives nationales de la France d'outre-mer

Série Affaires politiques, 598