Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

104-105 | 2006

Anthropologie et Histoire face aux légitimations politiques

À qui appartient la paix ?

Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal)

To whom does the Peace belong? Conflict Resolution and Identity Competition and Recomposition in the Casamance (Senegal)

Séverine Awenengo

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/442>

DOI : 10.4000/jda.442

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 79-108

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Séverine Awenengo, « À qui appartient la paix ? », *Journal des anthropologues* [En ligne], 104-105 | 2006, mis en ligne le 17 novembre 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/442> ; DOI : 10.4000/jda.442

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Journal des anthropologues

À qui appartient la paix ?

Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal)

To whom does the Peace belong? Conflict Resolution and Identity Competition and Recomposition in the Casamance (Senegal)

Séverine Awenengo

- ¹ Depuis 1982, la Casamance, région au sud du Sénégal dont elle est séparée par l'enclave de la Gambie, est l'objet d'une revendication indépendantiste formulée par le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC). Si le projet s'annonce casamançais, il est en réalité joola. Les Joola ne constituent pourtant que le tiers d'une population casamançaise aux composantes variées : manding et peul, puis balant, baïnok, créole (à Ziguinchor), manjak, mancagne, etc. En 1984, la scission de la Casamance en deux régions, région de Ziguinchor et région de Kolda¹, n'a pas fait disparaître le sentiment d'appartenance, qu'il soit séparatiste ou non, à cet espace. À la fin des années 1990, l'enlèvement du conflit armé, l'incapacité de l'État comme du MFDC à lui trouver une solution², la précarisation économique et l'insécurité grandissante ont fait sortir les populations civiles du silence dans lequel elles s'étaient majoritairement tenues depuis le début de la crise. Leur investissement du champ politique et identitaire, produit par le conflit et sa résolution, doit beaucoup au travail de sensibilisation effectué par les organisations internationales, gouvernementales ou non, très nombreuses en Casamance, dans la veine du nouveau paradigme dominant au sein des ces institutions : la réintroduction des acteurs civils et le recours à leurs mécanismes traditionnels et endogènes pour la prévention, la gestion et la résolution des conflits. Trois raisons président à ce nouveau discours : d'une part les conflits sont souvent des « guerres civiles » dans lesquelles l'État est partie prenante et devient dès lors un médiateur suspect ; d'autre part, l'enlèvement des conflits génère un vide de médiation tandis que les populations directement touchées doivent développer de façon autonome des stratégies de survie ; enfin, les procédés de la diplomatie classique ont montré leur impuissance à résoudre les crises (Ayissi, 2002).

- 2 Cette implication des acteurs civils n'est cependant pas que le résultat d'une résolution exogène. Il y a plutôt coïncidence, mieux, interdépendance, entre l'émergence du nouveau paradigme énoncé par les organismes et bailleurs de fonds internationaux ou nationaux, et l'affirmation, à un niveau local, des acteurs et de leur capital culturel. Ainsi, même en dehors du champ des ONG, reste en jeu le pouvoir que confère la qualité « d'acteur civil » dans le processus de paix en Casamance. En premier lieu, son appartenance à la société civile, donc à la fois à la communauté victime du conflit et à la communauté « non politique », fait de lui un « agissant » légitime et désintéressé aux yeux de la communauté. En second lieu, cette appartenance lui fait partager a priori les mêmes références, les mêmes « traditions », un même « monde de signification » (Castoriadis, 1975 : 371), et le dote d'un « capital symbolique » (Bourdieu, 1994 : 161), culturel et/ou religieux, susceptible d'être utilisé dans la dynamique de paix parce que reconnu par les populations. Ce contexte, dans lequel la culture et l'autochtonie sont les valeurs montantes de l'économie « traditionnalisée » de la paix, donc susceptibles aussi d'être manipulées, semble provoquer une redéfinition et une cristallisation du capital culturel des Joola. En effet, ceux-ci, en ce qu'ils constituent la communauté la plus sollicitée par le conflit casamançais, sont les mieux placés sur le marché de la paix. Cette situation paraît également ouvrir un espace de contestation du monopole joola de l'identité casamançaise et pousser les autres communautés à se recomposer et à s'affirmer elles aussi comme légitimantes casamançaises. Cet article cherche à analyser l'utilisation, par les Joola et les autres communautés de Casamance, de ces capitaux culturels dans le processus de paix et à montrer comment ceux-ci transforment le marché de la paix en marché identitaire.

Recréer et exploiter le capital symbolique joola

- 3 L'importance que revêt la dimension culturelle du processus de paix en Casamance est héritière du fait que le mouvement indépendantiste a lui-même considérablement exploité l'idée d'un capital symbolique, culturel et historique, à la fois commun aux Casamançais et étranger aux « Sénégalais ». Mais ce capital, qui s'affirme casamançais, est en fait joola, le mouvement indépendantiste né d'une crise citoyenne, a transformé en langage politique le processus de construction identitaire à l'œuvre dans les sociétés joola. La crise casamançaise et sa gestion ont centré l'attention sur les populations joola, qu'il convient, pour l'État et les autorités politiques locales comme pour le MFDC, de séduire ou de réprimer (Amnesty International, 1998).

Le MFDC, révélateur et fixateur de la construction identitaire joola

- 4 Dans ses pratiques publiques, le MFDC décline le registre du traditionnel Joola, masquant ainsi la modernité de sa revendication. La première manifestation indépendantiste, le 26 décembre 1982, a ainsi rassemblé des hommes en tenue de paysan ou de combattant joola, buvant du vin de palme et munis de gris-gris et des femmes vêtues de pagnes blancs et munies d'amulettes et de calebasses (symbole joola de la fécondité). L'utilisation des *boekin* (terme polysémique désignant à la fois la puissance surnaturelle, le sanctuaire, l'autel et les instruments de culte), la préparation mystique des combattants de la

branche armée, l'organisation de réunions dans les bois sacrés sont autant de pratiques marquant cette recherche d'authenticité. Il s'agit ici de faire montre d'un double enracinement, joola et traditionnel, visant à la fois à mobiliser (les Joola en général et les maquisards en particulier) et à renforcer la légitimité de la revendication indépendantiste. Dans le discours indépendantiste, principalement énoncé par l'abbé Augustin Diamacoune Senghor, idéologue et chef charismatique du mouvement, les références à l'histoire et à la culture joola sont les fondements de la légitimation de la lutte : il cite des dates, des héros, évoque un modèle de société, des valeurs, des symboles (le palmier, les bois sacrés). Dès son premier tract, *L'heure est grave !* (1982), revendiquant l'indépendance de la Casamance, le MFDC exigeait en même temps le retour d'Aline Sitoé Diatta, une jeune prêtresse joola qui, accusée d'être l'instigatrice d'une rébellion contre l'autorité coloniale en 1943 dans la région d'Oussouye, fut déportée la même année à Tombouctou. La simultanéité de ces deux revendications révèle la force du lien existant entre ethnicité et revendication politique car le discours comme la revendication indépendantiste – même si les conditions de son émergence sont plus complexes (Foucher, 2003a) – sont à la fois un produit et un producteur de l'ethnogenèse joola. En effet, à la veille de la colonisation, les populations qui se donnent – en se réappropriant une dénomination exogène d'origine manding – aujourd'hui l'ethnonyme joola ne forment pas un groupe se définissant comme tel. Si, du point de vue des observateurs extérieurs (voyageurs, commerçants, administrateurs coloniaux, missionnaires), elles partagent des caractéristiques communes, les identités, inscrites au sol, restent très localisées. Pour l'administration coloniale, « en dehors de la culture, ces populations n'ont aucun souci, aucun désir, aucune idée de la vie en commun »³. Le projet indépendantiste révèle, près d'un siècle plus tard, l'élargissement et la joolaisation des identifications. Pour autant, il ne s'agit pas de considérer l'ethnicité joola comme la création *ex nihilo* d'un groupe politisé soucieux de trouver des bases « électorales ». Parce que d'une part, la communauté identitaire imaginée par le MFDC doit être imaginable pour mobiliser, elle doit « faire sens pour les acteurs sociaux dans la mesure où elle ordonne et organise des sentiments, des émotions, des représentations, des intérêts » (Coulon, 1994 : 285) et, d'autre part, les processus de structuration du groupe joola et de maturation politique, dont la revendication d'indépendance est une étape essentielle, sont inextricablement liés. La notion de « travail culturel » (Peel, 1989) permet de rendre compte des liens entre le processus politique et le processus de construction identitaire. Le travail culturel du MFDC n'est pas un inventaire de la culture joola mais, tel que le définit Peel à propos des Yoruba, une réflexion active sur le passé, une invention de la tradition (Hobsbawm & Ranger, 1983) qui est une transformation à la fois du passé et du sens du passé. L'engagement de cette réflexion sur le passé est lié à la situation présente ; il naît d'une réflexion sur le présent, à l'instar de la définition que Michel Cahen propose de l'ethnie, comme étant « le produit de la confrontation entre les rapports sociaux d'aujourd'hui et la mémorisation culturelle des rapports sociaux passés » (Cahen, 1997).

- 5 Le travail culturel du MFDC, qui lui permet de construire et de fixer l'identité joola sous un masque casamançais, est donc à la fois le produit et l'accélérateur du processus historique la formant. Cette brève explication du processus de l'ethnogenèse joola est essentielle pour comprendre que le capital culturel détenu par le MFDC et les populations est dynamique et en constante redéfinition, mais qu'il risque toujours d'être cristallisé : par le travail culturel qu'effectue le MFDC mais également par celui que réalisent les acteurs civils lorsqu'ils l'utilisent pour définir les mécanismes joola de résolution des

conflits. De la même manière, cette analyse révèle les effets politiques du travail culturel : en centrant la définition de l'identité casamançaise sur l'identité joola, le MFDC positionne les populations joola au cœur de l'espace politique et imaginaire casamançais et majore leur poids dans la communauté des Casamançais.

La légitimation des intermédiaires politiques

- 6 Si le pouvoir central sénégalais n'a pas cherché à imaginer des solutions politiques à la crise, il s'est interrogé sur la représentation des Joola dans sa vitrine politique qu'est le gouvernement d'une part et a tenté de renouveler, à la faveur des Joola, les élites politiques locales d'autre part. Il importait de montrer au MFDC qu'il n'avait pas le monopole de la représentation politique des Joola, et aux Joola qu'ils participaient effectivement à la vie politique sénégalaise. Senghor avait amorcé en 1978 la promotion d'un Joola dans son gouvernement, six ans après la mort du dernier ministre joola, Emile Badiane, en cooptant un nouveau cadre, Robert Sagna, à un secrétariat d'État. En 1981, son successeur, Abdou Diouf, le maintenait et renforçait sa position dans le gouvernement et dans le parti dès le déclenchement de la crise. Mieux, la représentation des Casamançais et des Joola dans les différents gouvernements du régime de Diouf était sensiblement plus marquée. En 1983, Robert Sagna laissait son poste de secrétaire d'État pour occuper celui de ministre de l'Équipement ; Landing Sané, un autre Joola, entrait au gouvernement comme secrétaire d'État – il est promu ministre de la Jeunesse et des Sports en 1985. C'était la première fois que le gouvernement accueillait deux Joola. Et jusqu'à l'alternance politique de 2000, ce minimum a été maintenu sous quatorze gouvernements différents. Les Joola n'ont pas été les seuls Casamançais à être promus ministres mais ils ont été présents dans tous les gouvernements, révélant que, pour Abdou Diouf, comme pour le MFDC, la vitrine de la Casamance devait nécessairement être joola. À l'Assemblée nationale également, les députés joola furent plus nombreux qu'ils ne l'avaient été avant la crise. Enfin, la capitale de la région, Ziguinchor, se joolaisa également. Si les Joola y représentaient plus du tiers de la population citadine, leur poids politique était jusqu'alors peu important. Ainsi, pour la première fois, en 1985, Robert Sagna fut investi par la section ziguinchoroise du parti socialiste. Elu et réélu à plusieurs reprises, il est encore en 2005 le maire de la ville. En quelques années, il devint ainsi l'intermédiaire quasi exclusif entre les populations joola et l'État. Non pas qu'il fut le seul à porter cette représentation, mais lui la porta qualitativement et quantitativement. D'abord, il cumula les postes en vue : ministère, mairie, Union régionale puis, en 1996, membre du Conseil régional né de la réforme sur la régionalisation (1996). En outre, depuis 1993, il était ministre d'État. C'était la logique concentrique de la promotion : le ministre PS était souvent l'homme fort de la région ; c'était l'homme fort de la région qui était le ministre joola. Il y avait un double intérêt : le gouvernement avait intérêt à promouvoir au ministère un homme ayant un lien direct, par l'élection et le capital symbolique, avec les mandants que l'État souhaitait séduire ; les mandants avaient intérêt à choisir un mandataire bien placé par ailleurs. Et mieux que les autres cadres joola, Sagna s'investit pleinement dans ce rôle d'intermédiaire joola.
- 7 Deux exemples permettent de mesurer la façon dont Robert Sagna s'appuyait sur un capital symbolique joola pour faire la démonstration de sa légitimité d'intermédiaire. En 1994, il décida de participer au *bukut*, l'initiation des hommes joola, qui se déroulait dans le village de Thionk-Essyl. Cette initiation fut surtout symbolique : Sagna ne passa qu'une

nuît dans les bois sacrés, là où les novices demeurent plusieurs semaines. Sa participation fut en réalité une opération de marketing politique : il se fit abondamment photographier à la sortie du bois et, rentré aussitôt à Dakar, il apparut à la télévision sénégalaise, à l'occasion d'une intervention à l'Assemblée nationale, le crâne rasé marquant de façon évidente son nouveau statut d'initié joola (De Jong, 2002). Le recours aux marqueurs « traditionnels » de son autochtonie fut un procédé qu'il utilisa d'autant plus que ses activités ministérielles puis professionnelles – s'il avait conservé la mairie de Ziguinchor, il était passé dans l'opposition à l'occasion de l'alternance politique en 2000 – le maintenaient souvent éloigné de la Casamance. Lors du Carnaval de Ziguinchor, organisé en avril 2003 dans le stade Aline Sitoé Diatta, il avait été attentif à ne pas oublier de remercier, à la suite des officiels, « nos mamans et nos sœurs du bois sacré ». Alors qu'il quittait le centre du stade d'où il avait tenu son discours, il fut revêtu par les femmes joola du pagne indigo local, qu'il porta, un épi de riz dans la bouche, comme l'étendard de sa joolaité⁴. Le ministre d'État Landing Savané, l'un des cadres joola promu par le nouveau président Abdoulaye Wade, n'avait pas bénéficié de cette « reconnaissance » lors de son discours, une reconnaissance qui avait pu être préparée par Sagna ou au moins suscitée par son remerciement adressé aux femmes joola.

- 8 En jouant sur ce capital, Robert Sagna bénéficia d'une position inédite dans la crise. Au contraire de bon nombre de personnalités politiques, il ne craignait pas de sillonner les routes de Casamance sur lesquelles il n'avait jamais été attaqué par les maquisards. Surtout, il avait fait des investissements personnels importants dans le secteur touristique local (à Ziguinchor et au Cap Skirring). Or, les habitants de la région de Ziguinchor reprochaient aux cadres casamançais de ne pas venir en Casamance, de ne pas y investir, de n'y avoir même pas de belle maison qui aurait pu jouer le rôle de vitrine de leur réussite sociale, et, subséquemment, rehausser le prestige de la région. La critique était fondée. Si les associations de jeunes œuvraient pour le développement d'activités socio-économiques et récréatives, les cadres installés étaient peu présents, symboliquement comme physiquement, dans la région. L'ascension de « Robert » dut ainsi beaucoup à sa personnalité et sa capacité à endosser le rôle d'intermédiaire valable, crédible donc légitime pour lequel Diouf s'était employé à le promouvoir. Elle permit au parti socialiste de présenter un cadre joola pour faire contrepoids au monopole indépendantiste de la représentation politique joola. Arrivé à la présidence en 2000, Abdoulaye Wade a maintenu cette politique de cooptation de certains cadres joola dans son gouvernement. Néanmoins, il ne put et ne voulut trouver un intermédiaire au pouvoir symbolique aussi fort que Robert Sagna.

Le monopole joola du marché civil de la paix

Sénégaliser les Joola : le cousinage à plaisanteries

- 9 La première initiative notable fondée sur la culture joola, comme ressourcement (retour aux sources) et ressource (moyen), se situe dans le cadre de la promotion de la paix et de la cohésion, mieux, de la cohérence nationale : elle fut un travail culturel à la fois joola et sénégalais. En 1994, un gouverneur joola, Saliou Sambou, créait l'Association culturelle Aguéne Diambogne (ACAD) et mettait au centre de la recherche de la paix l'utilisation d'un cousinage entre les Joola et les Sereer. L'ACAD s'attaquait ainsi au monopole indépendantiste de la parole joola ; elle opposait à son discours sur la différence

irréductible entre les Joola et les « ethnies » du Sénégal, le lien Joola – Sereer, une « ethnie » nordiste bien identifiée comme « sénégalaise ». Pour l'ACAD, l'unité nationale n'est plus seulement un principe mais une réalité tangible. La mise en place de cette association est ainsi directement liée au conflit indépendantiste, dont elle nie les aspects politiques :

Le contexte de la naissance de l'ACAD se résume par une situation économique nationale en dégradation qui a créé une situation sociale difficile marquée par la paupérisation, la dégradation des valeurs culturelles et surtout les revendications irrédentistes qui menacent dangereusement l'unité nationale (Bodian, 1998a).

- 10 Saliou Sambou raconte que l'idée de la promotion du cousinage Joola-Sereer lui vint un jour où, dans l'exercice de ses fonctions, il avait dû chercher un moyen de désamorcer un affrontement imminent entre deux villages sereer de la région de Fatick. Aux populations rassemblées, il aurait dit :

Vous voulez verser du sang sereer devant le Joola que je suis ? Faites-le, mais alors je me trouverai dans l'obligation de le boire ou de m'en enduire le corps (Sambou, 2005 : 67).

- 11 Le cousinage entre les Joola et les Sereer repose sur un mythe d'une origine commune : lors d'une excursion en mer, deux sœurs, Aguène et Diambogne, furent surprises par une violente tempête qui brisa leur pirogue en deux. Emportées par des courants opposés, l'une dériva vers le sud et l'autre vers le nord. Au sud, Aguène échoua en Casamance et donna naissance aux Joola. Au nord, Diambogne arriva dans le Sine-Saloum et fut à l'origine des Sereer. Ce cousinage, qui produit des relations spécifiques entre les deux communautés, résidant dans des plaisanteries, des interdits et des obligations, se vérifierait dans les diverses correspondances patronymiques et toponymes. Nous ne cherchons pas ici à saisir la réalité d'une origine commune entre les Joola et les Sereer – qui dans tous les cas n'aurait pu exister dans ces frontières groupales – mais à analyser la manière dont il est investi et ré-imaginé dans le cadre très contemporain du conflit indépendantiste par les intellectuels et les populations depuis le milieu des années 1990. La promotion de ce cousinage passe par la diffusion du mythe, notamment dans des manifestations culturelles fortement médiatisées. La première de ces manifestations fut le « festival des Origines » qui se déroula entre le 30 décembre 1993 et le 2 janvier 1994 à Fatick, en « pays » sereer. Prolongeant le mythe qui s'arrêtait à la séparation des sœurs, le festival mit en scène les retrouvailles d'Aguène et Diambogne : des délégations joola venues de Casamance furent invitées à participer aux festivités ; deux jeunes filles furent embarquées dans deux pirogues, l'une venant du nord, l'autre du sud, qui furent réunies. Dans le récit qu'il en fait, Saliou Sambou insiste sur l'importante couverture mystique dont aurait bénéficié le festival. Il tente d'inscrire son initiative non pas dans le cadre artificiel du folklore – ce qu'elle fut – mais dans celui « authentique » de la tradition qui lui donne la légitimité qu'il recherche.
- 12 La promotion du cousinage a une triple fonction. L'origine commune Joola-Sereer apporte la preuve de l'appartenance des Joola à la communauté sénégalaise – entendue comme nordiste – ; le cousinage est un instrument cathartique qui favorise la paix sociale ; le cousinage donne des droits et des devoirs et peut faire des Sereer des médiateurs et des facilitateurs dans la résolution du conflit casamançais⁵ :
- Le cousinage peut contribuer notamment à la formation d'une conscience nationale et à la résolution des conflits (Bodian, 1998b).*
- 13 Ces interprétations du cousinage furent, du reste, exploitées par l'État sénégalais qui pratiqua, à partir du début des années 1990, une politique officieuse consistant à affecter

de plus en plus des sous-préfets sereer⁶ en Basse-Casamance (Diané, 1997 : 360-61). En janvier 2001, une délégation de Sereer et de Joola parcourut la région de Ziguinchor pour promouvoir la paix par la parole et par des cérémonies cultuelles dans les villages. Le représentant de la section du Saloum expliqua :

Nous sommes venus du Saloum uniquement pour la paix en Casamance et nous pensons que nos sacrifices ne seront pas trop vains. Le sang a trop coulé et il est maintenant temps que tout cela s'arrête. C'est pourquoi nous avons prié au nom de Dieu dans tous les lieux de culte et même dans les bois sacrés que détenaient nos ancêtres, rien que pour la paix parce que les populations sont fatiguées. Nos cousins diolas sont fatigués et nous tenons à leur manifester toute notre solidarité⁷.

- 14 Les Sereer de l'ACAD avaient un droit, sinon une obligation, d'ingérence dans les affaires de leurs cousins joola ; ce droit permettait le transfert des Joola dans la communauté sénégalaise. En 2005, cette fonction nationaliste amena Sambou à recomposer et à fixer le mythe dans le premier ouvrage – et le seul – qui lui fut consacré. Riche de nombreuses illustrations et photographies, préfacé par le ministre de la Culture, texte bilingue français-anglais, *Aguène* et *Diambone*, semble bien destiné à un public lettré, intéressé par le folklore et la « tradition ». Dans cette nouvelle version, la jeune fille à l'origine des Sereer ne se prénomme plus « diambogne » mais « diambone ». En effectuant des recherches, Sambou s'était en effet aperçu que Diambogne signifiait serpent maléfique en sereer, une signification qui nuisait à l'esprit de concorde que l'utilisation du mythe voulait véhiculer – et qui informait sur la construction joola et non sereer du mythe. La nouvelle version donne aussi à Aguène et Diambone deux sœurs cadettes. Ces sœurs, Maan et Débo, parties à la recherche de leurs aînées, auraient respectivement donné naissance aux Lebu et aux Hal-Pulaar. Cette version sert admirablement la promotion de l'unité nationale sénégalaise : quatre de ses communautés y sont liées. Mais cette version fait mieux : elle place les Joola, jusque-là considérés comme exclusivement Casamançais par le MFDC ou comme des Sénégalais à part par le discours nationaliste sénégalais, au cœur de la communauté sénégalaise, au cœur des Sereer, des Lebu et des Hal-pulaar. Produites par le contexte de la crise casamançaise, la recomposition, la publicisation, l'instrumentalisation du cousinage Joola-Sereer engage l'identification et la standardisation d'un patrimoine culturel pan-joola – mais aussi, simultanément, d'un patrimoine pan-sereer. En cela, le travail culturel de l'ACAD participe aussi à la recreation d'une ethnicité joola, mais d'une ethnicité joola sénégalisée. En effet, si l'impact de la diffusion du mythe Aguène Diambone est manifeste chez les Joola de Casamance, leurs voisins de Guinée-Bissau ne se connaissent pas de parenté avec les Sereer et ignorent l'histoire d'Aguène⁸. En faisant la promotion de la paix par les liens entre les différentes communautés du territoire national sénégalais, l'ACAD reterritorialise l'identité joola dans l'espace sénégalais.

Le capital féminin joola

- 15 Si l'utilisation du capital culturel joola – qu'elle constitue en même temps – par l'ACAD a une portée plus symbolique que pratique, d'autres initiatives jouant sur ce capital ambitionnent de peser de manière concrète sur la résolution du conflit. C'est le cas notamment des femmes joola qui ont été les premières à se mobiliser dans ce sens, à énoncer le ras le bol des populations et à enjoindre les parties belligérantes à trouver un accord. Elles fondent leur légitimité d'intervention sur leurs fonctions traditionnelles de médiatrices dans la société joola, sur leur obligation de mère à protéger les « fils » – donc

par extension tous les hommes joola – et de femmes joola à garantir la reproduction de la communauté et, compte tenu de cela, sur le caractère apolitique de leurs actions.

- 16 Les modes d'intervention sont multiformes : investissement physique de l'espace urbain ziguinchorois, lieu symbole du pouvoir étatique mais aussi du MFDC⁹, par des marches et des processions ; travail de sensibilisation à la paix et au pardon dans les villages et dans le maquis par des discussions et des invitations à déposer les armes et à ne plus s'engager pour le MFDC ; pression et médiation effectuées auprès des autorités du MFDC avec notamment la participation à leurs réunions ; opérations religieuses avec l'utilisation des *boekin* féminins pour des prières en faveur de la paix et du pardon ou pour casser les serments liant les combattants à la cause indépendantiste – le budget prévisionnel de 2003 d'une association féminine consacre ainsi 1 050 000 FCFA pour « les cérémonies rituelles et sacrifices à 21 fétiches » – ; travail de lobbying auprès des autorités politiques et diplomatiques. Les femmes joola sont ainsi devenues des figures incontournables du marché de la paix, comme en témoignent les nombreuses sollicitations dont elles font l'objet de la part des pouvoirs publics, en quête de légitimité, mais aussi diplomatiques – l'ambassadeur des États-Unis, par exemple, consulta ainsi longuement les femmes de l'association Kabonkaetor (se pardonner en joola) lors d'un voyage à Ziguinchor en 2003.
- 17 Certaines initiatives sont spontanées, d'autres sont suscitées par des organisations féminines structurées qui utilisent le pouvoir symbolique des femmes « traditionnelles » joola. C'est le cas de l'association Kabonkaetor, née de la réflexion d'intellectuelles (institutrices, femmes issues du milieu ONG, femmes politiques) ziguinchoroises, qui rassemble une centaine de femmes villageoises, dont une bonne partie dirige des cultes féminins dans l'objectif de « *mettre fin au conflit armé en Casamance et de faire revenir tous les combattants du MFDC dans leurs foyers respectifs* ». Les dirigeantes de Kabonkaetor cherchent à inscrire leur action dans la continuité des interventions féminines joola. Pour ce faire, elles explorent et exploitent le capital féminin joola – qui est à la fois une source d'interventions et une légitimation de ces interventions – qu'elles contribuent, par le travail culturel effectué pour l'identifier et par les actions qu'il engendre dans toute la région, à recréer, fixer, diffuser et standardiser. L'ethnicité joola est ainsi fièrement revendiquée par ces intellectuelles, conscientes du pouvoir qu'elle leur confère dans le champ de la résolution du conflit : une compétence donc une autorité. C'est un capital dès lors jalousement gardé, surtout dans son aspect religieux¹⁰. On cultive le caractère secret et sacré des cérémonies aux fétiches, interdites aux non Joola par les intellectuelles. Awa Diallo (*alias*), une Casamançaise d'origine peul très impliquée dans le processus de paix, s'est ainsi vue exclue des activités de sensibilisation aux femmes gardiennes des *boekin* par des dirigeantes de Kabonkaetor sous le prétexte de son origine ethnique¹¹. En réalité, son exclusion doit beaucoup aux rivalités politiques de Ziguinchor : les membres du Kabonkaetor, principalement PS, ont vu d'un mauvais œil l'activité d'Awa Diallo, membre d'un parti politique concurrent. Ceci montre d'autant mieux combien le capital ethnique joola est un atout de taille dans le jeu de la paix, dont l'enjeu est aussi politique.

Libéralisation et mutation du marché de la paix

- 18 Lors des « Journées de réflexion sur la crise casamançaise » organisées par le Collectif des cadres casamançais (CCC) à Dakar en mars 2002, un des intervenants, au milieu de son discours, a longuement interpellé le public en joola. Une partie de l'assistance a applaudi, l'autre n'a pas bougé, n'ayant rien compris. On a pu entendre, fusant du public « nous ne

sommes pas tous des Joola ! Il faut parler en français ou manding ! ». Mon voisin s'est exclamé à son tour : « en créole, c'est le créole la langue de Casamance ! ». Cet épisode est révélateur de l'agacement que suscite le monopole joola de la représentation casamançaise. Le débat sur la « casamancité », provoqué par le MFDC lorsqu'il parle au nom de tous les Casamançais et repris par les associations culturelles impliquées dans la gestion de la paix, traverse finalement les différentes communautés de Casamance.

Les « sociocultures » de Casamance

19 Il semble que la « Convention des sociocultures de Casamance » (CSC) créée en 2002 soit à la fois le produit et l'actrice de ce débat engagé sur l'identité casamançaise. Initiée par Malamine Kourouma, ancien enseignant de l'Université à Dakar, l'association affiche pour objectif la « paix définitive maintenant » et « le développement humain et durable de la Casamance » par la promotion de ses sociocultures. En fait, il s'agit de réintroduire toutes les composantes de la Casamance dans le processus de paix et dans le débat sur l'identité casamançaise. Le concept de socioculture remplace celui d'ethnie¹² mais pas seulement puisque les femmes, les jeunes sont aussi des sociocultures. La structuration de l'association reflète cette approche englobante : chaque socioculture – entendue comme ici communauté identitaire ethnique – forme une « organisation de base » qui élit des représentants et l'association est aussi dotée d'un bureau de l'approche Genre « compte tenu de la mission et du rôle fondamental que les femmes de Casamance doivent jouer dans le processus de retour à la paix » ; d'un bureau de la Jeunesse et d'un bureau du MFDC. Dans cette organisation, Malamine Kourouma s'est octroyé le poste de « médiateur à la base » qui, contrairement aux présidents de sociocultures, est appointé par l'organisation. C'est le poste le plus stratégique : Kourouma s'est investi de tous les pouvoirs d'administration et de gestion et de la responsabilité de la stratégie et de la mise en œuvre de la résolution du conflit en Casamance (article XII).

20 Kourouma légitime sa position en se présentant comme investi d'une mission quasi sacrée et mandaté par les « anciens » pour représenter le peuple casamançais :

Du haut de notre tréfonds culturel, nous avons pris connaissance que l'heure de la paix définitive, selon nos mythologies est maintenant arrivée. La Casamance n'a aucune raison d'avoir honte d'elle-même, si elle rentre dans son en soi en se réconciliant avec soi-même [...]
Les sociocultures de Casamance ne sont pas seulement un concept clé, mais une formidable trompette de mobilisation, un élément de prise de conscience de soi, d'accélération du processus historique. Ce sont donc les anciens de la Casamance qui m'ont désigné. Ils m'ont dit, Malamine, lève-toi et marche, pour la paix en Casamance. Médiateur à la base, parce que c'est simplement le peuple casamançais et non aucune autre structure, fut-elle du gouvernement, qui me mandate¹³.

21 Certains voient en lui un illuminé, d'autres un fin stratège. Soutenu par des marabouts manding, ayant ses entrées au MFDC – plus précisément auprès d'une des tendances du MFDC (Foucher, 2003b : 117) – Kourouma a organisé, en septembre-octobre 2002, des assises « casamanço-casamançaises » réunissant les sociocultures et les représentants du MFDC, une rencontre présentée comme celle de « la réconciliation et du pardon entre les différentes sociocultures casamançaises cohabitantes (et) entre les dites sociocultures et leurs démembrements du MFDC ». Un communiqué, signé des dix sociocultures présentes aux assises, affirmait leur appartenance à la Casamance comme au Sénégal :

Nous dérivées de nos ancêtres, frères et mères, tout comme nos progénitures présentes et futures, sommes casamançaises mais aussi avons et gardons l'intime conviction d'appartenir

à la grande et unique concession du Sénégal où notre vieille case en banco et en toit de chaume original, demeure cependant si fière de son originale beauté inexpugnable¹⁴.

- 22 Cette initiative rompit véritablement le monopole joola. Le MFDC se trouvait pour la première fois confronté à une diversité casamançaise qu'il incarne mal, culturellement comme politiquement. En janvier 2004, l'association se dotait d'une « commission de protection et de promotion du patrimoine culturel immatériel africain de la convention des sociocultures » dont la mission est la suivante :
- faire connaître l'anthropologie des valeurs culturelles et morales aux jeunes générations et procéder à la vulgarisation de ces valeurs ;
 - traduire la parenté à plaisanterie et le cousinage en mode opératoire de prévention des conflits en Casamance et en Afrique ;
 - réaliser l'organisation d'une biennale des valeurs fortes en Afrique ;
 - coordonner les activités de la troupe artistique « Ndooli woo Ndooli » des sociocultures.
- 23 Si l'activisme culturel de Kourouma a des fins politiques évidentes – profitant de sa notoriété, Kourouma se fait élire en 2002 à la mairie de Goudomp¹⁵ – et une efficacité difficilement mesurable, il reste qu'en médiatisant la culture, dans le double sens de rendre public et de lui donner valeur de médiation, il contribue fortement à engager les différentes communautés dans un travail culturel, que celui-ci soit effectué dans le cadre de la CSC ou par le biais d'autres associations.
- 24 La dynamique de paix ouvre donc un espace de négociation et de compétition entre les communautés en quête de reconnaissance et de visibilité qui dépassait la simple question de leur intégration dans le processus de paix, même si celle-ci en avait été l'un des ressorts. Cet espace était toujours investi par les intellectuels et/ou les citoyens qui reconstruisaient les valeurs « traditionnelles », perçues en terme de capital. La ville de Ziguinchor devint le théâtre de la multiplication de « semaines culturelles », organisées autour d'expositions, de concerts et de conférences par les différentes « sociocultures » de la Casamance. La récente ré-identification baïnuck est à cet égard très significative. Considérés comme les plus anciens autochtones de la Casamance, ils furent assimilés par les Joola au point de perdre leur langue et de se considérer eux-mêmes comme Joola. Depuis quelques années semble émerger une nouvelle ethnicité baïnuck, reconstituant une histoire, reprenant ses patronymes et se réappropriant la paternité des villages¹⁶. Est ainsi contestée l'étymologie manding de l'ethnonyme. La version manding qui signifie « ceux qu'on a chassés » renvoie à la domination manding sur les Baïnuk que les Manding avaient rejeté dans les zones refuges de la Casamance occidentale. Certains Baïnuk attribuent aujourd'hui leur nom aux Portugais qui les auraient désignés comme « ceux qui disaient I bay nunca », c'est-à-dire « je ne vais nulle part », en référence à leur opposition à l'esclavage auquel voulaient les soumettre les Portugais¹⁷. Il est fort intéressant de noter à la fois la préférence pour une origine non casamançaise, qui dit leur volonté de s'autonomiser vis-à-vis des Manding et la construction d'un ressentiment passé, et le renversement parfait des rôles et de l'action : sujets chassés, ils sont, dans la version portugaise qu'ils présentent, acteurs et résistants.
- 25 Cette volonté de la part des autres ethnies d'occuper une place à part entière dans la communauté casamançaise, d'être perçues, elles aussi, comme casamançaises, peut se mesurer à l'aune de la sensibilité de certaines communautés – ou plus précisément de leurs « représentants » qui portent ces travaux culturels – la plupart du temps minoritaires. En atteste cet incident dont j'ai été à la fois l'actrice et le témoin privilégié. Au cours d'un colloque local sur le thème « Développement, solidarité et paix », organisé

à Ziguinchor le 25 avril 2003, je fus malgré moi invitée à prendre la parole. Intervenant après Nouha Cissé, historien et proviseur du lycée de Ziguinchor, je rappelais en deux mots l'histoire de la migration des Balant que Cissé, pressé par le président de séance, avait distraitemment omis de traiter dans sa communication sur le peuplement de la Casamance. Le lendemain, le président de l'association des Balant de Ziguinchor, que je ne connaissais pas, me téléphonait pour me féliciter d'avoir rétabli l'honneur des Balant et pour s'indigner contre le proviseur du lycée dont il considérait l'oubli comme volontaire. La veille, une partie des Balant présents dans la salle l'avait quittée en signe de protestation. Le même jour, Nouha Cissé expliquait qu'il avait reçu des menaces anonymes. Il fallut de nombreuses discussions pour qu'il réussisse à désamorcer cette tension.

- 26 Cette recherche de représentativité et la nécessité politique de la prendre en compte se manifestent dans l'inflation des initiatives culturelles, notamment festives, en Casamance depuis 2002. Rien qu'en 2003, elle abrita le Festival des « sociocultures », les Journées culturelles de Sédhiou, le Carnaval de Ziguinchor pour la paix et le développement et la 4^e édition du Festival national des arts et cultures (Fesnac), en plus des manifestations pérennes. L'organisation du Carnaval en 2003 fut significative de la volonté politique de mettre en scène la diversité, l'entente et l'unité des Casamançais comme la paix retrouvée. Le dernier carnaval s'était tenu à Ziguinchor peu de temps avant le début du conflit, organisé par une association de cadres casamançais, principalement créoles. Le choix d'organiser un carnaval répondait à la volonté de rappeler l'héritage portugais de Ziguinchor et constituait une manière pour les Créoles, qui avaient perdu leur prééminence politique dans la ville – ils avaient été victimes des expropriations foncières et il n'y avait plus de maire créole à la tête de la ville – de reconstituer et faire valoir leur capital symbolique à Ziguinchor. Le Carnaval de 2003 n'a pas été une initiative des cadres créoles mais une opération de marketing politique orchestrée par le conseil régional. Il l'a principalement tenu dans le stade Aline Sitoé Diatta de Ziguinchor, lui enlevant la dimension de fête populaire associée au défilé du carnaval. Le public était assis dans les gradins du stade ou debout autour du terrain, regardant le spectacle sans y participer. En définitive, bien qu'un carnaval soit toujours une réinvention (Agier, 2000), n'obéissant pas à des codes uniques, celui de Ziguinchor en 2003 n'en avait récupéré que le nom.
- 27 En mars 2004, le centre culturel de Ziguinchor se lança dans un travail d'identification des sites et monuments historiques de la région de Ziguinchor et dans une collecte « d'objets ethnographiques » dans la perspective de la création d'un musée régional de la culture casamançaise. Les travaux culturels s'étaient généralisés ; l'inventaire de la culture casamançaise n'était plus seulement un inventaire joola ; à l'instar des Joola, tous voulaient être Casamançais et perçus comme tel. S'il est malaisé de mesurer l'efficacité des initiatives fondées sur un capital culturel dont on a vu qu'elles ont surtout suscité des recompositions identitaires, il est cependant tout à fait manifeste que le réinvestissement des « acteurs civils » a contribué à instaurer un climat et une volonté de paix en Casamance.

Positionner Sédhiou en Casamance

- 28 Il n'est pas fortuit que ces mécanismes de recompositions identitaires et de repositionnement dans la communauté casamançaise émergent au moment où la dynamique de paix semble bien enclenchée. Pour les acteurs politiques qui les utilisent,

apparaître comme des facilitateurs de la paix peut être politiquement payant : c'est créer ou asseoir une position politique. Par ailleurs, le processus de paix draine d'importants capitaux, issus du gouvernement ou d'organisations internationales, destinés à la reconstruction casamançaise et à l'appui d'initiatives locales pour la paix (Evans, 2003). Il devient dès lors important de se positionner sur ce marché qui risque d'être entièrement capté par les Joola et/ou la région de Ziguinchor. C'est le défi lancé à la région de Kolda qui risque d'être oubliée par les programmes de reconstruction.

- 29 Le maire de Sédhiou, Balla Moussa Daffé, a ainsi très bien perçu le « désir de culture » qui se manifeste depuis le début des années 2000. Ministre de la Recherche et des Technologies en 1998, il a perdu son poste avec l'alternance politique survenue en 2000. Depuis, Balla Moussa Daffé s'est largement employé à recentrer l'attention sur sa ville, utilisant notamment les symboles dont elle est potentiellement porteuse. Implantée dans le pays manding et balant, inscrite dans l'espace de l'empire précolonial du Gabou¹⁸ (Niane, 1989), capitale jusqu'en 1907 de la Casamance coloniale, berceau politique du premier MFDC en 1949 dont l'actuel mouvement indépendantiste a repris le nom, Sédhiou a en effet des atouts à faire valoir. Début avril 2003, Balla Moussa Daffé organisait les Journées culturelles de Sédhiou, autour de la paix :

Le thème majeur, la dominante des Journées culturelle de cette année, c'est la paix en Casamance. Pour célébrer la paix, nous pensons qu'il nous faut nous ressourcer sur nos valeurs traditionnelles mandingues, mais sans ignorer les autres ethnies qui appartiennent à cet espace culturel. Nous avons d'ailleurs toujours su associer harmonieusement les autres entités culturelles, le patrimoine du terroir qui comprend les Diolas, les Balantes, les Mankagnes, les Manjacks, les Peuls, soit un microcosme du Sénégal à l'intérieur du département de Sédhiou. Tout ça sans agressivité, grâce à la culture mandingue qui a pu, par sa propre dynamique et sa dimension, intégrer les autres composantes ethniques autochtones [...].

Aujourd'hui, nous vendons Sédhiou grâce à ses Journées culturelles, c'est pourquoi nous souhaitons non seulement leur couverture par les médias, mais aussi leur parrainage. Nous pensons également que cette ville, ayant vu naître le MFDC, il est symboliquement très important que les négociations s'y déroulent pour déboucher sur un accord définitif de paix que l'on signerait à Sédhiou¹⁹.

- 30 En faisant des Manding et de l'empire du Gabou – implicitement évoqué ici mais au centre du colloque de mars – les agents historiques d'une intégration pacifique des populations, Balla Moussa Daffé reconstruit l'histoire, oubliant que le Gabou fut un empire esclavagiste dominant les Peul et effectuant des razzias en Basse-Casamance et que les Joola gardent un mauvais souvenir des tentatives armées d'islamisation, à la fin du XIX^e siècle. Le colloque « Culture et religion au service de la paix, de l'intégration et du développement de l'espace soudano-sahélien, et notamment de l'espace sénégal-guinéo-gambien » qui a accompagné les manifestations culturelles (défilés, danses, concerts et luttes) a été d'abord envisagé comme un moment-clé, celui du rétablissement de la « vérité historique ». Le témoignage d'Assane Seck, haut cadre casamançais de la région, ancien ministre d'État et contemporain du premier MFDC, était attendu comme celui de Christian Roche, ancien proviseur du lycée de Ziguinchor et auteur de l'ouvrage sur l'histoire sur la Casamance le plus lu par les intellectuels casamançais (Roche, 1985). Ni l'un, ni l'autre n'ont pu venir ; des rumeurs ont alors circulé sur l'obstruction des autorités sénégalaises à la venue de Roche. Opération de prestige à moitié réussie donc : si quelques officiels, des ministres, un représentant de la diplomatie française et des délégués du chef de l'État gambien, ont assisté aux cérémonies

d'ouverture, Adama Ba Konaré, historienne et épouse de l'ancien président du Mali qui devait évoquer l'ancien empire du Mali, n'était pas non plus présente²⁰.

- 31 Toutefois, les Journées culturelles ont permis de médiatiser Sédhiou et son maire, qui a continué à se faire le porte-drapeau de la paix par la culture de sa région : en décembre 2004, il organisait ainsi le Carnaval de Diambadong (danse des feuilles), une danse qui célèbre la bravoure des jeunes initiés, doublé d'une table ronde dont le thème mêlait encore paix, histoire et culture : « Sédhiou capitale de la Casamance de 1894 à 1904 : quelle histoire ? La culture : facteur de rapprochement, d'intégration et de cohésion sociale (l'exemple du Diambadong) » ; en avril 2004 il collaborait à la création du Réseau des acteurs socioculturels du Sénégal (Rascs) qu'il préside. Il participa également aux cérémonies du Centenaire de la ville de Ziguinchor et à la signature d'accords de paix à Ziguinchor – dont la localisation montre pourtant son échec à faire de Sédhiou la ville-symbole de la paix – et multiplia les interviews dans la presse. Cette recherche de visibilité est d'autant plus notable que le maire de Kolda, la capitale de la région, ne pratique pas le même activisme. Ce faisant, Balla Moussa Daffé conforte sa base politique locale et se positionne en même temps comme acteur politique majeur de la région de Kolda qu'il cherche à associer au processus de paix et à celui de la reconstruction. À l'instar du sentiment généré par une revendication indépendantiste parlant joola au nom de tous les Casamançais, les habitants de la région de Kolda craignent que cet impérialisme joola ne traverse aussi la résolution de la crise et les programmes de reconstruction. Dès le lendemain de l'accord de paix, les Sédhiois ont ainsi manifesté leur inquiétude sur le sort réservé à leur région. Souleymane Diallo, représentant des jeunes, a exprimé « son refus de porter un nouveau deuil après celui du transfert de la capitale à Ziguinchor »²¹. Le 27 mars 2005, les femmes du Balantakunda ont organisé une marche pour une répartition juste des fonds de la reconstruction, agitant des pancartes sur lesquelles était notamment inscrit « Les femmes de Goudomp et du Balantakunda réclament leur part dans la reconstruction » ou encore « Halte à la marginalisation »²².

Recomposer l'histoire et la paix

- 32 L'instrumentalisation de la culture – pour légitimer les actions de paix et de « réconciliation » ou un pouvoir individuel – ne fait, en définitive, que confirmer son pouvoir symbolique et donc, la nécessité, pour les acteurs politiques, de l'utiliser et de s'y associer. L'exemple le plus éclatant de ces stratégies a sans doute été la concomitance de l'organisation du centenaire de Ziguinchor comme capitale de la Casamance coloniale et de la signature d'un accord de paix entre le MFDC et l'État sénégalais en décembre 2004 à Ziguinchor. Au cours de l'année 2003 a émergé le projet d'une célébration du centenaire de Ziguinchor. Un comité fut mis sur pied, le Razic, (Rassemblement des Ziguinchorois pour le centenaire) et une date avancée, décembre 2004. Le Razic voulait commémorer non pas la fondation de la ville mais son érection en capitale de la Casamance coloniale, fonction qui avait été jusque-là occupée par Sédhiou. La référence à l'histoire coloniale fondait la mémoire casamançaise, une mémoire casamançaise encore une fois recomposée et centrée sur la région de Ziguinchor. Surfant sur la dynamique culturelle qui avait remplacé le débat politique, le Razic voulait créer l'événement et ceci, rapidement. En effet, 1904 n'était pas la date du transfert de la capitale, qui avait eu lieu en juin 1909, mais celle qui était la plus utile à rappeler. L'objectif de la célébration du centenaire de Ziguinchor, comme de toutes les manifestations culturelles depuis quelques

années dans la région, était ainsi celui de la promotion de la paix, à un moment où celle-ci semblait concrétisable. En janvier 2004, le Razic avait rencontré le chef de l'État qu'il cherchait à associer à la manifestation, symboliquement comme financièrement. Wade avait assuré qu'il patronnerait la célébration :

Je suis très ému. J'ai la chance historique pendant mon magistère d'assister, si Dieu le veut, à la célébration du Centenaire de Ziguinchor que vous comptez fêter avec éclat [...] Nous sommes proches de la paix en Casamance. Je sais que lorsque la paix définitive interviendra, l'histoire ne manquera certainement pas d'associer mon nom à son avènement. Mais, si nous avons pu faire des progrès significatifs dans ce domaine, c'est parce que les filles et les fils de la Casamance et de tout le Sénégal se sont mobilisés pour exiger la paix. Je n'oublierai jamais la part des femmes de Ziguinchor, de toute la Casamance en définitive dans cette quête de la paix²³.

- 33 À la fin de l'année 2004, le 3 décembre, l'abbé Diamacoune Senghor vint à Dakar avec une délégation du MFDC et invita Wade à venir signer un accord de paix à Ziguinchor, à l'occasion du centenaire. Ce n'est nullement le centenaire qui a permis l'accord – prélude à des négociations –, mais les avancées de la diplomatie de Wade, les problèmes du maquis casamançais, et les milliards de francs CFA promis par la Banque mondiale. Le 30 décembre 2004, le chef de l'État sénégalais vint à Ziguinchor accompagné d'une importante délégation. Devant la gouvernance, l'accord fut signé entre Wade et Diamacoune – qui ne représentait que sa tendance au sein d'un MFDC divisé.
- 34 Quoi qu'il en soit, il convient de remarquer ici le souci constant de la mise en scène de la paix – comme de la guerre –, la volonté du MFDC, du gouvernement comme de la société civile de recourir au symbole « historique ». Le 26 décembre 1982, la revendication indépendantiste s'était doublée d'un appel au retour d'Aline Sitoé Diatta ; le 30 décembre 2004, l'accord de paix fut signé pendant la célébration du Centenaire de Ziguinchor. En cela l'imagination de la Casamance comme communauté avait été refondée, et dans la crise, et dans sa résolution. Assurément, la Casamance existait comme représentation, en dépit des divisions et des opportunités politiques et individuelles à la maintenir dédoublée en deux régions. D'une région administrative elle était devenue « naturelle », aussi bien pour les « Sénégalais » que pour les « Casamançais » : rien que pour cela, l'État avait échoué à produire une identification sénégalaise « sentimentale » et à altérer l'imaginaire casamançais, que celui-ci fût séparatiste ou non. Si, pour Wade, en patronnant le Centenaire de Ziguinchor et en y signant l'accord, il réinscrivait la ville dans le Sénégal, pour Diamacoune, c'était le Sénégal qui était venu signer l'accord en terre casamançaise. Du reste, on peut noter que la localisation des différents cessez-le-feu (1991, 1993, 1999) et accords (2004) a toujours échappé au Sénégal : Cacheu, Ziguinchor, Banjul, et, de nouveau, Ziguinchor dessinent une carte sous-régionale méridionale qui exclut l'espace imaginaire et politique identifié comme sénégalais. À la suite de l'accord de 2004, des négociations ont été pourtant engagées à Foundiougne, une localité de la région de Fatick. Si cela montre un net glissement vers le haut, puisque la négociation se rapproche de Dakar, lieu du pouvoir, le choix de Foundiougne est révélateur de la volonté du MFDC de passer par un espace physiquement et symboliquement intermédiaire entre Dakar et lui, entre le Sénégal et la Casamance, entre les Sénégalais et les Joola : celui du terroir sereer, au nom du cousinage – reconstruit – entre les deux communautés.

Conclusion

- 35 L'objet de cette recherche – la composition des identités – par sa plasticité, a nécessité une approche du terrain, envisagée non pas comme le simple réceptacle d'informations identifiées – qu'elles soient écrites ou orales – mais comme l'espace qui informe le chercheur parce que, au préalable, il le forme. Antoine Prost, dans ses Douze leçons sur l'histoire évoque l'importance de « l'expérience sociale » et de « l'engagement » des historiens dans le progrès des études historiques (Prost, 1996 : 92-93). Il pose en fait la question de la compétence que l'historien peut acquérir grâce à sa proximité avec son sujet. À sa suite, Gérard Noiriel considère « que la familiarité avec l'univers que l'on étudie est l'un des éléments qui détermine la compétence savante » (Noiriel, 2004 : 280). L'appréhension des mécanismes d'affirmations identitaires et des légitimations qui leur sont associées dépend donc beaucoup du capital culturel que le chercheur lui-même se constitue sur son terrain (Faik-Nzuji, 1998). Mais ce capital culturel est aussi historique : la formulation des compositions et compétitions identitaires à l'œuvre en Casamance s'est inscrite dans une recherche plus vaste sur les mécanismes de la construction identitaire joola depuis la fin du XIX^e siècle (Awenengo, 2005). Initié avec la mise en place de l'ordre colonial, engagé plus avant avec celle de l'ordre sénégalais, accéléré avec la crise casamançaise, le processus de construction identitaire joola est récent, ce que seule une mise en perspective historique permet de révéler. Elle permet également de voir, comme a voulu le montrer cet article, que le ressort des compositions identitaires est politique et social. En d'autres termes, que l'identitaire ne produit pas du politique mais qu'en revanche, le politique favorise la composition identitaire. Et en effet, c'est la recherche de légitimité politique, qu'elle soit celle du MFDC, de l'État et des entrepreneurs politiques locaux, la recherche de solutions « traditionnalisées » au conflit, et le débat sur la représentation, que la crise politique et sa résolution engagent, qui ont favorisé la cristallisation du processus de construction identitaire joola et poussé l'ensemble des communautés casamançaises à se redéfinir.

BIBLIOGRAPHIE

- AGIER M., 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Paris, Éditions Parenthèses-IRD.
- AMNESTY INTERNATIONAL, 1998. *La terreur en Casamance*. Paris, EFAI.
- AYISSI A., 2002. « Société civile et résolution des conflits en Afrique de l'ouest », *AFRI*, http://www.afri-ct.org/article.php3?id_article=120
- BODIAN L., 1998a. *Premier congrès ordinaire de l'ACAD. Compte rendu*, Ziguinchor, 27 juin 1998.
- BODIAN L., 1998b. « Sereer et Joola, un cousinage emblématique, levain de la paix sociale ». Communication présentée à la Journée nationale du Joola et du Sereer, 12 septembre 1998, ACAD, section de Ziguinchor.

- BOURDIEU P., 1994. *Raisons pratiques*. Paris, Seuil.
- CAHEN M., 1997. « L'ethnie et la révolution ». Colloque sur le centième anniversaire du Bund, organisé par l'Union des progressistes juifs de Bruxelles, novembre 1997. *Revue In Situ*, 1 – Tribunes, <http://www.in-situ.org/archives/insitu01/ce02.htm>
- CASTORIADIS C., 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- COULON C., 1994. « État et identités » in MARTIN D.-C. (dir.), *Cartes d'identités, comment dire « nous » en politique ?* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- DE JONG F., 2002. « Politicians of the Sacred Grove: Citizenship and Ethnicity in Southern Senegal », *Africa*, 72(2): 203-220.
- DIANE A., 1997. *De la modernité politique au Sénégal : rôle et place des sous-préfets dans le processus de production de la nation*. Thèse de doctorat de sociologie. Paris, EHESS.
- EVANS M., 2003. « Ni paix ni guerre: the Political Economy of Low-Level Conflict in the Casamance » in COLLINSON S. (ed), *Power, Livelihoods and Conflict: Case Studies in Political Economy Analysis for Humanitarian Action*. London, Overseas Development Institute, Background Research for Humanitarian Policy Group Report, 13: 37-52.
- FAIK-NZUJI M., 1998. « Réflexion sur l'élaboration et la transmission du savoir en sciences sociales africaines », *Mots pluriels*, 8.
- FOUCHER V., 2003a. « Les "évolués", la migration, l'école : pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais » in DIOP M.-C. (dir.), *Le Sénégal contemporain*. Paris, Karthala : 375-424.
- FOUCHER V., 2003b. « Pas d'alternance en Casamance ? », *Politique Africaine*, 91 : 101-119.
- FOUERE M.-A., 2005. « Les métamorphoses des relations à plaisanteries », *Cahiers d'études africaines*, XLV(2), 178 : 389-430.
- HOBBSBAWM E., RANGER T. (eds), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MUDIMBE V., 1988. *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press.
- NIANE D. T., 1989. *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. Paris, Karthala-Arsan.
- NOIRIEL G., 2004. « Comment défendre l'histoire de l'Afrique ? » in AWENENGO S., BARTHELEMY P., TSHIMANGA C. (dir.), *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?* Paris, L'Harmattan, *Cahier Afrique noire*, 22: 273-280.
- PEEL J. D. Y., 1989. « The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis » in TONKIN E., MCDONALD M., CHAPMAN M. (eds), *History and Ethnicity*. Londres, Routledge : 198-215.
- PROST A. 1996. *Douze leçons sur l'histoire*. Paris, Seuil.
- ROCHE C., 1985. *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*. Paris, Karthala.
- SAMBOU S., 2005. *Aguène et Diambone*. Dakar, Niamagne Édition.

NOTES

1. La répartition des populations est dès lors modifiée : les Joola représentent 60 % de la Région de Ziguinchor, tandis que les Manding et les Peul dominant celle de Kolda.

2. Les trois cessez-le-feu de 1991, 1993 et 1999 ont été à chaque fois rompus. Cependant, le 30 décembre 2004, un accord de paix – précédant des négociations – a été signé entre le président sénégalais Abdoulaye Wade et le chef du MFDC, l'abbé Diamacoune Senghor, ce qui constitue un signe encourageant.
3. ANS, 13 G 466, Rapport d'ensemble par l'administrateur Martin sur sa mission en Casamance à Monsieur le gouverneur du Sénégal et dépendances, 1891.
4. Notes de terrain.
5. Ces lectures renvoient à la conception symbolique du cousinage développée par Marcel Griaule et à la conception fonctionnaliste exposée par Radcliffe Brown. Les lectures contemporaines des cadres africains n'échappent pas – au contraire, elles en sont issues – à l'Afrique imaginée par les ethnologues coloniaux. Comme l'analyse M.-A. Fouéré (2005) il y a bien une récupération par certains intellectuels et cadres africains des préconstruits ethnologiques, une difficulté à penser hors de la « bibliothèque coloniale » (Mudimbe, 1988).
6. Nommé en 1993, l'actuel gouverneur de la région de Ziguinchor, est également sereer. En janvier 2005, accusé d'avoir mis en péril le processus de paix, il fut vigoureusement défendu par la section ziguinchoise de l'ACAD.
7. Cité in Landing Diémé, « Diolas et Sérères se mobilisent pour la paix », *Sud quotidien*, n° 2933, 14 janvier 2003.
8. Enquêtes, Guinée-Bissau, mai 2003.
9. La première manifestation s'y est déroulée et l'abbé Diamacoune y vit en résidence surveillée.
10. Ce savoir est un pouvoir dont les intellectuelles font parfois montre à l'historien qui les sollicite. Je n'ai jamais trouvé ce type de résistance en enquêtant auprès des femmes ou des gardiennes de *boekin* dans les villages joola.
11. Entretien avec Awa Diallo (*alias*).
12. Cette notion, adoptée par la presse dakaroise, semble y devenir un substitut aux mots « ethnie » et « communauté », même hors du contexte casamançais.
13. Propos recueillis par M. Fall et L. Diémé, *Sud Quotidien*, n° 2928, 8 janvier 2003.
14. Communiqué cité in *Sud Quotidien*, n° 2829, 9 septembre 2002.
15. Mais son prestige s'épuise. Comme le souligne V. Foucher (2003b), manipulé par une faction du MFDC, Kourouma s'est attiré la méfiance des autres factions du mouvement indépendantiste et des acteurs du processus de paix et n'a pas réussi à capter l'appui de l'État ni celui des bailleurs de fonds étrangers. En outre, l'ancien maire de Goudomp, Adama Sonko, l'accuse en janvier 2002 d'avoir détourné 50 tonnes de riz (*Sud Quotidien*, n° 2924, 2 Janvier 2003).
16. Les villages de Brin ou Tobor par exemple, sont revendiqués par les Baïnuk. On dit ainsi que Robert Sagna, né à Brin, n'est ainsi pas un véritable Joola mais un Baïnuk. Indice de cette affirmation identitaire, cet ami qui se présentait comme Joola en 1996 et disait six ans plus tard qu'il était Baïnuk.
17. Pour cette version voir notamment ce Ziguinchoirois, Moussa Mané, cité in Mamadou Papo Mané, « Les Baïnunk : un peuple en quête de son passé », *Wal Fadjri*, 4 janvier 2002.
18. Laisée longtemps à la marge de l'histoire nationaliste sénégalaise qui s'est élaborée sur les mémoires wolof et maraboutiques, l'histoire de l'empire du Gabou a été introduite dans le programme officiel d'histoire de 1998 pour les classes de cinquième, quatrième et seconde, montrant que la crise casamançaise a contraint l'État sénégalais à intégrer les mémoires casamançaises dans une histoire nationaliste renégociée, afin d'éviter qu'elles ne soient monopolisées par le discours indépendantiste du MFDC. Bien avant le Gabou, Aline Sitoé Diatta et d'autres figures de la Casamance, revendiquées par le MFDC, ont été érigées en héros du panthéon sénégalais.
19. In *Le Soleil*, 25 novembre 2002.
20. Notes de terrain.

21. « Signature de l'accord de paix à Ziguinchor : Réticences et craintes des Sédhiois », *Le Quotidien*, 3 janvier 2005.
22. H. Sagna, « Marche des femmes de Goudomp : pour une juste répartition des fonds de la reconstruction », *Wal Fadji*, 28 mars 2005.
23. Cité in Madior Fall, « Une manifestation sous le signe de la paix », *Sud Quotidien*, n° 3224, 6 janvier 2004.
-

RÉSUMÉS

Depuis 1982, la Casamance, région au sud du Sénégal, est l'objet d'une revendication indépendantiste formulée par le Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC). Porté par une minorité de Joola, la revendication politique a utilisé un langage identitaire, recréant et cristallisant le capital culturel joola. C'est dès lors ce même capital qui est utilisé dans le processus civil de paix engagé depuis quelques années en Casamance, faisant de la communauté joola la communauté la mieux placée dans cette économie traditionnalisée de la paix – une économie qui cache des enjeux et des manipulations politiques – et accélérant leur construction identitaire. Or le monopole joola du marché de la paix et de la représentation casamançaise, qu'elle soit indépendantiste ou non, est contesté par les autres communautés de la Casamance. Celles-ci initient elles aussi de nouveaux travaux culturels, se recomposent et cherchent à s'affirmer comme légitimantes casamançaises.

A region in the south of Senegal, the Casamance has been the object since 1982 of independence claims formulated by the Movement of Democratic Forces in the Casamance (MFDC). Advanced by a Joola minority, these political claims have used a language of identity, recreating and crystallising joola cultural capital. The same capital has consequently been used in the peace process that has been underway for several years in the Casamance, making the joola community the best placed community in this traditionalised economy of peace – an economy that hides political stakes and manipulations – and accelerating their identity construction. But the joola monopoly of the peace market and of the representation of the Casamance, whether or not in separatist terms, is contested by the other communities in the Casamance. The latter are also involved in initiating new cultural works, reconstructing themselves and looking to assert themselves as legitimately casamançais.

INDEX

Index géographique : Sénégal

Mots-clés : capital culturel, conflit casamançais, constructions identitaires, processus de paix

Keywords : Casamançais conflict, cultural capital, identity constructions, peace process

AUTEUR

SÉVERINE AWENENGO

Université Paris 7 – SEDET