
Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise *

Vincent Foucher



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/5443>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.5443
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 juin 2005
Pagination : 431-455
ISBN : 978-2-7132-2048-7
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Vincent Foucher, « Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise * », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 178 | 2005, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/5443> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.5443

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise *

Vincent Foucher

Ethnicités et nationalismes : les aspects internes des processus identitaires

- 1 L'approche évolutionniste longtemps prégnante dans les études africaines voyait les ethnies comme des formes naturelles d'affiliation, inférieures en taille et en modernité aux nations, comme des éléments bruts à partir desquels l'État moderne devait produire la nation ; dans cet ancien paradigme, les tensions internes et les modes de constitution des ethnicités restaient bien sûr invisibles. Cependant, même quand il a été démontré que les ethnicités n'étaient pas des données amorphes et permanentes, mais bien des constructions sociohistoriques, les processus d'identification ethnique n'ont que rarement été interrogés dans leurs dimensions internes. Les diverses lectures critiques des ethnies, marxistes (Sklar 1967), instrumentalistes (Bates 1983) ou déconstructivistes (Amselle 1990) ont ainsi insisté, selon des modalités différentes, sur le caractère « bricolé » et changeant des ethnicités. Elles ont toutefois décrit les ethnicités comme des entreprises identitaires à vocation externe ; au mieux, elles ont insisté sur le rôle primordial des élites du groupe considéré. Chez les politologues, on a souvent manqué de curiosité et d'intérêt pour les processus et les tensions internes aux groupes ethniques dont on observait les affrontements dans la conquête de l'État, tandis que l'anthropologie s'appliquait à solder son instrumentalisation par le système colonial en soulignant la part de l'État colonial dans la formation des ethnicités.
- 2 Cette lecture externaliste des ethnicités a dominé la littérature bien au-delà de l'Afrique. L'un des auteurs les plus influents sur le thème, Fredrik Barth (1999 : 204-205), a insisté sur le fait que les distinctions ethniques étaient fondées sur « des systèmes sociaux plus englobants », dépassant le groupe ethnique : pour Barth, c'est la frontière entre le groupe ethnique considéré et ses voisins qui est le nœud de la formation des identités ; il convient donc de regarder les « processus sociaux d'exclusion et d'incorporation » qui fondent les identités ethniques. Barth insiste avec raison sur la nécessité d'une analyse

généralisatrice (ou processuelle). L'hypothèse du présent article est qu'il ne faut pas regarder seulement ce qui se passe à la frontière du groupe ethnique : la frontière est produite également pour des raisons internes, et elle a des effets internes.

- 3 Si l'analyse de l'ethnicité, focalisée sur ses frontières avec l'État et avec les autres groupes ethniques, est restée silencieuse sur les dimensions internes des phénomènes identitaires, les interprétations d'un autre phénomène identitaire africain — les nationalismes anti-coloniaux — ont ouvert sur ce point des pistes intéressantes. Au terme d'un long travail collectif et d'une rupture avec les historiographies patriotiques¹, les analystes des mouvements nationalistes du Cameroun, du Zimbabwe et du Kenya ont insisté sur les tensions et contradictions internes aux mobilisations anti-coloniales. Le travail historiographique le plus abouti a sans doute été mené par les spécialistes du mouvement mau mau². À partir d'une critique de « l'image dominante de la société traditionnelle comme hautement intégrée, stable, relativement peu sensible au changement et largement libre de conflits internes déstabilisateurs » (Berman 1991 : 186 ; Berman & Lonsdale 1992) ont montré que l'anti-colonialisme mau mau, intimement lié à l'ethnicité kikuyu, était né des tentatives de certains Kikuyus pour redéfinir l'« économie morale » de leur société : si c'est dans la société kikuyu que s'est incarné un projet anti-colonial qui a joué un rôle essentiel dans l'indépendance kenyane, c'est parce que les problèmes moraux par la rencontre coloniale y étaient particulièrement profonds. Certains auteurs ont montré que le conflit mau mau a été, en partie au moins, une « guerre civile kikuyu » (Lonsdale 1992 : 295) ; mais il a également été le moment d'une lutte, beaucoup moins spectaculaire, et beaucoup plus difficile à saisir, autour des moralités et des valeurs. Par la suite, c'est dans l'analyse même du déroulement de la mobilisation mau mau, que l'historiographie a montré le rôle central des tensions internes — entre hommes et femmes, entre éduqués et illettrés par exemple (Atieno Odhiambo & Lonsdale 2003 ; Kershaw 1997).
- 4 L'idée du présent article est qu'il faut emprunter à ces relectures critiques des mouvements anti-coloniaux africains leurs outils pour analyser les mouvements identitaires de la postcolonie. Au sud du Sénégal, le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC), actif depuis 1982, revendique l'indépendance de la Casamance. Le MFDC mobilise et opère avant tout dans la zone de peuplement de l'ethnie diola, qui correspond plus ou moins à l'actuelle région administrative de Ziguinchor³. Depuis la fin des années 1980, cette région a connu une guerre de basse intensité qui a fait plusieurs milliers de morts, période caractérisée par une alternance de phases brutales et de moments de calme. L'exemple du séparatisme casamançais, précisément parce qu'il oscille entre ethnicité (diola) et nationalisme (casamançais), un peu à la manière du mouvement mau mau, semble inviter naturellement au transfert des intuitions qui fondent l'analyse des nationalismes anti-coloniaux⁴. Il ne s'agit pas ici de soutenir que les dimensions internes sont la seule clé d'interprétation de la formation du séparatisme casamançais, mais plus simplement d'insister sur la nécessité de rendre sa part au genre : les relations de genre et les luttes autour d'elles occupent une part importante dans les processus de construction identitaire.
- 5 On discutera en premier lieu de la place des migrations dans l'analyse de l'identité casamançaise : alors que les migrations des ressortissants du nord du Sénégal vers la Casamance occupent un rôle central dans les explications de la mobilisation séparatiste, les migrations des populations autochtones diolas, qui ne sont pas moins importantes, ne sont généralement l'objet que de peu d'attention — ce silence illustre bien l'absence

d'intérêt pour les aspects internes des processus identitaires soulignés ci-dessus. On discutera ensuite de l'histoire de ces migrations diolas, qui ont eu un effet décisif sur les relations de genre au sein de la société diola : cette société se caractérise en effet par l'importance de ses migrations féminines, et ce processus migratoire a abouti à une autonomisation de plus en plus grande des femmes, alors même que les migrants masculins se sont trouvés dans une situation difficile. Pour les évolués diolas qui en sont les porteurs, le projet identitaire casamançais est donc aussi une tentative de refondation dans l'imaginaire de l'économie morale de la société diola.

Les migrations diolas : un angle mort dans l'analyse du séparatisme casamançais

- 6 La plupart des textes consacrés à la formation du séparatisme casamançais accordent une place centrale à la migration des ressortissants du nord du Sénégal (les « nordistes ») vers la Casamance, et passent largement sous silence la très importante migration des Diolas hors de Casamance. Cette manière de regarder aux frontières du groupe (les rapports avec les « nordistes » allochtones) plutôt que dans les dynamiques mêmes du groupe (les migrations des Diolas eux-mêmes) paraît caractéristique du biais qui existe dans la littérature sur les identités ethniques, que l'exemple des historiographies des nationalismes anti-coloniaux doit permettre de corriger.
- 7 Les analystes de la revendication séparatiste casamançaise placent, non sans raison, les migrations nordistes au cœur de leur dispositif explicatif (Darbon 1984 ; Geschiere & van der Klei 1987 ; de Benoist 1991 ; Barbier-Wiesser 1994 ; Marut 1999) : la prospérité de certains migrants nordistes, leur fonctionnement en réseaux d'influences puissants et exclusifs, leurs connections avec l'administration et le champ politique et, par dessus tout, les sentiments et les idées suscités par ces phénomènes ont exaspéré les Diolas. Après le début du conflit, à plusieurs reprises, des combattants du MFDC ont tué systématiquement des civils nordistes en procédant à de véritables tris ethniques⁵. Mais s'il est nécessaire de prendre en compte les migrations nordistes et les réactions qu'elles ont suscitées, les analystes du conflit casamançais ont gardé un surprenant silence sur d'autres migrations, d'une ampleur bien supérieure — les migrations des Diolas eux-mêmes (*ibid.*). Ce silence est d'autant plus difficile à comprendre que, à la différence des migrations nordistes, l'histoire (ou plutôt l'anthropologie) des migrations diolas a été l'objet de très bons travaux (De Jonge *et al.* 1978 ; Mark 1978 ; Hamer 1983 ; Reboussin 1995 ; Lambert 2002).
- 8 Cet angle mort dans les analyses du conflit s'explique par plusieurs facteurs, dont certains ont été évoqués plus haut : les anthropologues n'ont écrit que tardivement sur le conflit casamançais⁶ ; le mouvement séparatiste casamançais a été traité comme une ethnicité plutôt que comme un nationalisme — et donc au travers de la tradition d'analyse des ethnicités en Afrique⁷ ; enfin, le discours ruraliste diola dont le MFDC s'est fait le porteur, discours en partie confirmé par l'État dans ses analyses et dans le traitement qu'il a donné à la crise⁸, a insisté sur l'ancrage de la mobilisation séparatiste dans une ruralité immobile — pour Dakar comme pour le MFDC, le conflit opposait une société paysanne ancrée dans ses valeurs et la modernité du marché et de l'État. Aussi, dans la littérature sur le conflit casamançais, si la migration diola est traitée, elle est décrite seulement comme un facteur supplémentaire de la frustration des Diolas, de leur exclusion. La migration diola est donc restée largement « invisible » aux yeux des analystes du conflit.
- 9 Quand elle est discutée par ces derniers, la migration diola est généralement décrite sur un mode misérabiliste. Alors que la migration nordiste est vue comme la migration triomphante et prospère des alliés de l'État colonial et postcolonial, la migration diola est

interprétée comme « exode rural » ou « déracinement ». À partir d'autres terrains (respectivement le nord-Sénégal et la France), Manchuelle (1997) et Rosental (1999) ont montré que cette vision misérabiliste de la « lumpenprolétarisation » de sociétés rurales trop facilement tenues pour harmonieuses et autosuffisantes ne convient pas : la migration ne se réduit généralement pas à des contraintes macrostructurelles, elle renvoie à des projets migratoires, elle fonctionne parce qu'elle acquiert un sens social, parce qu'elle s'inscrit dans des dynamiques et des compétitions locales ; dans le titre même de son ethnographie de la migration diola, Michael Lambert (2002) le confirme : « Longing for Exile » — le « désir d'exil », telle est la force qui a déterminé la généralisation de la migration dans la société diola.

- 10 L'hypothèse interprétative du présent article est que, pour comprendre la formation du séparatisme casamançais, il faut prendre en compte les migrations diolas et les transformations qu'elles ont suscitées au sein même de la société diola, en particulier dans les relations de genre. Figure et symbole de cette ruralité immobile à laquelle l'État comme le MFDC réduisent la Casamance, Aline Sitoé Diatta, la prophétesse diola célébrée par l'abbé Augustin Diamacoune Senghor, idéologue du MFDC, a travaillé entre 1935 et 1942 comme employée de maison à Dakar avant de regagner son village et de s'engager dans l'action prophétique qui a attiré sur elle les foudres de l'État colonial (Roche 1998 ; Toliver 1999). Elle est comme l'image de l'angle mort que le présent article tente de corriger.
- 11 L'histoire des migrations diolas est maintenant bien connue⁹. Dans la zone diola, la stabilisation coloniale a été plus tardive qu'ailleurs au Sénégal. La traite esclavagiste et les *djihads* du XIX^e siècle avaient découragé les mobilités, même si celles-ci n'avaient jamais totalement disparu¹⁰. La paix coloniale a donné lieu à une véritable explosion migratoire : migrations saisonnières vers les champs d'arachide de la Gambie, ou colonisation agricole de la rive sud du fleuve Casamance¹¹. C'est sur cette mobilité rurale importante que s'est bâtie, au XX^e siècle, la migration à destination des centres urbains de Ziguinchor, Bathurst et Dakar ; l'exemple diola confirme ici les intuitions de J.-L. Amselle (1976) : il n'y a pas eu de discontinuité entre migration rurale et migration urbaine. Les premiers migrants urbains menaient d'ailleurs des activités saisonnières liées au monde rural, dans la périphérie des villes ; ils étaient ouvriers agricoles dans les exploitations périurbaines, récolteurs de vin de palme, ou employés au transport ou à la commercialisation des produits agricoles. Les migrations diolas ne révèlent pas non plus de discontinuité entre migration définitive, temporaire ou saisonnière : comme dans la colonisation agricole de la fin du XIX^e siècle, les migrants exploraient un espace une saison ou deux, et décidaient parfois de stabiliser leur présence ; tous les types de migration étaient — et sont encore — utilisés. Autre trait caractéristique et persistant, cette migration est générationnelle et mobilise par classe d'âge : ce sont avant tout des jeunes qui migrent en groupe, avec ou sans encadrement¹². Signalons enfin que la migration diola a mobilisé aussi bien les hommes que les femmes. Il s'agit là d'un phénomène assez rare au Sénégal colonial et postcolonial, où l'on est plutôt habitué à des migrations essentiellement masculines et de longue distance. C'est précisément parce que la mobilité des Diolas vers les villes s'enracinait dans une mobilité rurale saisonnière en faible rupture avec le cadre local, souvent à courte distance, et qui associait hommes et femmes, que la migration urbaine, qui en a été le prolongement, a également mobilisé les femmes.
- 12 Nous avons décrit ailleurs l'importance des migrations urbaines des Diolas (Foucher 2002). Entamées au début du XX^e siècle, ces migrations se sont généralisées après la

Seconde Guerre mondiale : selon les données du recensement de 1988, « en pourcentage de sa population, la région de Ziguinchor est de loin le plus important contributeur de migrants établis à Dakar, avec une communauté dakaroise qui équivaut à 12,6 % de la population régionale ; viennent ensuite Saint-Louis et Thiès¹³. 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 » (*ibid.* : 389)¹⁴. Les monographies de village disponibles confirment toutes la part centrale que les migrations urbaines occupent dans la société diola (Reboussin 1995 ; Lambert 2002).

13 Associées dans les migrations rurales, les trajectoires migratoires des hommes et des femmes ont divergé avec l'urbanisation entamée au début du *xx*^e siècle : la scolarisation des zones diolas de Casamance, encouragée par l'Église catholique, s'est adressée avant tout aux garçons, et leur a ouvert l'accès à un segment spécifique du marché du travail en ville : la fonction publique. Les femmes se sont concentrées dans les postes d'employées de maison (Journet 1981 : 136). L'après-1945 a été marqué par la réussite spectaculaire des jeunes hommes « évolués », réussite qui a contribué à généraliser la scolarisation parmi les Diolas. Mais les trajectoires féminines de migration, certes moins brillantes, n'en ont pas moins été tenues pour des réussites. Citant les migrantes elles-mêmes, Reboussin (1995 : chap. 4) indique bien la prospérité inattendue que les femmes ont tirée de l'emploi domestique, surtout dans les années 1940-1970, alors que le marché du travail était très demandeur. Lambert (1999) voit dans la différenciation des trajectoires féminines et masculines un élément central dans l'autonomisation des mobilités féminines.

14 Si l'on décèle aisément des continuités dans les formes prises par la migration urbaine des Diolas, de nouveaux groupes se sont forgés dans l'expérience migratoire. Des problèmes moraux inédits ont émergé car les rapports entre migrants et résidents permanents du village, entre aînés et cadets, entre hommes et femmes ont été transformés. L'expérience migratoire a été tellement massive pour les Diolas, ses effets tellement profonds pour les migrants comme pour les « sédentaires », qu'il est raisonnable de penser que la constitution de l'identité casamançaise/diola doit beaucoup aux réflexions et aux luttes autour de cette expérience. Compte tenu de l'importance des migrations féminines diolas, c'est la question des luttes autour des rapports de genre que le présent article entend explorer plus précisément.

L'action des « évolués » : l'impossible contrôle des migrations féminines

15 En ville, à partir de 1945, la croissance du nombre de migrants diolas des deux sexes a progressivement abouti à la structuration d'associations de ressortissants rassemblant les migrants des différentes communautés sur leurs lieux de migration. Au début simples groupes d'assistance mutuelle et de sociabilité, ces associations se sont transformées sous l'action des « évolués », jeunes hommes scolarisés, auréolés par leur accès à des emplois salariés formels, généralement dans la fonction publique. La prise de pouvoir des « évolués » s'est accompagnée de tentatives autoritaires de contrôle sur les migrations féminines. Ces tentatives ont cependant largement échoué : la migration, dans sa modalité féminine comme dans sa forme masculine, était devenue trop centrale pour être remise en cause.

16 Les migrants diolas ont commencé par tisser des réseaux informels d'assistance et de solidarité au service des migrants eux-mêmes — il s'agissait d'organiser des fêtes, d'assurer une sécurité sociale minimale, d'aider pour le rapatriement des défunts. Les « évolués », rassemblés pour des raisons professionnelles, ont développé ensuite des systèmes formels d'affiliation en utilisant les « camaraderies horizontales » (Anderson

1991) forgées dans leur expérience de l'École et de la fonction publique — l'une des plus célèbres de ces associations étant la Fraternelle, association culturelle créée en 1939 à l'École normale William Ponty par des élèves casamançais. Progressivement, ces deux systèmes se sont interpénétrés, et les « évolués » ont pris le pouvoir dans les associations de ressortissants.

- 17 L'association Ujamoral (« Rassemblons-nous », en diola), créée à Dakar immédiatement après la Seconde Guerre mondiale par un groupe de jeunes Diolas employés de l'administration coloniale, a ainsi pris en charge la production et la diffusion d'un journal communautaire éponyme. Rédigé en français par et pour les « évolués », ce journal a participé à la célébration de l'aventure scolaire et professionnelle des « évolués » :

« Il y avait des informations générales, sur la lutte et tout ça, la culture. [...] Moi, j'ai écrit là-dedans, je rappelais la dictée du certificat d'études. C'était pour rappeler la génération. Le titre [de la dictée] était "L'hirondelle". [...] J'ai écrit aussi sur les difficultés de mon voyage »¹⁵.

- 18 Mais avec le renforcement des communautés migrantes diolas, Ujamoral a aussi commencé à se préoccuper « du comportement de tout le monde, [de] tous les côtés négatifs des transhumances. Les bras valides risquent de ne plus se trouver dans le monde paysan » ; il s'agissait dès lors de « décourager les filles qui viennent en ville, qui se font enceinter, qui font la bonne dans des conditions très dures »¹⁶. Au début des années 1950, cette tentative a été prolongée depuis Ziguinchor, la capitale régionale, par de jeunes fonctionnaires diolas, tous issus de l'école régionale de Bignona, une ville secondaire de Casamance. En créant l'Association pour la défense des intérêts de Bignona (ADIB), ces jeunes hommes sont intervenus plus directement sur les migrations. À l'égard des filles, l'ADIB a mené une politique très active, avec le soutien des autorités coloniales :

« On a obtenu l'appui du commissaire Arrighi [de Ziguinchor] et du procureur. On fouillait tous les bateaux, on désignait des camarades qui étaient connus des autorités. On prenait beaucoup de filles. On allait même à Dakar chercher les filles. Elles faisaient des "groupes commerciaux" : elles louent une chambre à plusieurs, et n'importe qui peut venir et avoir une amie là-bas. [...] La force publique nous aidait, on les ramenait de force. En 1957, quand la Transgambienne [la route qui relie Dakar à Ziguinchor] a ouvert, on a pris les cars rapides. [...] Nos parents un peu partout nous indiquaient les filles. Vers Colobane, vers Champ de courses, à Fass [des quartiers populaires de Dakar] — c'était là, les entassements. [...] À Dakar, on allait voir les commissaires aussi, on obtenait une autorisation, et on ramenait les filles, avec leurs bagages [...].

C'est nous qui payions les billets [pour aller chercher et pour ramener les filles]. Quand on s'en va, le commissaire Arrighi nous donne un papier, on va au commissariat central, ils nous demandent de localiser les filles. À une heure tôt le matin, la maison est encerclée par la police, nous avons la liste. Nous ne sommes pas là pour éviter les affrontements. Ils les amènent au commissariat, puis on prend le bateau »¹⁷.

- 19 Pour les jeunes « évolués » adoués — et subventionnés — par l'État colonial, les jeunes femmes formaient des « groupes commerciaux » qui n'étaient pas loin de relever de la pure et simple prostitution¹⁸ et elles devaient être rapatriées *manu militari*, avec l'appui de la police. En même temps qu'ils cherchaient à décourager les migrations féminines, les jeunes de l'ADIB ont aussi tenté de soutenir la scolarisation des leurs, et avant tout des garçons. Ils ont ainsi construit un foyer à Ziguinchor, où les jeunes du département de Bignona qui avaient échoué à l'examen d'entrée en sixième étaient accueillis et où les membres de l'association eux-mêmes assuraient bénévolement des cours de rattrapage. Mais de l'aveu même des animateurs de l'association, la tentative de l'ADIB a tourné court.

La dispersion, vers la fin des années 1950, des jeunes fonctionnaires qui avaient créé l'association n'a certes rien arrangé — dans le milieu rural comme en ville, les associations diolas sont très dépendantes des « générations » qui les portent. Mais le fond du problème est autre : comme le note sans illusions Mbaye Diatta, ancien responsable de l'ADIB, « les gens trouvaient leur compte » à la migration des filles, car elles « rentraient avec un sac de riz, des habits, les familles étaient contentes »¹⁹.

20 À partir des années 1960, de façon sporadique, de nouvelles tentatives de contrôle ont été organisées par les nouvelles générations de jeunes hommes « évolués », cette fois-ci au niveau du village, avec une variété de méthodes — le développement des transports avait rendu difficile le contrôle des points de sortie, mais les « évolués » ont continué à procéder à des rapatriements forcés ou ont recouru à l'imposition d'amendes aux femmes absentes du village ou à leurs familles. Les femmes ont également été contraintes de cotiser pour les caisses d'associations de ressortissants, systématiquement dirigées par les jeunes hommes évolués (y compris, souvent, dans leur section féminine), alors même qu'elles n'étaient pas toujours d'accord avec les activités de ces associations²⁰.

21 Alors jeune migrant et président de l'association des filles de Diégoune à Dakar, Momodou Sané dit « Nkrumah », témoigne ainsi des efforts de contrôle déployés par les « évolués »²¹ :

« En 1961, après la circoncision, j'ai été choisi comme président de l'association des filles, au sein de l'association des jeunes. Je servais à encadrer les filles chez leurs patronnes. À cette époque, il n'y avait pas une seule fille qui savait lire et écrire, aucune pour mener une action à la police. [...] Donc j'ai mené une action rigoureuse de cotisation, 100 francs CFA par mois. C'était pareil pour la grande association, sauf pour ceux qui ne travaillaient pas, qui ne payaient que 50 francs. Avant, ces filles ne cotisaient pas. Moi, j'ai imposé l'égalité, j'avais mon cahier et je faisais rentrer l'argent plus que les garçons. Et les filles ont trouvé la parole et l'action. Avant, les filles ne disaient rien, parce qu'elles ne payaient pas [...].

J'ai été voir Émile [Badiane — le « big man » diola de l'époque], je lui ai dit « attention, dans dix ans, il n'y aura plus de jeunes filles dans le village ». En juin 1963, je lui ai demandé de m'aider à faire repartir les jeunes filles, il m'a fait un papier pour les commissariats pour qu'ils m'aident. Et au village, on a été obligés de raser les têtes des filles qui ne voulaient pas se marier et qui voulaient repartir. Il y a une femme comme ça, ici [en France]. On lui a rasé la tête, elle aurait eu trop honte de repartir à Dakar, alors elle a eu à choisir son mari au village ; c'était un homme de Balingore, qui était boulanger à Kaolack ; ensuite, il est parti en France et l'a fait venir ici. À partir de 1963 donc, il y a eu notre action pour faire revenir toutes les jeunes filles du village en juin. Et les jeunes [garçons] des autres villages venaient pour les bals, parce que nous avions encore nos jeunes filles, mais nous les refusions. Alors après avoir été refusés deux ou trois fois, ils se sont dit qu'ils allaient faire la même chose »²².

22 Le propos de Sané illustre bien la complexité des relations qui se sont nouées entre migrants et migrantes : les « évolués » utilisaient leurs compétences pour défendre les intérêts des filles, mais ils tentaient au même moment de leur imposer un contrôle rigoureux — et parfois brutal.

23 La pression exercée par ces tentatives a sans doute contraint les migrantes à quelques concessions, mais le diagnostic formulé par Mbaye Diatta reste valable : la socialisation des gains de la migration acceptée par les migrants et les migrantes avait assez largement isolé les « évolués » dans leur combat. Ainsi, lorsque, dans une lettre de dénonciation adressée en 1961 au ministre et député diola Émile Badiane, des « notables » du village de Dianki mentionnaient « l'exode des jeunes filles et des jeunes femmes », cet « exode »

était spécifiquement identifié comme un problème soulevé par les « jeunes du village » et « leur association dénommée MJD (Mouvement des Jeunes de Dianki) »²³. Le problème des « notables » de Dianki, qui appartenaient au groupe des adultes, c'était la corruption de leur chef de village, pas la migration des femmes. Paul Mané, un « évolué » de Thionck-Essyl, enseignant devenu responsable d'ONG, pose clairement le problème :

« Les jeunes, ils se sont toujours battus pour que leurs sœurs restent, même si eux partent. Vraiment, elles sont maltraitées. Elles sont domestiques, il y en a qui ne mangent même pas avec la famille, alors qu'elles font tout. Je fais partie de ceux qui se battaient contre ça. [...] Mais en travaillant comme domestiques, beaucoup de filles ont payé la tôle pour leurs parents. Et puis lorsqu'il y a la quinzaine nationale des groupements de femmes, elles doivent toutes avoir la même tenue, il faut trouver, sinon, tu n'es pas de la partie, sans compter ce que vont dire les autres femmes. Donc si le mari n'a rien, c'est la fille qui paie. Donc les vieux sont d'accord »²⁴.

24 Si « les vieux sont d'accord », c'est que la migration est progressivement devenue un élément central de la reproduction sociale en pays diola : une jeune femme *devait* se procurer des ustensiles de cuisine avant de se marier et des vêtements pour participer dignement à la « quinzaine nationale des groupements de femmes » ; un jeune homme *devait* payer les tôles pour la toiture. Comme Lambert (1999) l'indique pour ce qui concerne la migration féminine, ces obligations, en partie auto-imposées, ont permis aux migrants de justifier leur pratique. La migration, initialement considérée comme une activité de fainéants, de fugitifs, ou, pour les femmes, de prostituées, est devenue une contrainte morale : « Si tu ne travailles pas, tu seras punie au village : quand les autres vont sortir pour danser, tu n'auras rien pour t'habiller, tu devras rester à la maison. Et même si on te prête des vêtements, tout le monde le saura, de toute façon »²⁵.

25 Soulignons toutefois ici le caractère ambigu de ce nouvel ordre. L'intégration de la migration dans le cadre d'un nouveau consensus villageois dépendait d'une sorte de schizophrénie : tout le monde affirmait son respect de l'ordre villageois, alors que tout le monde acceptait sa recomposition en profondeur. Ainsi, alors que le caractère saisonnier des migrations était officiellement justifié par la nécessité de prendre part aux travaux agricoles, les migrants contribuèrent en fait de moins en moins aux travaux agricoles quand ils rentraient au village — et personne ne contestait vraiment leur inactivité. De même, si la migration urbaine était justifiée par la quête d'un emploi, les migrants sans emploi ne rentraient que très rarement définitivement au village. Au même moment, tout le monde, jeunes et vieux, migrants et résidents villageois réunis, était officiellement rassemblé autour d'un discours de valorisation du village — où les fruits sont gratuits, où l'on mène une bonne vie, où l'on ne dépense pas trop d'argent.

Un système migratoire en crise

26 Le consensus progressivement construit autour de la migration a été profondément perturbé à la fin des années 1970. J'ai décrit ailleurs la crise qui a frappé la migration masculine à cette époque, ses causes et ses effets (Foucher 2002 : 393-397). On peut en rappeler ici les principaux traits. La rapidité de la transition démographique en pays diola et la généralisation de la scolarisation ont décuplé l'effectif des « évolués », alors même que l'époque des recrutements massifs dans la fonction publique se terminait et que le système éducatif sénégalais entrait dans une crise profonde. En conséquence, beaucoup de jeunes « évolués » ont vu leurs trajectoires scolaires et professionnelles brutalement interrompues.

- 27 Dans les entretiens avec les partisans du MFDC, ces frustrations par rapport aux difficultés nouvelles d'accès à l'École et à l'emploi public ont été exprimées de façon explicite. Moïse Bassène, un ex-maquisard, décrit ainsi les débats lors des premières réunions de la mobilisation séparatiste :

« Q : De quoi discutait-on [lors les réunions] ?

On disait de comparer Ziguinchor à Dakar et aux autres régions. Si tu vas à Dakar aujourd'hui, on te dit "le Casamançais", jamais "le Sénégalais". Le Casamançais, il est plus fatigué que le Sénégalais. Même dans la justice. Sur Ziguinchor, on parlait des routes, des problèmes administratifs, des impôts, de comment on traitait les élèves : des gens qui avaient fini les études et des places qu'on leur donnait.

Q : Mais votre expérience personnelle ?

Mon petit frère, actuellement enseignant. Il a eu le bac D, mention au bac, troisième à Ziguinchor. Il devait avoir une bourse étrangère, il a été accepté. Mais ils ont effacé son nom et on a mis le nom de quelqu'un [d'autre]. Presque tous mes petits frères, c'est la même chose. Mon autre petit frère, il a redoublé la 2^e année, on lui a fait savoir qu'il n'y a pas de place pour les intelligents, surtout s'ils sont casamançais. [...] Moi, j'étais à Dakar, j'ai les mêmes problèmes, j'ai quitté l'école. J'étais là-bas en 77-78. 78, je suis revenu. Je n'ai pas pu finir l'année. Ma grande sœur se débrouillait pour me payer l'école, au Sacré-Cœur. C'était 9 000 francs par mois. Ma grande sœur, elle, elle travaillait, elle faisait la bonne. J'ai préféré rentrer chez moi, me débrouiller chez moi »²⁶.

- 28 Ainsi, alors qu'ils accédaient encore à un capital scolaire significatif, les « évolués », autrefois leaders communautaires, n'ont plus été capables d'assurer leur part de la socialisation des revenus de la migration et d'entretenir les chaînes de migration qui leur avaient permis d'accéder à l'École et à la ville. Très souvent, ils sont devenus dépendants des migrantes. Pendant ce temps, les femmes ont continué à migrer, avec un certain succès. En ville, elles ont souvent complété leur investissement dans le travail domestique par un petit commerce de produits agricoles de Casamance.
- 29 Cette crise de la trajectoire masculine a affecté considérablement les relations de genre. Privés de revenus alors même que la monétarisation de l'économie avait entraîné une croissance des dépenses liées au mariage, les jeunes hommes diolas se mariaient difficilement. Une étude démographique du village de Mlomp (département de Oussouye) montre ainsi qu'entre la période 1955-1964 et la période 1985-1992, l'âge au premier mariage est passé de 25 à 32 ans pour les hommes et de 21 à 24 ans pour les femmes — on remarque que le retard au mariage était plus important pour les hommes que pour les femmes (Lagarde, Pison & Enel 1996 : 284). La polygamie, très rare en pays diola, s'est développée en situation urbaine, au bénéfice de ceux des évolués qui parvenaient encore à accéder à des emplois publics. Les jeunes hommes ont renouvelé les critiques à l'égard des jeunes femmes, dénonçant leur vénalité et leur absence de solidarité. Au début des années 1980, dans un journal communautaire, un jeune Diola de Dakar écrivait ainsi : « Les filles en général préfèrent épouser des jeunes salariés pour venir à bout de leurs besoins, si bien que lorsque l'on n'a pas quelque emploi que ce soit, l'on ne peut pas prendre part au mariage » (Badji 1982). Pour accéder aux femmes et au mariage, les jeunes hommes ont parfois utilisé des tactiques de contournement, comme la natalité pré-nuptiale et l'établissement de liaisons amoureuses avec des parentes proches, qui font l'objet d'une forte réprobation morale mais qui leur ont parfois permis de forcer la main des aînés, obligés de régulariser la situation.
- 30 Plus généralement, au village et chez les aînés établis, on a pu observer une inversion du jugement au détriment des migrants masculins. Au milieu des années 1970, des

observateurs signalait déjà que la profitabilité immédiate des migrations féminines par rapport aux longs et risqués investissements exigés par les trajectoires scolaires de garçons assuraient un avantage aux filles :

« En hivernage et en dépit du coût élevé de la vie, certaines [migrantes] réussissent à faire des économies et reviennent avec des biens achetés (sacs de riz, effets vestimentaires, matériels de literie). Aussi, les parents sont très fiers de voir leurs enfants revenir avec quelques biens pris à la capitale. Et parfois, certains parents vont jusqu'à dire que les filles sont plus conscientes que les garçons car elles reviennent au moins avec quelque chose » (Badji *et al.* 1975 : 7).

- 31 Avec la crise de l'École et de l'emploi public, la trajectoire masculine a été encore fragilisée alors que la trajectoire féminine de migration s'est maintenue : de plus en plus souvent, les jeunes hommes ont été pris en défaut, incapables de poursuivre avec succès leurs trajectoires scolaires, d'obtenir les emplois auxquels leurs aînés avaient pu prétendre, de jouer leur rôle dans les chaînes de réciprocité qui les soutenaient, fréquemment incapables, enfin, de se marier et de fonder des familles stables. Sans mobiliser la psychanalyse, on devine bien le sentiment de dépossession de soi qui a pu résulter de cet enchaînement d'incapacités. Ces difficultés ont suscité une critique morale nouvelle qui a joué un rôle important dans la mobilisation nationaliste.

L'imaginaire de la nation comme tentative de recomposition de l'ordre moral

- 32 À la fin des années 1970, les défaillances de l'État sénégalais dans le domaine de l'École et de l'emploi, comme dans d'autres domaines, ont été mises en cause avec une vigueur croissante par les « évolués » diolas, au point d'aboutir à la formulation d'un projet séparatiste. Mais l'État n'a pas été la seule cible de la critique : les migrantes qui maintenaient leur trajectoire migratoire avec un certain succès alors que les trajectoires des migrants scolarisés étaient mises en difficulté ont fait l'objet d'une critique renouvelée. Le consensus migratoire était cependant trop ancré dans la société diola pour être véritablement remis en question, aussi la réaction est-elle passée par la production d'un discours identitaire culturaliste et moraliste, tentative de recomposer dans l'imaginaire l'ordre moral perturbé, autant qu'expression de la colère des évolués et de leurs familles envers l'État-« traître ».
- 33 Depuis la France où l'avait porté sa trajectoire migratoire, « Nkrumah » Sané, ex-président de l'association de filles de Diéoune à Dakar, est resté actif dans le mouvement associatif diola, et il a poursuivi ses réflexions sur les transformations de sa société. Avec d'autres « évolués » basés en France et à Dakar, il a créé en 1979 l'association culturelle Esukolal, qui a publié quelques numéros d'un journal, *Kelumak*, « Journal culturel Ajamat-Diola Casamance » ; plusieurs membres d'Esukolal ont joué un rôle dans la mobilisation séparatiste. Depuis la France, la migration des femmes préoccupait toujours Sané :
- « J'ai fait des tracts sur les jeunes filles qui viennent faire le travail de bonne à Dakar. J'ai distribué ces tracts au cours du réveillon 1976-1977, à Évreux, j'avais un ami casamançais là-bas, et c'est là-bas qu'on a passé le réveillon. J'ai voulu sensibiliser les Diolas pour expliquer qu'il n'est plus admissible de laisser la scolarisation aux garçons alors que les filles viennent faire la bonne. Nos frères qui seront directeurs de cabinet, qui ils auront comme secrétaires ? Des petites Wolofs. Mais aujourd'hui, quand je vois Marie-Angélique Savané [une célèbre intellectuelle casamançaise], je suis fier. Et si je n'ai pas été le premier à militer pour cela, alors j'ai été le deuxième »²⁷.
- 34 Les migrations féminines restaient donc au cœur des préoccupations des « évolués » diolas. En janvier 1982, Esukolal organisa une conférence à Paris autour de l'emploi des jeunes femmes diolas comme domestiques, le « bindanisme ». Selon le compte rendu,

publié dans *Kelumak*, la conférence faisait apparemment suite à une enquête à Dakar ; elle avait dénoncé, dans un vocabulaire para-marxiste, l'emploi des jeunes femmes diolas comme une exploitation menée par les « bourgeois politico-bureaucratiques »²⁸. Dans le même numéro était publié un article sur le même thème, envoyé par un lecteur basé à Dakar. Cet article s'enracinait clairement dans une expérience immédiate, il ne mentionnait pas la bourgeoisie exploitatrice et n'évoquait qu'en passant la « vie de quasi-servitude » des jeunes migrantes. Titrant sur l'exode rural en général, il était en fait consacré à celui des jeunes filles « en particulier » — l'auteur semblant s'exclure lui-même de la question. Après avoir déploré « le manque de solidarité entre villageois » dans la lutte contre les migrations des jeunes filles, le courrier décrivait les tentatives des ressortissants de Coubanao pour créer un centre de formation féminin au village, afin d'y fixer les jeunes femmes : on y lit le souci des jeunes migrants évolués, critiques de la passivité des « villageois » — c'est-à-dire les aînés — ralliés aux migrations féminines. L'article se conclut sur une dénonciation de la mauvaise volonté dont les jeunes filles faisaient preuve, puisqu'elles persistaient, malgré la « quasi-servitude » qu'elles y subissaient, à se rendre en ville pour gagner de l'argent plutôt que de rester au village. Mais ce que les garçons reprochaient par-dessus tout aux jeunes migrantes, ce n'était pourtant pas qu'elles n'allaient plus travailler aux champs²⁹ :

« Aux protestations des garçons qui voulaient que les filles restent encore pour les activités récréatives et culturelles des vacances d'été (bals, théâtres, sorties, etc.), les filles répondaient qu'elles avaient bien le droit d'aller travailler et gagner un peu d'argent pour s'habiller correctement. Et pour appuyer leurs arguments, elles évoquaient un autre phénomène, celui de la sécheresse qui, en limitant les revenus de leurs parents, empêchaient ces derniers de les habiller comme il le fallait. »

- 35 Ce que les jeunes hommes critiquaient, c'était avant tout le fait que les migrantes ne revenaient pas au village lors des « activités de vacances » — le moment crucial, déterminé par le rythme scolaire où les « évolués », de retour au village, démontraient l'urbanité acquise et où les unions se décidaient. En conclusion, le contributeur dakarais de *Kelumak* exprimait l'espoir qu'avec la fin de la sécheresse, les filles ne trouveraient plus d'excuses pour aller « ternir notre image de marque à Dakar » (Tamba 1982). Loin de la théorisation marxiste du commentateur parisien du « bindanisme », le critique dakarais des migrations féminines révèle ainsi ce qui était véritablement en jeu : le statut des évolués, leur position relative par rapport aux « petites bonnes » et l'accès aux femmes.
- 36 Les entretiens réalisés à Dakar et en Casamance depuis 1997 confirment la persistance d'une vive critique des femmes migrantes par les hommes. Cette critique est particulièrement forte en ce qui concerne les choix de langue, choix directement liés aux trajectoires professionnelles. Alors que les hommes affirment volontiers leur préférence pour le diola et le français, la langue de leur parcours éducatif et professionnel, ils dénoncent l'emploi que les femmes diolas font du wolof, la langue de leur migration urbaine, du marché du travail non réglementé sur lequel elles trouvent à s'employer, et des époux nordistes qu'elles se choisissent parfois.
- 37 La pratique du wolof est considérée par les hommes diolas comme spécifiquement féminine, ainsi que les sociolinguistes qui ont travaillé en Casamance l'ont montré. Caroline Juillard (1995 : 231) rapporte ainsi le commentaire d'un fonctionnaire diola de Diembéring sur les femmes de sa maisonnée : « Les femmes aiment trop parler wolof ; elles ont comme un complexe et honte de parler diola. » À Marie-Hélène Drivaud (1992 : 558), un manœuvre diola établi à Ziguinchor, déclare : « Les femmes sortent, travaillent chez des petits bourgeois ; elles apprennent le wolof. Quand [la femme diola] revient au

village, elle le transmet à ses enfants, par fierté. Elle ne se rend pas compte que c'est de l'assimilation. De génération en génération, on laisse faire.» Dans les deux cas, les hommes diolas associent la pratique du wolof aux femmes diolas, et dans l'un des cas, cette pratique est renvoyée de façon explicite à la migration féminine ; dans les deux cas, l'usage du wolof fait l'objet d'une condamnation morale : pour les hommes, elle relève tantôt d'un complexe d'infériorité, une honte d'être diola, tantôt d'une fierté mal placée ³⁰. Un autre commentateur diola analyse la situation en des termes très similaires, avant d'insister sur les problèmes posés aux garçons diolas :

« Mais très souvent aussi, le garçon a des problèmes : les filles qui reviennent de Dakar, elles parlent wolof ; c'est matériel tout ça : le wolof, c'est le meilleur mari. Ça, on n'a pas pu résister à ça, ce sont les filles qui nous ont affaiblis. Et puis le wolof, c'est une langue légère, pour faire la cour, c'est plus facile. En diola, c'est moins facile. Beaucoup de garçons n'ont pas trouvé à se marier, ils sont restés dans les villages. Et puis les jeunes suivent la mouvance des filles, alors ils n'ont pas pu rester si les filles partaient » ³¹.

- 38 Le wolof est décrit par les hommes diolas comme la langue de la séduction facile et fait donc l'objet d'un jugement négatif : sont condamnés à la fois les hommes nordistes qui le maîtrisent et les femmes diolas qui acceptent de le parler — et qui vont parfois jusqu'à préférer des nordistes aux hommes diolas, « affaiblissant » ainsi la société diola dans son ensemble. « En diola, c'est moins facile » de se marier, nous dit Paul Mané ; ce faisant, il assigne à l'essence de la langue ce qui relève avant tout des trajectoires sociales. Cette symbolisation dénote en tout cas parfaitement les difficultés croissantes auxquelles les hommes diolas sont confrontés sur le marché matrimonial depuis la fin des années 1970.
- 39 On l'a vu, la critique de la langue wolof portée par les « évolués » diolas est aussi une critique des femmes diolas et de l'« affaiblissement » de la société diola dont elles sont tenues pour responsables. Mais cette nouvelle critique est restée timide : la migration féminine avait fait consensus à partir des années 1950, parce qu'elle était devenue décisive dans le mode de vie du village — et même, bien souvent, dans le soutien aux trajectoires de scolarisation des « évolués » ! Malgré les condamnations morales renouvelées d'une partie des « évolués » à partir de la fin des années 1970, le consensus migratoire n'a pas été remis en cause. Cependant, les tensions internes au système migratoire dont ces critiques sont l'expression ont joué un rôle décisif dans la formation d'une réflexion de plus en plus politique sur la société diola et sur son rapport à l'État sénégalais, identifié, non sans quelque raison, comme le porteur de cette dynamique de wolofisation.
- 40 À partir de la fin des années 1970, l'association Esukolal, la revue *Kelumak* et d'autres espaces ont rassemblé les « évolués » diolas autour d'une double entreprise : une réflexion sur le fonctionnement de la société diola, réflexion au sein de laquelle la position des femmes diolas faisaient l'objet d'un intérêt particulier, et un projet politico-culturel de réforme au nom de la culture diola. Cette réflexion a affirmé la valeur de la culture diola, en démontrant ses qualités et en soulignant sa longue résistance au colonialisme. On comparera ici plus particulièrement les portraits de l'homme et de la femme diola tels que les premiers textes du mouvement séparatiste les tracent (Foucher 2002 ; Lambert 1998). Avant de décrire les abus dont la Casamance a été victime aux mains du Sénégal ³², un des premiers textes du MFDC s'ouvrait ainsi par une affirmation de cette résistance :

« [...] Mais l'on peut dire que jamais la Casamance ne fut soumise : les derniers résistants du soulèvement du Kasa de 1942 ne sortirent du maquis qu'en 1962 [...].

Tout bon Diola doit être bon guerrier, bon cultivateur, bon récolteur de vin de palme, bon chasseur, habile de ses mains, artiste, musicien, danseur et sportif [...].
Le Diola est l'homme du droit, de l'équilibre, de la liberté, de l'indépendance et, pourquoi pas, de la paix qu'il est prêt à préserver au prix de sa vie » (Darbon 1985 : 130).

41 L'insistance de certains des idéologues du mouvement culturel diola sur la résistance casamançaise, l'affirmation explicite des vertus guerrières des Diolas peuvent se lire comme une tentative de lutter, dans l'imaginaire, contre la dévirilisation portée par la crise.

42 Symétriquement, les figures féminines invoquées par le discours séparatiste étaient celles du prophétisme diola, et Aline Sitoé Diatta, icône du sacrifice et du renoncement à soi. Le fait qu'Aline Sitoé Diatta ait été migrante à Dakar et soit revenue au village pour accomplir (jusqu'à en mourir) sa vocation prophétique n'est évidemment pas sans signification : la référence à Aline Sitoé Diatta a fonctionné ici comme un rappel à l'ordre villageois, rappel paradoxalement formulé par des « évolués » à l'urbanisation difficile. Dans un texte fondateur du projet nationaliste casamançais, écrit pour une conférence prononcée en 1980 à la Chambre de Commerce de Dakar et traitant justement du « Message de la reine Alinsiitowe »³³, l'abbé A. Diamacoune Senghor (1980 : 23-24) traçait ainsi un portrait de « la Femme Diola Flup dans son milieu traditionnel »³⁴ :

« 1° - La Vocation première de la Femme est d'être mère, c'est-à-dire donnesse de Vie. 2° - La Femme est porteuse, donnesse et gardienne de la Vie. 3° - Elle est Maîtresse et Éducatrice. 4° - Elle est la Gardienne jalouse du Patrimoine Foncier. 5° - Elle assure la prospérité matérielle du Foyer. 6° - Elle joue un rôle important dans la Création d'un Foyer. 7° - Son action embrasse toute la Vie de l'Individu. 8° - Elle porte un Germe d'Universalisme concrétisé par le Mariage. 9° - Elle est Messagère et Gardienne de la Paix. 10° - Elle entre en communication avec toute source de Vie ou de mort. 11° - Elle a des droits qu'elle entend faire respecter. 12° - La Société Flup reconnaît à la Femme sa Dignité. 13° - La Société Flup reconnaît l'Égalité de l'Homme et de la Femme. 14° - La Femme Flup est courageuse. 15° - Elle est pratiquement libre. 16° - Elle est totalement engagée. 17° - À 18 ans, elle siège de droit, avec voix délibérative, et non pas consultative au Conseil du Clan, donc de la Grande Famille. 18° - Elle jouit du droit de son Libre Consentement, requis pour la validité de son Mariage. 19° - Elle dispose d'une Dot au sens occidental du terme. 20° - Elle jouit du droit de divorce, au même titre que son Mari. 21° - [...] la Coutume lui ménage des occasions de se choisir un mari [...]. 22° - Elle gère effectivement et presque exclusivement le Capital du Foyer. 23° - La Femme Flup est responsable, et aussi bénéficiaire avec son enfant, de la Célébration des Fêtes du Mariage [...]. 24° - La Femme compose les Chants des Défunts [...]. 25° - Elle veille à la juste répartition des terres [...]. 26° - La lutte étant le Sport-Roi au pays CASA³⁵, la Fille a le droit de lutter avec ses compagnes [...] »³⁶.

43 Le propos de l'abbé Diamacoune Senghor oscillait entre le commandement (au sens biblique), la déclaration des droits et l'ethnographie fonctionnaliste. L'abbé, en établissant le rôle de la femme diola « dans son milieu traditionnel », entendait faire la preuve d'une « modernité » proprement autochtone, source de fierté pour les Diolas. En affirmant le courage et la liberté comme valeurs diolas, ce portrait faisait écho à la définition de l'homme diola ci-dessus. L'abbé produisait une définition essentialiste, presque impérative, qui rabattait les femmes sur le foyer (et le foncier) et ne prenait pas en compte leurs trajectoires migratoires. La définition de l'homme diola, donnée plus haut, n'était pas moins essentialiste, et elle éludait également la migration et la scolarisation ; elle le faisait cependant sans les exclure explicitement. Cette production d'archétypes de l'homme et de la femme diolas témoigne donc de l'effort de

reconstruction dans l'imaginaire opéré par les « évolués » diolas : alors que le portrait de l'homme était une célébration des qualités individuelles, celui de la femme était avant tout la description d'un rôle à tenir dans un ensemble social. Sans doute, l'organicisme propre à tout projet national, sa dépendance envers l'idée d'une perpétuation du groupe investissent la femme d'une responsabilité particulière (Hansen 1995). Mais on peut penser que l'attractivité du projet national pour les « évolués » diolas tient précisément à la capacité qu'a cette idéologie de recomposer l'économie morale de la société — et tout particulièrement de rappeler les femmes à l'ordre.

44

45 Si la transformation des rapports de genre forme une part importante — et négligée — du contexte qui a permis la constitution du séparatisme casamançais, il ne s'agit pourtant pas d'en conclure que le conflit casamançais « cache » un conflit de genre. Après tout, la crise de la trajectoire des « évolués », qui a joué un rôle central dans la mobilisation séparatiste, n'a pas atteint seulement les « évolués », elle a également frappé les aînés qui investissaient des ressources considérables pour les jeunes hommes et les femmes qui étaient et sont encore, de bien des façons, leurs partenaires. Aussi, les femmes sont nombreuses à avoir soutenu le mouvement séparatiste casamançais, par exemple par des cotisations ou en mobilisant leurs ressources « mystiques » au bénéfice des militants ³⁷. À l'inverse, bien des hommes diolas se sont opposés au MFDC. Les alignements obéissent en réalité à des logiques multidimensionnelles, au gré des apprentissages et des affiliations politiques, des origines, de la prospérité relative, des histoires locales. Comme Kershaw (1997) l'indique dans son étude de la mobilisation mau mau, les couples d'opposition aînés/cadets, femmes/hommes sont trop grossiers pour classer les allégeances. Pour ce qui concerne la Casamance, on observe d'ailleurs que, s'il y a bien eu des cas de viols perpétrés par des combattants du MFDC, la violence des séparatistes casamançais ne semble pas avoir été *spécifiquement* « genrée » — différence importante avec d'autres conflits africains ³⁸. Il n'en reste pas moins que l'élaboration du nationalisme casamançais, portée principalement par les hommes « évolués », doit être interprétée à la lumière de l'ensemble de leurs préoccupations, y compris celles qui ont trait au fonctionnement interne de la société diola et en particulier aux rapports de genre.

46 On observe d'ailleurs que ce qui s'est joué dans l'expérience de la mobilisation séparatiste, c'est aussi une réorganisation des relations de genre. Cette réorganisation a d'abord porté sur les imaginaires, certains hommes réaffirmant leur statut viril dans la guerre. Mais elle a eu également des dimensions plus concrètes. Ainsi, s'il n'existe pas sur ce point de données statistiques, des indications qualitatives laissent penser que les maquisards qui ont participé à la lutte séparatiste dans les années 1980 et 1990 se sont mariés plus jeunes que les non-combattants : libérés des obéissances familiales par leur « sacrifice » à la cause, jouissant de la prospérité (occasionnelle) permise par les attaques à main armée et les exploitations légales et illégales des zones « libérées », les maquisards semblent avoir eu pour souci de prendre femme dès que possible.

47 Nous avons ici voulu insister sur la nécessité d'emprunter une piste nouvelle pour étudier les projets identitaires en Afrique, pour les considérer dans leurs dimensions internes. Cette piste est suggérée par la très riche historiographie des luttes nationalistes anti-coloniales. Ainsi, la formation des « camaraderies horizontales » qui fondent le nationalisme casamançais, loin d'être ancrée dans la ruralité, doit beaucoup à l'expérience urbaine des « évolués » diolas ³⁹, à la fois comme moment de leur rapport à l'État sénégalais, comme site de la production d'une identité casamançaise et diola, mais

aussi comme épisode de la renégociation des relations de genre au sein même de la société diola. Ces deux aspects sont d'ailleurs indissociables : on voit ici combien l'État est au cœur même de la société diola : c'est l'État qui détermine les migrations des évolués ; c'est lui qui est le relais et l'appui de leur tentative de contrôle des migrations féminines ; c'est lui enfin qui entraîne dans sa propre crise les « évolués » qui ont trop cru en lui. L'attraction qu'une partie au moins de la société diola a éprouvée pour le nationalisme casamançais vient donc non pas de ce qu'elle est trop loin de l'État, mais au contraire de ce qu'elle s'est recomposée autour de l'État dans l'après-1945.

- 48 C'est en reliant ainsi phénomènes politiques ou étatiques et évolutions sociales que l'on peut dépasser les apories du déconstructionnisme, qui, à force de montrer comment les projets identitaires en Afrique portent la marque des hégémonies coloniales, en finissent parfois par ne pas expliquer la crédibilité qu'ils peuvent avoir aux yeux des gens qui les soutiennent. Autre intérêt, cette manière de voir permet également de repérer et d'analyser le caractère non hégémonique de la construction identitaire portée par le MFDC

49

* Je remercie Michael Lambert et Christine Deslaurier pour les avis qu'ils m'ont prodigués sur ce texte.

50

Centre d'Études d'Afrique noire, CNRS.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L. (dir.)

1976 *Les migrations africaines*, Paris, François Maspero.

AMSELLE, J.-L.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

ANDERSON, B.

1991 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres-New York, Verso.

ATIENO ODHIAMBO, E. S. & LONSDALE, J. (eds.)

2003 *Mau Mau and Nationhood. Arms, Authority and Narration*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press.

BADJI, Y.

1982 « Mariage aventure », *Kelumak*, 5 : 3.

BADJI, N. *et al.*

1975 *Un village de Basse Casamance. Elana*, Mémoire de fin d'études, Dakar, École nationale d'économie appliquée.

BARBIER-WIESSER, F.-G. (dir.)

1994 *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala.

BARTH, F.

1999 « Les groupes ethniques et leurs frontières », in P. POUTIGNAT & J. STREIFF-FEINART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF : 205-249.

BATES, R.

1983 « Modernization, Ethnic Competition and the Rationality of Politics in Contemporary Africa », in D. ROTHCHILD & V. A. ALORUNSOLA (eds.), *State Versus Ethnic Claims : African Policy Dilemmas*, Boulder, Westview Press : 153-167.

DE BENOIST, J.-R.

1991 « Pour une solution définitive du conflit en Casamance », *Afrique contemporaine*, 160 : 27-38.

BERMAN, B. J.

1991 « Nationalism, Ethnicity and Modernity : The Paradox of Mau Mau », *Canadian Journal of African Studies*, 25 (2) : 181-206.

BERMAN, B. & LONSDALE, J.

1992 *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. Book two, *Violence and Ethnicity*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press.

DARBON, D.

1984 « Le culturalisme bas-casamançais », *Politique Africaine*, 14 : 125-128.

1985 « La voix de la Casamance... une parole diola », *Politique Africaine*, 18 : 125-138.

DE JONGE, K.

1979 « Peasant Fishermen and Capitalists : Development in Senegal », *Review of African Political Economy*, 15-16 : 105-123.

DE JONGE, K., VAN DER KLEI, J., MEILINK, H. & STORM, R.

1978 *Les migrations en Basse Casamance (Sénégal). Projet d'une recherche multidisciplinaire sur les facteurs socio-économiques favorisant la migration en Basse Casamance et sur ses conséquences pour les lieux d'origine*, Rapport multigraphié, Leiden, Afrika-Studiecentrum.

DIAMACOUNE SENGHOR, A.

1980 *Le message de la reine Alinsitowe*, Texte multigraphié.

DRIVAUD, M.-H.

1992 « La dynamique des langues à Ziguinchor : le cas du wolof », in Actes du colloque international, *Des langues et des villes*, Paris, ACCT/Didier Éruditions.

ENEL, C., PISON, G. & LEFEBVRE, M.

1994 « Migrations and Nuptiality Changes. A Case Study in Rural Senegal », in C. BLEDSOE & G. PISON (eds.), *Nuptiality in Sub-Saharan Africa : Contemporary Anthropological and Demographic Perspectives*, Oxford, Clarendon Press.

FOUCHER, V.

2002 « Les “évolués”, la migration, l'école : pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais », in M.-C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala : 375-424.

GESCHIERE, P. & VAN DER KLEI, J.

1987 « La relation État-paysans et ses ambivalences : modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun) et les Diola (Casamance) », in E. TERRAY (dir.), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 297-340.

HAMER, A.

1981 « Diola Women and Migration : A Case Study », in L. G. COLVIN (ed.), *The Uprooted of Western Sahel*, New York, Praeger : 183-203.

1983 *Tradition and Change : A Social History of Diola Women (Southwest Senegal) in the Twentieth Century*, Ph. D. thesis, Ann Arbor, University of Michigan.

HANSEN, T. B.

1995 « Controlled Emancipation : Women and Hindu Nationalism », in F. WILSON & B. F. FREDRIKSEN (eds.), *Ethnicity, Gender and the Subversion of Nationalism*, London, Frank Cass : 82-93.

JOSEPH, R.

1986 *Le mouvement nationaliste au Cameroun. Les origines sociales de l'UPC*, Paris, Karthala.

JOURNET, O.

1981 « Les femmes diolas face au développement des cultures commerciales », in A. MICHEL *et al.* (dir.), *Femmes et multinationales*, Paris, Karthala & ACCT : 117-138.

JUILLARD, C.

1991 « Comportements et attitudes de la jeunesse face au multilinguisme en Casamance », *Cahiers des Sciences humaines*, 27 (3-4) : 433-456.

1995 *Sociolinguistique urbaine. La vie des langues à Ziguinchor (Sénégal)*, Paris, CNRS Éditions.

KELUMAK, la rédaction du journal

1992 « Le bindanisme », in *Kelumak* 5 : 2.

KERSHAW, G.

1997 *Mau Mau from Below*, Athens, Ohio University Press.

KRIGER, N. J.

1992 *Zimbabwe's Guerrilla War : Peasant Voices*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAGARDE, E., PISON, G. & ENEL, C.

1996 « A Study of Sexual Behavior Change in Rural Senegal » *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes and Human Retrovirology*, 11 : 282-287.

LAMBERT, M. C.

1998 « Violence and the War of Words : Ethnicity v. Nationalism in the Casamance », *Africa*, 68 : 585-602.

1999 « Have Jola Women Found a Way to Resist Patriarchy with Commodities ? (Senegal, West Africa) », *Political and Legal Anthropology Review*, 22 (1) : 85-93.

2002 *Longing for Exile : Migration and the Making of a Translocal Community in Senegal, West Africa*, Westport (Conn.)-London, Greenwood Press.

LONSDALE, J.

1992 « The Moral Economy of Mau Mau. Wealth, Poverty and Civic Virtue in Kikuyu Political thought », in B. BERMAN & J. LONSDALE, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*. Book two : *Violence and Ethnicity*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press.

2003 « Authority, Gender and Violence. The War within Mau Mau's Fight for Land and Freedom », in E. S. ATIENO ODHIAMBO & J. LONSDALE (eds.), *Mau Mau and Nationhood : Arms, Authority and Narration*, Oxford, James Currey ; Nairobi, EAEP ; Athens, Ohio University Press : 46-75.

LYONS, T.

2002 « Guerrilla Girls and Women in the Zimbabwean National Liberation Struggle », in J. ALLMAN , S. GEIGER & N. MUSISI (eds.), *Women in African Colonial Histories*, Bloomington, Indiana University Press : 305-326.

MANCHUELLE, F.

1997 *Willing Migrants : Soninke Labor Diasporas, 1848-1960*, Athens, Ohio University Press.

MARK, P.

1978 « Urban Migration, Cash Cropping and Calamity : The Spread of Islam among the Diola of Boulouf (Senegal), 1900-1940 », *African Studies Review*, 21 : 1-14.

MARUT, J.-C.

1999 *La question de Casamance (Sénégal). Une analyse géopolitique*, Doctorat de 3^e cycle, Paris, Université Paris 8.

MARZOUK-SCHMITZ, Y.

1981 *Stratégie et aménagement paysans. Deux éco-types humains en Basse Casamance à partir des monographies de Kamobeul et Niandane*, Rapport multigraphié. Dakar, USAID.

NATIONAL COUNCIL OF NEGRO WOMEN

1983 *Les femmes migrantes casamançaises à Dakar*, Texte multigraphié, Dakar, NCNW.

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*, Ph. D. thesis, Gainesville, University of Florida.

ROCHE, C.

1998 « Le cercle de Ziguinchor au Sénégal pendant la guerre de 1939-1945 », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, 85 (319) : 87-115.

ROSENTAL, P.-A.

1999 *Les sentiers invisibles. Espace, familles et migrations dans la France du 19^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS.

SKLAR, R. L.

1967 « Political Science and National Integration : A Radical Approach », *Journal of Modern African Studies*, 5 (1) : 1-11.

TAMBA, S.

1982 « Exode Rural », *Kelumak*, 5 : 2-3.

TOLIVER, W.

1999 *Aline Sitoé Diatta : Addressing Historical Silences through Senegalese Culture*, Ph. D. thesis, Stanford, Stanford University.

NOTES

1. L'accumulation de données, la possibilité de recouper des archives coloniales importantes avec des enquêtes orales et les passions historiographiques que ces périodes suscitent sont aussi pour quelque chose dans le fait que le renouvellement analytique se soit d'abord fait à partir de ces exemples.
2. On montrerait des évolutions assez semblables dans les analyses sur le Cameroun ou le Zimbabwe. JOSEPH (1986) montre ainsi que ce sont les tensions au sein même des différentes ethnies, par exemple entre aînés et cadets, qui expliquent les importantes variations géographiques dans le soutien que l'Union des populations du Cameroun a reçu dans sa lutte contre les régimes colonial français et postcolonial pro-français. L'historiographie de la guerre de libération du Zimbabwe a, pour sa part, mis en évidence les tensions internes et les ambiguïtés au sein du mouvement nationaliste — la renégociation des rapports de genre ou des relations entre aînés et cadets dans le cadre de la mobilisation nationaliste a ainsi été étudiée par KRIGER (1992) et LYONS (2002).
3. La Casamance est divisée depuis 1984 en deux régions administratives, la région de Kolda et la région de Ziguinchor. La région de Ziguinchor, qui correspond à peu près à la zone de peuplement diola, est composée de trois départements dont les préfectures sont Ziguinchor, Oussouye et Bignona.
4. Je ne me prononce pas ici sur la nature du séparatisme casamançais, lutte anti-coloniale pour le MFDC, mobilisation ethnique (ou pur banditisme) pour l'État sénégalais. Je suggère simplement de transférer des manières de voir d'un terrain à un autre.
5. On pense aux incidents du Cap Skirring et de Pointe Saint-Georges (1992), ou à ceux de Niahoump et de Bélaye (2001).
6. Hormis GESCHIERE & VAN DER KLEI (1987). Cette absence de lien entre la littérature sur les migrations diolas et la littérature sur le MFDC s'explique pour partie par une différence de langue et de chronologie : l'*anthropologie* des migrations casamançaises a été menée à bien par des chercheurs plutôt anglophones qui ont travaillé dans les années 1970 et 1980, tandis que la *politologie* du conflit casamançais s'est faite surtout en français, à partir des années 1990 ; cette séparation disciplinaire est cependant en train de disparaître (L'AMBERT 1998).
7. L'enracinement du séparatisme dans l'ethnicité diola est indiscutable ; ce qui est ici contesté, c'est le fait qu'on traite les ethnicités différemment des nationalismes.
8. Le marqueur ethnique diola a été systématiquement utilisé par l'État dans la répression comme dans la cooptation qu'il a déployées en Casamance.
9. La description des migrations diolas ici présentée est fondée sur les travaux de ROCHE (1998) et TOLIVER (1999).

10. Contrairement à l'idée reçue, les sociétés diolas n'ont en fait jamais été autarciques. Avec les Mandingues de Moyenne Casamance, ils échangeaient du riz contre du métal, du bétail et des textiles.
11. Les flux de « nordistes » vers la Casamance se sont accrus considérablement à la même époque.
12. L'innovation religieuse qui accompagne ces mouvements est également très fortement générationnelle.
13. Saint-Louis étant l'ancienne capitale coloniale, et Thiès un quasi-faubourg de Dakar, nœud de répartition routier et ferroviaire.
14. La mesure porte ici sur les migrants résidents, et exclut les nombreux migrants temporaires.
15. Entretien avec Mbaye Diatta (pseudonyme), Ziguinchor, 29 janvier 2005.
16. Entretiens avec Mbaye Diatta (pseudonyme), Ziguinchor, 29 janvier 2005 et Soulèye Diédhiou (pseudonyme), Bignona, 10 février 2005.
17. Entretiens avec Mbaye Diatta (pseudonyme), 5 décembre 1998 et 29 janvier 2005.
18. L'ADIB a bénéficié d'une subvention des autorités coloniales de Ziguinchor, d'un montant de 34 000 francs par an. Les cotisations des membres apportaient à l'association environ 15 000 francs par an.
19. Entretien avec Mbaye Diatta (pseudonyme), Ziguinchor, 29 janvier 2005.
20. Selon une enquête réalisée au début des années 1980 auprès de migrantes diolas de Dakar, 52 % des femmes interrogées déclaraient qu'elles préféreraient que l'argent de leur association soit employé à autre chose (NATIONAL COUNCIL OF NEGRO WOMEN 1983 : 21).
21. La littérature mentionne de nombreuses autres tentatives. JOURNET (1981 : 136) signale des « taxations » contre celles des jeunes filles qui portaient « trop ». DE JONGE *et al.* (1978 : 112-113) et MARZOUK (1981 : 96) attestent également de l'existence de pratiques de contrôle à Kamobeul : des retours forcés ont parfois eu lieu ; une taxe de 8 000 francs CFA (équivalente au salaire mensuel de bien des filles) frappait celles qui ne rentraient pas pendant la saison des pluies, pour financer la location d'une main-d'œuvre de substitution. Mais cette mesure a échoué, les parents refusant de payer à la place de leurs filles absentes.
22. Entretien avec Momodou Sané « Nkrumah », Paris, 27 septembre 1999.
23. Archives nationales du Sénégal 11D1/182. Les notables du village de Dianki à Émile Badiane, ministre de l'Enseignement technique, Dianki, le 12 octobre 1961.
24. Entretien avec Paul Mané (pseudonyme), Ziguinchor, 30 janvier 1999.
25. Entretien avec Mustapha Sané (pseudonyme), Dakar, février 1999. BADJI *et al.* (1975 : 9) indiquent également qu'à Elana, dans les années 1970, seuls les migrants pouvaient participer aux bals payants organisés dans le village.
26. Entretien avec Moïse Bassène (pseudonyme), Ziguinchor, 10 février 2005.
27. Entretien avec Momodou Sané « Nkrumah », Paris, 27 septembre 1999.
28. La rédaction du journal, « Le bindanisme », *Kelumak*, n° 5, juillet 1982.
29. C'était là le souci des aînés lors des premières migrations, et de l'administration coloniale, soucieuse de la sécurité alimentaire de la colonie.
30. On peut faire l'hypothèse que la différence entre les deux jugements exprimés tient aux statuts respectifs des deux personnages interrogés : d'un côté un fonctionnaire « évolué » sûr de sa propre légitimité, de l'autre un manœuvre.
31. Entretien avec Paul Mané (pseudonyme), Ziguinchor, 30 janvier 1999.

32. L'une des trois pages consacrées à la description de ces abus parle de la « promotion stoppée » des élèves et étudiants casamançais, contraints de quitter leur région pour étudier, dans des conditions difficiles. Sont également mentionnés le détournement des projets de développement rural, l'absence d'usines en Casamance, la destruction des forêts, la mauvaise qualité des routes.
33. Tel était le titre de la conférence. « Alinsiitowe » est une alternative à la forme française « Aline Sitoé ».
34. L'ethnonyme « Flup » apparaît dès les sources portugaises de la Renaissance. Il désigne tantôt un sous-groupe diola, tantôt le groupe dans son ensemble.
35. L'expression « pays Casa » désigne une fraction de la zone de peuplement diola, au sud-ouest du fleuve Casamance, zone d'où l'abbé est originaire et que les Diolas considèrent volontiers comme celle qui est restée la plus proche des traditions diolas.
36. Le premier texte cité a visiblement été en partie inspiré par cette conférence de l'abbé Diamacoune. Les majuscules et la ponctuation sont celles du texte originel.
37. Signalons que, contrairement à ce qui a pu se passer, par exemple, dans les guérillas nationalistes du Zimbabwe ou en Érythrée, les femmes n'ont pas directement pris part au combat.
38. Ne sont pas ici prises en compte les violences exercées par les forces sénégalaises contre les femmes soupçonnées de soutenir le MFDC. Ces violences, documentées par certaines ONG de défense des droits de l'homme, ont parfois pris une forme genrée : le corps de la femme dans sa fonction reproductrice a été visé. Ces formes de violence ont été signalées dans d'autres conflits : Yougoslavie, Burundi, Rwanda, dont la caractéristique est de se fonder sur un clivage opposant des groupes considérés comme fondés sur la descendance biologique.
39. Soulignons une fois encore le parallèle avec le mouvement mau mau : l'importance de la migration kikuyu, en zone rurale comme en zone urbaine, et les tensions au sein de ces communautés dans les années 1950, en particulier pour ce qui concerne le mariage. L'ONSDALE (2003) signale lui aussi des rapatriements forcés de migrantes, organisés par les jeunes Kikuyus urbanisés.
-

RÉSUMÉS

En empruntant aux relectures critiques des mouvements anti-coloniaux africains, il s'agit d'insister sur les dimensions internes de la revendication séparatiste casamançaise : la société diola, dans laquelle le projet séparatiste s'incarne, est une société profondément travaillée par les migrations. Celles-ci, pourtant bien étudiées par les anthropologues, sont généralement négligées par les analyses du conflit casamançais. C'est pourtant aussi à cause des problèmes suscités par les relations entre des femmes migrantes de plus en plus autonomes et des migrants masculins en difficulté que certains « évolués » diolas ont formulé le projet identitaire casamançais, tentative de refondation dans l'imaginaire de l'économie morale de la société diola.

Men-Women Relationships and the Formation of a Casamançais Identity. — Borrowing from the critical approaches of anti-colonial African mobilisations, the present text intends to draw light on the

internal dimensions of the separatist movement in Casamance: Diola society, which is the basis for separatism, is deeply involved in migrations. These migrations, which have been well studied by anthropologists, have generally not been taken into account by analyses of the conflict in Casamance. It is partly in reaction to problems related to the relations between increasingly autonomous female migrants and male migrants faced with growing difficulties that some Diola literati have developed a Casamançais political identity, an attempt at an imaginary reconstruction of the moral economy of Diola society.

INDEX

Mots-clés : nationalisme, conflit, identité, genre, Diola, séparatisme, separatism

Keywords : nationalism, identity, conflict, gender