

Université de Montréal

**« Manger ou s'en aller »:
Le conflit ethnorégional casamançais et l'État sénégalais**

par Geneviève Gasser

Département de science politique
Faculté des Arts et Sciences

Thèse présentée à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en science politique

juin 2000

© Geneviève Gasser 2000



JA
39
U54
2001
v. 003

Université de Montréal

Le Comité éditorial scientifique et technique de l'État

pour l'évaluation des programmes

Évaluation des programmes
Évaluation des programmes

Il est présenté à la Commission des études supérieures
en vue de l'octroi de la qualification de maître
philosophique (M. Phil.)
en sciences politiques

1992



Université de Montréal

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

« Manger ou s'en aller »:
Le conflit ethnorégional casamançais et l'État sénégalais

présentée par:

Geneviève Gasser

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Président-rapporteur: Jane Jenson
Directeur de recherche: Laurent McFallis
Co-directeur: Tessy Bakary
Membre du jury: Gilles Bibeau
Examineur externe: Mamadou Diouf
Représentant du Doyen: Christopher McAll

Thèse acceptée le : 19 septembre 2000

SOMMAIRE

Cette étude porte sur un conflit ethnorégional africain, le conflit casamançais au Sénégal. L'objectif de l'étude est double. Il s'agit en premier lieu de distinguer parmi les nombreuses explications au conflit celle qui est, à mon avis la plus juste, pour ensuite la compléter. Deuxièmement, il s'agit d'évaluer l'effort de règlement de ce conflit par l'État sénégalais par l'adoption d'une réforme de décentralisation.

La recherche repose sur les trois propositions suivantes:

- Il existe une version sénégalaise de l'État néo-patrimonial basé sur la prépondérance du groupe ethnique wolof et de sa culture religieuse, le modèle islamo-wolof (Diop et Diouf, 1990), qui a suscité la revendication ethnorégionale casamançaise.
- Le conflit ethnorégional casamançais se trouve actuellement dans une impasse qui découle en grande partie du manque d'unité entre les combattants armés casamançais.
- La réforme administrative dite de *régionalisation* mise en place par l'État sénégalais depuis 1996 ne constitue pas vraiment un espoir de règlement mais plutôt la dernière tentative du modèle islamo-wolof de se perpétuer.

La démarche de vérification a consisté en une description en profondeur selon la méthode de Geertz (1973), doublée d'une analyse de discours. En plus de l'observation documentaire, la recherche a été menée par le biais d'un sondage intensif, au Sénégal, en 1997. Un total de soixante-sept entretiens dirigés et non-dirigés ont été menés à Dakar, St-Louis, Ziguinchor.

Les résultats de la recherche permettent de montrer qu'il est incorrect de parler d'harmonie ethnique au Sénégal mais qu'il existe plutôt une semi-harmonie. Spécifiquement en

ce qui concerne le conflit, l'ethnicité est une des dimensions, mais non la seule; elle est utilisée par les idéologues du mouvement d'opposition armé.

De plus, l'impasse dans le conflit s'explique par le fait que dans la faction combattante qui dit vouloir s'extraire du modèle islamo-wolof et réclame l'indépendance à tous coûts, l'objectif n'est peut-être pas celui annoncé. Sous des abords d'intransigeance, les combattants du Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC) ne recherchent pas nécessairement à sortir de l'État mais plutôt à obtenir un meilleur traitement au sein de l'État. La répartition des ressources est au coeur de tous les débats.

Enfin, la réforme administrative de décentralisation pourrait sembler un moyen de sortir de l'impasse mais les résultats de l'enquête montrent que la population n'y croit guère. Elle ne voit pas dans cette réforme une solution réelle aux problèmes de la Casamance. Elle y perçoit même un facteur d'aggravation car, dans une mentalité de jeu à somme nulle, le fait que les régions obtiennent plus de pouvoirs est perçu comme le gage d'une augmentation de la compétition des uns et des autres pour les ressources rares. Par ailleurs, on trouve également que l'État sénégalais cherche à conserver le contrôle du centre politique par tous les moyens.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| Sommaire | i |
| Table des matières | iii |
| Liste des tableaux et figures | vi |
| Remerciements | vii |
| Avant-propos..... | ix |
| Introduction..... | 1 |
| Chapitre 1: Préliminaires..... | 8 |
| 1.1 Trois approches sur l'ethnicité | 8 |
| 1.2 Gérer l'ethnicité en Afrique | 13 |
| 1.2.1 L'élimination des différences ethniques..... | 13 |
| 1.2.2 Reconnaître les différences ethniques..... | 15 |
| 1.3 L'État en Afrique | 22 |
| 1.4 Les explications au conflit casamançais | 31 |
| 1.5 Méthodologie de la thèse | 40 |
| Chapitre 2: Le Sénégal, semi-harmonieux et semi-démocratique..... | 47 |
| 2.1 L'exception sénégalaise | 47 |
| 2.1.1 La semi-démocratie sénégalaise | 47 |
| 2.1.2 Le mirage de l'harmonie ethnique..... | 49 |
| 2.2. Les explications habituelles à l'harmonie ethnique sénégalaise..... | 51 |
| 2.2.1 Des politiques éclairées..... | 51 |
| 2.2.2 Les explications culturelles | 53 |
| 2.2.3 L'harmonie grâce à l'entrecroisement des clivages | 58 |
| 2.2.4 L'Islam avant tout..... | 62 |
| 2.3 Le modèle islamo-wolof: une semi-harmonie..... | 65 |
| 2.4 Géographie identitaire du Sénégal | 68 |
| 2.4.1. La répartition ethnique et linguistique | 68 |
| 2.4.2 Stéréotypes et perceptions réciproques | 74 |
| 2.4.3 Ethnisation de l'appareil partisan | 83 |
| Semi-harmonie et semi-démocratie - conclusion..... | 87 |

| | |
|--|-----|
| Chapitre 3: La <i>régionalisation</i> | 88 |
| 3.1. La notion de décentralisation..... | 89 |
| 3.1.1 Définitions..... | 89 |
| 3.1.2 Pourquoi décentraliser? Le contexte africain..... | 90 |
| 3.1.2.1 L'État africain: despotismes décentralisés et centralisés..... | 91 |
| 3.1.2.2 «Décentralisez!» la marotte des années quatre-vingt..... | 93 |
| 3.2 Les réformes administratives au Sénégal..... | 95 |
| 3.2.1. L'héritage colonial des Quatre Communes | 95 |
| 3.2.2 Les réformes administratives au nom du développement | 97 |
| 3.2.3 Les réformes administratives au nom de l'unité nationale..... | 103 |
| 3.2.3.1 Le redécoupage administratif de 1984 | 104 |
| 3.2.3.2 La <i>régionalisation</i> de 1996 | 109 |
| 3.3 Évaluation | 114 |
| 3.3.1 La qualité de la décentralisation..... | 114 |
| 3.3.2 L'État sénégalais tout puissant | 115 |
| La <i>régionalisation</i> - conclusion..... | 126 |
| | |
| Chapitre 4: La vie quotidienne à Ziguinchor en 1997..... | 127 |
| 4.1 Portrait d'une petite ville régionale | 128 |
| 4.1.1 Le village en ville..... | 128 |
| 4.1.2 Ziguinchor la douce..... | 136 |
| 4.1.3 Croire et célébrer: importance de la religion..... | 138 |
| 4.1.4 Occupations et préoccupations: la <i>DQ</i> | 146 |
| 4.1.5 Génération <i>boul falé</i> | 150 |
| 4.1.6 Les femmes et la guerre..... | 153 |
| 4.2 Une région riche mais pauvre | 159 |
| 4.2.1 Le potentiel inexploité | 159 |
| 4.2.2 Développement et entrepreneurship diola..... | 163 |
| 4.3 La banalité de la violence | 176 |
| La vie quotidienne à Ziguinchor en 1997. Conclusion..... | 182 |
| | |
| Chapitre 5: La politique en semi-démocratie..... | 184 |
| 5.1 L'État néo-patrimonial | 184 |
| 5.2 Le monde PS et le reste | 190 |
| 5.3 Les intermédiaires politico-ethniques: des «Casamanqué?»..... | 197 |
| 5.3.1 L'opération <i>ethnic balancing</i> | 199 |
| 5.3.2 «Robert» | 202 |
| 5.3.3 Les autres intermédiaires | 206 |

| | |
|---|-------|
| Chapitre 6: Le sens du conflit casamançais: l'impasse | 209 |
| 6.1 Une situation complexe..... | 209 |
| 6.2 Le discours des opposants armés casamançais: le MFDC | 215 |
| 6.2.1 L'oeuvre de l'Abbé Diamacoune..... | 215 |
| 6.2.2 Le discours du Vieux de Diatok..... | 218 |
| 6.2.2.1 Le pacte mythique..... | 222 |
| 6.2.2.2 Le projet national casamançais | 229 |
| 6.3 <i>Tieb bou dien ou niankata?</i> | 233 |
| 6.4 La violence du MFDC..... | 243 |
| 6.5 <i>Exit!</i> Les stratégies de retrait de la population | 247 |
| 6.6 La <i>Régionalisation</i> comme solution?..... | 252 |
| 6.6.1 «Maître chez nous!» | 252 |
| 6.6.2 «Les sucettes de la <i>régionalisation</i> » | 254 |
| 6.6.3 Je gagne, tu perds..... | 255 |
| 6.7 La guerre qui paie | 258 |
| 6.8 Contexte sous-régional et internationalisation du conflit | 260 |
| Le conflit casamançais: l'impasse - conclusion | 264 |
| | |
| Conclusion..... | 266 |
| | |
| Bibliographie | 273 |
| 1. Monographies, publications spécialisées et documents électroniques | |
| 2. Annuaires et encyclopédies | 293 |
| 3. Quotidiens et périodiques d'information..... | 293 |
| | |
| Annexes..... | xi |
| Annexe 1. Liste des entretiens dirigés et non-dirigés..... | xii |
| Annexe 2. Guide d'entretien pour l'enquête auprès des haut fonctionnaires | xv |
| Annexe 3. Guide d'entretien pour l'enquête de Dakar | xviii |
| Annexe 4. Guide d'entretien pour l'enquête de Ziguinchor | xxvi |
| Annexe 5. Chronologie du conflit casamançais..... | xxxv |
| Annexe 6. Les discours de Diatok..... | xlii |

LISTE DES TABLEAUX ET FIGURES

| | |
|--|-----|
| Carte 1: Le Sénégal et ses dix régions | 2 |
| Tableau 1: Répartition de la population sénégalaise..... | 70 |
| Carte 2: La Casamance avant 1984 | 105 |
| Carte 3: La Casamance de 1984..... | 105 |
| Figure1: La vie quotidienne à Ziguinchor | 135 |
| Figure 2: Goorgoorlou | 147 |

REMERCIEMENTS

Écrire une thèse est une longue aventure. Comme dans la vie, malgré tous ceux et celles qui nous accompagnent, les choix qui s'imposent à nous le long de la route sont, finalement exclusivement les nôtres. Je voudrais remercier ici un grand nombre de personnes qui ont suivi cette grande aventure depuis ses débuts.

Deux professeurs m'ont guidée dans ce projet. Ma gratitude va à Laurence McFalls qui, en dépit du fait que le sujet de cette thèse était très éloigné de ses propres préoccupations de recherche, a fait preuve d'une direction toujours très humaine et enthousiaste. Sa curiosité, son sens du pratique, sa grande disponibilité en font un directeur irréprochable. J'exprime également une grande reconnaissance à Tessy Bakary pour ses commentaires et interrogations, toujours des plus pertinents. La qualité des échanges que nous avons eus comptent pour beaucoup dans cette thèse.

De même, je voudrais remercier les professeurs Ébrima Sall, Mamadou Diouf et Achille Mbembe du Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (CODESRIA) ainsi que le professeur Momar Coumba Diop de l'Université Cheikh Anta Diop qui m'ont fait part de conseils judicieux lors de mon séjour à Dakar.

Au colloque de la *West African Research Association* à Dakar, en juin 1997, j'ai eu la chance de rencontrer des collègues chercheurs, devenus amis, avec qui j'ai eu des échanges très féconds. Ferdinand De Jong et Anne Sundberg partagent avec moi la passion du terrain en Afrique et je les remercie de leurs conseils. Au Sénégal encore, le personnel du Centre d'études et de coopération internationale (CECI) et le Centre de recherches pour le développement international (CRDI) m'ont permis de vaquer à mes occupations sans avoir à me soucier outre-mesure des questions logistiques. Je les en remercie. Je n'oublie pas non plus Monique Belinga qui m'a accueillie à la sortie de l'avion. Ce petit geste peut faire toute la différence lorsqu'on débarque pour une telle entreprise; Merci!

À Montréal, les professeurs Brigitte Schroeder, Marie-Nathalie Leblanc, Jean-Marc Éla, Louis Massicotte et Michel Fortmann m'ont, à un moment ou un autre, encouragée par l'intérêt qu'ils ont porté à ma recherche. Sincèrement, je leur en sais gré.

Sur une note plus personnelle, cette thèse doit beaucoup au soutien de mes nombreuses et sincères amitiés. Je remercie Jeanne, Marie-Laurence, Annette, Suzie, Sylvaine et Osvaldo pour leur présence indéfectible, je remercie les Touré-Talla-Kane-Diouf-Ly qui m'ont sans cesse entourée et encouragée dans ma rédaction, je remercie Uli et les autres amis chambristes pour les belles soirées musicales, je remercie Aminata pour nos passionnantes discussions, je remercie Philippe, je remercie Janine. À l'université de Montréal, avec Pascale, Isabelle, Ezz-Dine, Ali, Chalmers, Célestin, et bien d'autres encore, j'ai partagé, souvent sur le mode de l'humour, ma condition de doctorante. Renée Leclerc a souvent prêté une oreille bienveillante. Merci à vous tous.

Cette thèse a pu être réalisée grâce à la Bourse Barton de l'Institut canadien pour la paix et la sécurité internationales, à la bourse aux jeunes chercheurs canadiens du Centre de recherches pour le développement international (CRDI), à l'allocation de voyage du Groupe de recherche sur la sécurité internationale (GERSI), et aux petites bourses de la faculté des études supérieures de l'Université de Montréal. J'exprime ma reconnaissance à ces organismes.

J'exprime encore ma gratitude à mes parents Heinz et Paulette pour leur soutien, dont l'aspect financier n'a pas été le moindre. Je remercie également mes frères et les Gasser de Pike River, toujours accueillants.

Enfin, je remercie du fond du coeur tous les Sénégalais - Casamançais, Dakarois, Ziguinchorois, Québécois ou Canadiens - qui se sont ouverts à moi et qui m'ont permis de comprendre leur monde et leur politique. C'est à eux que je dédie cette thèse.

AVANT-PROPOS

Écrire une thèse consiste peut-être pour soi à résoudre une énigme. Le travail qui suit est le résultat d'une réflexion engagée il y a déjà longtemps alors que je faisais un mémoire sur la guerre civile du Nigéria sous la direction de Jean-Pierre Derriennic à l'université Laval. J'avais alors été frappée et captivée par la complexité de l'objet politique africain. Le continent africain est aujourd'hui en pleine restructuration. La fin des régimes à parti unique, l'ouverture politique et la démocratisation autant que les guerres civiles, ou les conflits sporadiques et larvés le caractérisent. La dimension identitaire est également omniprésente. D'un point de vue occidental, ces conflits sont très souvent dits «ethniques», sans pour autant qu'on ne cherche à comprendre ce qui se cache sous l'étiquette. Il demeure en effet une idée de l'étrangeté, sinon même une crainte, de l'objet politique africain. La question de l'universalisme ou du particularisme revient sans cesse. Comme l'a bien montré Mudimbe (1994), l'Afrique est érigée en paradigme de la différence. Alors même que l'ONU se demande si elle doit faire la guerre à une armée d'enfants au Sierra Leone, plus que jamais, l'Afrique interpelle la science politique.

En modeste contribution, je propose la description en profondeur du conflit ethnorégional casamançais au Sénégal, ainsi que de la réforme administrative adoptée par l'État. À ce titre, cette thèse n'est ni une thèse d'études stratégiques, ni une thèse sur les institutions politiques sénégalaises. Elle n'est pas non plus purement ethnographique. Elle est un peu hybride, tout comme son terrain, et elle se veut avant tout un exercice de politique comparée.

Ayant été rédigée dans un laps de temps de plus de deux ans, cette thèse était pratiquement terminée le 19 mars 2000, date de l'élection présidentielle qui portait au pouvoir Abdoulaye Wade, le candidat du principal parti d'opposition. L'élection a mis fin à quarante années de domination du Parti socialiste. Les observateurs s'accordent tous pour dire que si Wade a remporté le pouvoir, ce n'était pas parce qu'il avait personnellement la faveur de la

population sénégalaise, mais parce que celle-ci souhaitait à tous prix, le changement. Toutefois, il faut le dire, ce furent des élections bien préparées et bien supervisées. Dès la fin du premier tour, les observateurs étrangers ont reconnu le bon déroulement du processus électoral. De plus, dans un geste élégant, le Président sortant Abdou Diouf, a salué le nouvel arrivant, coupant ainsi court à toutes les intentions de résistance extra-électorale de son camp.

Or, la thèse traite assez longuement de l'absence d'alternance politique au Sénégal et du sentiment d'impasse qu'elle a occasionné. Ce revirement remet-il en cause la pertinence de mon analyse? Je ne le pense pas. L'élection sénégalaise est venue comme une surprise¹. La plupart des analystes prévoyaient un scénario-catastrophe, certains allant jusqu'à craindre l'intervention de l'armée, dans une reprise du schéma ivoirien. La venue de l'alternance est alors de bon augure, elle réveille l'optimisme.

Cependant, en ce qui concerne spécifiquement le conflit, je fais le pari que mon analyse reposant sur l'ambivalence et la dissension entre les opposants armés casamançais est toujours adéquate. La venue d'une nouvelle équipe au pouvoir ne semble pas changer fondamentalement la donne. En avril 2000, à deux reprises, des affrontements entre l'armée sénégalaise et les combattants casamançais ont eu lieu à des postes-frontière de la Guinée-Bissau faisant une quinzaine de morts, répartis dans les deux camps. Comme toujours, les médias ont rapporté l'événement sans réellement lui donner un sens. Que revendiquent les opposants? Pourquoi l'armée sénégalaise subit-elle ces assauts depuis nombre d'années sans apparemment rien y pouvoir? Que faudrait-il pour mettre fin au conflit? C'est ce que cette thèse souhaite éclaircir.

¹Voir l'article de Sanou M'Baye dans le *Monde Diplomatique*, avril 2000.

INTRODUCTION

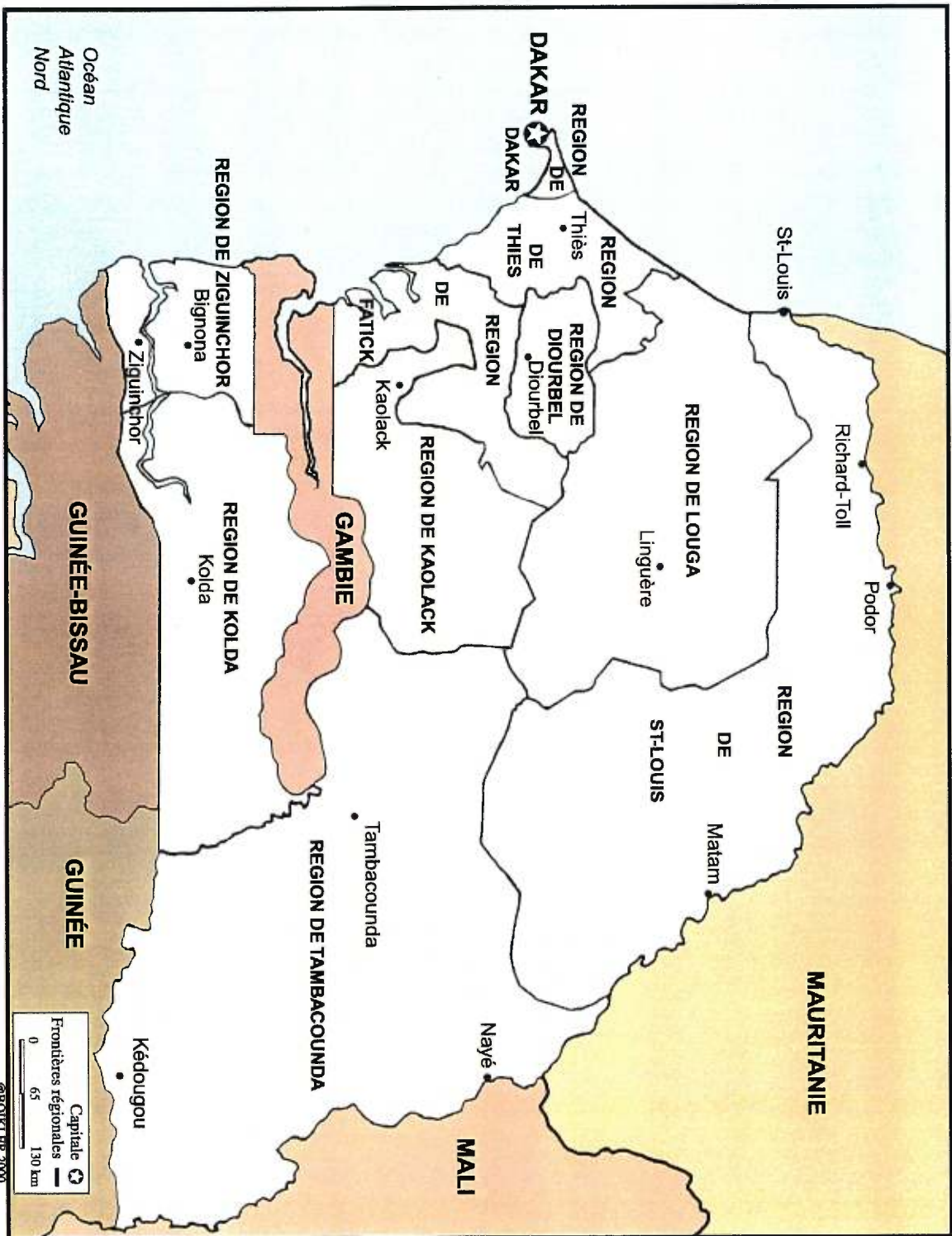
Ziguinchor est la capitale d'une région portant le même nom. Le plus souvent pourtant, c'est le nom de Casamance que l'on utilise pour désigner cette région, maintes fois administrativement redéfinie sous la colonisation et dans le Sénégal indépendant. En 1984, à la suite d'un redécoupage administratif, il n'est officiellement plus question de cette grande région de Casamance subdivisée en Basse, Moyenne et de Haute-Casamance mais des régions de Ziguinchor et de Kolda.

Cette Casamance est une région luxuriante du sud du Sénégal où l'on retrouve environ le septième de la population totale de ce pays, estimée à 10 millions d'habitants (CIA, 1999). Les tractations coloniales de la fin du 19^e siècle entre la France et la Grande-Bretagne ont eu pour effet de la couper du reste du Sénégal par le minuscule territoire gambien. Aujourd'hui encore, à moins de faire un énorme détour par l'est, la voie terrestre de Dakar à Ziguinchor nécessite de traverser les frontières d'un autre État.

Le promeneur qui quitterait le centre de Ziguinchor pour explorer les alentours se trouverait bien vite dans un des quartiers périphériques où il n'y a ni électricité, ni autre infrastructure. Les herbes hautes bordent les mauvais chemins et cachent les habitations de terre qui se dressent ça et là.

C'est dans un de ces quartiers que j'eus la chance de rencontrer un homme diola, très humble mais vif, qui me parla avec beaucoup de confiance. Il vivait modestement dans une minuscule case de deux chambres où l'une servait de magasin. Attenant à la case était enfermé un cochon. L'homme possédait également quelques canards. L'entretien s'est déroulé en français, sous les arbres, sans prise de notes, et sans l'aide de mon assistante. Ce fut donc un entretien des plus spontanés qu'il m'a été donné de faire.

Carte 1 - Le Sénégal et ses dix régions



Un peu par hasard, le boutiquier avait lancé son petit commerce deux ans auparavant. Il avait quitté son emploi dans un verger et disposait d'un petit capital. Mais le temps avait passé et il n'avait pas réussi à prospérer. Il ne restait que très peu de choses du capital initial. Dans sa boutique, il vendait du «pétrole», du sucre, du thé, de l'huile et quelques accessoires de maison, en bref, de petites choses qui lui coûtaient peu en investissements et qu'il achetait au fur et à mesure.

En bavardant avec lui, je cherchais à connaître l'évolution de ses affaires. Je me demandais pourquoi des petites entreprises comme la sienne prospéraient très mal à Ziguinchor. J'étais intriguée par certaines affirmations entendues maintes fois à Dakar à propos de l'entrepreneuriat des gens de cette région du Sénégal. Les Casamançais seraient peu intéressés aux activités économiques, leur besoin d'égalitarisme et certaines croyances les préviendraient de l'enrichissement, l'échec des nombreux projets de développement de cette région relève de leur propre responsabilité, et corollaire de tout ceci, la guerre de guérilla menée par des opposants armés casamançais réclamant l'indépendance de cette région depuis plus de quinze ans est totalement injustifiée.

Cet homme accepta de me raconter l'évolution de son entreprise. La discussion s'engagea d'abord sur la question du crédit. Dans le contexte de pauvreté généralisée dans lequel il vivait, il lui était quasi impossible de refuser le crédit. Petit à petit, son capital initial avait été grignoté par les créances. Il lui serait très difficile d'obtenir à nouveau un tel montant car il est quasiment impensable pour un non-salarié et hors du circuit clientéliste habituel, d'avoir accès à un prêt bancaire. Mais, notre échange se poursuivit. Tout en parlant de «la nature humaine», «de notre croyance», de «notre coutume», cet homme insistait sur le climat d'insécurité dans lequel il vivait. Dans ce quartier périphérique de Ziguinchor, des mouvements de troupes avaient parfois lieu la nuit. L'armée sénégalaise, basée non loin, surveillait les alentours. Des hommes armés du Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC), ou des bandits, on ne sait trop, rôdaient pour combler leur besoin de ravitaillement. Le boutiquier craignait à tout moment de perdre le peu qu'il avait.

Dans le récit de ce boutiquier, tout était confondu, les croyances traditionnelles, les difficultés d'accès au crédit, et le climat d'insécurité. Cette rencontre fut des plus enrichissantes. Elle me donne l'occasion d'introduire à la fois les paradoxes et la complexité de l'objet de cette thèse, l'analyse d'un conflit ethnorégional africain.

Depuis le début des années 1980, le MFDC mène des actions revendicatrices pour l'autonomie de la Casamance. Il s'ensuit un conflit ethnorégional typique des conflits de basse intensité: des affrontements qui font relativement peu de morts mais beaucoup de populations déplacées et réfugiées, des ressources et des armements limités, et un déroulement qui s'étend sur plusieurs années avec une alternance entre trêves et reprises des combats. Pour la guérilla, la difficulté la plus grande est de se ravitailler. Pour l'État, il s'agit plutôt de maîtriser la situation sur un terrain hostile, souvent à l'avantage de l'adversaire. La population se retrouve prise en otage entre les deux protagonistes, tantôt accusée de collaboration par l'État, tantôt rançonnée par la guérilla qui comble ainsi ses besoins vitaux. Aux moments les plus forts du conflit comme en 1997, les activités régulières sont suspendues. Ce n'est ni la guerre, ni la paix; un climat d'insécurité règne.

Le Sénégal, qui a longtemps revendiqué le titre de la vitrine de la démocratie en Afrique, fait donc face à ce conflit depuis plus de quinze ans. Mais quelles sont les perspectives de règlement? L'une d'entre elles est institutionnelle. Depuis le début des années 1990, les dirigeants sénégalais ont lancé une réforme de décentralisation qui prévoit, entre autres, de nouveaux pouvoirs pour les régions sénégalaises.

Quand je suis arrivée à Dakar avec, dans mes valises, le projet de thèse sensé me guider dans cette aventure intellectuelle, je faisais l'hypothèse que cette réforme dite de *régionalisation* était expressément conçue à des fins de gestion des relations interethniques. Le Président Diouf avait lui-même fait un lien avec l'unité nationale dans son discours annonçant la réforme en 1992. Naïvement, je pensais qu'il s'agissait là d'une question de recherche pouvant trouver réponse auprès des acteurs impliqués dans l'élaboration de la

réforme et auprès de la population. En réalité, il s'est avéré particulièrement difficile de parler d'ethnicité dans ce pays, considéré depuis fort longtemps comme exemplaire au chapitre de l'harmonie interethnique. Les Dakarois interviewés au hasard étaient très peu au courant de la réforme. Ils ne manquaient pourtant pas de mentionner leur désillusion face à la gouverne de leurs dirigeants: «Ce que j'en pense? Je pense que quand on est dirigeant, on fait ce que l'on veut» {193} me dit une vendeuse au marché de poisson de Soumbédioune¹.

Toutefois, le plus étonnant pour moi a été de constater que parmi les hauts fonctionnaires chargés de l'application de la réforme, il y avait plusieurs divergences d'opinion. Certains fonctionnaires reconnaissaient ce lien entre l'unité nationale et la *régionalisation* mais pas tous. En revanche, chacun d'eux insistait sur la nécessité de conserver un État central fort. L'un d'eux s'emporta carrément en répondant à mes questions. Il tint des propos diffamatoires à l'égard des Diola, un groupe ethnique de la Casamance identifié au mouvement armé séparatiste. J'essayais de calmer le jeu tout en disant qu'il s'agissait d'un sujet délicat mais le fonctionnaire continuait de s'emporter en dénonçant une certaine vision occidentale du conflit. Surtout, il affirmait que la récente réforme de décentralisation n'était aucunement destinée à répondre aux revendications casamançaises. À la fin de cet entretien, comme j'en avais l'habitude, je demandais au fonctionnaire s'il pouvait me référer à d'autres collègues. Il s'empressa de me répondre en me citant un collègue au ministère de l'intérieur. Fait surprenant, dès le lendemain matin, le bureau de ce fonctionnaire me contacta pour me fixer un rendez-vous. Inutile d'ajouter que le discours tenu lors de ce second entretien était tout à fait autre, rassurant et optimiste par rapport aux promesses de la *régionalisation* pour la région de Ziguinchor.

Ces deux anecdotes mettent en évidence que l'analyse d'un conflit ethnorégional africain exige de se pencher à la fois sur la nature de l'État et sur celle des relations

¹ «Avec ces élections, on voulait permettre aux régions d'élire leurs propres représentants et de participer aux projets de développement. Vous qui vivez à Dakar, est-ce que vous êtes au courant de ces problèmes dans les régions? Qu'en pensez-vous?»

interethniques. Le boutiquier de Ziguinchor raconte sa difficulté à faire prospérer ses affaires dans un climat d'insécurité physique et d'isolement par rapport au centre du pays; la vendeuse de poisson de Dakar exprime sa profonde méfiance par rapport aux dirigeants politiques de son pays, le haut fonctionnaire qui se trouve dans une position d'autorité calomnie ses concitoyens d'un autre groupe ethnique que le sien.

Cette thèse a donc deux ambitions. L'une sera de démêler l'écheveau des nombreuses explications de ce conflit et d'en donner une interprétation qui m'apparaît la plus juste. L'autre sera d'évaluer l'effort de règlement de ce conflit ethnorégional par le biais d'une réforme de décentralisation.

La thèse est divisée en six chapitres. Le premier permettra de me positionner par rapport à trois corpus de littérature, et de poser les jalons de la recherche, notamment en ce qui concerne l'État en Afrique. Le second fera la revue des explications habituellement données à l'harmonie ethnique sénégalaise. La première section de ce chapitre sera théorique. Elle sera suivie de l'analyse des résultats de l'enquête sur les relations interethniques au Sénégal. On trouvera que les uns nient totalement l'existence de dissensions ethniques alors que les autres la mettent en évidence. Pour comprendre cette distortion dans les résultats, il est nécessaire de procéder à une analyse situationnelle de l'ethnicité. En définitive, il est plus exact de parler du Sénégal «semi-harmonieux» que du Sénégal exemplaire sur le plan de l'harmonie ethnique.

Le chapitre 3 porte sur la réforme de la *régionalisation*. On y verra qu'avec l'érection de la région au statut de collectivité locale, la *régionalisation* est présentée comme un espoir de solution du conflit casamançais, et ce, en dépit du fait que les hauts fonctionnaires chargés de l'application de la réforme n'ont pas une vision claire de ce rôle. Au total, il ressort de l'enquête que le centre politique continue d'entretenir un grand désir de contrôle par rapport à l'autonomie des périphéries.

Avec le chapitre 4, nous entrons dans la partie ethnographique de la thèse. Ce chapitre fera la description en profondeur de la vie quotidienne à Ziguinchor et mettra l'accent sur la juxtaposition constante du tragique et du pastoral qui existe dans ce conflit de basse-intensité. Quant au chapitre 5, il fait la description en profondeur du fonctionnement du modèle islamo-wolof, cette version sénégalaise de l'État néo-patrimonial.

Le chapitre 6 s'applique ensuite à montrer par le biais d'une analyse du discours des opposants armés casamançais que le manque d'unité entre ceux-ci est un des principaux obstacles au règlement du conflit. Les uns réclament l'indépendance sans concession, alors que les autres se contenteraient d'une meilleure insertion au modèle islamo-wolof. La *régionalisation* ne représente pas réellement un espoir de solution au conflit car elle ne fera qu'augmenter la compétition entre les régions dans un cadre néo-patrimonial. Une brève section sur les dimensions internationales du conflit précédera la conclusion.

Ch.1 Préliminaires

Dans cette thèse, la revue des auteurs et des principales approches théoriques est faite au fur et à mesure. Il est néanmoins nécessaire de présenter ici ma «famille théorique», en quelque sorte. Il suivra donc une réflexion sur les théories de l'ethnicité et les méthodes de gestion de celle-ci en Afrique. Je chercherai ensuite à me situer par rapport aux grands débats sur l'État en Afrique, pour en venir à la revue des principales explications données au conflit casamançais et à la présentation des grandes propositions de recherche et de la méthode d'analyse retenue, l'interprétativisme.

1.1 Trois approches sur l'ethnicité

Il devient un lieu commun de constater la résurgence des manifestations identitaires et ethniques dans le monde d'aujourd'hui. À ce chapitre, la somme des contributions à la recherche sur l'ethnicité est énorme, sans qu'elle ne soit pour autant toujours éclairante². Dans ce qui suivra, je chercherai à schématiser les positions théoriques, sans prétendre à l'exhaustivité, et je ne retiendrai parmi les auteurs que ceux qui ont été le plus utiles à cette étude.

De façon classique, on identifie généralement trois positions théoriques sur l'ethnicité (Young, 1993: 22-25). La première met l'accent sur l'ethnicité comme étant la source essentielle de l'identité, relevant de données immuables, soit biologiques, culturelles, religieuses ou linguistiques. C'est ce que l'on appelle l'approche primordiale. Selon la seconde position, l'ethnicité se conçoit plutôt comme une ressource parmi d'autres, pouvant être activée par des acteurs collectifs fonctionnant à la manière des groupes d'intérêt, c'est-à-dire en perpétuelle évaluation de leurs avantages politiques et matériels. Il s'agit de l'approche instrumentale. Et la troisième que l'on appelle constructiviste considère l'ethnicité comme

²Voir Poutignat et Streiff-Fenart (1995: 93) sur l'imprécision et l'hétérogénéité de la notion d'ethnicité.

étant la construction d'une identité collective dans le temps et l'espace. Ce n'est qu'en la «déconstruisant» que l'on peut en mesurer la vraie nature puisqu'elle est un phénomène avant tout historique et hautement politisé.

Comment évaluer la pertinence de ces trois approches? Certains auteurs ont plaidé pour une synthèse (Scarritt, 1993: 254 ou Villalón, 1995: 45) et on peut comprendre l'attrait de cette position car il est possible d'identifier pour chacune des trois approches des auteurs ayant largement contribué à l'enrichissement de la discipline. De plus, il est parfois difficile de situer sans hésitation les auteurs dans l'une ou l'autre catégorie.

Ainsi, Horowitz (1985), dans une réflexion empirique magistrale sur les conflits ethniques d'Afrique et d'Asie, donne une explication complexe et étayée qui repose sur la perception réciproque des groupes partageant un même territoire. Cet auteur tire son modèle explicatif de la psychologie expérimentale: les individus et les groupes ethniques se conçoivent et s'évaluent constamment les uns par rapport aux autres. Lorsqu'un groupe se sent particulièrement lésé par rapport aux autres, il y a risque de violence. Cette théorie de la perception réciproque des groupes éclaire efficacement la compréhension de plusieurs conflits ethniques à caractère endémique. Elle met à jour les sentiments de fatalisme et d'irrationalité présents dans certaines guerres contemporaines. Particulièrement en raison de ces derniers points, Horowitz semble avoir un raisonnement qui s'apparente au primordialisme, bien qu'à d'autres égards, son analyse soit typiquement historico-institutionnelle.

Geertz (1973) est également considéré par certains comme un «primordialiste» dont l'apport a été très significatif (Laitin, 1986; Young 1993; Poutignat et Streiff-Fenart, 1995). Il faut pourtant bien préciser que cet auteur n'a pas parlé spécifiquement de l'ethnicité mais plutôt de la culture. Fidèle à Weber, Geertz conçoit la culture et l'ethnicité comme étant le système de significations connu et utilisé par les membres d'un groupe. Il y a un partage de sens, de référents, et de symboles. Mais surtout, l'individu, ne serait pas complet sans cette culture ou cette ethnicité. Ce mode de loyauté est quelque chose de nécessaire et de

primordial. Geertz utilise une méthode interprétative où la description en profondeur d'un phénomène permet de rendre compte de sa richesse et de son contexte. Ce n'est pas une méthodologie qui cherche à vérifier des relations causales, mais plutôt à rendre le sens des phénomènes étudiés. Étant donné que la description en profondeur ressemble à un travail de reconstruction, on pourrait facilement s'objecter et refuser de considérer Geertz comme un primordialiste, en l'apparentant plutôt aux constructivistes. Peu importe en réalité, ce qui compte c'est de souligner que Geertz, tout comme Horowitz, a l'avantage de faire ressortir le grand pouvoir d'attrait du message ethnique.

L'approche instrumentaliste de l'ethnicité connaît un engouement proportionnel à celui dont elle bénéficie dans les autres domaines de la science politique. Un seul exemple suffira à l'illustrer, celui de Bates (1983: 164-165) qui décrit le groupe ethnique comme étant la plus petite forme de coalition gagnante, c'est-à-dire une coalition à la fois suffisamment grande pour s'assurer des bénéfices dans la compétition pour des biens rares, mais suffisamment petite pour que la valeur de ces bénéfices soit intéressante pour chaque membre. Bien que l'instrumentalisme ait des limites dont nous reparlerons plus loin, il présente également certains points forts. En mettant l'accent sur la rationalité de l'acteur individuel, les instrumentalistes peuvent montrer combien l'ethnicité combine le lien affectif à la recherche du meilleur intérêt. Plus spécifiquement, ils mettent en lumière l'existence et le rôle des entrepreneurs politiques dans l'activation de ces liens affectifs.

Les approches primordiale et instrumentale apportent évidemment beaucoup à la compréhension du phénomène ethnique. Pourtant, les constructivistes en rejettent les principes de base. Tant le postulat d'une identité ethnique essentielle et figée (primordialisme) que celui des groupes ethniques comme étant des groupes d'intérêt à saveur communautaire (instrumentalisme) sont irrecevables. Dans l'approche constructiviste, il ne s'agit pas de s'intéresser aux forces qui commandent les actions du groupe ethnique, mais à l'existence même du groupe ethnique (Young, 1993: 23). La compréhension des phénomènes identitaires ethniques requiert la déconstruction dans une optique historique:

«Au lieu de partir d'ethnonymes donnés, de notions vides qu'il s'agit de remplir avec des structures économiques, politiques et religieuses, il serait préférable de montrer comment un terme situé dans le temps et dans l'espace acquiert progressivement une multiplicité de sens, en somme d'établir la genèse idéale des symboles.» (Amselle, 1985: 44).

L'idée des groupes ethniques qui se construisent par le biais de l'action des acteurs sociaux n'est pas nouvelle puisque Weber l'avait mise de l'avant dans son propos sur la «communauté ethnique» en 1922 (Meintel, 1993: 11). Elle est néanmoins extrêmement importante et guide la grande partie des études actuelles sur les sociétés et les États africains. Ainsi, plusieurs auteurs ont montré comment les expériences de colonisation ont été déterminantes dans la formation de ces identités que l'on appelle ethniques (Amselle et M'Bokolo, 1985; Chrétien et Prunier, 1986; Vail, 1989; Werbner et Ranger, 1996 Mamdani, 1996). L'ethnicité en Afrique est donc un phénomène résolument moderne (Berman, 1998).

Le grand attrait de l'approche constructiviste réside dans le fait qu'elle met en évidence le caractère évolutif et multiple des identités. Évolutif puisque historique. Une redéfinition constante et progressive des identités a lieu à tous les niveaux de l'État et de la société. Cette redéfinition fait appel à l'imaginaire, comme l'a si bien exprimé Anderson dans son ouvrage *Imagined Communities* (1983). Bayart enchaîne sur cette importance de l'imaginaire en montrant qu'il peut être à la fois le lieu de l'éthique et des passions. Il est central à toute pratique politique (Bayart, 1996: 166).

L'approche constructiviste met en évidence le caractère multiple des identités car les individus ont toujours plus d'une allégeance. L'identité ethnique fait partie de l'ensemble des identités. Imaginons un diagramme de Venne à l'intérieur duquel se trouve l'individu. Selon le contexte socio-politique ou selon ses préférences, l'individu se sentira plus ou moins sollicité par l'allégeance à son village ou à sa région, aux membres de sa famille ou à ses collègues de travail, aux membres de sa catégorie sexuelle ou aux membres de sa communauté religieuse, à

son pays, à son continent ou même à sa planète! Ainsi, les identités ethniques peuvent se superposer comme elles peuvent s'exclure; elles sont avant tout un processus d'identification (Brenner, 1993: 59).

On comprend aussi que les identités ethniques relèvent d'une double action: celle de l'instrumentalisation, le plus souvent par le biais des élites, et celle de l'adhésion individuelle (Bayart, 1996: 166). Il est important de relever comment se «fabriquent» les identités tout autant que de montrer comment l'électeur ou le citoyen choisit ou non d'adhérer à un discours «ethniquisant». À cet égard, le génocide rwandais doit servir d'enseignement. Plusieurs analystes défendent l'idée qu'il n'a pas représenté en premier lieu un phénomène ethnique mais bien un phénomène de mobilisation politique par une élite déterminée et fort bien préparée (Bayart, 1996: 38 ou Hildyard, 1999:8). Il faut donc voir la manipulation de l'allégeance ethnique comme une identification abusive, au même titre que le nationalisme ou le racisme (Grosser, 1994).

Pour conclure cette discussion théorique des approches sur l'ethnicité sur une note locale, je voudrais préciser qu'il est important de garder à l'esprit qu'on se nomme et nomme l'autre, aussi bien qu'il ou elle nous nomme (Maré, 1995: 26 et s.). En d'autres termes, l'étiquette est lourde. Lors de la soirée référendaire au Québec en octobre 1995, le premier ministre, constatant la défaite des souverainistes, l'a attribuée à une certaine catégorie de citoyens: les non-blancs d'immigration récente, parfois non-francophones ainsi que les détenteurs du capital. «Des votes ethniques et de l'argent» a été son expression. Ce jour-là, Jacques Parizeau nommait « l'autre » au Québec: celui qui n'était pas pareil, celui qui venait d'ailleurs ou celui qui détenait le pouvoir financier, c'est-à-dire selon sa lecture, l'anglophone. Ce faisant, il nommait les souverainistes et les anti-souverainistes. Qui était souverainiste? Qui était québécois? Qui pouvait être québécois et souverainiste? Il propulsait un débat, jusqu'alors confiné aux arcanes du Parti Québécois, sur la place publique. Ce jour-là, Parizeau obligeait tout citoyen du Québec à se poser la question de son identité par rapport à un projet de société, qui, de l'aveu du chef politique même, ne concernait pas d'emblée chacun. En ce

sens, il s'agit d'un moment déterminant dans l'histoire québécoise. Les analystes s'accorderaient sans doute pour dire que le débat sur la souveraineté du Québec a, depuis lors, évolué rapidement.

Cette parenthèse en politique québécoise nous permet de mieux saisir le sens du propos d'Amselle (1985). Tout comme la conquête coloniale et la présence missionnaire sur le continent africain, le travail des historiens, des anthropologues ou des politologues a contribué à une grandiose entreprise d'étiquetage. Il serait faux de penser que des ethnies ou des groupes ethniques ont existé de tout temps en Afrique. Plus exactement, des unités sociales inégales et hétérogènes, en continuité avec les unités sociales plus petites que sont les clans et les lignages, sont devenues ce que l'on appelé «ethnies» pour les fins de l'analyse ou de l'administration (Amselle, 1985: 37-39). Il est donc nécessaire de conserver en tout temps une vision dynamique de l'ethnicité et des groupes ethniques. En enquête, pour fins de commodité, la chercheuse est pourtant obligée de référer à ces dénominations abstraites même si elles portent une part de réductionnisme. Pourtant comme Juillard (1995: 28), j'ai pu constater que les informateurs eux-mêmes utilisaient le plus souvent ces dénominations, ce qui ne les empêchaient pas de marquer parfois plus précisément leur identité.

1.2 Gérer l'ethnicité en Afrique

Il est possible d'attribuer à la réforme de la décentralisation poursuivie par l'État sénégalais un objectif de meilleure gestion de l'ethnicité. Ce n'est pourtant qu'un mécanisme de gestion parmi plusieurs autres que nous devons brièvement examiner.

1.2.1 L'élimination des différences ethniques

Selon McGarry et O'Leary (1993 :4-5), les acteurs politiques choisissent soit de nier les différences ethniques, soit de les reconnaître et d'en gérer les conséquences. Ainsi, l'élimination des différences peut se faire par l'intégration ou l'assimilation mais également par

la partition et la sécession, la déportation, et le génocide. La gestion des différences quant à elle est axée sur le contrôle hégémonique, le consociationnalisme, le fédéralisme, ou même l'arbitrage par un tiers-parti.

Considérant la taxinomie de McGarry et O'Leary, comment les États africains ont-ils géré leur diversité ethnique? Ils ont répondu aux problèmes posés par l'ethnicité de façon variable. On retrouve dans l'histoire africaine à la fois des exemples d'élimination et de gestion des différences ethniques. L'exemple le plus extrême d'élimination des différences ethniques en Afrique est sans doute le génocide rwandais de 1994. Mais le souci d'établir un Etat fort durant les premières décennies de l'indépendance, relève également de ce premier type de solution. Les groupes ethniques multiples devaient subir une intégration par le biais d'une culture dominante, celle de l'élite moderne.

La solution de la sécession sur le continent africain appelle quelques commentaires. En effet, si l'on garde à l'esprit la très grande diversité ethnique des États africains, force nous est de constater que cette solution ne fut pas fréquemment adoptée. Mis à part le Katanga au Congo belge (1960-1963), le Biafra au Nigéria (1967-1970) et l'Érythrée, les guerres de sécession ont été rares (Young, 1983). Dans ce dernier cas, une indépendance est acquise en 1993 après trente-cinq années de guerre de guérilla, ce qui représente la seule exception au principe d'intangibilité des frontières adopté par l'Organisation de l'Unité Africaine en 1963. Pour un ensemble de raisons, dont la réticence de la communauté internationale et la fluidité et la complexité du fait ethnique, il était jusqu'alors presque impensable pour un groupe ethnique africain de réclamer l'indépendance (*self-determination*) sur une base ethnique ou culturelle (Young, 1983: 228). Nous verrons que le projet casamançais est passablement ambigu à ce propos. Dans ses discours de ralliement, le MFDC annonce l'intention d'obtenir l'indépendance d'un territoire aux délimitations imprécises. Il n'est donc pas seulement question de sécession mais également d'irrédentisme.

1.2.2 Reconnaître les différences ethniques

Plutôt que de s'attarder à l'examen des mécanismes d'élimination des différences ethniques en Afrique, cette thèse adopte le parti pris de s'intéresser principalement aux occurrences de gestion de celle-ci. En fait, il est impossible de comptabiliser toutes les expériences positives de gestion interethnique puisque le conflit ethnique, le coup d'État ou la tentative de sécession qui ne se produisent pas n'attirent évidemment pas l'attention. «Les gens heureux n'ont pas d'histoire» dit le dicton. Si le continent africain est la région du monde où les conflits de nature ethnique ou intercommunautaire sont les plus nombreux (Scarrit, 1993: 254), certains observateurs constatent somme toute que la grande majorité des Africains vivent en paix et en coopération avec leurs prochains multiethniques (Wunsch, 1990:35; Rothchild, 1991: 190).

Les mécanismes de gestion des différences abordés ici sont le fédéralisme et le contrôle hégémonique. Débutons avec le cas récent de l'Éthiopie. Depuis la chute du régime militaire brutal et destructeur de Mengistu en 1991, des réformes politiques d'envergure ont été entreprises. Le nouveau fédéralisme éthiopien tranche complètement avec l'État unitaire centralisé précédent. À la suite d'une conférence nationale, le gouvernement de transition reconnaît le droit inconditionnel à l'autodétermination de toutes les «nations» du pays ainsi que la liberté d'association politique qui avait été jusqu'alors interdite. Soixante-trois partis politiques sont autorisés. Une constitution est ratifiée en 1994 qui repose sur un arrangement fédéral où les États correspondent aux principaux groupes ethniques du pays. Un conseil fédéral composé de représentants de chaque nation est créé, ayant pour mandat de régler les disputes entre États fédérés, de déterminer la répartition des revenus entre les niveaux de gouvernement ainsi que d'évaluer les demandes d'autodétermination ou de sécession, un droit garanti par la constitution. L'économie éthiopienne s'est également transformée. La baisse des dépenses à l'armement est accompagnée d'une hausse des dépenses en agriculture et de progrès marqués dans les domaines du transport et du développement de l'énergie (Mengisteab, 1997: 122-129).

Que dire de ce bref portrait de la situation éthiopienne? Le sujet suscite beaucoup de controverse³. Certains y voient un petit miracle de démocratisation et le fédéralisme ethnique éthiopien serait l'exemple à suivre en Afrique (Mengisteab, 1997, Henze, 1998). D'autres y voient plutôt une nouvelle manifestation de domination, exercée cette fois par le groupe ethnique qui est sorti le plus fort des longues années d'opposition et de guérilla (Joseph, 1998; Harbeson, 1998).

En mai 1991, l'Occident avait applaudi la chute du dictateur communiste sanglant, mais les médias ont donné peu d'attention à la suite des événements (Vansy, 1994: 97). Or, il se trouve que le processus de réforme dans son ensemble a été dominé par le EPDRF⁴, le mouvement armé ayant renversé Mengistu. Plusieurs ONG et observateurs étrangers dénoncent le trucage des élections et le caractère imposé des réformes. Celles-ci ne sont aucunement accompagnées de mesures de participation politique (Joseph, 1998: 57-59). Les États «ethniques» créés par le gouvernement de coalition sont tous gouvernés par des partis affiliés à l'EPDRF. Cette constitution ne serait alors qu'une façade dissimulant un régime autoritaire bureaucratique, reposant sur la supériorité militaire d'un mouvement ethnicisant. L'ancienne domination amhara de l'appareil bureaucratique aurait été tout bonnement remplacée par une nouvelle domination tigréenne (Harbeson, 1998: 66-67).

Il est difficile de procéder à l'évaluation d'une expérience d'aussi courte durée. Contentons-nous de constater que l'Éthiopie est actuellement le seul État africain à avoir attaqué de front le problème de la diversité ethnique en la reconnaissant territorialement (Deng, 1997: 30). La comparaison avec un fédéralisme africain plus ancien pourrait sans doute nous aider et à l'échelle africaine, l'expérience du Nigéria est particulièrement éclairante. Elle servira ici d'illustration, à la fois, du fédéralisme et du contrôle hégémonique comme mécanisme de gestion des différences.

³Voir la présentation faite par les éditeurs du *Journal of Democracy* (octobre 1998) à l'occasion de la série d'article sous le titre «Is Ethiopia Democratic?».

⁴Ethiopian People's Democratic Revolutionary Front

Au Nigéria, avant la guerre civile du Biafra (1967-1970), le jeu politique se joua entre trois blocs ethno-régionaux hérités de la colonisation, c'est-à-dire entre des régions à l'intérieur desquelles un grand groupe ethnique contrôlait le parti politique régional et l'accès au pouvoir central alors que plusieurs autres ethnies y étaient minoritaires et sans pouvoir politique. En 1963, dans l'objectif d'affaiblir l'une de ces trois régions, les deux autres lui imposèrent la partition. Une quatrième région fut créée à même son territoire, là où vivaient des populations minoritaires. Ce geste fut donc le précédent de ce qu'on peut appeler le «fédéralisme par scissiparité», c'est-à-dire un fédéralisme où les nouvelles unités ne s'ajoutent pas de l'extérieur mais sont plutôt créées à même les unités déjà existantes (Bach, 1991: 118).

À la veille de la guerre civile en 1967, le chef d'État militaire annonce la création de douze nouveaux États, en partie en réponse aux demandes des groupes ethniques minoritaires, et en partie dans l'optique stratégique d'affaiblir la région Est nouvellement rebaptisée Biafra, qui avait annoncé ses intentions de sécession. La région Est fut donc divisée en trois États. Cela signifiait pour les Ibo sécessionnistes la perte de l'accès à la mer, et la perte des ressources pétrolières nouvellement découvertes sur les territoires où vivaient presque uniquement des groupes minoritaires. Un facteur d'échec de cette sécession réside précisément dans l'incapacité qu'ont eue les Ibo de se rallier ces groupes minoritaires (Young, 1983: 219). Ces faits viennent mettre en relief le double conflit qui existe entre le groupe minoritaire dans l'ensemble du Nigéria mais majoritaire dans sa région, qui revendique une nouvelle structure étatique et les groupes minoritaires à l'intérieur de cette dite région qui refusent de reconnaître la nouvelle autorité.

Depuis 1970, le fédéralisme par scissiparité est devenu en quelque sorte institutionnalisé. D'abord, la création de nouveaux États a eu lieu à trois reprises : sept États ont été créés en 1976, deux en 1987, neuf en 1991, et 6 en 1997. Ensuite, de nombreuses demandes ont été formulées pour la création d'États supplémentaires. Et enfin, les Nigériens ont mis en place depuis 1976 un troisième niveau de décentralisation, celui des collectivités locales (Adamolekun, 1991: 3). Tout comme la création de nouveaux États, la création de

nouvelles collectivités locales fait l'objet de surenchère. Le nombre fluctuera selon les différents régimes : il y avait près de neuf cents collectivités locales sous la Seconde République (1979-1983), et elles sont aujourd'hui près de six cents (Gboyega, 1991: 50). Notons que la multiplication des unités se fera aussi bien lors du régime civil (1979-1983) que pendant les régimes militaires successifs (1970-1975; 1976-1979; 1983-1985; 1985-1993, 1993-1999). C'est sans doute là une indication que les hommes d'État, qu'ils soient militaires ou civils, se trouvent face aux mêmes contraintes et enjeux politiques.

Quelles sont les explications possibles du fédéralisme nigérian? Plusieurs auteurs ont mis de l'avant une explication de type historico-institutionnel. Le fédéralisme nigérian est né de la nécessité d'éviter que ne se reproduise la politique ethnicisante ayant mené à la guerre civile (Adamolekun et. al. 1991; Paden, 1990, Kirk-Greene, 1983). Cette politique de conciliation s'est traduite par l'adoption officielle du principe du «caractère fédéral» (entendre caractère multiethnique) à même la constitution de 1979 qui stipule que la composition du gouvernement de la fédération doit refléter le caractère fédéral du Nigéria, promouvoir l'unité nationale, et qu'il ne doit y avoir prépondérance de personnes provenant d'un petit nombre d'États ou de groupes ethniques. Le fait d'accorder une structure étatique aux groupes ethniques minoritaires qui le réclament va précisément dans le sens de ce principe du «caractère fédéral» nigérian puisque cela répond au souci d'équité et d'égalité entre les diverses composantes de la population. Les Nigériens auraient donc fait preuve à la fois d'imagination et de vertu, et selon certains, cette forme «d'ingénierie ethnique» pourrait servir de modèle aux autres pays multiethniques africains (Kirk-Greene, 1983: 473).

La faiblesse d'une telle explication historico-institutionnelle est de laisser la question de la source de la conciliation sans réponse. Pour Paden (1990) par exemple, la création de sous-unités administratives, les discussions constitutionnelles et certaines méthodes traditionnelles (recours aux aînés, règlements des conflits selon la loi islamique) font partie d'un «système national de développement et de résolution des conflits». En faisant référence à la fois aux grands événements politiques de l'histoire et à certaines pratiques culturelles, Paden

(1990: 413) soutient que le Nigéria a établi un système de résolution des conflits qui reconnaît la diversité de la population et permet l'accommodation. On ne sait pourtant pas d'où vient ce système, ni comment il a réussi à s'implanter avec le temps.

Prenons encore l'analyse de Horowitz (1985) qui voit dans la redéfinition des limites administratives du territoire un des cinq mécanismes possibles de réduction des conflits ethniques. Selon l'auteur, la multiplication des centres de pouvoir, en rendant le jeu politique plus diffus, soulage la tension au centre qui est souvent la cause de la violence. La multiplication des centres de pouvoir prend le plus souvent une forme territoriale. Le jeu politique passe alors d'une situation où le contrôle d'un seul organe (celui du centre) est crucial, à une situation où il existe plusieurs organes à convoiter. De plus, dans ce type d'arrangement, un conflit qui éclaterait dans une région est moins dangereux pour l'unité nationale qu'un conflit qui éclaterait au niveau national (Horowitz, 1985: 598).

L'apport d'Horowitz à la sociologie des conflits ethniques est des plus importants. Mais à la lecture de cet auteur, on se demande constamment qui agit et pourquoi? La même impression demeure à l'examen des quatre autres mécanismes de réduction des conflits ethniques⁵. Qui sont ces Nigériens qui prennent de sages décisions, pourquoi le font-ils et comment? En bref, pour Horowitz, comme pour les autres auteurs de l'approche historico-institutionnelle (Paden, 1990; Nicolas, 1987), les acteurs nigériens procèdent selon certaines normes et mettent en place certaines institutions pouvant en faire la promotion. On ne sait cependant pas ce qui, au départ, a pu favoriser la création de ces normes et institutions. L'explication qui se limite à l'analyse des actions des élites dans un cadre institutionnel demeure incomplète. Elle omet, entre autres, de se pencher sur le rôle que jouent les acteurs

⁵Les conflits interethniques peuvent être restreints grâce à l'utilisation d'arrangements institutionnels qui mettent l'accent sur les conflits *intraethniques*; les conflits interethniques peuvent être restreints en adoptant des politiques qui encouragent la coopération interethnique (techniques électorales); les conflits interethniques peuvent être restreints en adoptant des politiques qui encouragent la mobilisation sur la base d'intérêts autres que l'ethnicité; les conflits interethniques peuvent être restreints en réduisant les disparités socio-économiques entre les groupes de façon à diminuer le niveau d'insatisfaction (Horowitz: 1985: 597-600).

régionaux dans cette gestion des relations interethniques.

Peut-être faudrait-il alors chercher du côté d'un autre type d'explication: l'instrumentalisme. Rothchild (1988, 1991 et 1992) a problématisé le rôle de ces acteurs régionaux dans ce qu'il appelle l'échange hégémonique, c'est-à-dire une forme de gouvernement de coalition qui inclut les divers groupes ethniques dans le cadre d'un État autoritaire. Selon cet auteur, certains États africains pratiquent une version non-démocratisée du consociationnalisme (Lijphart, 1977; Nordlinger, 1972). Rothchild considère les groupes ethniques comme des groupes fluides qui ressemblent aux autres groupes d'intérêt (classes, associations professionnelles, etc.) tout en étant moins cohésifs et moins homogènes. Pourtant, ils sont en compétition pour les ressources rares de l'État au même titre que ceux-ci (Chazan et. al., 1992: 110).

La promotion des intérêts économiques et politiques collectifs doit être assurée par un certain leadership. C'est le rôle des intermédiaires ethniques qui agissent dans un contexte plus large de clientélisme (échange de services, de protection, de bénéfices matériels, de soutien ou d'assistance). Ce sont ces intermédiaires qui font le lien entre les demandes des groupes ethniques et l'élite de l'État central. Lors des négociations au centre, l'influence de l'intermédiaire dépendra à la fois de son habileté à maintenir des liens informels stables avec les clients de la périphérie et de la loyauté de son groupe ethnique. Il y a donc une sorte de routine d'échanges (*hegemonic exchange*) qui s'établit entre l'élite de l'État central et les intermédiaires ethniques régionaux, rendant possible une gestion pacifique des relations interethniques dans un certain nombre d'États africains. Le Nigéria fait partie de ceux-ci, le «caractère fédéral» et la création de nouveaux États étant des éléments de cette routine d'échanges (Rothchild et Foley, 1988: 239).

L'explication instrumentale a un grand attrait car en mettant l'accent sur la rationalité de l'acteur individuel, elle souligne à quel point l'ethnicité peut combiner le lien affectif à la recherche du meilleur intérêt. Elle n'est pourtant qu'à moitié convaincante: Pourquoi les hauts

dirigeants nigériens et les intermédiaires ethniques s'engagent-ils dans des routines d'échanges? Comment ces routines débutent-elles et sont-elles parfois interrompues? Pourquoi les réponses des élites centrales sont-elles favorables, ou défavorables, aux pressions exercées par les acteurs régionaux? Toutes ces questions mettent en évidence la circularité de l'argumentation instrumentale. Malgré cela, ce modèle comporte un avantage non négligeable, celui d'identifier un acteur précis par lequel la gestion interethnique prend place.

Ce long détour en pays nigérien nous a permis d'élaborer sur deux des mécanismes de gestion des différences identifiés par McGarry et O'Leary, le fédéralisme et le contrôle hégémonique. Mais alors que Rothchild choisit d'utiliser cette dernière notion sous son angle instrumental, McGarry et O'Leary font ressortir l'aspect du contrôle. Le contrôle hégémonique est une méthode de gouverne qui emploie la coercition et/ou la cooptation en rendant impossible toute remise en cause de l'État par des revendications ethniques⁶. Le contrôle hégémonique est le plus souvent le fait des régimes autoritaires, bien que l'on puisse trouver des exemples où il a été utilisé dans les démocraties libérales.⁷

Dans le contexte africain, il s'agit de la méthode de gestion des relations raciales et ethniques la plus répandue⁸. Plusieurs auteurs en traitent. Deng (1997: 30) parle d'un arrangement *ad hoc*, d'un système pacificateur de distribution et d'allocation des ressources. Bayart, quant à lui, l'interprète en tant qu'une «assimilation réciproque des élites.»

Bayart (1989: 65-86) n'accepte pas la désignation d'«ethnique» car à son avis l'ethnicité en Afrique est aussi insaisissable qu'un théâtre d'ombres. Il choisit d'examiner les élites non pas en les étiquetant comme venant du centre ou des régions, mais en reconnaissant

⁶Les auteurs empruntent le concept à Ian Lustick (1979).

⁷Les auteurs donnent les exemples de l'Irlande du Nord entre 1920 et 1972, celui du sud des États-Unis entre 1870 et 1964, et celui du Canada, avec le traitement réservé aux autochtones.

⁸On pourrait se demander si le cas du nouveau fédéralisme éthiopien décrit plus haut est aussi un cas de contrôle hégémonique.

la diversité de leurs racines géographiques, sociales et historiques. Bayart constate alors la fusion, ou «l'assimilation réciproque des élites», c'est-à-dire que la diversité géographique des assises sociales et le rapprochement des sédiments historiques de l'élite s'organisent autour du centre politique (Bayart, 1989: 194). Cette fusion peut s'observer dans plusieurs pays d'Afrique (Sénégal, Nigéria, Kenya, Côte d'Ivoire, Tanzanie, Cameroun) sous deux dimensions. D'une part, les porte-parole de la quasi-totalité des régions se retrouvent dans les instances du régime et, d'autre part, le centre politique fait souvent office d'arbitre entre élites dites traditionnelles et élites dites modernisées (Bayart, 1989: 193).

L'assimilation réciproque des élites ressemble en fait beaucoup aux routines d'échanges élaborées par Rothchild dans son modèle théorique. Bayart diffère pourtant de Rothchild en ce qu'il élabore son explication dans un cadre gramscien: les acteurs sont avant tout à la recherche de l'hégémonie et la fusion des élites leur permet de se constituer en classe dominante nationale à même la matrice de l'État. Bayart identifie donc l'importance de la domination dans les rapports entre l'État et la société, ce qui nous amènera à traiter d'un troisième corpus, celui sur l'État en Afrique.

1.3 L'État en Afrique

Il faut se rapporter à l'introduction pour se rappeler que l'analyse d'un conflit ethnorégional africain ne peut se faire sans se pencher sur la nature de l'État dans lequel il se trouve. Il me semble qu'il existe présentement dans les études africaines un paradigme dominant que j'appellerais celui de la reproduction des structures de domination⁹. Plusieurs auteurs pourraient être rattachés à ce courant (Young, Éla, Bayart, Mbembe, Mamdani, Berman...), bien qu'ils ne se rangeraient peut-être pas à ce point de vue. Leurs analyses prises individuellement, apportent toutes des éléments distincts. Selon ce paradigme de la reproduction des structures de domination, la crise africaine contemporaine multiforme, sans

⁹Je retiens l'expression de Éla (1998a: 12) qui plaide pour une analyse qui tienne compte des structures de domination qui renouvellent les formes de violence et de précarité en Afrique noire.

commune mesure avec ce qui existe ailleurs dans le monde, doit être expliquée par les déterminants historiques qui ont modelé l'État post-colonial africain, dont principalement, la colonisation.

Pour Young (1994: 8-10) par exemple, ce n'est pas l'environnement physique défavorable, l'économie internationale et les relations de la périphérie au centre, les logiques politiques internes ou les dynamiques de classe de la post-colonie qui expliquent le mieux la condition des États africains d'aujourd'hui. C'est plutôt le type de pouvoir, dominateur et violent, qui a été imposé par l'épisode colonial¹⁰. Cet auteur procède à une étude comparative fort instructive des expériences de colonisation dans le monde (Young, 1994: 244 et s.). Il identifie sept caractéristiques du processus de colonisation en Afrique qui le rendent distinct des autres expériences de l'Asie, de l'Océanie, des Amériques ou du Moyen-Orient.

(1) C'est ainsi que la colonisation africaine fut beaucoup plus soudaine et totale que dans les autres empires, cela dû à la doctrine de l'occupation immédiate énoncée à la Conférence de Berlin. De plus, alors qu'ailleurs les territoires colonisés avaient été répartis entre deux ou trois puissances impérialistes, en Afrique, il y eut jusqu'à six puissances en présence.

(2) En deuxième lieu, Young soutient que cette conquête rapide nécessita de l'État colonial l'application d'une très grande brutalité. Les métropoles ont très peu soutenu les agents de l'expansion coloniale, qui ont eu libre champ pour imposer une économie de pillage. (3) Ces impératifs d'accumulation rapide n'ont pu être atteints qu'en imposant la capitation et en assujettissant les ruraux au travail forcé pour la construction des routes, l'exploitation des mines et des plantations, etc. Ailleurs en Amérique Latine ou au Vietnam, le travail forcé a existé, mais jamais dans une mesure comparable à celle de l'Afrique.

¹⁰«The core thesis of this work is that one consequential factor in the crisis faced by most African states by the late 1970s - and intensifying since - was the singularly difficult legacy bequeathed by the institutions of rule devised to establish and maintain alien hegemony» (Young, 1994: 244).

(4) La période qui précède les indépendances fut marquante en ce que l'idéologie interventionniste de l'État colonial en termes de gestion, de politiques sociales, de «modernisation» engendra un curieux syndrome d'attitudes et d'attentes des citoyens. Cet État, imposé par le haut, est toujours resté étranger, aliénant et prédateur envers le citoyen. Une fois l'indépendance acquise, les héritiers de cet État colonial ont cherché à dépasser leurs prédécesseurs. La «générosité» de l'État est devenue encore plus grande, avec l'augmentation des dépenses dans le secteur public notamment.

(5) Cinquièmement, Young souligne que la colonisation en Afrique étant venue après celle des autres empires, les technologies de la domination (les communications, les armements, les moyens de transports) étaient beaucoup plus développées. En bref, la suprématie quotidienne des puissances coloniales était exceptionnelle. (6) De plus, historiquement, la création de l'État africain colonial a coïncidé avec le zénith du racisme occidental. L'Africain fut «construit» en sauvage et sa culture complètement dépréciée. Seul l'Africain occidentalisé était acceptable aux yeux de l'ordre colonial.

(7) Enfin, contrairement aux sociétés asiatiques qui avaient des systèmes religieux très élaborés, l'État colonial africain s'est imposé culturellement à des sociétés qui n'avaient pas la capacité de s'en prémunir. Il faut faire exception des zones où l'Islam a connu une très forte expansion, certainement en réaction à cette pénétration de la culture occidentale. Ailleurs, l'éducation, les missions chrétiennes, ou les politiques linguistiques ont toutes contribué à une monopolisation de la production du sens, et donc de la construction des cultures.

L'exposé des sept caractéristiques de l'État colonial africain relevées par Young comme étant particulièrement exceptionnelles et explicatives des difficultés actuelles du continent nous permettent d'enchaîner avec un certain nombre de questions et de commentaires.

En premier lieu, il faut insister sur le fait que les structures de domination amenées par l'expérience de la colonisation se reproduisent dans l'État post-colonial. Bayart (1989: 46) traduit ce phénomène par la recherche hégémonique, c'est-à-dire la création et la cristallisation d'un rapport de force entre les différents groupes dominants, anciens et nouveaux. Mbembe (1988: 127-128) préfère parler du principe autoritaire: les administrations coloniales ont voulu inculquer aux dominés un habitus autoritaire. Or, cette recherche hégémonique, cet habitus autoritaire, toutes les structures de domination présentes en Afrique, se reproduisent dans une violence plus ou moins grande, mais toujours présente. La violence est un aspect structurant de la post-colonie dit Mbembe (1991: 4). Il ne s'agit pourtant pas de mettre en évidence cette violence de l'Afrique par rapport à celle des autres sociétés, passées ou présentes, dans le monde, car cette question est sans objet souligne l'auteur (Mbembe, 1991: 5). Mais il s'agit plutôt de reconnaître que presque partout en Afrique sub-saharienne, les organes de déploiement de la violence et les moyens de la punition ont été systématiquement mis à contribution, que ce soit pour réprimer la dissidence, pour écraser les rébellions, pour étouffer la contestation ou, simplement, s'emparer du pouvoir (Mbembe, 1999: 38). En exemple, citons le régime camerounais contemporain qui, avec ses camps de torture, s'est réapproprié les technologies de répression de l'insoumission que le gouvernement français avait déployées pour combattre l'insurrection dans le sud-Cameroun au temps du maquis (Éla, 1998a: 113).

Une deuxième grande question posée par cet exposé de la genèse de l'État post-colonial est celle des relations de l'État à la société. Il est particulièrement frappant de constater que Young (1994: 279) décrit ces relations comme étant pathologiques: «*a curious syndrome of citizen attitudes and expectations*». Autrement dit, la colonisation est la source de la dysfonction observée dans la relation entre l'État post-colonial africain et la société. En cela, il est rejoint par Mamdani (1996), qui avec sa conceptualisation de l'État bifide, montre comment les institutions de la colonisation ont créé ce qui est appelé ailleurs, l'État néo-patrimonial.

Pour Médard (1991), les analyses portant sur l'État néo-patrimonial s'insèrent dans

une troisième vague de littérature africaniste, entre les tenants du développementalisme et ceux de la théorie de la dépendencia. D'autres formulations ont été proposées, telles, la politique par les prébendes (Joseph, 1987) et la fameuse «politique du ventre» de Bayart (1989). Toutes ces analyses élaborent à partir de la notion wébérienne de patrimonialisme, un sous-type de la domination traditionnelle impliquant le pouvoir personnel et l'absence de véritable distinction entre domaine privé et domaine public. Mais Médard (1991: 352) précise bien que le patrimonialisme de Weber est un type idéal alors que les États africains sont des types mixtes, d'où la nécessité du suffixe. Les États africains mélangent une combinaison complexe et instable de traits traditionnels et de traits modernes (notamment bureaucratiques) ainsi que de répertoires étrangers et autochtones. Il faut alors voir le type idéal du patrimonialisme comme le dénominateur commun de pratiques très diverses de la politique africaine: le népotisme, le clanisme, le tribalisme, le régionalisme, le clientélisme, le copinage, le patronage, le prébendalisme, la corruption, la prédation, ou le factionnalisme (Médard, 1991: 330). Lorsque Bayart (1989) parle de «la politique du ventre» par exemple, il pense, bien entendu, à l'accumulation primitive par tous les moyens, mais cette expression englobe aussi la sorcellerie et l'enracinement des pratiques patrimoniales dans la société, et non dans l'État uniquement.

Nous revenons à l'éternelle dichotomie. De l'État ou de la société, lequel des deux a le dessus? Le néo-patrimonialisme est-il la manifestation d'une société qui tараude l'État «en creux» plutôt que de s'y opposer systématiquement (Bayart, 1983: 117) ou d'un État qui «mange» sur le dos de la société?¹¹ Pour éviter une discussion stérile, le mieux est de répondre qu'il s'agit des deux à la fois. L'État en post-colonie étant le lieu d'accumulation par excellence, la société n'a pas pu se distinguer de celui-ci, et la répartition des prébendes de l'État se fait par son biais. C'est pourquoi Mbembe (1995b: 67) parle d'une situation d'impouvoir, d'une connivence qui existe entre les dominants et les dominés, d'une logique de

¹¹«For ordinary people the central problem lies in their day to day contacts with local authorities and agents of the state where they cannot and do not expect disinterested competence and fairness.» (Berman, 1998: 341)

la capture et de l'esquive à l'intérieur d'une même dynamique.

Il est clair que l'État néo-patrimonial africain est un système très difficile à briser. Ainsi, Berman estime (1998: 341) que le grand essor de la vie associative des années quatre-vingt-dix sous la forme d'organisations non-gouvernementales, de partis d'opposition, d'organisations religieuses, de syndicats ou d'associations étudiantes n'est en rien une garantie de la démocratisation des États et sociétés africaines. Toutes ces institutions de la société demeurent subordonnées à la logique néo-patrimoniale.

Est-ce à dire que l'État africain est incapable d'autonomie par rapport à sa formation sociale? Il est difficile de répondre à cette question de façon générale, sans précisions géographiques ou temporelles. En ce qui concerne l'État ivoirien de 1945 à 1980, Bakary (1991) a montré qu'il était capable de traduire ses propres préférences en politiques publiques et de les mettre en oeuvre. Et nous verrons que l'État sénégalais adopte des politiques de décentralisation tout en cherchant à conserver un grand contrôle eu égard à ses deux objectifs du développement économique et de l'unité nationale. Pour prendre encore un autre exemple, Mbembe (1999a) traitant des évolutions récentes des États africains fait l'hypothèse de la sortie de l'État. Dans une élaboration théorique qui décrit, à mon avis, mieux le Congo-Kinshasa que le Sénégal ou la Côte d'Ivoire, il explique que l'État en tant que technologie générale de la domination n'existe plus. Dans ces États africains post-coloniaux incapables de régler leurs soldes ou de lever les impôts, les fonctions publiques et les tâches de souveraineté sont de plus en plus exercées par des opérateurs privés à des fins privées: «Le soldat et le politicien vivent sur l'habitant.» (Mbembe, 1999a: 106). On en arriverait ainsi au gouvernement indirect privé. Les États africains sont contrôlés par des acteurs qui cherchent à rompre le lien construit entre une relative réciprocité et des transferts de divers ordres. Pour ce faire, ils utilisent la force car «le butin, la capture et le pillage deviennent des modalités par excellence d'acquisition et de consommation des richesses» (Mbembe, 1999a: 111). Au risque de caricaturer la pensée de l'auteur, je dirais que ces opérateurs privés jettent le contrat social à la poubelle et sortent le fusil.

Avec cette hypothèse de la sortie de l'État de Mbembe, nous revenons à la question de départ de l'explication de la crise de l'État africain actuel. Young suggère que c'est avant tout le legs de la colonisation, Mbembe, quant à lui, pense qu'il s'agit d'une sortie de l'État. Deux autres tentatives d'explication ont été données. La première est celle de la criminalisation de l'État africain donnée par Bayart, Ellis et Hibou (1997). Selon ces derniers, il existe présentement une montée en puissance des activités illicites au sud du Sahara. Ce nouveau mode d'exploitation économique et d'insertion dans le système international est en quelque sorte une résurgence de l'économie prédatrice de traite qui avait dominé au siècle dernier. Ce nouveau mode est donc historique, mais indissociable du contexte moderne de globalisation et de libéralisation économique et financière. Nombre des opérateurs de ces activités illicites sont étrangers, et traitent avec des partenaires autochtones plus ou moins militarisés. En bref, l'Afrique est en train de s'insérer au capitalisme mondial par le biais du crime (Bayart, 1997: 159-162).

En plus d'être sensationnaliste, l'analyse politique du continent africain faite par Bayart, Ellis et Hibou (1997) est peu flatteuse. On peut constater cependant, qu'elle se rattache au paradigme de la reproduction des structures de domination. L'historicité et la violence sont toujours présentes. En cela, ces auteurs font une analyse proche de celle de Mbembe, avec la principale différence qu'ils ne postulent pas la disparition de l'État. La dissidence, la guerre ou le banditisme ne remettent pas nécessairement en cause l'État, ces phénomènes peuvent au contraire servir sa centralisation (Bayart, 1997: 161). De plus, ce qui est le plus intéressant dans cette analyse, à mon avis, est l'emphase mise sur le lien entre les forces économiques et politiques à la fois internes et externes au continent.

Enfin, une dernière interprétation de la crise de l'État africain actuel est celle de l'instrumentalisation du désordre (Chabal et Daloz, 1999). Dans une argumentation provocante, les auteurs soutiennent que les caractéristiques de la plupart des systèmes politiques africains (désorganisation persistante, inefficacité gouvernementale et administrative, confusion entre les sphères publique et privée, refus de toute véritable

institutionnalisation, etc.) participent d'une économie politique du désordre que l'ensemble des acteurs cherchent à perpétuer car elle constitue pour eux une sorte de rente (Otayek, 1999: 579). L'accès à l'État et à ses ressources est l'enjeu principal du maintien de ce désordre. Les auteurs n'y voient rien d'archaïque ou d'irrationnel, ils y voient plutôt la façon africaine d'être moderne. C'est ainsi que fonctionne l'Afrique, sans une institutionnalisation digne de ce nom, ou un développement économique durable (Chabal et Daloz, 1999: 163).

En fait, chez Chabal et Daloz, la notion de néo-patrimonialisme est centrale, surtout lorsqu'ils affirment que l'État africain ne s'est pas émancipé de la société (Chabal et Daloz, 1999: 4). Qu'ajoutent-ils de plus, si ce n'est une emphase mise sur le désordre? Selon Otayek (1999: 584), on peut finalement rapprocher la réflexion de Chabal et Daloz de celle de Badie (1992) qui avait vu dans l'État africain un produit d'importation voué à l'échec car trop étranger aux traditions culturelles et autochtones.

À la suite de ces quelques pages d'élaboration sur l'État en Afrique, il est maintenant possible de prendre position. D'abord, pour revenir au paradigme de la reproduction des structures de domination, il est clair que toute étude d'un État africain doit tenir compte de l'historicité de celui-ci. À cet égard, je ne peux que souscrire au paradigme dominant. Cependant, je voudrais me distancier d'une approche qui postulerait une reproduction mécanique de la domination ou de la violence. Ce serait accorder trop peu d'autonomie à l'individu, à l'acteur africain. Les travaux des historiens Mbembe et Bayart sont, à cet égard, quelque peu paradoxaux. Tous deux ont montré la richesse des champs politiques africains et ont dénoncé les analyses simplistes portant sur une «colonisation débilante». Mais l'un (Bayart, 1989) par l'explication de la manducation et l'autre (Mbembe, 1992b) par son insistance sur la perpétuation de la violence, enferment l'acteur africain dans un rôle, sommes toutes, passablement rigide.

Il faudrait toujours garder à l'esprit que l'acteur africain n'endosse pas automatiquement le système, cette logique néo-patrimoniale jumelée à l'usage indu de la

force. Plusieurs fois durant l'enquête, les informateurs ont identifié leur mécontentement de l'État dans lequel ils vivaient. En d'autres termes, l'individu africain reconnaît tout aussi bien que l'individu occidental l'idée de l'État de droit. Il serait réducteur de penser autrement, comme le font Chabal et Daloz (1999) par exemple. Car, pour reprendre les propos de Otayek (1997: 807), la culture politique est bien un construit en constante évolution, et il n'y a pas de fatalité autoritaire pour les sociétés africaines.

La deuxième remarque concerne le concept d'État néo-patrimonial qui est à mon avis suffisamment opérationnel pour être retenu. Dans cette thèse, on verra qu'il existe une version sénégalaise de l'État néo-patrimonial qui est basé sur la prépondérance du groupe ethnique wolof et de sa culture religieuse. Cet arrangement spécial entre les confréries maraboutiques (wolof), l'État et la société sénégalaise a été appelé le modèle islamo-wolof (Diop et Diouf, 1990). Le modèle islamo-wolof sera une notion centrale à la compréhension du conflit ethnorégional casamançais et de la gestion de celui-ci par l'État sénégalais.

Finalement, rappelons-nous que la complexité de l'objet nécessite beaucoup de souplesse et d'attention dans l'analyse des résultats récoltés sur le terrain. Il convient de prendre au sérieux la complexité des sociétés africaines et la capacité des acteurs à peser sur le cours des événements et de leur histoire (Diouf, 1999: 18). Pour ce faire, il n'existe à mon sens, de meilleure solution que la description en profondeur (Geertz, 1973). Berman (1998: 307-308) partage cet avis et remarque qu'il existe de plus en plus de travaux, souvent le fait d'historiens ou d'anthropologues, qui utilisent cette méthode et portent sur les sociétés pré-coloniales africaines, le pouvoir colonial et les continuités contemporaines de leurs institutions et trajectoires. Il est d'ailleurs particulièrement intéressant de noter que des chercheurs ont récemment utilisé la description en profondeur pour interpréter le sens de la guerre civile du Biafra dans la vie quotidienne des gens qui l'ont vécue. Harneit-Sievers, Ahazuem, et Emezue (1997, 1-5) donnent ainsi un aperçu tout à fait nouveau de cette guerre, divergeant des nombreux compte-rendus biographiques écrits par des fonctionnaires, militaires, ou politiciens

impliqués dans le conflit. C'est donc dire que ce genre d'approche est approprié pour l'étude du conflit casamançais.

1.4 Les explications au conflit casamançais

On retrouvera ci-dessous les causes du conflit casamançais schématisées en six grands types d'explications. Les auteurs ont souvent inclus plusieurs de ces explications dans leur analyse, tout en privilégiant l'une ou l'autre en particulier. J'ai cherché à restituer leur pensée tout en gardant à l'esprit le fait que ces explications sont souvent complémentaires. Dans cette thèse, la troisième et la quatrième explication, l'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof et l'ethnisme diola et la reconstruction identitaire, seront privilégiées.

L'explication historique est celle qui est la plus spontanément mise de l'avant, frisant parfois le déterminisme. «Cela s'est toujours passé ainsi, et il ne peut en être autrement» semble dire certains (Voir par exemple *Jeune Afrique*, 29 avril au 12 mai 1993: 26). Mentionnons en premier exemple l'enclavement du territoire casamançais avec cette réalité physique incontournable qu'est la Gambie. On peut facilement concevoir, à l'époque coloniale, les difficultés liées à l'administration d'un territoire si peu accessible. En 1936, un administrateur français exprimait l'urgence d'améliorer les axes de communication entre Dakar et Ziguinchor, chose qui fut faite assez rapidement dans les années suivantes (Charpy, 1994: 488-499). Plus récemment, le projet non concluant de confédération sénégalaise (1982-1989) avait certainement pour objectif, du point de vue Sénégal, de briser l'isolement de la Casamance (Sall, 1992: 11).

Une seconde force historique à considérer est celle de la grande hétérogénéité ethnique qui existe dans cette région et des rapports souvent conflictuels qui en ont découlé, particulièrement par rapport à l'influence des populations mandingue qui se fait sentir dès le 13^e siècle. Cette mandinguisation ancienne de la zone est l'élément d'acculturation le plus important (Juillard, 1995: 25). Selon une thèse à tendance «psychologisante» la construction

de l'identité diola au 19^e et 20^e siècle se serait faite en réaction à un sentiment d'infériorité et de haine vis-à-vis des Mandingue (Thomas, 1961, Makhtar Diouf, 1994: 153; De Jong, 1995). Les Diola auraient transféré ces sentiments d'abord sur l'administration française, ensuite sur les Wolof.

Les conditions de la colonisation, instable et violente, sont donc à leur tour fréquemment évoquées comme explication historique incontournable. En effet, la France a longtemps hésité sur le statut qu'elle souhaitait attribuer à la Casamance, à tel point qu'elle fut la circonscription administrative du Sénégal la plus fréquemment remaniée (Charpy, 1994: 486). Prévue d'abord comme un simple territoire de commerce, elle fut ensuite placée sous un régime administratif spécial, avec une certaine indépendance financière par rapport aux autres colonies. L'administration unifiée avec le reste du Sénégal n'eut lieu qu'en 1939. (Darbon, 1984: 61-66). Pourquoi la gestion de ce territoire a-t-elle été un enjeu constant? Précisément à cause des difficultés rencontrées par les administrateurs. La commune résistance à l'égard de l'autorité étrangère de la part des divers groupes pousse les auteurs (Darbon, 1988 ou Marut 1996) à parler d'une culture de résistance casamançaise qui se serait perpétuée à travers les temps. De toutes ces résistances, la résistance diola a été la plus spectaculaire avec des affrontements avec les unités militaires au 19^e siècle, l'assassinat d'administrateurs au début du XX^e siècle, la résistance au recrutement lors de la Grande Guerre ou l'opposition à la réquisition du riz à la seconde guerre mondiale. Si la résistance est historique, la volonté de domination du centre l'est aussi, avec pour résultat un régime de violence qui ne se compare pas ailleurs au pays. La Casamance a donc connu une pacification longue et sanglante (Faye, 1994: 196).

L'explication historique donne trop souvent l'impression d'une lecture figée de la réalité, tout comme celle d'une vision primordiale de l'ethnicité. Néanmoins, les analystes ont mis à jour plusieurs forces historiques profondes qui ont marqué cette région et qu'il serait une erreur d'ignorer. Le défi consiste plutôt à révéler les mécanismes qui en ont permis leur perpétuation. Nous verrons par exemple que l'histoire de la Casamance est actuellement un

enjeu des plus importants dans le conflit casamançais puisque c'est par l'utilisation des faits historiques, et précisément la question des liens entre cette région et les autres colonies françaises, que les indépendantistes légitiment leur revendications.

La deuxième grande explication que nous abordons est celle du sentiment de **l'envahissement, de la spoliation** que ressentent les Casamançais par rapport à leur environnement et leurs ressources naturelles. Il s'agit pour une part des conséquences de l'application de la loi sur le domaine national de 1964. Plusieurs auteurs ont souligné les nombreuses expropriations foncières et immobilières qui ont eu lieu avec l'arrivée de migrants du Nord Sénégal (De Jong, 1998; Faye 1994; Diaw et Diouf, 1992: 26, Hesseling, 1986 et 1994, Geschiere et van der Klei, 1985). Selon Geschiere et van der Klei (1985: 321) cette question foncière est une des causes principales du déclenchement du conflit. Chez les Diola, le sentiment d'envahissement et de spoliation a été d'autant plus grand que l'attachement à la terre est très important, du fait des exigences de la culture du riz (Geschiere et van der Klei (1985: 322 ou Darbon, 1988: 188). De plus, le mouvement armé a réussi, avec succès, à instrumentaliser cet attachement à la terre par la réactualisation du *bukut*, un rite d'initiation traditionnel diola qui se déroule dans les bois sacrés (De Jong, 1995).

L'analyse d'un discours de propagande inédit du mouvement armé casamançais illustrera plus loin combien les litiges fonciers, l'injuste redistribution des ressources, et les ressources naturelles spoliées (Marut, 1994b; Cormier-Salem, 1993) sont une idée centrale de ralliement du mouvement armé auprès de la population. Toutefois, l'envahissement et la spoliation ne peuvent vraiment expliquer pourquoi le conflit casamançais perdure aujourd'hui. Il faut aller vers une explication plus fine. Les entretiens dans la population à Ziguinchor ont révélé beaucoup d'ambiguïté par rapport à leur sentiment d'appartenance au Sénégal et leur désir d'insertion dans l'économie nationale. Ils n'ont pas parlé d'envahissement, ils ont plutôt parlé de leur isolement par rapport au reste du pays, de l'absence d'investissements et du chômage. Ils ont également décrit le climat d'insécurité qui règne et qui nuit à toute possibilité

de développement économique. Pour mieux comprendre ce point de vue, il faut passer à l'explication suivante.

Une autre explication du conflit casamançais est donnée par **l'extériorité de cette région par rapport au modèle islamo-wolof**, cet arrangement spécial entre les confréries maraboutiques (wolof), l'État et la société sénégalaise. L'explication de l'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof repose à la fois sur des arguments sociologiques, économiques et politiques. D'un point de vue sociologique, l'accent est mis sur les différences entre les deux types de sociétés, égalitaires et non-égalitaires telles qu'identifiées par l'ethnographie française (Thomas, 1961 ou Pélissier, 1966: 28 et s.). Cette dichotomie accentuée par la géographie d'un sud du Sénégal forestier et d'un nord sahélien, a été largement reprise dans les textes d'analyse (Darbon, 1998; Diop et Diouf, 1990; Diaw et Diouf, 1992, Juillard, 1995, etc.), et parfois même avec un certain essentialisme comme le constate Lambert (1998: 592). L'affirmation d'une «différence casamançaise» (Marut, 1996), le «culturalisme bas-casamançais» (Darbon, 1984) la frustration, le mépris ou le mal-être sont autant d'expressions utilisées pour décrire l'acculturation des uns par rapport aux autres.

Dans sa version politique, l'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof met surtout l'accent sur la difficulté qu'a eue l'administration sénégalaise à s'arrimer aux sociétés locales (Linarès, 1995; Diaw et Diouf, 1992; Diop et Diouf, 1990); Darbon, 1988). En raison de l'islamisation tardive, le centre politique ne pouvait compter, comme ailleurs au pays, sur l'efficacité des relais maraboutiques. Et pour des raisons culturelles (Geshiere et van der Klei, 1985: 334), les notables locaux ne furent pas non plus des courroies de transmission très efficaces de l'autorité sénégalaise. Cela généra, à toutes fins pratiques, une situation d'exclusion des populations casamançaises du processus politique.

Enfin, l'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof comporte une dimension économique. La guerre de Casamance serait l'expression de la résistance de la périphérie envers le centre, de la paysannerie face au mode de production de l'économie capitaliste

(Geshiere et van der Klei, 1985; De Jong, 1994). Pendant longtemps, les rizières des Diola ne furent pas affectées par la pénétration capitaliste. La participation des Diola et des autres Casamançais à l'économie nationale se fit plutôt par la migration saisonnière des jeunes gens vers les villes (Ziguinchor ou Dakar), et par la culture extensive de l'arachide. Ici encore, le raisonnement repose sur un argument culturel: parce que les Diola surent conserver leur domaine politique très fermé, les bases des anciennes relations d'autorité ne furent guère touchées par l'impact de l'économie de marché et par les interventions de l'État (Geshiere et van der Klei, 1985: 334).

L'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof est, à mon avis, la principale explication de ce conflit. C'est pourquoi cette thèse soutient que la *régionalisation* ne constitue pas vraiment un espoir de règlement mais plutôt la dernière tentative du modèle islamo-wolof de se perpétuer. Il reste, malgré tout, des questions sans réponse. Pourquoi le conflit perdure-t-il malgré les efforts "d'équilibrage ethnique" de l'État sénégalais? Pourquoi de nombreux projets de développement agricole n'ont-ils pas servi de passerelles entre la région Casamançaise et l'économie sénégalaise ? Pourquoi une situation d'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof semblable dans la région du Fleuve Sénégal n'a-t-elle pas, là aussi, mené à la lutte armée?

Il y a lieu de raffiner cette explication de l'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof. Certainement, le modèle islamo-wolof secrète l'exclusion et produit un discours identitaire «national» qui rejette les particularismes ethniques (Diaw et Diouf, 1992: 3), mais au reste, une partie de la difficulté du règlement provient de la partie casamançaise elle-même. Nous verrons que la situation du conflit casamançais n'est pas figée, elle est en pleine évolution. En apparence, il existe deux tendances dans la population et parmi les combattants casamançais, soit celle de s'insérer au modèle islamo-wolof, ou celle de vouloir s'en extraire (Marut, 1994d: 74). À la suite de mon enquête en Casamance, je pense pouvoir montrer que dans la faction combattante qui dit vouloir s'extraire du modèle islamo-wolof et réclame l'indépendance à tous coûts, l'objectif n'est peut-être pas celui annoncé. Sous des abords

d'intransigeance, les combattants du MFDC ne recherchent pas nécessairement à sortir de l'État mais plutôt à obtenir un meilleur traitement au sein de l'État. Cette ambiguïté de la position des uns et des autres se traduit au sein du mouvement armé par de profondes dissensions, ce qui explique en partie le pourrissement de ce conflit et la confusion dans la plupart des analyses. Au demeurant, certains des membres du MFDC tiennent un discours d'exclusion ethnique, ce qui est la prochaine explication du conflit que nous abordons.

Les auteurs ont suggéré cette explication de **l'ethnisme diola et la reconstruction identitaire** moins clairement que les autres, et jamais exclusivement. On devrait d'ailleurs se demander pourquoi. Lambert (1998: 599) rappelle qu'il faut user de beaucoup de prudence lorsqu'on colle l'épithète «d'ethnique» à une situation de conflit en Afrique. Sur la base d'extraits de la presse sénégalaise, il montre comment il s'est construit une opinion publique réductrice et défavorable à la culture diola au Sénégal. Ce faisant, il omet de trancher sur cette question de l'ethnisme ou du non-ethnisme du mouvement armé casamançais. Par ailleurs, Darbon (1984: 126; 1985: 126) qui trouvait réducteur de parler d'ethnisme en 1984 n'hésitait plus à le faire, à l'aide d'un texte du MFDC, en 1985.

Il n'est pas ici question de donner une analyse «primordialiste» du conflit casamançais, où les motivations des acteurs seraient avant tout identitaires. Il n'est pas non plus question d'escamoter cette dimension du conflit sous prétexte que la réalité est complexe. Autrement dit, l'ethnicité n'est pas une variable indépendante de ce conflit, mais elle en est bien une variable intermédiaire, et cette remarque vaut pour les conflits africains en général. D'une part, les allégeances ethniques, souvent doublées d'allégeances territoriales, sont des réalités sociales fondamentales et existent indépendamment des manoeuvres politiques. D'autre part, il est évident que l'ethnicité peut être une ressource pour la manipulation politique (Deng, 1997: 29).

Dans le conflit casamançais, les considérations ethniques sont instrumentalisées. L'analyse d'un discours inédit de propagande du MFDC nous montrera qu'il est indéniable

qu'une petite élite extrémiste mise sur la haine de l'autre, «autre» qui est tout autant Sénégalais du nord que Casamançais non-diola. Pour ce faire, les leaders du mouvement ont utilisé la manipulation et l'interprétation de l'histoire de leur groupe et de leur région. Cela est peu surprenant car le discours ethnique est un discours «idéologisant» au même titre que n'importe quel nationalisme.

Une telle prise de position peut comporter un danger, et c'est peut-être une des raisons qui explique la réticence des chercheurs à parler d'ethnisme dans ce conflit. La production du chercheur est appelée à être diffusée, elle peut donc être reprise par les principaux protagonistes. Les quotidiens sénégalais, par exemple, utilisent à toutes les sauces les explications ci-haut mentionnées. Et personnellement, on m'a effectivement dit, durant l'enquête, que mon analyse de la situation serait surveillée avec attention.

Que faut-il penser des **tensions religieuses entre musulmans et catholiques** comme explication à ce conflit? Cette question n'est pratiquement jamais amenée en tant que telle car la coexistence religieuse au Sénégal est un des porte-étendards de son harmonie. Pourtant, c'est un élément sur lequel on ne peut passer outre, ne serait-ce que par le simple fait que la région de Ziguinchor est celle qui regroupe la proportion la plus importante des 5% des Chrétiens dans un Sénégal très majoritairement musulman.

La plupart des analyses du conflit casamançais ont tendance à constater une coexistence religieuse harmonieuse dans la population. Les résultats de mon enquête à Ziguinchor concordent à cet égard, et cela se retrouvera dans la description de la vie quotidienne à Ziguinchor. Cela s'explique en partie par l'importance de la religion traditionnelle pour les Diola. Les pratiques et croyances religieuses traditionnelles diola se sont peu à peu modifiées et revitalisées. Elles sont devenues un objet de revendication et d'affirmation identitaire par rapport aux deux grandes confessions et par rapport aux autres groupes ethniques sénégalais (Lambert, 1998 ou De Jong, 1995).

En ce qui concerne le conflit, il est plus difficile de trancher. Le fait que la direction dite «politique» du mouvement soit assumée par un religieux, l'Abbé Diamacoune, lui donne automatiquement une dimension religieuse. De plus, quelques événements violents pourraient indiquer que cet antagonisme chrétien-musulman existe dans le conflit. En janvier 1980, l'incendie d'un hôtel à Ziguinchor a été revendiqué depuis Paris par le parti islamique du Sénégal (Hizboulahi) qui y voyait un lieu de débauche (Diop et Diouf, 1990: 79). En mai 1990, un attentat à la bombe fit deux morts et quatre-vingts blessés sur une place de Ziguinchor où s'étaient réunis des fidèles musulmans. Cet événement correspond à une phase de tensions dans les relations qu'entretenait le Sénégal avec la Mauritanie et la Guinée-Bissau. Selon certaines analyses, il en serait une conséquence (Diaw et Diouf 1992: 13). À ce jour, on ne sait vraiment à qui attribuer l'acte. Finalement, en octobre 1997, un Abbé de Ziguinchor est tué par l'explosion d'une mine anti-char alors qu'il roulait sur une route de latérite. À ma connaissance, les analystes ont peu commenté cette mort. Alors que les médias ont voulu attribuer sa mort à une bavure des «rebelles», les rumeurs allaient bon train sur un «sabotage mouride». Étant à Ziguinchor à cette date, j'ai pu ressentir la consternation générale à l'annonce de cet attentat. L'Abbé était un homme respecté, aimé de tous, et très impliqué auprès des jeunes. Qui avait voulu la mort de cet homme? C'est encore une question sans réponse. Bref, de ces trois événements sur une quinzaine d'années, on ne sait trop s'ils reflètent des actes isolés, commis dans l'objectif de faire monter la tension entre la partie gouvernementale et la partie casamançaise armée ou des tensions concrètes entre les communautés religieuses en Casamance et au Sénégal.

Du point de vue des opposants armés casamançais, des pamphlets ont fait preuve d'un anti-islamisme certain (Glaise, 1990). Mais selon mes résultats d'enquête, le MFDC tient absolument à nier cette possibilité d'un antagonisme religieux. Cela se comprend dans la mesure où les troupes et la direction du mouvement sont à la fois chrétiennes et musulmanes. Bâtir la légitimité du mouvement sur une différence chrétienne par rapport au reste du Sénégal musulman donnerait lieu à de graves scissions internes. Des scissions internes existent justement, et la religion est un facteur de division qui s'ajoute aux autres (De Jong, 1995:

144). En revanche, selon l'analyse d'un discours de propagande inédit du mouvement armé casamançais qui sera faite plus loin, la différence religieuse n'est absolument pas un élément de ralliement. En définitive, la dimension religieuse dans ce conflit existe, mais elle est très difficile à évaluer. La question doit demeurer ouverte.

Nous avons jusqu'à présent examiné les causes endogènes du conflit casamançais. Mais qu'en est-il des **causes exogènes**? Pour certains (Marut; 1994d ou Faye; 1994), le règlement du conflit est intimement lié aux aléas des relations extérieures du Sénégal avec ses voisins (Gambie, Mauritanie, Guinée-Bissau). D'autres, comme De Jong (1998), pensent que les facteurs externes comptant le plus sont la porosité des frontières qui permet une grande circulation des armes légères ainsi que la piètre efficacité de l'armée.

Bien que ma recherche n'aie pas porté directement sur ces aspects, je les aborderai rapidement en fin de parcours. Je me rangerai du second côté pour mettre en évidence l'importance de la dynamique conflictuelle sous-régionale. Le conflit casamançais doit être lu parallèlement à ceux du Libéria et de la Sierra Leone qui sont fortement liés à l'exploitation criminelle des ressources.

1.5 Méthodologie de la thèse

Il est maintenant possible d'établir les grandes propositions de recherche qui guident cette thèse:

1. Tel qu'établi par certains auteurs, il existe une version sénégalaise de l'État néo-patrimonial basé sur la prépondérance du groupe ethnique wolof et de sa culture religieuse (le modèle islamo-wolof) qui a suscité la revendication ethnorégionale casamançaise. C'est pourquoi il est incorrect de parler d'harmonie ethnique au Sénégal et nécessaire de montrer qu'il existe plutôt une semi-harmonie.

2. L'impasse actuelle dans lequel se trouve le conflit ethnorégional¹² casamançais s'explique par le fait que dans la faction combattante qui dit vouloir s'extraire du modèle islamo-wolof et réclame l'indépendance à tous coûts, l'objectif n'est peut-être pas celui annoncé. Sous des abords d'intransigeance, les combattants du MFDC ne recherchent pas nécessairement à sortir de l'État mais plutôt à obtenir un meilleur traitement au sein de l'État.

3. La réforme administrative dite *régionalisation* mise en place par l'État sénégalais depuis 1996 ne constitue pas vraiment un espoir de règlement mais plutôt la dernière tentative du modèle islamo-wolof de se perpétuer.

Cette thèse représente donc **mon interprétation** de ce conflit et de la gestion qu'en fait l'État sénégalais plutôt qu'une vérification prenant la forme hypothético-déductive. J'adopte là une façon de procéder semblable à celle de plusieurs auteurs de politique ou

¹²Par conflit ethnorégional, j'entends un conflit identitaire associé à un enjeu territorial imprécis: étatique ou régional, autonomie complète ou partage de souveraineté. Cette expression est utilisée par plusieurs auteurs dont Bach (1986) et Nicolas (1987), et elle présente l'avantage d'éviter la notion de conflit ethnique dont la définition et la théorisation entraînent des difficultés généralisées. Voir Horowitz (1985: 95) à ce propos, ou les études de Gurr (1991), De nevers (1993) ou Lake et Rothchild (1996) qui traitent du conflit ethnique sans pour autant le définir de façon satisfaisante.

d'histoire comparée qui, à l'aide de contrastes, de grandes questions ou de thèmes, cherchent à mettre en évidence des configurations sociohistoriques uniques et complexes plutôt que d'appliquer ou de vérifier des hypothèses causales (Skocpol et Sommers, 1994: 77). Selon Bendix (1978: 15), l'analyse comparative doit servir à améliorer notre compréhension des contextes desquels des inférences causales peuvent être tirées. Ce travail de révélation du contexte est essentiel pour rendre les généralisations tirées des inférences causales crédibles.

Le cas d'étude de cette recherche de politique comparée est le conflit ethnorégional casamançais. En choisissant un seul cas d'étude tout en faisant fréquemment référence à plusieurs autres cas de conflits ethnorégionaux tels que ceux de l'Angola, du Nigéria, du Rwanda ou du Sierra Leone, j'utilise ce que Tilly (1984: 86-87) appelle la comparaison «individualisante» (*individualizing*) de grandes unités d'analyse dans le but d'en identifier les singularités. Identifiant ce type de comparaison aux travaux de Weber, Tilly affirme qu'elle représente un bon point de départ à l'élaboration d'une théorie, mais que la validité de la théorie est faible. Elle dépend étroitement de la justesse des propositions de départ qui sous-tendent les explications (Tilly, 1984: 96).

La démarche de vérification adoptée est double. En premier lieu, j'utiliserai la description en profondeur, c'est à dire l'action de démêler les structures de significations attachées à des gestes ou à des symboles pour en mesurer l'importance et l'application sociale (Geertz, 1973: 9-10). Non loin et complémentaire, l'analyse qualitative du discours sera également utilisée pour certaines parties de la thèse. Cette technique vise à repérer par l'analyse linguistique les conditions de production sociale d'un texte ou d'un discours (Favre, 1978: 298). Il s'agit d'abord d'isoler les énoncés du texte pour ensuite en révéler l'importance et la place exacte dans l'agencement du discours. Celui-ci doit être remis en contexte avec tous les autres discours auxquels il se rattache. Il s'agit donc d'une analyse qualitative où les différences de sens peuvent être affirmées de manières multiples et non seulement statistique, contrairement à l'analyse de contenu. L'analyse de discours permet de reconstruire le système de référence utilisé par les acteurs, opération d'une grande pertinence pour l'étude du

processus de construction identitaire.

Dans la pratique, la recherche repose sur l'observation documentaire, bien entendu, et également sur le sondage intensif. Par rapport aux enquêtes utilisant les méthodes quantitatives, le sondage intensif consiste à conduire un nombre relativement restreint d'entretiens. Toutefois, les questions sont plus nombreuses, et à la fois ouvertes et fermées. La chercheuse peut ainsi adapter ses questions aux réponses données par les informateurs, et arriver à saisir toutes les nuances de la situation. Certes, le petit nombre d'entretiens implique un échantillon moins représentatif que ne le serait l'échantillon d'une enquête quantitative, mais le sondage intensif permet de recueillir plus de détails, plus de précisions contextuelles et de faire une interprétation qualitative éclairée des résultats (McFalls, 1995: 12-13; Fischman, 1990; Lipset et Coleman, 1953). De plus, il s'agissait là d'une méthode adaptée aux contingences logistiques nombreuses et aux limites du budget nécessaire à une telle recherche.

L'enquête terrain au Sénégal de mai à décembre 1997 m'a permis de récolter les données, tant au niveau des sources secondaires que primaires. Les sources secondaires ont été recueillies à l'Institut français d'Afrique noire, aux Archives nationales, à la Bibliothèque de l'Université Cheikh Anta Diop, ainsi que dans des centres de documentation (Conseil pour le développement de la recherche économique et sociale en Afrique (CODESRIA), Centre de recherche pour le développement international (CRDI) et autres).

Trois catégories de sources primaires ont été utilisées, dont les entretiens formels, les entretiens informels et les documents audio (un débat radio avec des politiciens, enregistré à Ziguinchor et l'enregistrement de deux discours de propagande¹³ dans un village de Casamance). Les entretiens formels se sont déroulés dans la population selon le processus de sélection suivant. À Dakar, j'ai pu rencontrer vingt et une personnes tandis qu'à Ziguinchor, vingt-cinq. Ces entretiens étaient menés à partir d'un guide qui reflétait la problématique de la

¹³Voir l'annexe 5.

thèse¹⁴. Le guide d'entretien comportait une centaine de questions. Je m'intéressais à connaître les préoccupations de la vie quotidienne des gens, le rôle des pratiques et des croyances religieuses, les réseaux qu'ils étaient susceptibles d'utiliser. Je cherchais également à savoir quelle était leur appréciation de la vie politique sénégalaise, et plus spécifiquement de la réforme sur la régionalisation et de la crise casamançaise.

Un deuxième lot d'entretiens formels a été mené auprès des hauts fonctionnaires de Dakar (5) et des politiciens de Ziguinchor (4), me permettant à la fois d'amasser des informations factuelles sur le processus de régionalisation, et de recueillir les opinions des acteurs directement impliqués.

Je qualifie d'entretiens informels les rencontres prévues avec certains des informateurs de Ziguinchor (10) qui avaient déjà participé à l'enquête (entretiens formels) et qui acceptèrent de me parler spécifiquement du conflit casamançais. Je ne prenais à ce moment-là aucune note, ni enregistrement, et nous échangeons à partir de quelques questions que j'avais en tête. De plus, je fis par le biais de connaissances, trois rencontres de personnes associées de très près au MFDC. Il va sans dire que ces entretiens furent menés sans l'aide de mon assistante. Enfin, en ajoutant à tout cela encore sept entretiens impromptus, le total de ces entretiens au Sénégal s'élève à près de soixante-dix. Pour fin d'utilisation, et dans le souci de respecter la règle de confidentialité et d'anonymat, les entretiens sont numérotés par des nombres à trois chiffres retenus de manière aléatoire¹⁵.

Il faut ajouter les innombrables occasions d'échanges au fil de mes démarches et déplacements. À Ziguinchor surtout, ces occasions étaient nombreuses: un taxi, un repas ou même les loisirs. Bien qu'il y eût un climat de tension palpable, je sentais les Ziguinchorois très ouverts. Mentionnons enfin les entretiens formels et informels tenus auprès de Sénégalais et

¹⁴Voir l'annexe 2.

¹⁵Voir l'annexe 1,

Casamançais, parfois de citoyenneté canadienne, à Montréal et Québec en 1997.

Au Sénégal, trouver un ou une assistante fut une entreprise délicate. En plus de posséder beaucoup d'entregent, il fallait que cette personne saisisse bien l'importance de restituer le plus fidèlement possible les paroles des informateurs. À Dakar, la chance me sourit, je fis par hasard la rencontre d'une étudiante à la licence de linguistique qui avait, à l'occasion, travaillé comme traductrice. Pour ce qui est de l'assistante de Ziguinchor, elle me fut présentée par un collègue. Une fois de plus, j'ai eu la fortune de travailler avec une jeune femme qui avait, à plusieurs reprises, mené des enquêtes semblables. L'importance de ces deux assistantes dans cette recherche est grande. Elles furent mes oreilles pendant ces trois mois où nous la menions. Elles m'assistèrent dans la mise au point du guide d'entretien et à plus d'une reprise me suggérèrent de modifier les questions pour des formulations moins académiques et plus susceptibles d'être comprises au sens voulu. Il y avait là un véritable travail d'équipe.

Tous les entretiens furent menés en ma présence, mais il en est certains que je fis seule lorsque l'informateur ou l'informatrice préférait parler en français. Avec leur consentement, les entretiens furent enregistrés et le verbatim retranscrit par la suite. Ainsi, à Dakar, la plupart des entretiens se sont déroulés en wolof, tandis qu'à Ziguinchor, les langues variaient : wolof, créole, diola, baïnouk ou français selon la préférence des informateurs.

D'ordinaire, je laissais l'entrevue se dérouler en intervenant très peu, pour donner à mon assistante la chance d'établir un dialogue avec la personne interviewée. Cette manière de fonctionner comportait à la fois des avantages et des inconvénients. En laissant se dérouler l'entretien sans intervenir, je ne coupais pas le rythme et je sentais une plus grande ouverture. Mais je perdais en même temps la possibilité d'approfondir le sens des réponses données. Il m'arrivait donc régulièrement de demander la traduction de telle ou telle réponse ou de poser des questions de précisions.

Le choix des informateurs se fit de façon à équilibrer à la fois le nombre de femmes et d'hommes ainsi que le groupe d'âge (vingtaine, quarantaine, soixantaine). À Dakar, nous avons visité plusieurs quartiers, des plus aisés aux plus défavorisés, et à l'intérieur de ces paramètres, nous avons cherché à rencontrer les gens aux hasards. Après un certain nombre d'entrevues, j'ai pris soin de trouver des informateurs exerçant des professions variées, de manière à m'assurer d'avoir une certaine représentation des différents niveaux de revenus. À Ziguinchor, je fonctionnais de la même manière tout en rajoutant le paramètre de l'appartenance ethnique. Me basant sur le recensement général de 1988 (République du Sénégal, 1993), je fis en sorte que mon échantillon reflète grosso modo les pourcentages de la population appartenant à chaque groupe ethnique.

Les gens acceptaient la plupart du temps de se prêter au jeu. Il fallait souvent attendre qu'on ait fini la tâche en cours, ou parfois même revenir le lendemain. La durée des entretiens variait de trente minutes à deux heures et ils se tenaient le plus souvent à l'extérieur. Alors se joignait un parent, s'agglutinaient les enfants, passaient les cohabitants... L'idée de la confidentialité du témoignage était tout simplement inexistante. Était-ce dû au respect de la bienséance, à la recherche de solennité (Daklia, 1990 : 27) ou simplement à la conception de l'individualité qui existe dans cette société? Toujours est-il que les entretiens se sont rarement déroulés en tête-à-tête. Je n'aurais pu insister car toute l'entreprise serait alors devenue suspecte. En effet, qu'aurait eu à dire cet informateur qui n'était connu de tous?

Le traitement des données s'est fait par l'écoute des enregistrements des entretiens suivi de la lecture et la re-lecture des verbatim. En procédant à une confrontation répétée des propos et des témoignages, en utilisant mes impressions recueillies sur le terrain, et en complétant avec les autres sources écrites existantes, j'ai pu en arriver à une description riche du quotidien des Sénégalais et des Casamançais. En fin d'analyse, ce qui comptait le plus était de leur donner la parole. Car, comme le dit Geertz¹⁶, les sociétés telle la vie, s'interprètent

¹⁶«...societies, like lives, contain their own interpretations. One has only to learn how to gain access to them». (Geertz, 1973: 453).

d'elles-mêmes. Il suffit d'apprendre comment y avoir accès

Le chapitre suivant fera la revue des explications habituellement données à l'harmonie ethnique sénégalaise. Cette première section du chapitre sera théorique. Elle sera suivie de l'analyse des résultats de l'enquête sur les relations interethniques au Sénégal. On trouvera que les uns nient totalement l'existence de dissensions ethniques alors que les autres la mettent en évidence.

«Le plus important c'est le fait d'être sénégalaise et musulmane» {270}

Ch. 2 Le Sénégal, semi-harmonieux et semi-démocratique

Ce chapitre constitue le point de départ de notre voyage en territoire sénégalais. Après avoir examiné les explications habituellement données à l'harmonie ethnique sénégalaise, nous verrons qu'il ne s'agit en fait que d'une semi-harmonie. Cette première partie théorique sera suivie d'une partie empirique qui fera la géographie identitaire du Sénégal. On verra qu'il est difficile de parler d'ethnicité au Sénégal, mais que malgré cela il est possible de repérer l'existence de variations dans la rigidité ou la souplesse des identités ethniques. Pour lire ces variations, il est avant tout nécessaire d'appréhender leur contexte d'énonciation social et politique.

2.1 L'exception sénégalaise

L'idée d'exception sénégalaise repose à la fois sur une dimension politique, celle de l'ouverture partielle de son régime et sur une dimension sociale, celle de l'harmonie relative de ses relations interethniques.

2.1.1 La semi-démocratie sénégalaise

Il est vrai que le Sénégal a suscité beaucoup d'intérêt à l'échelle continentale du fait de sa stabilité politique. Sans être le "success story"¹ annoncé, il faut reconnaître que c'est un des rares pays africains à avoir entrepris une libéralisation politique dès 1974 avec l'instauration d'un multipartisme rigide où deux partis d'opposition désignés de droite et de gauche devaient

1. L'expression est de D.B. Cruise O'Brien (1978) dans *West African States: Failure and Promise*. En 1996, dans *Africa*, Cruise O'Brien révisait avec plus de prudence, sans toutefois l'abandonner, son optimisme sur l'exception sénégalais.

servir d'opposition. Cette tolérance de l'opposition politique peut à juste titre être soulignée comme étant exceptionnelle en Afrique (Cruise O'Brien, 1996b: 462).

En 1981, autre «bon point», le Président Senghor quittait volontairement le pouvoir et cédait la place à son successeur Abdou Diouf. Celui-ci poursuivit la politique d'ouverture et institua le pluripartisme sans limite à partir de 1983. Dans une analyse gramscienne, Fatton (1987) parle, non sans admiration, de cette décennie (1975-1985) comme d'une révolution passive qui a permis l'émergence de la démocratie libérale. En 1988, d'abord quatre puis six partis se disputaient respectivement les élections présidentielles et législatives. La victoire contestée du parti au pouvoir, le Parti Socialiste, déboucha sur une période houleuse d'émeutes étudiantes et de réclamations de la part de l'opposition. Les dix années suivantes sont marquées d'avancées et de reculs de ce processus de démocratisation. La crise sénégal-mauritanienne de 1989 qui dégénéra en attaques mortelles contre les Maures à Dakar et l'assassinat en 1993 d'un magistrat chargé de tirer au clair les irrégularités électorales sont venus entacher la belle réputation du pays. Néanmoins, depuis 1991 un indéniable processus d'ouverture politique se dessine. Du cabinet de coalition institué en 1991 à la création et l'ascension rapide depuis 1998 de nouveaux partis politiques composés de dissidents du PS, le Sénégal continue sa marche irrégulière de démocratisation.

Il serait donc plus juste de parler du Sénégal en terme de semi-démocratie (Coulon, 1988) ou de démocratie inachevée (Diop et Diouf, 1990). D'une part, le pays n'a jamais connu de coup d'État, des élections sont tenues régulièrement aux dates annoncées, le pouvoir militaire demeure subordonné au pouvoir civil et la liberté d'expression est plutôt grande. Aux législatives de mai 1998, dix-huit partis politiques sur trente et un légalement constitués présentaient des candidats dont le Renouveau qui remportait une bonne troisième place. En revanche, malgré la mise sur pied d'un observatoire des élections (ONEL), on constata, à nouveau, des fraudes, un électorat peu enthousiaste et une campagne, par endroits, violente. Mais l'élément le plus limitatif de ce régime est sans doute la non-alternance de l'équipe au

pouvoir. Comme bon nombre de pays africains, l'État sénégalais est dirigé par la même clique qu'il y a près de quarante ans. À ce niveau, l'exception sénégalaise est bien remise en cause.

Mon enquête montre abondamment que la population n'est pas dupe à ce sujet². Pour plusieurs informateurs, l'absence de démocratie est reliée au fait que ce soit toujours le même parti qui remporte les élections. De ce bref portrait du régime politique sénégalais, on retient une image mitigée. Chaque geste d'ouverture suscite un certain espoir mais il est aussitôt contrebalancé par une quelconque combine de l'État-PS qui trouve le moyen de conserver sa toute suprématie. Il en est ainsi de la disposition constitutionnelle qui limitait à deux le nombre de mandats présidentiels et que le gouvernement Diouf a modifié en catimini en 1998. Il semble donc que l'art de la politique sénégalaise consiste à feindre l'ouverture alors qu'en réalité la seule loi est celle du pouvoir en place. À tel point qu'il faut se demander avec O'Brien (1996: 462) si le Sénégal n'est pas payé pour avoir l'air démocratique puisque c'est un autre trait de son exception que de recevoir une part disproportionnée de dons en aide internationale (Coulon, 1992: 6), et surtout de la France qui en a fait son enfant-chéri de la francophonie sur le continent. En définitive, le multipartisme ou l'illusion démocratique est payante.

2.1.2 Le mirage de l'harmonie ethnique

Il faut souligner ici que le fait même d'adopter la gestion des relations interethniques au Sénégal comme sujet de recherche a été problématique. Combien de fois m'a-t-on demandé, les sourcils froncés et le regard inquiet: «Relations interethniques? Que voulez-vous dire?» En menant cette recherche, je sous-entendais qu'il y avait là quelque chose à discuter, voire à mettre en lumière. Et cela particulièrement ne va pas de soi. On voulait à tout prix sauvegarder l'image d'un Sénégal, vitrine démocratique en Afrique. Des relations interethniques troublées ne font assurément pas partie du tableau. C'est plutôt de «paix

²Voir le chapitre 5.

ethnique» (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 30) ou du «pacifisme naturel des Sénégalais» (Zucarelli, 1988: 48) dont on aime parler. L'harmonie ethnique semble soit prise pour acquise:

«La particularité de notre étude est de tenter de cerner les raisons profondes de l'harmonie ethnique qui a toujours prévalu au Sénégal, sempiternellement constatée et répétée, mais jamais expliquée.» (Makhtar Diouf, 1994: 15)

soit mise de l'avant avec une véhémence suspecte:

«Il n'y a au Sénégal ni racisme, ni xénophobie, ni guerre tribale mais seulement des guerres passagères inhérentes à toute cohabitation étroite, comme celle de la langue et des dents dans leur territoire commun.» (Konaté, 1990: 222)

La situation m'apparaît tout autre. Il n'y a pas d'harmonie ethnique au Sénégal, si tant est qu'une harmonie exclue l'existence de la domination d'un groupe sur les autres. Il existe plutôt une hégémonie de ce que Diop et Diouf (1990: 46) appellent avec justesse le modèle islamo-wolof. Ce modèle, basé sur un enchevêtrement complexe des confréries religieuses à l'État et sur la prépondérance du groupe ethnique wolof, recouvre l'ensemble des relations sociales. Hors de ce modèle islamo-wolof, il semble impossible, ou très difficile de réussir économiquement ou politiquement. Ainsi, cette étude se situe dans un courant révisionniste selon lequel le modèle islamo-wolof a aujourd'hui atteint un point limite. Il y a une dimension évolutive à cette argumentation. Le modèle islamo-wolof a sans doute participé à l'élaboration d'une relative stabilité mais il est devenu, avec le temps, source de tensions et de violences politiques puisqu'il secrète l'exclusion (Diaw, 1994: 39). Il produit un discours identitaire «national» qui rejette les particularismes ethniques (diola, haalpulaar, lébou, par exemple) (Diaw et Diouf, 1992: 3) et marginalise certaines franges de la population, comme la jeunesse (Diaw, 1994: 40 et s.). L'harmonie ethnique n'est plus qu'une semi-harmonie.

Ma position est doublement révisionniste. D'abord, et de manière paradoxale, plusieurs observateurs de la politique sénégalaise ont considéré que le modèle islamo-wolof était la condition même de la stabilité politique et de l'harmonie ethnique au Sénégal. Toute une génération de recherches ont été produites sur la base de ce postulat (O'Brien, 1979,

1992, 1996b; Coulon, 1981; Villalón, 1995; Beck, 1996). Ensuite, la remise en cause du modèle islamo-wolof sous-entend que la gestion de l'ethnicité au Sénégal puisse être problématique. Cela cause problème car la culture politique sénégalaise n'est pas ouverte à la discussion des questions ethniques (De Jong, 1998: n.p.). Chez la plupart des hommes politiques et intellectuels sénégalais, on retrouve une négation de la question ethnique au détriment d'une «sacralisation de la nation» (Dieng, 1995: 153).

Nous proposons ici de ne plus évacuer le conflit de l'analyse de la réalité politique sénégalaise. Le modèle islamo-wolof ne doit plus être vu uniquement comme ce qui a permis la stabilité politique et l'harmonie ethnique. Il doit aussi être vu comme un générateur de tensions sociales. Par le biais de la toute suprématie du parti-État, il a généré la semi-démocratie, par le biais de la prépondérance culturelle et politique d'un groupe, il a généré la semi-harmonie; c'est donc dire, le semi-conflit.

2.2 Les explications habituelles à «l'harmonie ethnique» sénégalaise

Plusieurs explications ont été données à cette supposée harmonie ethnique sénégalaise. Schématiquement, on peut les regrouper en trois grandes catégories, auxquelles s'ajoute celle du rôle de l'Islam et du modèle islamo-wolof.

2.2.1 Des politiques éclairées

Selon cette explication, les colonisateurs français et ses héritiers sénégalais auraient soigneusement évité de structurer leurs méthodes de gouverne et les institutions d'une façon qui puisse inciter les Sénégalais à se mobiliser selon les particularismes ethniques (Villalón, 1995: 45). Certains réfèrent plus précisément au passé colonial où une partie des Sénégalais, les habitants des Quatre Communes, purent connaître une pratique précoce des règles de la démocratie. Organisées par les Français, les premières élections législatives eurent lieu en 1914 et sept partis politiques furent créés avant la seconde guerre mondiale. Il faut préciser

cependant que seule une très petite portion de la population (4%) avait obtenu ce privilège; c'était en effet les citoyens reconnus français des Quatre Communes de plein exercice: Dakar, Gorée, Saint-Louis et Rufisque. Les auteurs qui, comme Zucarelli (1988: 179), avancent cette "antériorité des combats électoraux" comme facteur de cohésion souscrivent à l'idée que les règles de la démocratie doivent s'acquérir avec le temps et que le fait que les Quatre Communes aient servi de laboratoire n'a pu que jouer en faveur de la stabilité du pays depuis son indépendance.

De plus, le Sénégal aurait eu avec la personnalité du Président Senghor un facteur de cohésion supplémentaire. Nombreux sont ceux qui pointent vers l'effet «stabilisant» de cet homme politique charismatique qui, étant d'un groupe ethnique et d'une religion minoritaire (sérère et catholique), aurait veillé à ce que le jeu de la politique ne se dessine pas selon des lignes communautaires (Villalón 1994: 81). À plusieurs niveaux, Senghor a marqué le pays. Grand homme de lettres et éminemment francophile, il a imposé, lors de son passage au pouvoir, «la langue et la présence culturelle françaises» comme «leadership politique neutre». Il aurait, par exemple, farouchement lutté contre l'enseignement du wolof à l'école dans un souci d'équité envers les autres langues nationales (Cruise O'Brien, 1979, 330). Mais il y a plus. Senghor a diffusé une véritable idéologie de construction de la nation :

«construire la nation consistera, dans un premier temps, à colmater les brèches qui existent entre les différentes ethnies...Il importe en effet que toutes les populations aient le sentiment d'appartenir à la même nation...» (Senghor, 1983 (1966): 279 cité par Diané, 1997:114).

C'est pourquoi on peut dire sans crainte que Senghor est perçu comme le père de l'indépendance et de la nation sénégalaise: «Ça, c'est le papa de tous les Sénégalais» {880} m'a t-on répondu en entretien, lorsque j'ai demandé ce qu'on pensait de cet homme politique. En somme, selon cette explication, tant la personnalité de Senghor, que les décisions politiques prises sous sa gouverne ont été à l'origine de l'harmonie ethnique sénégalaise. Les auteurs qui ont été les premiers à décrire cette harmonie basaient leurs allégations sur des recherches conduites à l'époque de Senghor. Or, beaucoup de choses ont changé depuis lors,

à commencer par les conditions matérielles des Sénégalais. «Léopold, c'est lui qui nous a rendu la vie facile» me confiait un informateur de soixante ans {404}. Sans souscrire d'office à un déterminisme matériel, il est clair que la situation de difficultés économiques généralisées doit être prise en compte dans l'évaluation des relations interethniques dans ce pays. L'harmonie ethnique sénégalaise doit être située dans le temps.

Une seconde objection à cette explication vient du fait que la crise casamançaise a éclaté avec le départ de Senghor. On peut imaginer à ce propos deux scénarios. Il se pourrait que l'effet apaisant du Président ayant disparu, des différences éclatent au grand jour et génèrent une crise. Mais, dans la propagande du MFDC existe l'idée que Senghor a signé une entente avec les dirigeants de la rébellion sur une indépendance éventuelle de la Casamance. L'ère Senghor serait donc celle qui a semé les germes de la discorde. Quoiqu'il en soit, nous pouvons demeurer sceptique par rapport à cette explication de l'harmonie ethnique sénégalaise.

2.2.2 Les explications culturelles

Une deuxième catégorie d'explications met de l'avant des facteurs culturels, tels que la proximité des structures sociales, la parenté à plaisanterie, les mariages interethniques, ou la wolofisation. Zucarrelli, (1988: 179) par exemple, souligne la proximité linguistique et sociale des groupes ethniques en présence sur le territoire. Il caractérise l'expérience sénégalaise d'accident historique. Par un heureux hasard, le Sénégal n'a pas eu à souffrir des conséquences du traité de Berlin à la fin du 19e siècle. Les populations regroupées sur son territoire n'étaient ni hostiles, ni profondément étrangères les unes aux autres, contrairement à bien des pays africains. Makhtar Diouf (1994: 53-55) ajoute à cela le fait que les sociétés possèdent des valeurs et coutumes communes telles que le sens de l'hospitalité, le sentiment de l'honneur, le mode d'alimentation, l'habillement, la circoncision, et autres.

Il demeure toutefois un accroc à ce portrait optimiste. Les diverses sociétés

sénégalaises ne sont pas si homogènes que voudraient le faire croire ces auteurs puisque l'une des causes du conflit casamançais les plus fréquemment évoquées est la juxtaposition des sociétés égalitaires que sont les sociétés des Basse-Casamance (diola, manjack, bainouk, balante, malinké, etc.) aux sociétés hiérarchisées (wolof, poular, une partie des sérère, mandingue, soninké). Cette explication au conflit se retrouve aussi bien dans le discours courant des politiciens, dans les médias, que dans les textes d'analyse. Darbon (1988: 124) par exemple, explique comment les sociétés hiérarchisées du nord du Sénégal s'accordent plus facilement avec l'administration coloniale que les sociétés égalitaires de la Casamance. Diaw et Diouf (1992: 21-22) reprennent l'argument en affirmant que l'autorité centralisatrice de l'État sénégalais est mal acceptée par les Diola³.

Un second facteur culturel fréquemment avancé par plusieurs auteurs (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 33; Hesseling, 1985: 52, Villalón, 1995: 54-56, Makhtar Diouf, 1994: 49) est celui du rôle de la parenté à plaisanterie pour apaiser les tensions ethniques. La parenté à plaisanterie, appelée *kaal* en wolof, existe dans plusieurs sociétés sahéliennes. Elle existe entre individus portant certains patronymes (les Mané sont les *kaal* des Dramé), entre groupes ethniques (les Diola et les Sérères sont *kaal* entre eux, ainsi que les Toucouleur et les Sérères) ou entre membres d'une même famille. Selon cette tradition, les individus qui sont des *kaal* se taquent et s'insultent sur un mode humoristique. Mon enquête menée à Dakar montre que ce type de rapports est toujours très actuel. Chaque informateur pouvait identifier son *kaal*, et expliquer en quelques mots que les insultes lancées étaient un moyen de faire connaissance ou de détendre l'atmosphère. J'eus l'occasion de vérifier la pertinence de ces rapports lorsque j'assistai à une dispute entre deux hommes qui se résolut soudainement lorsqu'il se rendirent compte de leur lien de cousinage, diola et sérère. Si la parenté à

³Il faudrait se demander en quoi la cohabitation des sociétés égalitaires et hiérarchiques est-elle nécessairement problématique? Les travaux du sociologue Dumont (1979: 322-323) donnent une réponse à cette question. Dumont montre que l'égalité et la hiérarchie ne s'opposent pas de la façon mécanique que la seule considération des valeurs pourrait entraîner à concevoir. Se référant à Parsons, il rappelle que la distinction de statuts entraîne et suppose l'égalité à l'intérieur de chaque statut. Inversement, là où l'égalité s'affirme, c'est à l'intérieur d'un groupe qui se hiérarchise par rapport à d'autres groupes. Dumont cite à ce propos les cités grecques ou la démocratie britannique.

plaisanterie est bien vivante au Sénégal, il faudrait pourtant pouvoir démontrer comment ces relations se transposent au domaine politique, et trouver des exemples où elles auraient prévenu des conflits. À ma connaissance, aucune étude ne le fait, les auteurs se contentant de décrire l'aspect ethnographique du phénomène.

Le même genre de commentaire pourrait se faire à propos des mariages interethniques que l'on assimile souvent à l'expression *brassage ethnique*. Makhtar Diouf (1994: 74 et s.) qui fait décidément un portrait très optimiste de la situation des relations interethniques sénégalaises présente le *brassage ethnique* comme une tradition ancienne reliée à l'organisation de chasses en commun, aux rituels religieux partagés, à l'urbanisation, et à la facilité des déplacements dans un pays au relief plat.

De plus, toute explication de la relative grande fréquence des mariages interethniques doit tenir compte du phénomène des castes. Il existait, et il existe toujours, au Sénégal des groupes héréditaires, endogames, à spécialisation professionnelle et entretenant entre eux des rapports hiérarchiques: les Wolof, les Poular, certains Sérère, les Mandingue et les Soninké (Diop, 1981: 27; Dumont, 1979). Dans ces sociétés hiérarchisées, on retrouve donc deux groupes, l'un supérieur, l'autre inférieur, les uns dits nobles ou «nés libres», les autres dits «artisans»: forgerons, cordonniers, boisseliers, tisserands, griots, serviteurs, etc. (Diouf, 1990: 44). Par cette stratification sociale, l'identité ethnique devient liée de très près à celle de la caste, du lieu d'origine et des liens ancestraux. En demandant à un individu qui il est, on lui demande aussi bien son rang social que l'origine régionale de sa famille (Wright, 1989).

L'importance des castes dans le choix d'une profession aurait, semble-t-il pratiquement disparu, dans la société sénégalaise d'aujourd'hui (Makhtar Diouf, 1994: 98). En revanche, elle serait toujours un facteur limitatif pour mener une carrière politique (*L'Autre Afrique*, 29 octobre au 4 novembre 1997, pp. 8-15). Toutefois, les castes sont surtout un grand obstacle à un certain type d'unions, celles qui existeraient entre deux personnes de rang différent. Un noble ne peut envisager d'épouser une femme venant d'une famille de griots ou de tisserands.

Pour cette raison, on préfère de loin un mariage interethnique entre deux personnes de même rang, qu'un mariage dans le même groupe ethnique, qui briserait cette loi du statut social. C'est dans ce sens que l'on peut dire que la survivance de ce système de castes encourage les mariages interethniques au Sénégal pour ce qui est des sociétés hiérarchisées, c'est à dire la majorité de la population.

Toute la question est de savoir ce qu'il advient des relations entre individus issus de groupes ethniques non-égalitaires, et individus issus de groupes égalitaires, bref des relations entre les groupes du Sud et ceux du Nord. Toujours selon Makhtar Diouf (1994: 99), ce cas de figure n'empêche pas les unions car on considère que l'interdit ne s'applique pas pour un individu issu de groupe égalitaire. On pourrait alors imaginer des Toucouleur se mariant avec des Diola. Pour aller plus avant dans cette discussion, il faudrait pouvoir la documenter ethnographiquement et statistiquement. Les résultats de mon enquête ne permettent pas de contredire avec certitude l'affirmation de Makhtar Diouf. Mais je soupçonne que le cas de figure dont il parle est très rare. Dans mes réponses à la question sur le *brassage ethnique*, les informateurs ne me l'ont jamais mentionné, ils ont toujours fait référence à des mariages entre groupes ethniques cousins, ou entre deux groupes non-égalitaires, comme le dit cette femme sérére de Dakar: «Les Toucouleur et les Sérère peuvent se marier parce que ce sont des cousins mais les Bambara et les Sérère ne le peuvent pas.»{136}

Mentionnons encore à propos de cette question des mariages interethniques que le Président Senghor a fortement louangé dans ses discours les bienfaits du «métissage». Il en est resté une certaine sagesse populaire. Lorsque je demandais aux informateurs de Dakar⁴ ce que voulait dire cette expression, ils ont été nombreux à me répondre que les mariages interethniques ne pouvaient être que bénéfiques pour la cohésion de la société, et qu'autrefois

⁴À Ziguinchor, l'expression n'était pas connue de tous, et générait parfois une réponse angoissée. L'expression «brassage» était interprétée comme des accrochages entre ethnies: «Qu'est-ce vous voulez dire par là? Chacun est libre de dire ce qu'il veut. S'il y a un brassage d'ethniques, personnellement, je n'en connais rien du tout.»{480}

il était difficile de se marier en dehors de son groupe mais qu'aujourd'hui la seule chose à compter était les sentiments:

«C'est une bonne initiative. Parce qu'aujourd'hui, si on ne se mariait qu'entre nous, il y aura un temps où ça pourrait créer des problèmes. Mais s'il y a des mariages interethniques, on saura qu'on ne fait plus qu'un, qu'on ne reconnaîtra pas un fils de toucouleur, un fils de wolof, un bambara ou un fils de sérère...» {839}

À l'évidence, on peut penser que les mariages entre les communautés ou groupes ethniques sont «un des fondements les plus solides de l'unité nationale dans un pays» (Makhtar Diouf, 1994: 83). À la suite de la guerre civile du Biafra, la déclaration des objectifs de base et des principes directeurs de la constitution nigériane de 1979 fait explicitement référence aux mariages interethniques comme un moyen de prévenir les particularismes et de faciliter l'intégration nationale (Joseph, 1981: 26). Mais cela ne nous dispense pas d'essayer de montrer comment des «unions mixtes» ont des incidences sur le jeu politique. Les études, par ailleurs fort anciennes, que cite Makhtar Diouf sont muettes sur cet aspect de la question. Et il resterait encore à expliquer le triste contre-exemple du Rwanda où le taux de mariages interethniques était très élevé et n'a pas empêché des idéologues de préparer et perpétrer un génocide.

Finalement, comme dernier facteur culturel contribuant à l'harmonie ethnique sénégalaise, certains mentionnent encore l'usage généralisé dans le pays de la langue wolof (Makhtar Diouf, 1994: 68 et s.). Nous élaborerons plus loin sur cette wolofisation grandissante, mais il suffit ici de mentionner qu'elle ne se fait pas sans heurts. Il y a un fort mouvement d'opposition à la wolofisation chez les poularophones, particulièrement en ce qui concerne l'utilisation du wolof dans les médias. Si par le passé, des analyses ont pu avancer que la langue wolof se propageait de façon quasi-accidentelle et sans résistance (Cruise Cruise O'Brien, 1979), il est plus exact aujourd'hui de reconnaître que cette wolofisation est porteuse d'un projet social unificateur (Calvet, 1994: 215).

2.2.3 L'harmonie grâce à l'entrecroisement des clivages

La troisième grande explication à l'harmonie ethnique sénégalaise est celle qu'on pourrait appeler la réduction des conflits par l'entrecroisement des clivages. Cette idée va de pair avec celle de la multiplicité des allégeances et des identités que peut posséder un individu. La superposition des appartenances augmenterait la liberté des acteurs et leur permettrait d'échapper à la contrainte produite par un fort lien à un clivage unique (Birnbaum, 1992: 250).

Quelques auteurs font rapidement allusion à cette idée pour expliquer l'harmonie sénégalaise (O'Brien, 1979: 334-335; Makhtar Diouf, 1994: 96; Villalón, 1995: 43, 60). Villalón par exemple, dit qu'il existe au Sénégal un «pluralisme culturel» qui serait en quelque sorte garant de la bonne cohabitation ethnique. Les nombreux autres types de divisions entre les groupes (divisions reliées au système de castes, à l'histoire des Quatre Communes où aux confréries religieuses) annulent la possibilité d'un antagonisme ethnique (Villalón, 1995: 58)

L'idée des clivages multiples qui apaisent les conflits n'est pas nouvelle. Pourtant, elle circule sans jamais être vraiment expliquée. Rousseau ((1762) 1992: 55) faisant lui-même réflexion sur l'expérience des Grecs et des Romains constatait: «Que s'il y a des sociétés partielles, il faut en multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité». L'idée a été par la suite développée dans la sociologie du début du XXe siècle (Simmel, 1903 ou 1955) et par le courant développementaliste et fonctionnaliste des années cinquante (Dahl, 1956; Coleman, 1957; Coser, 1964; Lijphart, 1968). Elle fait partie d'une proposition plus large qui veut que le conflit favorise l'intégration nationale (Mironesco, 1982: 25). En anthropologie également, certains ont cherché à expliquer la stabilité par l'entrecroisement complexe des groupes de parenté, de résidence, des hiérarchies et par la segmentation des loyalismes de leurs membres (Mead, 1937; Gluckman, 1956; Nader, 1968 ou Ross, 1993).

Comment fonctionne une telle configuration des clivages et allégeances pour avoir un

effet de réduction du conflit et de stabilité politique? On ne le sait trop. Il semble y avoir deux facettes au raisonnement, l'une axée sur le rôle des structures, l'autre sur celui des acteurs.

Selon la première, la réduction du conflit se ferait de manière mécanique et non voulue. Plus il y a de divisions dans une société, moins il est probable que les enjeux soient alignés de manière conflictuelle. Dans la formulation de Coser (1964: 76), les divisions internes tissent la société. Le fait que les individus aient des affiliations multiples entraîne une multiplicité de clivages qui traversent la société en tout sens. C'est un peu comme si le maintien de la société qui en résulte est dû à une congestion. Les clivages superposés seraient dangereux tandis que les clivages croisés seraient salutaires. Ce genre de raisonnement est mis de l'avant par Cruise O'Brien (1979: 334-335) lorsqu'il dit que le fait que les communautés ethniques, religieuses, et régionales sénégalaises se croisent au lieu de se superposer constitue une chance pour l'unité nationale de ce pays. Le Nigéria peut fournir d'autres exemples de ce type d'argumentation. Horowitz montre comment la création de nouvelles unités fédérées au Nigéria a contribué à la réduction des conflits ethniques en introduisant de nouveaux acteurs non-ethniques dans le jeu politique (Horowitz, 1985: 613). Soulignons que même si Horowitz s'intéresse aux relations de pouvoir entre unités administratives, le raisonnement est semblable à celui décrit plus haut: les clivages multiples participent à l'apaisement du conflit. D'autres auteurs (Paden, 1990; Nicolas, 1985) ont soutenu cet argument pour le Nigéria.

Mironesco (1982) qui a examiné avec attention les travaux des auteurs développementalistes et fonctionnalistes utilisant cette thèse montre la circularité de leur argumentation. À un certain type de structure sociale, ils attribuent la capacité de générer la paix. Mais, demande-t-elle avec justesse, quelle est l'antériorité d'un fait par rapport à l'autre? Pourquoi ne serait-ce pas le contexte pacifique qui génère les clivages croisés? Mironesco (1982: 66) constate que ces auteurs négligent la question des sources profondes des heurts et des affrontements, bref, l'historicité des conflits. De plus, remarque Mironesco en citant Eckstein (1966: 73), l'immobilisme qui résulte d'un équilibre de forces multiples et dispersées n'est pas automatiquement équivalent à la stabilité qui accompagne une gestion efficace.

J'ajouterais à cela que l'immobilisme n'exclut pas automatiquement le conflit, qu'il soit violent ou non. En fait, comme le dit Mironesco (1982: 66), les tenants de cette thèse valorisent avant tout la notion d'entrecroisement qui est liée à celle d'harmonie et de paix sans contrainte.

La deuxième facette du raisonnement s'intéresse à l'angle individuel du processus identitaire. Plus il y a de divisions et de clivages dans une société, moins vif est l'attachement des individus à chacun d'eux, et moins il y a de sources d'action agressive. L'entrecroisement serait donc psychologiquement et consciemment déterminé au niveau de la subjectivité de l'acteur. Les auteurs attribuent généralement à Simmel la parenté de cette idée. Pour Simmel, chaque individu appartient à plusieurs groupes ou «cercles sociaux». La combinaison de ces affiliations définit l'individu de façon de plus en plus précise. L'individu se trouve alors à l'intersection de plusieurs cercles, un peu à la façon d'un diagramme de Venne (mathématiques modernes). Petit à petit, il s'établit entre l'individu et le groupe un processus de relations réciproques. D'une part, en s'affiliant à un groupe, l'individu «se rend» au groupe, et d'autre part, c'est l'ensemble de toutes les affiliations des différents individus qui crée le groupe en tant que tel. Mais l'individu conserve toujours une part d'individualité car son pattern de participation est unique (Simmel 1955: 140-141). Simmel remarque également que l'individu a une liberté d'action variable selon le type d'affiliation. L'appartenance à un syndicat offre plus de liberté d'action et de choix à l'individu que son statut de citoyen d'une ville. Car lorsque l'individu s'associe librement, il lui est possible de faire connaître ses désirs et croyances. Par opposition, une association qui relève des relations géographiques ou familiales n'est pas vraiment choisie librement (Simmel, 1955: 130).

Remarquons que Simmel place ses observations dans une perspective historique. L'entrecroisement des statuts et des affiliations est un phénomène moderne qui n'existait pas au Moyen-Âge. À cette époque, la différenciation sociale et la formation des groupes enfermaient l'individu dans un lieu précis de la structure sociale et limitaient ses appartenances à d'autres groupes (Mironesco, 1982: 39). Il s'agissait alors d'affiliations concentriques. Par comparaison, les affiliations multiples et croisées sont une caractéristique importante des

sociétés modernes car elles permettent à l'individu de devenir membres d'autant de groupes qu'il le souhaite. Simmel nous propose donc un raisonnement basé sur l'idée de progrès. Les patterns d'affiliations ont évolué dans le temps, ils étaient concentrés, ils sont devenus croisés; ils limitaient l'individu, ils sont devenus plus nombreux et permissifs.

En plus de témoigner d'un bel optimisme face à la société moderne où l'individualisme prime, cette vision des choses tend à montrer que des allégeances de type civique seraient préférables aux allégeances de type communautaire parce que plus souples. Cette argumentation rejoint celle qui oppose État et groupes identitaires ou nationalisme civique et nationalisme ethnique. Geertz (1963) avait fait une opposition semblable entre nation et liens primordiaux. Or, plusieurs auteurs de l'école constructiviste soulignent aujourd'hui à quel point cette dichotomie est réductrice. Les manifestations identitaires ne sont pas le contraire de l'État, elles en sont plutôt le produit (Coulon, 1994: 295). Les allégeances multiples des individus peuvent tout aussi bien être communautaires que civiques. C'est en fait ce qui fait leur modernité comme nous le montre cet extrait d'un discours tenu par un grand chef religieux sénégalais dans les années soixante-dix:

«Les musulmans sénégalais ne sont pas seulement des musulmans. Ils sont aussi les citoyens d'une république, les militants d'un parti. Ils sont aussi des nègres. Et ce que l'Islam exige d'eux, c'est d'être à la fois de très bons nègres, de très bons citoyens, et d'excellents militants». (Villalón, 1995:1)

Les clivages sont-ils croisés ou superposés? On soupçonne qu'ils sont superposés puisque le marabout (allégeance religieuse) incite les fidèles à voter d'une certaine façon (allégeance civique). Il leur rappelle leur devoir de citoyen sénégalais, de militant du parti au pouvoir, de fidèle musulman et même de solidarité raciale. L'allégeance civique n'est pas contraire à l'allégeance communautaire, elle s'y superpose. Et le rôle de l'Islam dans tout cela est manifeste.

Tentons de conclure sur la pertinence de l'argument des clivages croisés réducteurs de

conflit avec cet exemple de politique sénégalaise. Il est stimulant certes, mais difficile à soutenir. Dans le cas sénégalais, on peut concevoir qu'à une certaine époque, celle décrite par Cruise O'Brien (1979), l'entrecroisement des clivages a produit ce qu'on pourrait appeler un immobilisme salutaire. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, l'immobilisme n'exclut pas le conflit. De plus, l'exemple du chef religieux qui dit à ses fidèles comment voter nous montre que les allégeances sont parfois superposées. Il peut donc y avoir plus d'une configuration des clivages. C'est pourquoi il est nécessaire de conserver une lecture historique de la génération des conflits et des clivages, quel que soit l'effet structurel en jeu.

Tout comme les explications qui mettent de l'avant des politiques éclairées ou les explications culturelles, l'explication par l'entrecroisement des clivages est insuffisante. La quatrième grande explication à l'harmonie ethnique sénégalaise met de l'avant le rôle intégrateur de l'Islam, précisément par le biais de l'enchevêtrement complexe des communautés religieuses à l'État. Dans toutes ces explications, la dimension ethnique apparaît minimisée. Nous verrons au contraire qu'il est nécessaire de la réintroduire au cœur de l'analyse.

2.2.4 L'Islam avant tout

Cette dernière explication à l'harmonie ethnique sénégalaise met en lumière l'importance de l'allégeance religieuse par rapport à toutes les autres allégeances communautaires que possède l'individu sénégalais. La société sénégalaise est profondément marquée par la religion. L'expansion rapide de l'Islam a eu lieu sous la colonisation, mais encore plus dans les années récentes. Ainsi, d'un taux d'islamisation estimé de 60 % en 1917, on passait à 80% en 1980 à 94%, ou même plus, aujourd'hui (Villalón, 1995: 60, 71). Un grand nombre d'auteurs se sont passionnés pour l'Islam sénégalais et sa dimension politique. Coulon (1981: 2) fait remarquer que déjà en 1917, Marty, un administrateur colonial décrivait l'omniprésence de cette religion populaire dans la vie quotidienne des Sénégalais de l'époque.

L'Islam comme explication à l'harmonie ethnique sénégalaise se présente de plusieurs façons. Certains auteurs mentionnent rapidement l'idée que l'Islam agit un peu comme un rouleau compresseur. Le fait qu'une même religion soit pratiquée par une très large portion de la population aurait un effet unificateur (Diarra et Fougeyrollas, 1973 ou 33; Nicolas, 1979: 93). D'autres insistent sur les attributs intrinsèques de cette religion. L'Islam aurait une aptitude à «dé-ethniser la société» (Makhtar Diouf, 1994: 92). Les enseignements relatifs aux relations interindividuelles et intercommunautaires, l'effet rassembleur et intégrateur des pratiques religieuses quotidiennes comme la prière, les codes de conduite, la polygamie qui encourage les mariages interethniques, toutes ces caractéristiques donneraient à l'Islam une fonction d'intégration nationale (Makhtar Diouf, 1994: 86 et s.). Cet auteur passe cependant très rapidement sur les oppositions entre les diverses confréries religieuses qui sont des occasions de divisions plutôt que d'harmonie (Beck, 1996: 21) ou sur la crise sans précédent entre le Sénégal et la Mauritanie en avril 1989 qui a donné lieu, dans les villes sénégalaises, à une poussée de xénophobie envers les Maures, pourtant de religion musulmane⁵.

Or, il me semble plus intéressant de prêter attention aux travaux d'un troisième groupe de chercheurs comme Cruise O'Brien (1975, 1979, 1992, 1996b), Copans (1980), Coulon (1981) ou Villalón (1995), qui ont décrit avec beaucoup de finesse le rôle politique des confréries religieuses sénégalaises. Tous mettent en évidence le lien personnel étroit qui existe entre le marabout, ce guide spirituel et le fidèle, son *taalibe*. Dans l'Islam sénégalais, trois grands ordres soufi (mouride, qadir, tidjane) se livrent une compétition pour obtenir le plus grand nombre de fidèles, de même qu'à l'intérieur de chaque ordre, il existe également des familles qui peuvent se concurrencer. Ce système maraboutique est si important, nous dit

⁵La dispute territoriale qui intervient entre le Sénégal et la Mauritanie est suscitée par un banal accrochage entre éleveurs et agriculteurs des deux rives. Elle prend lieu dans un contexte de disruption des rythmes de vie des habitants de cette région suite à la mise en valeur des exploitations hydroélectriques sur le fleuve Sénégal. Dans les petites villes de Bakel et Matam, on attaque et tue des boutiquiers mauritaniens. Au fur et à mesure que sont diffusées les informations sur les exactions subies par les Sénégalais en Mauritanie, pays où l'esclavage n'a officiellement été aboli qu'en 1980, les esprits s'échauffent, et c'est l'escalade. À Dakar s'organise la chasse aux Mauritaniens et le pillage systématique de leurs biens. Il y aurait eu une soixantaine de morts. La situation ne se calmera qu'avec l'instauration de l'État d'urgence et le rapatriement forcé des populations respectives des deux pays.

Villalón (1995), que les fidèles sénégalais se préoccupent de l'efficacité de leur marabout. Celle-ci se traduira tant par la possibilité d'obtenir des biens et services de l'État par le biais du patronage que par le soutien spirituel. Le marabout semble donc être la source de tous les maux, comme de toutes les solutions. «Tu as un bon marabout» se verra dire l'individu à qui il arrive un événement heureux.

Historiquement, le pouvoir maraboutique s'est constitué face aux changements économiques, sociaux et politiques qu'a connus le Sénégal à partir du 18^e siècle. Dans certains cas, les marabouts tentèrent une véritable reconstruction politique, dans d'autres ils s'attachèrent plutôt à fuir dans une sorte de société parallèle (Coulon, 1981: 11). La société est donc façonnée par ces confréries, qui se sont d'ailleurs fort bien adaptées aux transformations et mutations socio-économiques imposées par la colonisation et l'État indépendant. La relation entre les marabouts et leurs fidèles est de tout temps demeurée étroite.

Les marabouts ont dû également se situer par rapport au pouvoir central. Une réelle interdépendance basée sur le clientélisme existe entre les deux. D'une part, les marabouts sont devenus les intermédiaires du système politique sénégalais, d'autre part, ils conservent une relative autonomie par rapport à l'État. Cette relation de tension est décrite par Villalón (1995) comme étant une «cohabitation sans affection». Dans un raisonnement reposant sur l'avantage mutuel de la coopération entre acteurs politiques (Hirschman, 1978), Villalón montre comment la société (population et organisations religieuses) réagira aux gestes posés par l'État en fonction d'une des trois stratégies suivantes: l'isolement, l'engagement ou la contestation. Au Sénégal, la stratégie la plus souvent pratiquée est l'engagement. Comment se manifeste cet engagement? Il peut s'agir de l'implication d'un marabout en politique, comme dans le cas d'un marabout de la ville de Fatick qui a pris la direction d'un comité local pour la ré-élection du Président Diouf en 1988. Bien que l'engagement soit la stratégie principale, l'isolement et la contestation sont aussi possibles, comme lorsque les organisations maraboutiques contestèrent vivement le *Code de la famille* proposé par le gouvernement en

1970. Cet ensemble de lois devant clarifier les procédures de mariage et de divorce ainsi qu'établir des règles sur le statut de la femme, la polygamie et les questions d'héritage furent finalement mises en vigueur en 1972. Villalón (1995: 229) estime cependant que le *Code de la famille* reste en réalité largement ignoré puisque les lois de l'Islam continuent à régir ces aspects de la vie de la société.

La «cohabitation sans affection» c'est donc le fait que l'État sénégalais, par le biais des fonctionnaires, doit continuellement agir en tenant compte des marabouts. Les fonctionnaires préféreraient peut-être ne pas à avoir à assister aux cérémonies religieuses, mais ils y sont obligés pour conserver de bonnes relations. Les marabouts, en contrepartie, cherchent à maintenir cette dépendance de l'État à leur égard, et ils adoptent, selon les situations, soit des stratégies de coopération ou de défection, leur levier principal étant leur autorité sur la population.

En bref, Villalón veut montrer que les structures sociales islamiques au Sénégal sont des vecteurs efficaces de la médiation des relations entre l'État et la société. C'est là, selon lui, que se trouve l'explication de l'exception sénégalaise, tant au niveau de la stabilité politique qu'au niveau de son harmonie ethnique. D'autres auteurs sont arrivés à la même conclusion, qu'ils aient interprété ces structures sociales islamiques comme du clientélisme (*patronage politics*) (Beck, 1996), comme une «médiation maraboutique de masse» (Copans, 1988: 234-235), ou comme le «contrat social» sénégalais (Cruise O'Brien, 1992).

2.3 Le modèle islamo-wolof : une semi-harmonie

Cet arrangement spécial entre les confréries maraboutiques, l'État et la société sénégalaise sont le produit d'une certaine histoire. Copans (1988: 235), qui basait sa recherche sur des résultats de la fin des années soixante, soulignait le fait que l'arrangement spécial pouvait ne pas durer. De même, Villalón, dans son raisonnement économiciste, nous montre fort bien comment l'engagement de la société à l'État, par le biais des marabouts, est

contextuel et stratégique. Stratégique, puisque, comme on vient de le montrer, cet engagement n'est pas garanti, et surtout parce que toutes les confréries n'ont pas le même poids. L'une d'elle, la confrérie mouride, joue un rôle prépondérant. Contextuel car cette prédominance des mourides auprès de l'administration coloniale d'abord, et dans l'État sénégalais ensuite, est un héritage historique.

Pour Cruise O'Brien (1979), la prépondérance de la confrérie mouride est clairement reliée à l'expansion de sa langue, le wolof, qu'il explique par une série d'accidents historiques remontant à la colonisation. En effet, le fait que les villes coloniales les plus importantes furent érigées en territoire wolof firent peu à peu du wolof la langue urbaine hégémonique. À cela, second accident historique, il faut ajouter que la culture de l'arachide qui a été, jusqu'à la crise des années quatre-vingts, au coeur de toute l'activité économique du pays, s'est développée principalement en territoire wolof. La confrérie mouride s'est à ce point spécialisée dans cette culture qu'on en est venu à parler des «marabouts de l'arachide» (Copans, 1988). Le prosélytisme aidant, les Sénégalais qui se sont insérés au circuit économique de l'arachide sont devenus «wolophones» et mourides. C'est pourquoi Cruise O'Brien parle d'une «wolofisation par le sacré». Au facteur religieux se sont donc associés le facteur économique et linguistique. Avec l'urbanisation et le développement des communications, le wolof est devenu la langue privilégiée du commerce, des médias, et, dans une certaine mesure, langue rivale du français à l'école et dans l'administration.

Cruise O'Brien (1979: 328) insiste dans cet article pour dire que la propagation de cette langue s'est faite en l'absence de tout projet ou de toute organisation et qu'elle ne rencontre pas non plus de résistance populaire. Dans un raisonnement quelque peu darwinien, il semble dire que le wolof a été plus apte à survivre et se répandre que les autres langues. Copans (1988: 222) arrive à une conclusion similaire quant à la montée de la prépondérance de la confrérie mouride. Ce n'est pas la confrérie elle-même qui a veillé à sa propre reproduction, celle-ci ne constituait qu'un système partiel et dominé en relation avec deux

autres systèmes, celui de la formation wolof issue des royaumes wolof et celui de l'économie nationale de marché en relation avec le capitalisme mondial.

Cette question du caractère accidentel ou non de l'établissement de la prépondérance mouride et wolof sur les autres populations sénégalaise n'est pas sans importance. «Wolofisation» et islamisation sont deux processus essentiels de la construction de l'État moderne sénégalais nous disent Diop et Diouf (1990: 47). C'est pourquoi ces chercheurs ont parlé de **l'hégémonie d'un modèle islamo-wolof** qu'ils ancrent dans le processus historique décrit par O'Brien. D'autres chercheurs (Diagne, 1992; Diaw, 1994) ont, par la suite, repris l'expression. Mais ni les premiers ni les seconds n'identifient directement le groupe ethnique wolof à une pure et simple domination. Les auteurs préfèrent parler de l'hégémonie, de la dominance, ou de la réappropriation par l'État du modèle islamo-wolof.

On peut comprendre une telle prudence de la part des auteurs. L'État n'est lui-même pas un bloc monolithique. De plus, tout ce qui est mouride n'est pas associé à l'État, loin s'en faut. Il existe tout un pan du mouridisme remettant directement en question l'autorité de l'État. Cette remise en cause s'exprime notamment par le biais du dynamisme politique, économique et religieux de la ville de Touba, capitale religieuse du mouridisme (Biaya 1998: 115-119). Touba est le lieu désigné par le prophète et «saint» Cheikh Amadou Bamba (1853-1927). À tous points de vue, les mourides ont voulu faire de Touba un modèle de gestion urbaine et l'exemple d'une société dans sa forme la plus parfaite. Dans la philosophie mouride, Touba est la voie à suivre pour l'ensemble de la société sénégalaise. Mais de plus, Touba existe en dehors de l'État, elle n'est pas sujette à ses lois. On dit de la ville que c'est un véritable État dans l'État car, à plusieurs égards, celui-ci en est exclu (Coulon, 1999).

Le modèle islamo-wolof est donc un système complexe dont nous explorerons les mécanismes plus loin. Pour l'instant, l'essentiel ici est de noter que ce modèle islamo-wolof est à bout de souffle. Non seulement il est incapable de gérer les crises que traverse l'État sénégalais, mais il en génère lui-même par le fait qu'il soit élaboré sur l'emprunt des valeurs

identitaires d'un groupe, les Wolof (Diaw et Diouf, 1992: 20). La «wolofisation» de l'État au nom de la création de la nation sénégalaise a suscité la revendication ethnique (Diagne, 1992: 286-287). Il est clair que le Sénégal ne connaît pas une situation de tensions ethniques semblable à celles qui prévalent en Afrique centrale par exemple, mais il connaît une culture politique de cohabitation tendue. Les accusations de «dérives ethnicistes» qui se multiplient dans les journaux locaux (*Sud Quotidien*, 20 avril, 1999, en ligne) ou le conflit casamançais, dont il faut reconnaître la dimension ethnique, en sont quelques indices. Quoiqu'il en soit, l'arrangement particulier des relations sociales sénégalaises qui a fasciné tant de chercheurs ne devrait plus être vu comme l'explication à l'exception sénégalaise. Cet arrangement, qui est le mieux décrit par le modèle islamo-wolof, comporte une dimension conflictuelle évidente, précisément en ce qui concerne la gestion des rapports interethniques. Ainsi, tout comme on a pu parler de la semi-démocratie sénégalaise, il faut maintenant parler de la semi-harmonie sénégalaise.

2.4 Géographie identitaire du Sénégal

S'il existe plusieurs explications de «l'harmonie ethnique» au Sénégal, qu'en est-il dans les faits des relations interethniques? L'allusion à la géographie indique qu'il s'agit d'étudier l'espace (Qui sont les groupes en présence et comment se répartissent-ils sur le territoire sénégalais?), et le relief (Quel est leur positionnement dans l'État post-colonial?) de ces relations interethniques.

2.4.1 La répartition ethnique et linguistique

Dans sa version abrégée, le recensement général de 1988 (République du Sénégal, 1993: 24-25) fait une répartition de la population sénégalaise en six catégories: les Wolof sont le groupe le plus nombreux, ils font 42,7% de la population totale. Ensuite viennent les Haalpulaar (poularophone) avec 23,7 % de la population, les Sérère 14,9% , les Diola 5,3% et les Mandingue 4,2%. Le total des autres ethnies minoritaires forment 9,2% de la

population. En réalité, à la question portant sur l'appartenance ethnique, ce recensement comportait vingt réponses possibles: les Lébou et les Wolof sont regroupés sous la catégorie wolof; les Toucouleur, Peulh, Foula et Laobé sous la catégorie haalpulaar; les Malinké, Mandingue et Socé sous la catégorie mandingue; les Bambara, Sarakolé, Soninké et Khassonké sous la catégorie «Autres ethnies de l'est»; les Balante, Bassari, Koniagui, Mancagne, Manjack, Maure et «autres» sous la catégorie «Autres ethnies». Seules les catégories «sérère» et «diola» ne sont pas sous-divisées.

Depuis 1984, le Sénégal est constitué de dix régions administratives. Selon le recensement de 1988 (République du Sénégal, 1993: 25), la concentration de la population wolof est la plus grande dans les régions de Louga (70,1%), Diourbel (66,7%) Kaolack (62,4%), Thiès (54%) et Dakar (53,8%). Quant à celle des Haalpulaar, on la retrouve surtout dans la région de St-Louis (61,3%), Kolda (49,5%), Tambacounda (46,4%) et Louga (25,3%). Les Sérère sont surtout présents dans les régions de Fatick (55,1%) et Thiès (30,2); les Diola dans la région de Ziguinchor (60,7%) et les Mandingue dans les régions de Tambacounda (17,4%) et Kolda (23,6%). Remarquons que les Wolof sont majoritaires dans cinq régions, les Haalpulaar dans trois régions, les Sérère et les Diola le sont dans une seule des régions, et les Mandingue ne le sont nulle part. Les régions sont relativement hétérogènes, elles comptent entre 30% et 50% de leur population qui est d'origine ethnique autre que celle du groupe majoritaire

Tableau 1: Répartition de la population sénégalaise résidente selon le groupe ethnique
et par région (recensement de mai 1988)

| Région | Groupe ethnique | | | | | | Total (en %) |
|-----------------|------------------|------------------|------------------|-----------------|----------------|------------------|------------------|
| | Wolof (en %) | Poular (en %) | Sérère (en %) | Diola (en %) | Man- dingue | Autres (en %) | |
| Dakar | 53,8 | 18,5 | 11,6 | 4,7 | 2,8 | 8,6 | 100,0 |
| Ziguinchor | 4,8 | 8,8 | 2,4 | 60,7 | 9,3 | 14,0 | 100,0 |
| Diourbel | 66,7 | 6,9 | 24,8 | 0,2 | 0,22 | 1,2 | 100,0 |
| St-Louis | 30,1 | 61,3 | 0,7 | 0,3 | - | 7,6 | 100,0 |
| Tambacounda | 8,8 | 46,4 | 3,0 | - | 17,4 | 24,4 | 100,0 |
| Kaolack | 62,4 | 19,3 | 11,8 | - | 0,5 | 6,0 | 100,0 |
| Thiès | 54,0 | 10,9 | 30,2 | 0,7 | 0,9 | 3,3 | 100,0 |
| Louga | 70,1 | 25,3 | 1,2 | - | - | 3,4 | 100,0 |
| Fatick | 29,9 | 9,2 | 55,1 | - | 2,1 | 3,7 | 100,0 |
| Kolda | 3,4 | 49,5 | - | 5,9 | 23,6 | 17,6 | 100,0 |
| Total | 42,7 | 23,7 | 14,9 | 5,3 | 4,2 | 9,2 | 100,0 |
| Effectif | 2 890 402 | 1 009 921 | 978 366 | 631 892 | 357 672 | 616 762 | 6 773 417 |

D'après République du Sénégal, *Recensement général de la population et de l'habitat de 1988, Rapport national (résultats définitifs)*, juin 1993, p. 25.

Quelques observations supplémentaires s'imposent. Tout d'abord, mentionnons que dans plusieurs sociétés multiethniques, les recensements sont l'occasion de troubles politiques (Horowitz, 1985: 195). Au Nigéria par exemple, où les allocations fédérales sont accordées aux États fédérés en fonction du poids démographique, les recensements ont entraîné des événements violents à plusieurs reprises (ibid., :331). Pour certains auteurs (Villalón, 1995: 60 ou Makhtar Diouf 1994: 20), l'ouverture sénégalaise face aux données de l'ethnicité dans le pays constitue un indice supplémentaire de l'harmonie ethnique. En revanche, les données sur la répartition exacte des divers ordres et familles religieuses sont gardées secrètes car trop sujettes à contestation.

Je voudrais également souligner la décision des concepteurs du recensement de regrouper en cinq catégories un grand nombre de groupes. Que signifie cette volonté d'homogénéisation? Est-ce simplement pour des considérations pratiques comme le pense Villalón (1995: 47) ou cela illustre-t-il le besoin de façonner la société sénégalaise pour en donner une image bien délimitée?

On retrouve dans la littérature cette même volonté de réduire la diversité ethnique sénégalaise. Selon Makhtar Diouf (1994: 30) par exemple: «la diversité ethnique constatée au Sénégal est plus apparente que réelle.» L'auteur fait siennes les conclusions d'une étude qui ramène les vingt groupes recensés à trois familles: les groupes ethniques issus du Royaume du Tékrou, les groupes ethniques issus du Royaume mandingue et les groupes ethniques paléogambiens, c'est à dire de la région de la Basse-Casamance. Villalón, quant à lui, fait remarquer que les trois grands groupes totalisent plus de 80% de la population alors qu'un seul petit groupe, les Diola, représente plus de 5% de la population. Il ajoute que les discussions sur l'ethnicité au niveau national concernent essentiellement ces trois groupes, ainsi que les Diola (Villalón, 1995: 49)

Mon propos n'est pas de contester les liens historiques et culturels qui existent entre les groupes ethniques sénégalais, mais de questionner une vision simplifiée de l'ethnicité au

Sénégal. Il faut se demander pourquoi la proximité ou la similitude entre groupes ethniques entraînerait nécessairement l'harmonie des rapports. Les liens historiques ou culturels sont avant tout construits, et c'est bien plus leur valorisation/dévalorisation par les acteurs politiques que leur réalité objective qui est déterminante dans l'établissement des rapports entre groupe.

Il est clair qu'il existe une parenté linguistique entre plusieurs groupes ethniques. Les Lébou parlent Wolof et les Toucouleur partagent avec les Peulh la même cause de protection de la langue poular. Mais ce n'est pas pour autant qu'un Toucouleur se dira Peulh ou qu'un Lébou se dira Wolof. Durant l'enquête, les informateurs reconnaissaient largement la diversité de leur société. À la question «Pouvez-vous me dire quelles sont les ethnies qui sont ici au Sénégal», on me répondait le plus souvent: «Il y en a beaucoup» ou «Il y en a pagaille». Les informateurs énuméraient ensuite celles qui leur venaient à l'esprit, et il est intéressant de noter qu'ils ont fréquemment mentionné les groupes minoritaires comme les Manjack, les Bassari, les Bainouk, les Balante, les Bambara, les Socé, etc.

La question des langues est étroitement liée à celle de l'ethnicité. Il existe vingt et une langues au Sénégal. Mais en 1971, Senghor établissait par décret les six langues nationales du pays qui correspondent aux six principaux groupes ethniques: le diola, le mandingue, le poular, le sérère, le soninké et le wolof. Le français, quant à lui, est reconnu comme la langue officielle au Sénégal. Le président-poète voulait promouvoir un esprit de symbiose et de complémentarité entre les langues nationales et le français (Dumont et Maurer, 1995: 13).

Le français est la langue officielle au Sénégal. Il est parlé par une minorité qu'il est très difficile de déterminer. Certains estiment à 12 % la portion de la population qui parle un français stable et 30 % qui parle un français approximatif (Daff, 1991: 154). Le français est la langue de l'administration sénégalaise, la langue pratiquée devant les diverses cours de justice et la langue d'enseignement. Règle générale, plus on est scolarisé, mieux on connaît le français. Le français possède donc indubitablement un caractère valorisant, surtout en ce qui a

trait à son côté officiel. Il est d'une certaine façon nécessaire à la réussite sociale. Rares sont les notables sénégalais qui ne parlent pas français. Néanmoins, comme pour beaucoup d'autres pays d'Afrique, le français au Sénégal accuse une distorsion entre son statut et son corpus. Le statut demeure élevé mais le corpus est faible, ce qui crée une situation de déséquilibre (Dumont et Maurer, 1995: 55). Le français reste alors une langue au degré d'appropriation variable et il semble que pour une grande partie de la masse rurale, le français reste essentiellement perçu comme exogène (Moreau, 1994: 422).

Parmi les langues nationales, le wolof, on s'en doute, est la langue la plus parlée; viennent ensuite le poular (22%) et le Sérère (12,2%). Le wolof est parlé par 80% de la population alors que le groupe ethnique wolof lui-même ne représente que 40% de la population (Dumont et Maurer, 1991: 54). Dans les grands centres urbains, le wolof est devenu le véhicule quasi obligatoire de la communication interethnique. La plupart des Wolof ne parlent pas une seconde langue, alors que les membres des autres groupes ethniques parlent souvent le wolof en plus d'une autre langue. Très fréquemment, dans le cas des groupes ethniques minoritaires, le wolof devient la langue première (Villalón, 1995:51)

Comment est reçue cette extraordinaire vitalité du wolof au Sénégal? Il existe une résistance organisée qui provient essentiellement du groupe haalpulaar qui a créé une association pour la défense de la langue poular. Dans les années quatre-vingts par exemple, un ministre d'origine poular avait retenu l'attention à l'Assemblée nationale en refusant de répondre aux questions d'une députée ne parlant pas français et s'adressant à lui en wolof. Le ministre répondit en poular (Diané, 1997: 345). On retrouve par ailleurs un vif débat sur le passage de la langue d'apprentissage à l'école du français au wolof.

Évidemment, la question de la résistance à la wolofisation se posait également par rapport à la Casamance, étant donnée l'importance de ce thème dans le discours de revendication casamançais. Venant moi-même d'une région où la langue est le principal argument de revendication identitaire, je pensais trouver une forte résistance à la wolofisation

à Ziguinchor. J'ai plutôt constaté que cette wolofisation grandissante ne semblait pas constituer un problème chez les jeunes. Chez les informateurs plus âgés, mes résultats tendent à confirmer ce que disent les linguistes (Juillard, 1995 ou Moreau, 1994), c'est à dire la grande adaptabilité de la population face au plurilinguisme ambiant. Certains ont exprimé leur mécontentement face à l'expansion du wolof, mais tous s'adaptent. Les Ziguinchorois ont un large répertoire de langues qu'ils utilisent au gré des situations et selon leur position sociale, le statut de leur langue d'origine par rapport à la dynamique politico-ethnique sénégalaise ou l'évolution de la vie du quartier dans lequel ils habitent.

2.4.2 Stéréotypes et perceptions réciproques

Dans ce qui suit, nous verrons que ce n'est pas la réalité des différences ou similitudes entre groupes ethniques qui comptent le plus, mais plutôt la manière dont elles sont vécues. L'étude des stéréotypes en cours dans une société peut servir à saisir l'état des relations interethniques. Une étude menée entre 1960 et 1970 par deux chercheurs de l'université de Dakar a cherché à montrer comment les différences entre groupes ethniques étaient perçues et véhiculées. Il s'agit du résultat d'une centaine d'entrevues semi-directives auprès des principaux groupes ethniques au Sénégal, incluant des Maures, des Libanais, des Français, des Métis eurafricain et afro-asiatiques (Diarra et Fougeyrollas, 1973). L'objectif de cette étude était de déceler les diverses représentations que les groupes ethniques entretenaient les uns par rapport aux autres ainsi que celles qui circulaient entre Sénégalais et allogènes. La principale conclusion des auteurs est la suivante: Il n'y a entre les groupes ethniques sénégalais ni conflits ni tensions, mais il existe chez chaque Sénégalais un ensemble de stéréotypes qui constituent un portrait-robot de son propre groupe ethnique et des autres (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 17). Ces stéréotypes ont trait, entre autres, au rapport à l'argent, à l'ardeur au travail, à l'intelligence, à la plus ou moins grande piété, à la fidélité aux traditions, au courage, à l'honnêteté, etc.

Selon cette étude, les stéréotypes en cours seraient les suivants. Du point de vue

wolof, les Toucouleur sont réputés bons musulmans, même si à l'occasion voleurs. Les Sérère sont tenus à la fois pour travailleurs et rusés et les Diola passent pour être des individus laborieux mais repliés sur leur communauté. Par ailleurs, les Wolof voient dans les gens de la famille mandingue (Socé, Sarakholé) des gens honnêtes, mais quelque peu retardataires. Du point de vue des autres, les Wolof, sont perçus comme étant trop attachés aux intérêts matériels et à l'argent. Ils sont vus comme étant vaniteux et arrogants. En revanche, les ethnies non wolof s'épargnent quelque peu les unes les autres, comme si les Wolof cristallisaient l'essentiel de leur agressivité (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 105). Enfin, chaque groupe ethnique s'autoévalue positivement, s'accordant les vertus de l'intelligence, du sentiment, de la volonté (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 104).

Les auteurs se montrent optimistes et positifs par rapport à l'existence de ces stéréotypes car, selon eux, ils ne nuisent pas à l'unité nationale (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 23). Cela illustre bien l'idéologie développementaliste en cours durant les années soixante-dix et quatre-vingts où on croyait fortement que la disparition des allégeances communautaires est un phénomène souhaitable, associé à la modernité, et en cours de réalisation. La citation suivante est, à cet égard, révélatrice:

«Le Sénégal est aujourd'hui une société nationale avancée. Autrement dit, les ethnies négro-africaines qui le composent sont fortement intégrées à la vie collective du pays. C'est ce que nous exprimons en disant que le Sénégal, à la différence de certains autres pays de l'Afrique connaît une véritable paix ethnique...En définitive, il n'existe pas au Sénégal des tensions interethniques constituant ou pouvant constituer des obstacles ou des freins au développement.» (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 30, 32)

Ainsi, les Sénégalais éprouveraient du plaisir à faire le compte, avec humour, de leurs origines ethniques diverses. Les anciens stéréotypes sont à la fois admis et récusés. Ils sont une forme de jeu, une soupape de sécurité pour libérer l'agressivité collective. Diarra et Fougeyrollas (1973: 106) font sans doute référence à la parenté à plaisanterie, mais ils n'explicitent pas ce lien entre parenté à plaisanterie et l'existence de ces stéréotypes comme soupape de sécurité. Sans pousser leur analyse, ces auteurs accordent donc une très grande

importance aux facteurs culturels comme explication à l'harmonie ethnique sénégalaise.

Il est frappant de remarquer que ces stéréotypes se retrouvent presque tous dans la liste élaborée par Horowitz (1985: 169) dans son chapitre sur les processus de comparaison entre groupes ethniques. Horowitz (1985: 141-184) explique que les groupes partageant un même environnement et ayant entre eux des relations régulières procèdent à une évaluation subjective réciproque. Les groupes cherchent à s'évaluer d'un point de vue moral. Les qualités ou défauts imputés aux uns et aux autres sont fortement marqués par les rôles économiques qu'ils ont pu remplir historiquement. Il est également très important de noter que l'évaluation subjective des groupes se fait par rapport à un modèle occidental de la modernité, et que l'opposition entre «arriérés» et «avant-gardistes» est avant tout une opposition entre groupes qui se perçoivent comme passifs/non-compétitifs ou actifs/compétitifs. Ainsi les «arriérés» sont pauvres, paresseux, traditionnels, inefficaces, ignorants, féodaux, polis, soumis, peu intelligents, fiers, dépendants, dépensiers, dociles, etc. tandis que les «avant-gardistes» sont avares, travailleurs, arrogants, intelligents, énergiques, sérieux, progressistes, économes, ambitieux, adroits, efficaces, matérialistes, etc.

L'intérêt de cette élaboration théorique de Horowitz est qu'elle nous permet de constater qu'en fait, les groupes ethniques sénégalais sont peu originaux dans leurs perceptions réciproques. Tout comme l'explique Horowitz, Diarra et Fougeyrollas constatent que les groupes ethniques sénégalais s'identifient par rapport à deux systèmes de valeurs. L'un, traditionnel, relève de l'Islam et valorise la piété, le courage, le sens de l'honneur, tandis que l'autre, moderne-progressiste valorise l'ardeur au travail, l'efficacité professionnelle et l'honnêteté. Toujours selon les résultats des deux auteurs, les Sénégalais estiment que les Toucouleur et les Peulh se trouvent au sommet du premier alors que les Sérère et les Diola se trouvent au sommet du second. Quant aux Wolof, ils «veulent jouer et gagner sur les deux tableaux...les Wolof veulent assumer toutes les qualités comme ils veulent être tout le Sénégal» (Diarra et Fougeyrollas, 1973: 23).

Ce type d'analyse dérange par son caractère primordial et figé. Néanmoins, on peut retenir que les Sénégalais, comme beaucoup d'autres, se positionnent fréquemment par rapport à un idéal du progrès ou du développement. C'est une dimension qui est présente dans le conflit casamançais. On retrouve dans les discours du MFDC plusieurs références au manque de respect et au mépris qu'auraient subi les Casamançais de la part des Sénégalais du Nord. Les Casamançais seraient considérés comme «arriérés» parce qu'ils pratiquent des rites animistes. En revanche, les Casamançais se disent plus authentiques que les sociétés du Nord Sénégal qui auraient été dénaturées par la société de consommation⁶. Ces préjugés illustrent bien comment s'est construite et perdue l'opposition entre sociétés sahéliennes et forestières, entre islamisme et animisme. Il est à noter que les notions d'avant-gardisme ou de retard sont inversées par rapport à ce que suggéraient Diarra et Fougeyrollas. L'Islam n'est plus confiné au monde traditionnel, il devient synonyme d'avancement. Les valeurs occidentales ne sont alors pas le seul cadre de référence.

Trente ans plus tard, comment ces résultats se comparent-ils à la situation trouvée sur le terrain? Dans le guide d'entretien, quelques questions portaient directement sur l'ethnicité. Lorsque l'informateur ou l'informatrice se montrait ouverte, j'approfondissais ce thème. Il ressort clairement de l'enquête qu'il est difficile de parler des relations interethniques au Sénégal. Cela pourrait bien être dû au fait de devoir se révéler à une étrangère, ou alors à la volonté pour les informateurs de donner une certaine image de leur pays. Mais cela dénote aussi que les relations interethniques sont un sujet quasi-tabou. Une des questions⁷ illustra la difficulté à aborder ce sujet. Je cherchais à savoir comment les Sénégalais se percevaient et s'ils entretenaient toujours les stéréotypes identifiés par Diarra et Fougeyrollas à l'égard des uns et des autres. Pour éviter de mettre les informateurs dans une position où ils se

⁶Voir le chapitre 4.

⁷Supposons que moi, la toubab, je sois en car rapide, ou que je visite l'usine de crevettes. Je vois là des Sénégalais et des Casamançais de toutes les communautés ethniques. Je ne comprends pas la langue, mais je voudrais savoir de quelle communauté ethnique ils sont. Comment est-ce que je peux y arriver? Y a-t-il des signes qui peuvent me permettre de le savoir?

révéleraient trop directement, je posais la question comme si j'étais moi-même dans une situation fictive. Mais le fait que je sois blanche et étrangère à leur culture rendait impossible d'imaginer que je pourrais reconnaître des habillements ou des attitudes, comme eux le font certainement.

J'ai eu beaucoup de problèmes avec cette question car d'une part j'obtenais toujours la même réponse, et d'autre part, j'avais l'impression d'être à la recherche de données n'existant pas. La réponse qu'on me faisait presque invariablement était la suivante: si j'arrive dans un lieu, il me faut saluer les gens, et à ce moment seulement, je pourrais identifier les gens d'après la langue parlée. Lorsque j'ai posé la question en les mettant eux-mêmes dans cette situation, on me répondait de façon identique: on ne peut rien connaître de notre interlocuteur sans avoir salué et engagé la conversation. Mais, à Dakar, un homme me fit une réponse qui, tout d'un coup, en révéla long sur le sujet:

«Ça, quand même, c'est un peu plus compliqué que vous ne le pensez. Venir dans un service, trouver des gens et vouloir savoir d'où est-ce qu'ils viennent, et consorts. Non. Peut-être à leur demander: «D'où est-ce que vous venez?» {718}.

Je demandai alors: «N'y a-t-il pas d'autre façon?» et il me répondit: «C'est tout, moi je ne vois pas d'autre façon». Cependant, un peu plus tard, alors que je lui demandais que signifie l'expression «brassage ethnique». Il me répondit ainsi:

«Brassage ethnique, c'est parce que les gens se marient entre eux. C'est pourquoi je vous disais que moi je ne fais pas la différence entre le Bambara, le Wolof, le Diola et consorts... Il y en a qui veulent vraiment se marier entre eux. Je donne l'exemple des Toucouleur. Je ne sais pas si elle va apprécier, Mariema [mon assistante].

Nous avons ri, surprises. Cette entrevue se menait en français. Mariema était à mes côtés et elle écoutait. Elle ne connaissait nullement l'informateur que nous avions rencontré au centre-ville de Dakar en train de boire le thé. Mariema demande: «Comment savez-vous que je suis toucouleur?» Et l'homme de répondre:

«Mais ça existe quoi. C'est la question qu'elle me posait tout de suite. Quand je trouve des gens, comment est-ce que je peux savoir quelle...»

Je lui demande alors: «Vous, vous le savez, mais moi je ne peux pas le savoir?» Nous rions tous les trois. L'homme ajoute: «Non, mais, à la voir peut-être. Alors ça, c'est des choses que nous on peut comprendre, mais que vous ne pouvez pas comprendre.» Avec cette réponse justement, je comprenais que les identifications réciproques existent bel et bien, en dépit du fait que les informateurs tiennent à dissimuler cette réalité. Au niveau individuel, l'ethnicité se vit à l'image de ce qu'elle apparaît dans le discours sur la société sénégalaise, c'est à dire qu'elle est un fait de la vie de tous les jours que l'on hésite à reconnaître.

Au total, que nous indique une analyse des stéréotypes en cours dans une société sur l'état des rapports interethniques? J'ai pu constater que certains stéréotypes subsistent. L'expression «piétinement culturel» exprime bien l'hégémonie assimilatrice du groupe wolof. Elle provient d'un entretien avec un jeune homme manjack, très volubile, et montrant peu de retenue dans ses opinions politiques. En me parlant des frustrations qui ont mené au conflit casamançais, il me dit:

«Il y a des gens qui mettent en valeur leur ethnie. Ils croient être au-dessus de toutes les autres ethnies. Par exemple, l'ethnie wolof, ils se croient dans leurs idées, beaucoup plus éveillés, beaucoup plus assimilés que toutes les autres ethnies. C'est ce problème de frustration-là qui a évolué, qui a laissé créer ce problème de rébellion...Le Wolof ne rejette pas le Diola, le Wolof ne rejette aucune ethnie. Le Wolof, par contre, accueille les ethnies mais les met en dessous de lui-même. C'est comme durant la colonisation. C'est à dire, c'est le **piétinement culturel** ici. Le Wolof veut piétiner les autres cultures, faire une orientation sociale à sa manière...» {871}

À la fin de l'entretien qui se déroulait en français, le jeune homme quitta soudainement les lieux, comme si quelque chose l'avait beaucoup gêné. Je demandai à ceux qui nous avaient mis en rapport s'il était en retard pour un rendez-vous ou une tâche quelconque, mais on m'assura que non. Quand je le revis, la gêne était toujours présente. Le jeune homme s'était exprimé avec beaucoup d'ouverture sur les rapports entre groupes ethniques ou entre régions au Sénégal. Peut-être en craignait-il les conséquences.

Il faut remarquer que dans son intervention, l'informateur fait référence à un complexe de supériorité du groupe wolof: «ils se croient...beaucoup plus éveillés, beaucoup plus assimilés...». Tout comme on le notait plus haut, les individus ou les groupes se positionnent par rapport à une notion d'avance ou de retard dans un idéal de développement. La référence à l'effort d'assimilation de la colonisation française illustre cela très clairement.

Selon ce même jeune homme, les réformes politiques mises de l'avant par l'État ont peu de chances de réussir car l'unité n'est pas assez grande entre les groupes ethniques sénégalais, ils ne sont pas suffisamment «fusionnés»:

«Sur le plan sportif, nous sentons, quand deux régions différentes jouent, il y a un peu un timbre étrange dedans. Ou bien, s'il y a concours, et s'il y a moins d'admis dans cette région [Ziguinchor], la première des choses que l'on dit, c'est qu'on a voulu favoriser le Nord».{871}

Le jeune manjack illustre la vivacité de l'antagonisme nord/sud dont certains nient encore l'existence (Makhtar Diouf, 1994: 185). À Ziguinchor, il m'a été donné de l'entendre tant du point de vue des groupes ethniques autochtones que de celui des non-autochtones. Un directeur d'école sérère habitant cette ville depuis vingt ans, et marié à une femme sérère, née dans cette même ville me confia: «Tu peux vivre cent ans à Ziguinchor, les Diola te considéreront toujours comme un «Nordiste»» {870}. À l'identité régionale (sudiste/nordiste) se greffe l'identité ethnique (diola ou autre groupe minoritaire/wolof, toucouleur, sérère, lébou, etc.).

Ces témoignages sont une indication de la souplesse ou de la rigidité variable des allégeances identitaires sénégalaises. Il faut se rappeler le caractère évolutif et multiple des identités. Elles ne sont pas seulement le fait de l'adhésion individuelle, elles sont aussi dues à une instrumentalisation par les élites (Bayart, 1996: 166). Dans un conflit comportant une dimension identitaire comme celui de la Casamance, les élites s'emploient à rallier les individus en excluant la possibilité d'identités souples ou multiples. Lors d'une discussion avec un

membre haut placé dans la hiérarchie du MFDC, nous avons abordé le parallèle entre les situations québécoise et casamançaise. Je fis valoir que de mon point de vue, il existait une diversité de positionnements, et que nul ne se devait d'être définitif ou exclusif. Je fis alors référence à ma propre situation lui disant que j'étais née suisse, et que je me sentais à la fois canadienne et québécoise. J'étais tout cela en même temps. L'homme me répondit: «Nous, les Diola, nous serons toujours diola» {692}.

Il n'est pas surprenant qu'un idéologue du MFDC affiche une position de fermeture ou de rigidité face à son identité. Cependant, ce n'est qu'une seule des positions possibles dans un éventail beaucoup plus large. En enquête à Dakar comme à Ziguinchor, je posais la question suivante: «Qu'est-ce qui est le plus important, être [de votre groupe ethnique] ou être Sénégalais? Les réponses montrent cette variété de positions. À Ziguinchor par exemple, plusieurs ont dit tenir à leur identité ethnique avant tout, comme cet ouvrier d'une quarantaine d'années:

«Je dirai que je suis diola. C'est plus important, parce que j'aime mon ethnique. Pour bien leur faire savoir, je leur dirai que je suis diola de la Casamance, et que je suis de Thionk Essyl. Ca ne me dérange même pas. Tout personne, qui respecte son ethnique, n'importe où là où tu vas, même si tu es au milieu des gens, tu ne dois pas mettre ton appartenance ethnique derrière...» {480}

Mais d'autres, comme cette jeune étudiante, préfèrent s'identifier à la nationalité sénégalaise:

«Moi je pense que c'est être sénégalaise, parce qu'en étant manjack, on est dans le Sénégal. Etre sénégalaise est encore plus important que de dire que je suis manjack, parce qu'on va jamais dire que celui-là est de nationalité manjack. Il n'y a pas de nationalité manjack, il y a des nationalités sénégalaises.» {333}

Pour certains encore, les deux appartenances ne s'excluent pas. Un pêcheur membre d'une ethnique minoritaire en Casamance me répondit: «Être sénégalais ou sousouh, tous les deux sont importants» {442}. Un commis d'hôtel me faisait une remarque similaire, tout en remettant en cause ma question. Il ne souhaite pas avoir à choisir entre deux appartenances qu'il juge non-

concurrentes:

«Être diola? Diola, c'est une ethnie. Sénégal c'est quoi? C'est un pays. La question la meilleure, c'est est-ce que je préfère être diola ou être wolof, peut-être. La question-là, elle est mal posée. Si vous dites est-ce que je préfère être diola ou sénégalais, c'est comme si diola est un pays. Je suis né diola, je suis tout à fait fier de l'être, parce que je suis né dans cette communauté, dans cette ethnie qu'on appelle diola. Parce que si j'étais né dans une autre famille, et d'une autre ethnie, mandingue, peulh, wolof, ça sera toujours la même réponse. Je ne vois pas pourquoi je regretterais d'être diola. Ca serait une insulte de moi-même. Quelqu'un qui refuse d'être ce qu'il est, c'est comme si moi, je suis de petite taille, si je refuse ce que je suis, c'est pas normal, parce que Dieu m'a créé ainsi, je dois m'accepter...» {299}

Cette variété de positionnements se retrouvait aussi bien à Dakar. Les uns sont plutôt attachés à leur identité ethnique comme cette commerçante: «C'est le fait d'être sérère qui est plus important. Je suis née sérère et je ne connais que le sérère.»{136} ou ce comptable à la retraite:«Ce qui est plus important, c'est ce que tes ancêtres sont. Ils sont lébou, donc c'est le fait d'être lébou qui est plus important.» {916}. Les autres, comme ce jeune tailleur, préfèrent retenir une identité qui serait reconnue à l'extérieur du pays:

«Être sénégalais. Parce que si je suis au Sénégal et que je sors du pays, je représente le Sénégal. Être wolof, sérère, bambara, ce n'est rien. Si tu es sénégalais, tu es tout. Si par exemple je me trouvais dans une équipe de football et que je sortais du Sénégal, je représente le Sénégal et pas une communauté. Si par exemple j'ai la chance de prendre la coupe du monde, ce n'est pas seulement pour les Wolof, ni pour les Sérère, ni pour les Bambara, c'est pour le Sénégal.» {839}

Certains avaient une vision encore plus large, africaine ou humaniste comme ce technicien spécialisé de 45 ans:

«Ah non, pour moi, c'est être africain. Parce que c'est ça, le sousouh, il est africain, le wolof, c'est pareil. Moi, je suis d'origine guinéenne, mais j'ai vécu ici, j'ai des collègues ici, je veux être africain.»{718}

et cette artiste-peintre de Gorée:

«C'est le fait d'être un être humain qui est important, car je pouvais être animal, si j'étais assise avec quelqu'un qui était bourré d'or je m'en ficherais

complètement, car je ne m'intéressais qu'à ce que moi je suis. C'est ça ma philosophie. {880}

Toutes ces réponses à la question sur les allégeances nous indiquent l'existence de variations dans la rigidité ou la souplesse des identités au Sénégal. Elles n'avaient pas pour objectif de démontrer que les uns sont plus ouverts ou moins fermés que les autres, mais de montrer que pour comprendre tel ou tel positionnement on doit avant tout connaître son contexte d'énonciation. L'étude des stéréotypes et la cueillette des témoignages par le biais de l'enquête nous permettent alors de faire une analyse situationnelle de l'ethnicité où celle-ci, loin d'être une donnée du monde social à accepter tel quel, est plutôt un moyen de construction, de manipulation et de modification de la réalité (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995: 128-129). Cette approche sera utilisée dans l'analyse du conflit casamançais (chapitre 6) où on verra que les individus ont une vision du conflit en accord avec le «lieu» duquel ils s'expriment.

2.4.3 Ethnicisation de l'appareil partisan

Le dernier élément de cette géographie identitaire du Sénégal est celui de l'ethnicisation de l'appareil partisan. Selon Horowitz (1985), lorsque la configuration du système de partis est calquée sur les clivages ethniques, les relations interethniques sont fort susceptibles de devenir conflictuelles. C'était, par exemple, le cas de la politique au Nigéria avant la guerre civile (1967-1970).

Plusieurs analystes de la politique sénégalaise jugeaient, jusqu'à récemment du moins, que cette dimension était absente de la politique sénégalaise. En 1988, Young et Kante (1997: 103) constataient la quasi complète absence de tensions ethniques au sein de la campagne électorale. Diarra et Fougeyrollas (1973) étaient arrivés à la même conclusion dans leur étude. En opérant une dichotomie entre vie officielle et vie quotidienne, ils affirment que dans la vie officielle, les origines ethniques ne sont pas prises en considération. Les ministres, fonctionnaires ou employés sont nommés et affectés sans qu'on tienne compte de cette

dimension. Il n'y aurait que dans la vie quotidienne que cette origine compte, alors que les stéréotypes servent de repères. Dans cette thèse, je soutiendrai pourtant un point de vue opposé; il sera montré que le gouvernement a pratiqué un équilibrage ethnique, notamment en incluant des ministres d'origine diola dans le gouvernement depuis le début des années quatre-vingts. On ne peut pas penser les deux domaines de la vie quotidienne et de la vie officielle séparément et évacuer ainsi toute la question des rapports de force entre les groupes ethniques.

L'article 4 de la constitution sénégalaise interdit toute propagande régionaliste ou ethnique (Hesseling, 1985: 198). Néanmoins, lors de la campagne législative de 1998, on a questionné l'orientation ethnique de certains partis politiques, dont le récent Renouveau:

«Le risque de dérive ethniciste est un danger réel dans le pays. Le point quatre de notre profession de foi en fait cas et ce n'est pas seulement du fait de la situation en Casamance.»(*Walfadjri*, 2 mai 1998).

Faut-il voir là des propos alarmistes attribuables à des stratégies journalistiques? Je pense plutôt qu'il s'agit des signes d'une réalité en évolution. Dans ce cas précis, on soutient que le Renouveau est mené par un Haalpulaar et que le parti recrute principalement des membres de ce groupe. Mais il y a d'autres cas de questionnement.

Prenons le cas des revendications des Lébou. Même s'ils parlent wolof, les Lébou se sont toujours démarqués de la culture wolof. Mais surtout, des questions foncières ont mené, dès la période coloniale, à des conflits violents avec le pouvoir central. C'est que les Lébou ont réagi à l'expansion des deux grands centres urbains que sont Dakar et Rufisque sur un territoire qu'ils ont toujours considéré comme étant leur (Diouf, 1989: 300). Cela se traduit à l'époque moderne par une intervention agressive dans la vie politique locale de ces deux villes et par la volonté de se ménager une place de premier plan dans les dispositifs de patronage de l'État (Diaw et Diouf, 1992: 4). Durant la campagne pour l'élection présidentielle en 1999, le Grand Sérigne de Dakar, un lébou, a demandé au groupe lébou de voter pour le Président actuel, Abdou Diouf. Les partis d'opposition se sont insurgés, et ont encore une fois parlé de

«dérives ethnicistes» cultivées par le parti au pouvoir, le Parti Socialiste. (*Sud Quotidien*, 20 avril, 1999, en ligne)

Dans le conflit casamançais, la dimension ethnique n'est pas la seule en cause mais elle est tout de même présente, ce qu'un bon nombre d'analystes hésitent à reconnaître. Prenons l'exemple suivant. Un article paru dans le journal officiel de l'État sénégalais commente les résultats de l'élection de novembre 1996 en insistant sur la faible représentation du parti d'opposition And-Jëf/PADS, pourtant arrivé en troisième position à l'échelle nationale:

«Dès lors, la représentation dont And-Jëf est éditée pour Bignona devient factice puisque ne reposant pas sur un travail politique solide. Il serait intéressant de se demander pourquoi les militants frondeurs de Bignona ont-ils choisi AJ et non un autre parti. Il faut seulement espérer que ce ne soit pas des considérations ethniques qui les ont guidés.» (*Le Soleil*, 3 décembre 1996, p. 4)

L'auteur cherche-t-il à discréditer ce parti du fait que ses meilleurs résultats aient été obtenus dans les communautés rurales aux environs de la ville de Bignona, d'où en est originaire le chef, Landing Savané? C'est, il semble, le sens de ces propos. Comme par hasard, un an plus tard, j'entendais les paroles d'un membre de ce parti à l'occasion d'une émission de radio à Ziguinchor:

«Le problème casamançais, c'est un problème profond. On peut situer les responsabilités. C'est les responsabilités de ceux qui nous gouvernent. Si je vous disais qu'au début des années quatre-vingts, au moment où on reconnaissait le multipartisme intégral, **certains responsables du Parti Socialiste**, pour combattre les partis nouveaux qui venaient de naître, et au sein même du parti socialiste, **utilisaient des propos franchement xénophobes...**» (Émission *Objection/Objection*, 30 novembre 1997)

Selon cet homme politique, des propos «xénophobes» qu'on imagine défavorables aux ressortissants de la Casamance, auraient été exprimés par un membre du parti au pouvoir dans le but de limiter le pouvoir des nouveaux partis d'opposition. La dimension ethnique est donc utilisée comme instrument de domination de l'État-PS. En anecdote, il faut encore dire que

par un hasard suspect, l'émission a été subitement coupée à cet endroit par l'indicatif de la station de radio et les nouvelles. On comprend alors que même si les médias jouissent d'une grande liberté au Sénégal, la censure n'est pas absente. Comme il a été montré tout au long de ce chapitre, il est hautement difficile de parler d'ethnicité ou de difficultés ethniques dans ce pays.

À ce propos, on peut faire le parallèle avec la survivance du système de castes dans la société sénégalaise contemporaine. On a peut-être là un autre sujet tabou car les auteurs spécialisés en ont peu discuté. L'idée dominante en cours veut que la colonisation et la montée en importance des confréries religieuses auraient réduit de beaucoup la portée de ce système de stratification sociale. Diop (1981) qui a fait une étude des ordres et des castes dans la société wolof depuis le 15^e siècle conclut qu'aujourd'hui, ce sont les marabouts qui forment un ordre social dominant. Les ordres et les castes ont disparu, ou n'ont plus qu'une réalité formelle sans signification profonde (Diop, 1981: 343).

Une étude journalistique présente pourtant les choses sous un angle différent. Dans les années soixante et soixante-dix, le président Senghor qui est issu d'un groupe ethnique égalitaire, aurait favorisé la mise en place de nombreux fonctionnaires et politiciens, non-castés ou castés de couche inférieure dans l'appareil d'État. Ceux-ci appliqueraient une certaine forme de revanche, en entretenant leur réseau et en recrutant à leur tour parmi les castés de couche inférieure ou les non-castés. Mais l'opposition de leurs confrères et concitoyens nés de la noblesse demeurerait très forte et se constaterait de diverses façons. Que ce soit en politique où on ne pourrait imaginer un Président de caste inférieure, ou dans la bureaucratie où des individus d'origine supérieure sabotent les actions de leurs supérieurs d'origine inférieure, le système de castes serait encore bien en place (Voir Géraldine Faes, «La revanche des castés», *L'Autre Afrique*, 29 octobre au 4 novembre 1997, pp. 8-15).

Je ne pourrai ici trancher sur l'à propos de ce point de vue. Durant les entretiens, les uns ont dit que le système de castes n'avait plus d'influence en politique, alors que les autres m'ont affirmé le contraire. Un jeune homme de Casamance conforte l'idée qu'il s'agit bien d'un

tabou: «Oui, on le trouve, mais on le cache. On le trouve surtout au Nord, surtout là-bas. Ici, les problèmes de castes ne sont pas aussi importants. » {871} Cette parenthèse sur la survivance du système de castes au Sénégal nous permet cependant d'illustrer que la dimension identitaire, qu'elle soit ethnique ou de rang, est le mieux comprise lorsqu'on la met en relation avec la dimension politique.

Semi-harmonie et semi-démocratie - conclusion

En conclusion de ce chapitre, je dirais que les résultats de mon enquête illustrent à quel point il est difficile d'arrêter un jugement sur la question des relations interethniques dans une société donnée. Une question posée très directement récolte nécessairement un éventail très large de réponses car le caractère plus ou moins saillant des identités (ou des conflits) ethniques ne peut être mesuré comme étant constant. Ainsi, pour faire une bonne géographie identitaire, il faut déplacer constamment l'analyse entre la description statique des enjeux identitaires et la description des enjeux de changement et de fluctuation (Leblanc, 1996; 73).

Cela peut se faire en situant l'analyse des relations interethniques dans le contexte politique. Au Sénégal, cette enquête montre bien comment les uns nient totalement l'existence de dissensions ethniques alors que les autres la mettent en évidence. C'est au moment où le modèle islamo-wolof se trouve à bout de souffle que les contradictions qui jusqu'alors donnaient l'impression d'harmonie, éclatent au grand jour sous la forme du conflit casamançais. Les dimensions identitaires et ethniques sont importantes dans ce conflit puisqu'elles sont à la fois à la base du modèle islamo-wolof et du discours du MFDC. La *régionalisation* pourrait constituer un espoir de règlement, mais elle doit également être vue comme une dernière tentative du modèle islamo-wolof de se perpétuer. Le prochain chapitre porte sur cette réforme. On y verra qu'avec l'érection de la région au statut de collectivité locale, la *régionalisation* est présentée comme un espoir de solution du conflit casamançais, et ce, en dépit du fait que les hauts fonctionnaires chargés de l'application de la réforme n'ont pas une vision claire de ce rôle. Il ressort plutôt de l'enquête que le centre politique continue d'entretenir un grand désir de contrôle par rapport à l'autonomie des périphéries.

En vérité, la véritable intention du gouvernement, la face cachée de la politique de décentralisation, c'est la *consolidation de l'unité nationale*¹

Chapitre 3. La régionalisation

Nous avons vu au chapitre premier que le fédéralisme représentait une des méthodes de gestion de l'ethnicité. En régime unitaire, la décentralisation implique une délégation de pouvoirs moins complète que le fédéralisme, ainsi qu'un niveau de protection constitutionnelle beaucoup plus faible (Ghai, 1998: 31). Néanmoins, la décentralisation est pour plusieurs États africains une forme de réponse aux pressions identitaires ou aux exigences de la démocratisation. C'est le cas du Sénégal, qui s'est récemment engagé dans une réforme de décentralisation d'envergure. Annoncée en 1992 par le Président Diouf, soumise à l'électorat en novembre 1996, la *régionalisation* a été mise en application en janvier 1997.

Or, une autre méthode fréquente de gestion de l'ethnicité en Afrique est le contrôle hégémonique. Au Sénégal, l'adoption de cette réforme de décentralisation qui concède de nouveaux pouvoirs aux régions pourrait être une réponse adéquate au conflit casamançais. Mais nous verrons plutôt qu'elle relève d'une stratégie de contrôle dans la continuation des méthodes de gouverne adoptées jusqu'alors par l'État post-colonial. Il s'agit en quelque sorte d'une nouvelle tentative du modèle islamo-wolof de se perpétuer. L'enquête auprès des fonctionnaires illustre de façon éloquente la crainte d'une perte de contrôle, ainsi que le manque de vision claire du rôle de cette réforme dans le règlement du conflit casamançais.

¹Jacques Mariel Nzouankeu, professeur à la faculté des sciences juridiques et économiques - Université de Dakar, lors du Séminaire de mai 1994. *La décentralisation au Sénégal. L'Étape de la régionalisation*. Voir École Nationale d'Économie Appliquée (ÉNEA).

3.1 La notion de décentralisation

3.1.1 Définitions

La décentralisation et son contraire, la centralisation, réfèrent avant tout à un mouvement (Lemieux, 1997: 14 et s.). Il s'agit du transfert d'attributions du centre en direction de la périphérie ou l'inverse. Les attributions décentralisées ou centralisées peuvent être de trois types: les compétences, les sources de financement ou les postes d'autorité. Selon une typologie classique (Lemieux 1997 ou Vengroff 1994), les différentes formes de décentralisation sont les suivantes:

-La déconcentration est le degré le plus faible de décentralisation. Les organisations déconcentrées ne disposent pas d'autorité autonome par rapport aux autorités centrales dont elles dépendent. Les bureaux déconcentrés n'ont pas de compétences propres et de sources de financement autonomes. Ils sont plutôt un ajout dans une chaîne hiérarchique. Dans le contexte sénégalais par exemple, la création du poste de sous-préfet en 1972 est un bon exemple de déconcentration.

-La délégation (ou décentralisation fonctionnelle) est une forme de décentralisation où on confie certaines fonctions à des organisations périphériques qui sont autonomes. Il peut y avoir, ou non, une autonomie des sources de financement et il y a une autonomie de gestion plus grande qu'en déconcentration. Lemieux ajoute que l'on parle de **régionalisation** «pour désigner les mouvements de transferts, par déconcentration ou par délégation, de l'instance centrale à des instances périphériques régionales, qui ont pour effet d'augmenter les attributions du palier régional, par rapport au palier central ou au palier local.» (Lemieux, 1997: 19). Dans la mesure où la récente réforme de **régionalisation** au Sénégal donne aux collectivités locales (région, commune ou communauté rurale) la mission de conception, de programmation et de mise en oeuvre des actions de développement (République du Sénégal, 1996b: 9), on peut dire qu'il s'agit de délégation.

-En dévolution (ou décentralisation politique), les compétences qui font l'objet de

transfert sont multisectorielles. Les dirigeants des instances qui sont décentralisées politiquement sont élus au suffrage universel. Ce sont les électeurs-contribuables qui fournissent par le biais des taxes foncières la partie la plus importante des ressources financières aux organisations décentralisées par dévolution. D'après les textes, à certains égards, la *régionalisation* sénégalaise est un exercice de dévolution. Il s'agit de doter les régions, qui existaient jusqu'alors sur un plan uniquement administratif, du statut de collectivités locales qui désormais s'administrent librement par des conseillers élus. Par contre, la partie la plus importante des revenus des collectivités locales n'est pas issue des taxes, mais plutôt d'un transfert de revenus à partir d'un Fonds de dotation.

-Enfin, la privatisation est un type extrême de décentralisation où le rapport institutionnel entre le centre et la périphérie est supprimé. Dans le contexte de rationalisation économique imposée par les institutions financières internationales, le Sénégal a également entrepris un processus de privatisation. C'est ainsi que la SÉNÉLEC, la compagnie nationale d'électricité a été reprise par le groupement Hydroquébec/Élyo et que la compagnie aérienne Air Sénégal devrait, sous peu, être acquise par Royal Air Maroc.

Tout débat sur la centralisation/décentralisation se rapporte en réalité à la nature des systèmes politiques constitués d'un centre plus ou moins puissant et d'une périphérie plus ou moins autonome par rapport à ce centre (Lemieux, 1997: 13). Le plus important dans cet énoncé est la locution «plus ou moins» qui indique que les termes centralisation et décentralisation peuvent être chargés d'une bonne part de subjectivité. À titre d'exemple, le Canada est pour certains une des fédérations les plus décentralisées au monde tandis que pour les autres, il demeure un État aux tendances trop centralisatrices. Ce sont les multiples enjeux de pouvoir et de répartition des ressources qui alimentent les débats.

3.1.2 Pourquoi décentraliser? Le contexte africain

Il faut situer l'exercice de décentralisation au Sénégal et en Afrique dans un contexte large. Si le questionnement sur la distribution des fonctions entre administrations centrale et

locale s'est accentué depuis le début des années quatre-vingts, il n'est pas propre à l'Afrique ou aux pays en développement, il est universel.

3.1.2.1 L'État africain: despotismes décentralisés et despotismes centralisés

Une des préoccupations principales des États africains à l'indépendance a été l'établissement d'un État central fort. Les dirigeants ont voulu intégrer les multiples groupes ethniques par l'imposition d'une culture dominante, celle de l'élite moderne. Toute tentative de dispersion du pouvoir, qu'elle ait eu lieu au niveau central ou local, était vue comme un danger. Alors, les États africains ont cherché à conserver l'unité nationale et promouvoir l'intégration politique par le biais du parti unique et d'un État au pouvoir exécutif très fort (Olowu et Wunsch, 1990: 304). Une seconde justification fréquemment donnée pour un État unitaire fort était la nécessité de planifier le développement économique. L'idéologie développementaliste de l'époque faisait de l'industrialisation la clé d'une croissance économique rapide. Mais pour l'atteindre, la centralisation de l'État était nécessaire, tout comme la réglementation du secteur agricole. En bref, l'accélération du développement économique et l'unification nationale étaient perçues comme des finalités qui nécessitaient un gouvernement central fort avec une autorité unique de décision (Fisette, 1990: 24)

Mais cet «amour» du centralisme était-il uniquement dû à l'idéologie développementaliste en vogue dans les années soixante? Loin de là, certains y voient surtout le legs du colonialisme. Selon Mamdani (1996), pour comprendre les États africains d'aujourd'hui, il faut se pencher sur la nature de l'État, forgé par l'expérience coloniale africaine. Or celui-ci a été avant tout marqué par l'administration indirecte. Dans un exercice très contesté² de comparaison, Mamdani extrapole à partir des expériences sud-africaine et ougandaise pour montrer comment dans toute l'Afrique coloniale, les populations rurales

²*Citizen and Subject* a attiré l'attention des communautés de chercheurs africanistes partout dans le monde et il a reçu de nombreux honneurs. Néanmoins, l'ouvrage est très souvent critiqué pour son niveau élevé de généralisation. C'est d'ailleurs le propre des ouvrages fonctionnant sur le mode de la comparaison «universalisante» (Tilly, 1984). Voir Chege (1996) ou la discussion sur cet ouvrage dans *Politique africaine*, mars 1999.

majoritaires étaient gouvernées par le biais de chefs indigènes et du droit coutumier sous un régime de «despotisme décentralisé». Parmi les multiples coutumes et institutions qui existaient avant leur arrivée, les pouvoirs coloniaux ont privilégié celles de leur choix, fabriquant et réformant ainsi une nouvelle autorité coutumière. Cette forme de gouvernement résulta en un État bifide (*bifurcated state*), c'est à dire un État construit sur une double séparation, celle qui existait entre le monde rural et le monde urbain, et celle qui existait entre différentes ethnicités. L'État bifide a donc créé deux formes distinctes d'autorité, l'autorité civique et l'autorité ethnique, celle des citoyens de la ville et celle des sujets de la campagne. C'est cette distinction qui est devenue la base de deux systèmes de droits distincts, l'un civil, l'autre coutumier (1999: 206).

Par rapport au sujet qui nous intéresse ici, le plus important à retenir de ce cadre théorique est la conséquence entraînée par cette forme de gouvernement pour les États africains contemporains. L'excès de centralisme décrit plus haut est en quelque sorte le résultat d'une mésadaptation de cet État bifide. Selon Mamdani, la tentative de réformer l'État bifide (ou le despotisme décentralisé) a dégénéré en un despotisme centralisé. En fait, le despotisme et la décentralisation du colonialisme ne laissaient que deux possibilités aux gouvernements africains et post-coloniaux: soit ils maintenaient prudemment cette décentralisation en s'appuyant sur la même hiérarchie de chefs et un clientélisme non coercitif ou ils se lançaient dans un effort radical de développement passant par un despotisme centralisé (Austen, 1999: 193). Les États centralisés post-coloniaux seraient donc, selon Mamdani, une conséquence du colonialisme et des politiques adoptées pour gérer le changement. Alors que les dirigeants des années soixante-dix ont échoué à produire un lien démocratique entre le rural et l'urbain, ceux des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix ont entrepris des réformes mais l'ont fait de manière incomplète. Soit ils cherchaient à réformer le gouvernement central sans toucher au gouvernement local, soit ils réformaient le gouvernement local sans toucher le gouvernement central (Mamdani, 1999: 208-209). Ce faisant, deux tensions préexistantes dans les États africains ont été aggravées, les tensions interethniques et les tensions rurales. Des deux, ce sont les tensions rurales qui ont été les plus (négativement) déterminantes (Mamdani, 1996: 300).

La thèse de Mamdani est peut-être vivement contestée, elle a l'avantage de mettre en lumière le lien qui existe entre la gestion de l'ethnicité et les rapports centre-périphérie. Le colonialisme a construit des carcans ethniques à une période précise, celle des despotismes décentralisés, et ils sont devenus des réalités vécues dans le monde africain post-colonial. Comme on l'a vu au chapitre 2, le cas sénégalais illustre aussi bien que n'importe quel autre pays africain comment le colonialisme français a favorisé la prépondérance d'un groupe ethnique par rapport aux autres.

3.1.2.2. «Décentralisez!» la marotte des années quatre-vingts

En Occident à l'heure du «post État-providence», les États ont choisi d'accroître la décentralisation. L'heure est au désengagement de l'État, à la privatisation, à la nécessité de raviver la démocratie locale, etc. Pour le Sénégal comme pour d'autres pays africains francophones (Mali, Niger), l'incitation venait en grande partie de la France qui a poursuivi cette voie depuis 1982.

La décentralisation en Afrique comporte donc une bonne part de motivations exogènes. On pourrait dire qu'elle correspond à une combinaison d'idées reçues et de contraintes externes. En termes de contraintes, il y a surtout celles qu'impose la Banque mondiale, depuis dix ans déjà, en liant l'octroi de prêts d'ajustement structurel à certaines conditionnalités. Elle demande aux pays africains qu'ils modifient leur environnement politique pour le rendre le plus possible propice aux investissements privés dans l'agriculture, dans le secteur de la production et des services. L'organisation estime que les systèmes de gouvernement centralisé et les processus administratifs et légaux de contrôle augmentent les coûts de production et entravent les opérations profitables dans le secteur privé (Rondinelli et Minis, 1990: 542). Dans le contexte de crise aiguë des finances publiques, les États africains n'ont donc d'autre alternative que de se plier à ces exigences.

À bien y penser, que se cache-t-il derrière ces conditionnalités? Il s'agit de l'idée que des États décentralisés connaîtraient un meilleur développement économique que les États

centralisés. Il faut le souligner car cette idée est complètement inverse de celle en vogue au début des années soixante, selon laquelle l'État unitaire fort était le plus apte à planifier le développement économique. Comment justifier ce changement de cap? Sur quels fondements repose cette «mode» de la décentralisation (Fisette, 1990:1)? Il n'est pas ici de notre ressort d'entrer dans un débat détaillé à ce propos, sinon de reconnaître l'existence d'idéologies économiques qui sont émises par les économistes et analystes professionnels et transmises par le biais des organisations internationales (Haggard, 1990: 46). L'engouement pour la décentralisation est conjoncturel, il arrive dans un contexte de restructuration de l'économie mondiale et de triomphe du néolibéralisme. Pour toutes ces raisons, il faut prendre toute justification à son égard avec précaution.

Un second a priori entourant les mesures de décentralisation dans les pays africains veut que celles-ci soient fortement corrélées au processus de démocratisation et à la "bonne" gouvernance. C'est en tout cas ce que soutient Vengroff (1993 ou 1994). Selon cet auteur, la décentralisation ne cause pas les conditions de la démocratie mais elle contribue de façon significative au processus général de démocratisation (Vengroff, 1993: 48). Le rapport supposé entre la décentralisation et une "bonne" gouvernance serait soutenu par l'observation, tant chez les États africains (il cite le Botswana et le Sénégal) que les États de l'ancienne URSS ou de l'Europe de l'Est (Vengroff, 1994: 21-24). Avec ces exemples, on constate une fois de plus que le contexte mondial de l'après guerre froide avec l'ouverture des économies centralisées est-européennes n'est pas étranger à cet engouement pour la décentralisation.

Il est clair que les mesures de décentralisation s'accompagnent souvent de l'introduction de la démocratie représentative. À cet égard, la décentralisation est une occasion sans pareil de constituer des gouvernements locaux, élus au suffrage universel dans le cadre d'une compétition entre partis politiques organisés (Jacob, 1998: 138). Toutefois, il faut se questionner sur la relation de cause à effet (la décentralisation entraîne la démocratie) que l'on entend prêter à ce que sont, tout au plus, des mesures administratives. La décentralisation n'est pas une intervention administrative unique, elle est plutôt un procédé

itératif susceptible de produire des aboutissements, soit positifs soit négatifs, dans ses rapports avec la gouvernance (Vengroff, 1994: 24). Dans sa revue des diverses approches théoriques sur la décentralisation, Fisette (1990: 22) souligne que plusieurs exemples de décentralisation en Afrique, et dans d'autres pays en développement, montrent que la décentralisation n'est pas *a priori* synonyme de démocratie. Dans des circonstances particulières, elle peut même servir à concentrer davantage le pouvoir aux mains d'une élite locale.

C'est bien ce que suggèrent les résultats de mon enquête menée en 1997 auprès des fonctionnaires sénégalais et de la population. Les divers niveaux de décentralisation apportés par la réforme de la *régionalisation* semblent avoir un faible apport de démocratisation. Le monopole partisan sur les structures décentralisées cause la désaffection de l'individu de la périphérie par rapport à la politique (voir le chapitre 6). La *régionalisation* ne semble pas aller dans le sens d'une plus grande démocratie

3.2 Les réformes administratives de décentralisation au Sénégal

Depuis 1960, les dirigeants sénégalais oscillent entre l'adoption de mesures qui en théorie donnent aux populations les pouvoirs de se gouverner eux-mêmes et d'autres mesures qui témoignent de la mainmise de Dakar sur toutes les affaires de l'État. Pour bien comprendre le processus de décentralisation dans ce pays, il est nécessaire de le relier aux grands événements politiques et historiques.

3.2.1 L'héritage colonial des Quatre Communes

Les auteurs qui se sont penchés sur le processus de décentralisation au Sénégal font volontiers référence à l'établissement des Quatre Communes, St-Louis, Gorée, Dakar et Rufisque, comme antécédent à ce processus. En effet, dès 1872, les agglomérations de St-Louis et Gorée sont érigées en communes de plein exercice. Plusieurs autres seront créées par l'administration coloniale, et à la veille de l'indépendance on pouvait en compter vingt-

quatre. Pourtant, ces communes dites de plein exercice où la population jouissait des droits et statuts de la citoyenneté française furent créées non pas avant tout par philanthropie, mais bien pour combler les besoins des Européens et métis y résidant. On pourrait presque dire que c'est par une conséquence non intentionnelle de la politique d'assimilation française que les Quatre Communes sont devenues pour les natifs africains de ces agglomérations le lieu de l'apprentissage de la démocratie moderne. Jusque vers 1900, la présence des Africains au sein des conseils municipaux et généraux fut négligeable parce que la vie politique locale était dominée par les Français et les métis (Johnson, 1991: 269). Alors que l'équilibre démographique se modifiait petit à petit en faveur des «originaires», la politique assimilationniste, jugée trop libérale en France, rencontra de vives oppositions. Les autorités coloniales cherchèrent alors à retirer aux Africains leurs droits, n'hésitant pas pour ce faire, à modifier le statut des institutions représentatives existantes (Gellar, 1990: 132). Or, les citoyens africains luttèrent pour conserver leurs droits, notamment grâce aux actions du député du Sénégal, Blaise Diagne, élu au Parlement français en 1914 qui obtint une clarification du statut des originaires. Par sa lutte, Diagne réalisa l'africanisation des institutions politiques locales (Johnson, 1991: 269).

La colonisation française a donc produit l'État bifide dont parle Mamdani (1996) avec la co-existence de deux statuts de citoyens, les citoyens de plein droits et les sujets administrés. Il en résulta naturellement une forte dichotomie entre le centre et la périphérie, les uns faisant l'expérience d'une vie politique dynamique et des institutions représentatives, tandis que les autres étant administrés par des intermédiaires, chefs coutumiers d'abord, religieux ensuite.

On mentionnait au chapitre précédent que cette expérience historique de l'apprentissage précoce des règles de la démocratie a constitué, selon certains analystes, une explication de l'apparente harmonie ethnique et de la stabilité politique sénégalaises. D'autres soulèvent pourtant tout le potentiel de division que constituait cette dichotomie entre les habitants des Quatre Communes et les populations rurales (Villalon, 1995: 81). En réalité, celle-ci fut contenue pour une bonne part grâce à la personnalité de Senghor, son habileté à

jouer la carte rurale et à favoriser la montée des confréries religieuses. Après la seconde guerre mondiale, lorsque la France accorda la citoyenneté à toute la population, les confréries acquirent un rôle politique beaucoup plus grand qui contribua à contenir l'hégémonie des Quatre Communes. Il s'établit ainsi ce que Diouf (1992: 240-241) appelle un espace colonial mixte, constitué des terroirs confrériques, des Quatre Communes, de l'économie arachidière et d'une certaine configuration socio-politique. L'état bifide céda sa place au modèle islamo-wolof; le modèle d'organisation politique rural s'imposa au modèle urbain, ce qui va à l'encontre, il faut bien le dire, d'une certaine vision de la modernisation politique où le centre l'emporterait sur la périphérie.

L'expérience des Quatre Communes a assurément été unique, surtout en ce qu'elle autorisait la politique locale à une époque où l'activité politique était prohibée partout ailleurs en Afrique coloniale (Johnson, 1991: 271). Ceci étant dit, l'expérience des Quatre Communes n'est pas, à mon avis, la preuve d'une propension historique à la décentralisation. Même lorsque la France accorda le droit de vote à toute la population, elle fit peu d'efforts pour encourager les gouvernements locaux. Au contraire, elle poussa la centralisation, surtout en ce qui concerne la planification du développement économique (Gellar, 1990: 132). L'État sénégalais indépendant héritera et conservera soigneusement cette tendance centralisatrice, en plus de la préférence pour un État unitaire.

3.2.2 Les réformes administratives au nom du développement

On trouve souvent dans les écrits sur la décentralisation ou les politiques gouvernementales sénégalaises l'idée que les réformes sont adoptées de manière superficielle ou qu'elles sont détournées de leurs objectifs premiers (Gellar, 1990; Rondinelli et Minis, 1990; Diop et Diouf, 1990, Darbon, 1988). Les auteurs insistent particulièrement sur la volonté des hauts dirigeants de conserver une emprise forte sur toutes les structures administratives malgré les actions de décentralisation adoptées. Dans les faits, les réformes ont été nombreuses, menant le plus souvent à des actions de déconcentration et quelque fois de délégation. De plus, un examen attentif de ces diverses réformes nous indique qu'elles se

sont inscrites dans la poursuite des deux idéaux que sont le développement économique et la construction d'une identité nationale (Diaw, 1994: 16 ou Diané, 1997: 406).

Dès janvier 1960, l'État sénégalais a entrepris de multiplier les centres de gestion dans l'objectif de rapprocher l'administration territoriale de la population: sept régions sont créées, les cercles sont remplacés par vingt-cinq départements et les circonscriptions cantonales par cinquante-cinq arrondissements. Bien qu'on ait changé leurs appellations, les structures administratives demeurent complètement dirigées par les représentants de l'État, gouverneur, préfets, ou autre, dans un strict respect de la hiérarchie. Donc, il s'agit en réalité de déconcentration (Gellar, 1990: 134). Dans chaque région, l'État met sur pied des assemblées régionales et transforme les centres urbains de la périphérie en communes urbaines de plein exercice. Mais alors que les Assemblées régionales deviennent rapidement le lieu de luttes politiques qui échappent au centre, Senghor agit pour limiter leur pouvoir réel. Les Assemblées régionales gèrent un budget insignifiant et n'ont aucune autonomie parce qu'elles fonctionnent sous la tutelle de l'État. Du point de vue de l'État central, il s'agit plus d'une unité administrative servant à l'application des plans de développement que d'une entité politique en tant que telle (Gellar, 1990: 135).

Les premières années de l'indépendance furent également celles du «socialisme africain» dont la coopérative villageoise est l'instrument clef (Diop et Diouf, 1990: 64). Les coopératives villageoises, unités économiques de base, devaient combiner les traditions africaines et les valeurs démocratiques. Fonctionnant d'abord sous la tutelle des agents de l'État, elles étaient sensées petit à petit devenir autonomes. Ces coopératives n'étaient pas pour autant issues de la volonté populaire. Elles représentaient une volonté venue d'en haut, imposée par l'État. En réalité, les membres n'avaient que peu d'autonomie, les agents de l'État assumant «l'assistance technique» monopolisaient tout pouvoir de décision (Gellar, 1990: 135). De plus, il apparut rapidement que la direction de ces coopératives était le plus souvent assurée par des notables locaux, les coopératives devinrent le champ d'expression des conflits politiques nationaux au village (Diop et Diouf, 1990:62).

L'orientation «socialisante» de l'économie agricole sénégalaise a été avant tout le fait d'un homme, Mamadou Dia, chef du gouvernement, et étroit collaborateur de Senghor depuis 1948. En 1962, une crise politique éclate entre les deux hommes. Dia souhaitait accentuer l'orientation socialisante de l'économie en donnant plus d'emprise aux paysans sur le processus de commercialisation de l'arachide, principalement en réduisant le pouvoir des intermédiaires (notables, marabouts, maisons de commerce) (Mbodj, 1992 : 102). Mais Senghor s'y oppose. Accusé d'avoir monté un coup d'État, Mamadou Dia est emprisonné. À partir de ce moment, Senghor consolide son pouvoir dans le parti d'État. La constitution de 1963 établit un régime présidentiel fort et réduit le rôle de l'Assemblée nationale. Le président Senghor élimine les partis d'opposition par cooptation ou par la répression. En 1966, il n'existe plus d'opposition légale, le Sénégal est à toutes fins pratiques un État à parti unique même si dans la terminologie senghorienne, il ne s'agit pas d'un parti unique mais d'un parti «unifié», «organisé d'un commun accord après de libres discussions», qui «rassemble tous les Sénégalais de bonne volonté» (cité par Zucarelli, 1988: 92). Toute l'éloquence du poète cache mal la volonté de puissance de l'homme politique.

Au niveau administratif, cette période correspond à un renforcement de la tutelle sur les organes locaux. La bureaucratie étatique obtient de plus en plus de soutien politique local et augmente ainsi sa capacité régulatrice dans les périphéries (Cottingham, 1970: 103). De même, en ce qui concerne l'économie arachidière, c'est la période où l'État met en place de multiples organismes chargés de la commercialisation agricole et de la vulgarisation, et cette main-mise de l'État sur la production arachidière ne fera que s'accroître au cours des années.

Dans les années suivantes, l'État s'assure de la bonne marche du développement par une série de réformes que Diouf (1992: 255) résume par l'expression «complexe modernisateur». Prises ensemble, la loi sur le domaine national en 1964, la réforme administrative de 1972 et l'adoption du Code de la Famille cette même année, achèvent d'encadrer la population sénégalaise tout en prétendant la faire participer au développement. Pour ce faire, au discours sur le socialisme africain se joint celui sur la négritude, cette

idéologie de promotion des valeurs culturelles communes au monde noir qui sert à la fois à nier les microparticularismes et à mobiliser une identité sénégalaise (Diaw, 1992: 304 et s.)

Laissons de côté le Code de la Famille dont nous avons parlé au chapitre précédent pour examiner le contenu des deux autres réformes. La loi sur le domaine national votée par l'Assemblée nationale en juin 1964 lançait une importante réforme agro-foncière touchant l'ensemble du territoire. Selon Hesseling (1985: 25), cette loi avait été élaborée sur l'initiative de l'élite politique et dirigeante du pays, et fortement influencée par des conseillers étrangers. Par cette loi, l'État pouvait juridiquement poursuivre ses objectifs de réforme agraire, poussé notamment par le besoin d'atteindre l'autosuffisance dans la production rizicole (De Jong, 1998, n.p.).

Dorénavant, l'État devenait propriétaire de toute terre non immatriculée, ou qui ne relevait pas des statuts fonciers introduits par les colonisateurs. Pour obtenir la reconnaissance de leurs droits de propriété, les occupants d'une parcelle devaient prouver qu'ils l'avaient occupée ou mise en valeur par la culture ou la construction immobilière. Dans le cas contraire, ils n'obtenaient qu'une autorisation d'habitation, qu'ils pouvaient transmettre à leurs descendants. Mais cette situation rendait les occupants toujours à la merci d'une sommation de quitter les lieux dans le cas où le lot sur lequel ils habitaient était vendu.

La signification de cette loi est à trouver dans la volonté de l'État d'établir la préséance du droit moderne sur les pratiques foncières coutumières. Les conséquences ont été multiples et se trouvaient surtout dans les modalités d'application. Comment allaient être gérées les demandes d'achats de terres et parcelles? C'est ce que prévoyait la réforme de 1972 avec la création des communautés rurales. Le conseil rural, constitué de membres en majorité élus par les habitants, fut chargé de la gestion ainsi que de la distribution des terres comprises dans leur territoire et du règlement des litiges fonciers (Hesseling, 1994: 250).

En ville comme à la campagne, la loi sur le domaine national donna lieu à de nombreuses irrégularités, malfaçons et insatisfactions, notamment en Casamance. Durant les

années soixante-dix, les abus de certains fonctionnaires originaires du nord du Sénégal à Ziguinchor ont contribué à la montée des tensions politico-ethniques et du conflit casamançais. Entre 1973 et 1981, dans le quartier de Tylène à Ziguinchor, des habitants manjack et mancagne ont fortement réagi à l'attribution irrégulière de parcelles à des non-autochtones qui faisaient de la spéculation. Ce n'est qu'avec la mise sur pied d'une commission d'arbitrage et l'organisation d'une table ronde où on intégra les représentants du quartier, les administrateurs de la Commune et les fonctionnaires des services concernés que le climat se détendit. Durant ces mêmes années, le développement rapide de l'industrie touristique entraîna des expropriations pour la construction de projets de grande envergure tels que l'établissement du *Club Med* au Cap Skirring en 1970. Les terres furent vendues par l'État en vertu de la loi. Après avoir participé à la construction du site, les populations locales diola protestèrent quand elles réalisèrent que la majorité des employés engagés venaient de Dakar.

Un autre exemple est donné par les octrois de parcelles par les Conseils ruraux à des non-résidents. En dépit du fait que le nouveau propriétaire était, selon la loi, censé résider dans la communauté rurale et mettre en valeur la parcelle obtenue lui-même ou avec l'aide de sa famille, la plupart des acquéreurs étaient des citadins qui retournaient aussitôt à Dakar. Malgré cela, les Conseils ruraux ont souvent préféré leur accorder les parcelles en raison du potentiel d'investissements (Hesseling, 1992: 251). Pour juger de l'impact de ces décisions, il faut garder à l'esprit que ces Conseils ruraux sont évidemment une émanation des pratiques clientélistes du parti-État. De plus, pour les Diola, le sentiment d'envahissement et de spoliation a été d'autant plus grand que l'attachement à la terre est grand du fait des exigences de la culture du riz (Geshiere et van der Klei, 1985: 322 ou Darbon, 1988: 188). Le mouvement armé a réussi avec succès, à instrumentaliser cet attachement à la terre par la réactualisation du *bukut*, un rite d'initiation traditionnel diola qui se déroule dans les bois sacrés (De Jong, 1995).

La loi sur le domaine national et la réforme administrative de 1972 sont complémentaires. Par cette dernière, on regroupait environ 12 000 villages en 1 500

Communautés rurales dont l'objectif était d'initier et de promouvoir le développement rural. La communauté rurale semblait s'inscrire dans un idéal démocratique et devait se prononcer sur les projets de développement, le budget, ou, comme on vient de le voir, sur l'usage des terres. Pour ce faire, elle prévoyait la participation des populations à la gestion des affaires publiques par le biais de conseils élus au suffrage universel. Or, aucune allocation de fonctionnement ou de personnel n'avait été prévues (Vengroff, 1993: 37). Les taxes rurales représentaient les seules sources de financement possibles et étaient généralement insuffisantes pour mener à bien les projets de développement.

De plus, cette réforme prévoyait la création d'un poste de sous-préfet. Désormais, le fonctionnaire à la tête de l'arrondissement n'est plus le chef d'arrondissement mais plutôt le sous-préfet qui devient le représentant de l'État et le tuteur immédiat des communautés rurales. Le sous-préfet est investi de plusieurs pouvoirs, il est chargé de l'application des lois et règlements, du maintien de l'ordre public et sensé avoir «un rôle d'impulsion du développement économique et social» (Diané, 1997: 157). En bref, les pouvoirs du sous-préfet viennent faire obstacle à toute initiative des communautés rurales allant à l'encontre de la volonté étatique. C'est pourquoi Vengroff (1993: 38) conclut que la plupart des Communautés rurales ont remporté peu de succès dans la poursuite de leurs projets de développement local.

L'État sénégalais cherchait à restreindre l'autonomie des organes locaux au niveau municipal également. À chaque capitale régionale fut assigné un administrateur, représentant du ministère de l'intérieur. L'administrateur avait un pouvoir de décision sur tous les aspects des affaires communales, il était responsable de l'administration du budget et de l'exécution des décisions. Dans cette situation, les maires élus perdaient évidemment l'essentiel de leur pouvoir de décision. Cette décision aurait été motivée par une volonté de limiter le clientélisme et les luttes factionnelles des élites locales (Vengroff, 1993: 37 ou Gellar, 1990: 137).

La fin des années soixante-dix et les années quatre-vingts marquent le passage à ce que l'on a appelé l'État technocratique (Diouf, 1992). La nomination d'Abdou Diouf, d'abord comme Premier ministre en 1970, ensuite à la Présidence en 1981 correspond à un élargissement des bases du clientélisme. Les procédures d'accès au gouvernement se font de plus en plus selon des critères d'expertise technique; on procède à la «sénégalisation» des cadres des entreprises étrangères alors que l'État cherche à soutenir les entreprises sénégalaises. Par ailleurs, l'État consulte et écoute la classe intellectuelle qui prône l'ouverture du régime, ouverture qui aura lieu avec l'établissement d'un multipartisme contrôlé et limité à trois partis en 1976. Sur le plan économique, ces années sont celles des grands bouleversements occasionnés par la mise sous ajustement structurel qui conduiront à la régression économique des années quatre-vingt-dix.

Pour faire le bilan de ces réformes, on pourrait dire que toutes les dispositions institutionnelles qui ont été prises sont contradictoires avec le discours tenu (Gellar, 1990). C'est une tendance vers le centralisme plutôt qu'une réelle déconcentration qui caractérise la gouverne sous Senghor. Toutefois, en dépit de tous ses aspects négatifs, les réformes adoptées auront eu l'avantage de donner aux organes locaux l'intérêt pour un plus grand contrôle de la gestion de leurs affaires (Vengroff, 1993: 38).

3.2.3 Les réformes administratives au nom de l'unité nationale

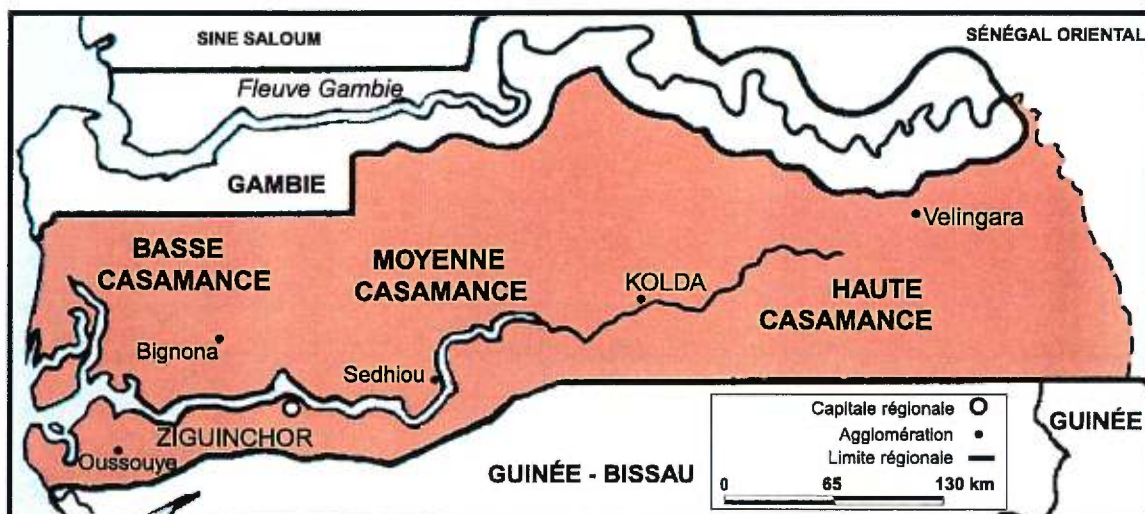
Au Sénégal, des réformes administratives ont été adoptées au nom de l'idéal de la construction d'une identité nationale. En témoignent deux réformes, celle de 1984 qui porte sur la création de nouvelles régions et celle de 1996, dite de *régionalisation* qui fait passer la région, jusqu'alors simple unité administrative en une collectivité territoriale avec un exécutif élu et des compétences propres.

3.2.3.1 Le redécoupage de 1984

En janvier 1984, quelque temps après avoir réussi à rétablir le calme à Ziguinchor, le gouvernement sénégalais a procédé à une nouvelle organisation du territoire en modifiant précisément les limites administratives de la région où se trouve le mouvement séparatiste. La grande région de Casamance, à l'époque subdivisée en trois (haute, moyenne et basse), a été démembrée pour devenir la région de Ziguinchor et celle de Kolda. Cette nouvelle région de Ziguinchor correspond à peu près à la partie Basse-Casamance qui est à la fois le terroir diola et le lieu où se concentrent les activités du MFDC. De plus, dans le centre du pays, la région du Sine Saloum a fait place à deux nouvelles régions, Fatick et Kaolack. Au total, le Sénégal est passé de huit à dix régions administratives. Avec ces nouvelles régions, le Sénégal acquiert une répartition de la population qui colle mieux à la composition ethnique du pays que les précédentes divisions (Diouf Makhtar, 1994: 35). La région du Sine Saloum où on retrouvait des Wolof en majorité et des Sérère en minorité donne lieu à deux nouvelles régions, l'une à dominante sérère (Fatick) et l'autre à dominante wolof (Kaolack). La région de Ziguinchor devient une région où la population est surtout diola (60%) et Kolda, surtout poular (49,5%) et mandingue (23,6%). En contrepartie, comme si l'État sénégalais voulait masquer ou minimiser ce geste, les appellations des régions changent. Elles ne sont plus géographiques (le Fleuve, la Casamance ou le Sénégal oriental) elles sont devenues administratives, les régions portent le nom de la capitale régionale: respectivement, St-Louis, Ziguinchor et Tambacounda.

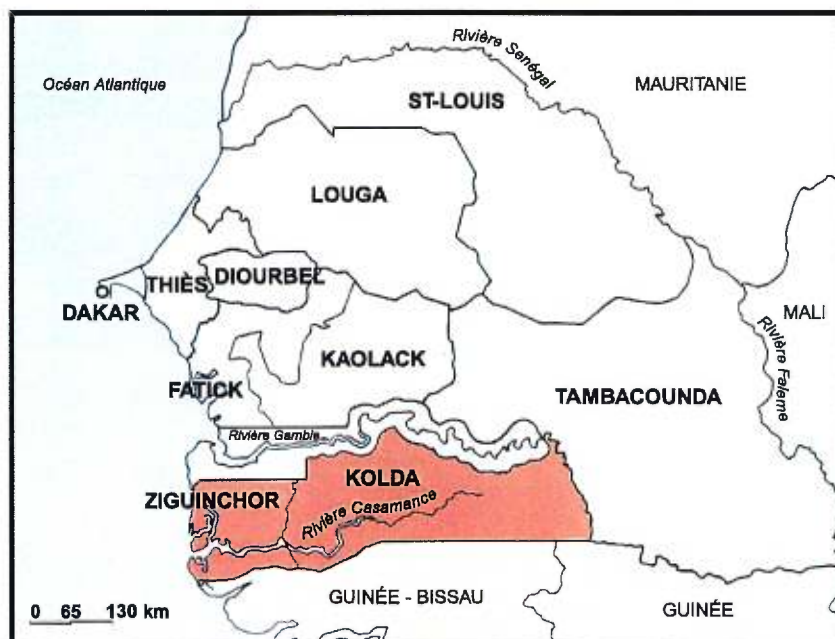
Comment l'État en est-il venu à cette décision? Il s'agissait en quelque sorte d'un prélude à la réforme de 1996 où les régions se voient octroyer un nouveau statut. On peut y voir avant tout une volonté de construction nationale. L'action de "nommer", de se nommer soi-même ou de nommer l'autre fait partie de cette entreprise. Comme le dit Balibar (1990: 127), aucune nation ne possède une base ethnique donnée, même lorsqu'elle procède d'une lutte d'indépendance nationale; le problème fondamental est donc de produire le peuple.

Carte 2 - La Casamance avant 1984



@BOIKLER 2000

Carte 3 - La Casamance de 1984



@BOIKLER 2000

Les dirigeants sénégalais ont-ils pensé qu'en renommant la Casamance Ziguinchor, l'identification des individus à leur région s'amoinerait? Il est bien difficile de répondre avec certitude à cette question mais l'analyse des entretiens réalisés dans la population de Ziguinchor en 1997 me porte à croire que le changement d'appellation n'a pu faire disparaître l'attachement des individus au nom et à l'idée de Casamance. À la question "Si vous allez à Dakar, dites-vous "je suis de Casamance" ou "je suis de Ziguinchor"? les individus ont le plus souvent répondu qu'ils venaient de Casamance. On s'insurge contre la modification administrative comme quelque chose qui touche à l'identité profonde des casamançais: «Administrativement, les autorités peuvent diviser autant qu'elles voudront la Casamance, mais celle-ci reste une, et indivisible» (*Sud-Quotidien*, 19 septembre 1997: 4)

L'État construit, bricole, mais à sa façon. Il est également possible de voir dans la division de la grande région de Casamance en deux plus petites une tentative d'affaiblissement du mouvement séparatiste puisqu'elle servira à isoler les Diola des autres groupes de la Casamance qui sont désormais administrativement rattachés à une autre région. (Marut, 1994c: 209). «Évitons la contamination» se dit l'État. Puisque la Casamance orientale est surtout peuplée de Mandingue et de Toucouleur, et que les agitations politiques sont le fait des Diola qui se trouvent principalement dans la Casamance occidentale, mieux vaut couper administrativement les seconds de ces premiers. En revenant à une ancienne division (les cercles de Kolda et de Ziguinchor existaient déjà en 1939, l'État sénégalais s'assure d'isoler les "éléments perturbateurs".

Selon Darbon (1988: 63-70), les découpages et redécoupages multiples de la grande région de Casamance reflètent la double préoccupation du système administratif: une volonté de bonne administration (en faisant coïncider les cantons avec les entités ethniques ou claniques) et un impératif d'économie (la limitation des coûts et de la longueur des réseaux de communication). Après l'indépendance, les administrateurs ont continué à trouver la région de Casamance trop vaste. En 1972 déjà, la Commission des finances de l'Assemblée nationale débattait de cette question pour montrer les avantages économiques et démocratiques qui résulteraient d'un redécoupage. Mais la crainte d'accentuer les

particularismes locaux, et spécifiquement diola, fit qu'on abandonna le projet. Après les manifestations et les événements violents de 1982 et 1983, la décision de procéder a été prise rapidement.

Ce réflexe de l'État central d'isoler la Casamance occidentale peut faire penser au comportement du gouvernement fédéral nigérian à la suite de la guerre civile du Biafra (1967-1970) lorsqu'il annonça la création de douze nouveaux États fédérés. Après cette guerre, la création de nouveaux États au Nigéria a eu lieu à plusieurs reprises. Nous avons vu au premier chapitre qu'il existe une explication instrumentale à ce fédéralisme par scissiparité. Depuis 1970, la méthode de redistribution favorise la fragmentation de l'État. La moitié des revenus de l'État fédéral est répartie à égalité entre les États fédérés tandis que l'autre moitié l'est sur la base de leur population. De cette façon, une unité fédérée qui conserverait la même taille alors que plusieurs nouvelles unités seraient créées dans le reste de la fédération perdrait au change. Qui plus est, toute future entité est assurée de revenus proportionnellement supérieurs à ceux perçus précédemment (Bach, 1991: 126). Bien entendu, ce jeu de revendication permanente se fait le plus souvent en faisant appel à des justifications identitaires, des ethnies ou des sous-ethnies sont réinventées constamment et luttent pour l'accès direct au *national pie*. Le rôle des élites locales dans ce jeu est des plus importants, elles agissent dans un contexte de clientélisme et font le pont entre les demandes de leur propre groupe et l'État central (Rothchild et Foley, 1988: 239).

Le cas du Nigéria est particulier en ce que l'incitatif à la création de nouveaux États fédérés est très important. Pour plusieurs analystes, le fédéralisme nigérian est en quelque sorte une barrière à la domination d'un groupe ethnique sur un autre, il a permis à la fois de modérer les tensions ethniques dans ce pays et de renforcer le centre (Ghai, 1998, 47). Mais le fédéralisme nigérian illustre aussi comment une création ou une modification d'unités administratives, d'abord initiée par le centre, peut rencontrer un assentiment de la part des populations et de ses élites. Le raisonnement serait semblable pour les deux parties: à une région administrative correspond une population le plus homogène possible du point de vue de sa composition ethnique, qui gère ses «propres affaires» et accède à ses «propres

ressources». Et pour les deux parties, il s'agit d'une occasion d'activer le discours sur la démocratisation et les bienfaits de la décentralisation.

Prenons encore l'exemple du Niger où le processus de décentralisation a été déclenché par la rébellion touareg, avec une revendication d'un statut d'État fédéral pour la partie nord du pays. C'est de cette région qu'est extrait l'uranium, premier produit d'exportation du pays. En réponse aux demandes touareg, le centre a entamé une «décentralisation poussée», ressemblant beaucoup au processus sénégalais. Les régions, départements et communes seront érigés en collectivités locales ayant personnalité morale, autonomie financière et exécutifs élus (Gazibo, 1999: 149, 151, 157).

On trouve donc que des pressions peuvent émaner de la base pour la multiplication de gouvernements locaux. Dans le contexte de rareté des ressources qui existe en Afrique, toute nouvelle infrastructure est vue comme une source de revenus, que ce soit en termes de nouveaux biens, de services ou d'emplois (Villalón, 1995: 43). Les politiques de décentralisation peuvent soit aider soit nuire aux groupes qui sont en compétition pour ces ressources (Ghai, 1998: 63). À ces motivations matérielles peuvent s'en ajouter d'autres, comme le fait que les structures décentralisées soient une arène pour la poursuite des jeux segmentaires propres aux communautés locales ou qu'elles représentent enfin l'occasion d'exploiter un espace de liberté dans des États à tradition autoritaire, en voie de démocratisation (Jacob: 1998: 137).

Qu'en était-il de ce processus au Sénégal? En plus de servir à isoler le mouvement séparatiste, le redécoupage de 1984 était-il aussi une occasion de répondre à des revendications? Pour la population, en général, non. En enquête à Ziguinchor, le plus souvent les informateurs n'était pas au courant des raisons qui avaient poussé au redécoupage. Quelquefois, ils mentionnaient que le redécoupage avait servi à isoler la rébellion:

«À mon avis, c'est le problème de rébellion qui a poussé les autorités à diviser cette région en deux. Il fallait diviser pour mieux régner. Si on parvenait à faire deux régions, il n'y aurait pas cette entente...C'est une

rébellion ethnocentrique, quoi qu'on en dise. La Haute-Casamance n'étant pas habitée par les rebelles, en divisant cela, vous allez mettre fin à l'avancée des idées séparatistes. Donc, ils ont divisé ça, juste à la taille qu'il fallait, c'est à dire la Haute-Casamance est habitée par soit des Mandingue ou des Peulh. Isoler le problème. Ils allaient pouvoir mieux cerner le problème de la rébellion. Savoir où se trouve le mal et le guérir rapidement.» {871}

Pourtant, des intermédiaires politico-ethniques casamançais ont été associés à cette décision de modifier les limites administratives de la grande région de Casamance. Selon le MFDC, il s'agit là d'un geste de traître car les intermédiaires collaboraient avec le pouvoir central pour «affaiblir» la Casamance. Dès 1984, le MFDC dénonçait la bipartition de la Casamance comme une mesure dont la population ne voulait pas (Anonyme, 1985: 134)³.

De cet examen du redécoupage de 1984, on peut conclure que les régions retiennent de plus en plus l'attention de l'État sénégalais. Rappelons-nous que des Assemblées régionales avaient été établies par les premières réformes de l'État indépendant en 1960. Sans aucun pouvoir réel, elles furent abolies avec la réforme de 1972. C'était donc plutôt au sein des Conseils ruraux et des Communautés urbaines qu'ont eu lieu les grands enjeux politiques. Le redécoupage de 1984, et surtout la réforme de 1996 sont une tentative de modifier cet état des choses.

3.2.3.2 La régionalisation de 1996

La réforme de la *régionalisation* a été adoptée par l'État sénégalais dans un effort de construction d'une identité nationale. Mais au-delà de cet aspect, la *régionalisation* fait également partie d'un processus initié dès les lendemains de l'indépendance. La réforme de 1972 qui instituait des communautés rurales dotées de la personnalité morale et de l'autonomie financière sur tout le territoire sénégalais est une étape importante du processus, tout comme les lois de 1990 qui dotent l'ensemble des communes et collectivités locales de

³Selon Diamacoune, le leader du MFDC, l'État sénégalais a cherché à «démanteler et râper successivement et progressivement toute l'entité casamançaise» (Diamacoune, 1995: 124).

l'autonomie financière. Les conseils ruraux obtenaient en principe la gestion du budget qui était du ressort d'un sous-préfet et les communes étaient désormais administrées par un maire élu alors qu'elles étaient auparavant, rappelons-le, sous la tutelle du pouvoir central.

Nous devons ici examiner brièvement les multiples aspects de la réforme de 1996, et faire la revue de certaines difficultés d'application du processus. Identifions donc quelques principes généraux autour desquels s'articule la réforme (Donnet, 1997: 8; Perrault et Latouche, 1997: 5-6):

- La Constitution a été modifiée afin d'introduire l'article 90 précisant que les 433 collectivités locales, dont 10 régions, 60 communes, 43 communes d'arrondissement et 320 communautés rurales s'administrent librement par des conseils élus au suffrage universel. Les conseillers régionaux, municipaux et ruraux sont élus pour moitié au scrutin de liste départementale majoritaire à un tour, pour l'autre moitié au scrutin proportionnel.
- Il y a trois niveaux de collectivités locales indépendantes les unes des autres: la région, la commune et la communauté rurale. Les plus grandes communes sont des villes qui comprennent des communes d'arrondissement⁴.
- Chaque niveau de collectivité locale possède des compétences générales qui sont propres au type de services qui relève normalement de leur niveau de proximité avec la population et des compétences spécifiques qui lui sont décentralisées par l'État dans les neuf secteurs suivants: 1) Domaines, 2) Environnement et Gestion des Ressources naturelles, 3) Santé, Population et Action Sociale, 4) Jeunesse, Sports et Loisirs, 5) Culture, 6) Éducation, 7) Planification, 8) Aménagement du territoire, et 9) Urbanisme et Habitat (République du Sénégal, 1996b: 112).

⁴La région de Dakar par exemple est composée de quatre villes (Dakar, Pikine, Rufisque, Guédiawaye) et de 43 communes d'arrondissement.

- Les collectivités locales disposent de budgets et de ressources propres. Les charges financières résultant pour chaque région, commune ou communauté rurale des transferts de compétence définies par la loi font l'objet d'une attribution par l'État de ressources d'un montant au moins équivalent à ces charges, qui seront compensées par le transfert d'une dotation sur un Fonds de Dotation de la Décentralisation.
- Le contrôle sur les trois types de collectivités locales s'exercera a posteriori en règle générale. Le contrôle a priori sera l'exception, mais il touche néanmoins huit domaines: les budgets, les emprunts, les plans de développement et les plans régionaux d'aménagement du territoire, les conventions financières de coopération internationale au-delà d'un certain seuil, les affaires domaniales et l'urbanisme, les garanties et prises de participation, les marchés supérieurs à un certain montant. Ce contrôle de légalité sera exercé par les représentants de l'État.

L'exposé de ces quatre principes appelle quelques commentaires. À la lecture du second principe, il est important de remarquer l'absence de hiérarchie entre les collectivités. Cette égalité absolue veut dire que, théoriquement, une communauté rurale de quelques centaines d'habitants est mise sur un pied d'égalité avec une commune urbaine ou une région de plusieurs millions d'habitants. Comme le soulignent Perrault et Latouche (1997: 16, 38), il faut se questionner sur ce refus de tenir compte des rapports de force entre les collectivités. Selon ces auteurs, il s'agit d'un effet de la filiation avec la tradition française de la décentralisation où la hiérarchie est absente de la structure étatique. Je rajouterais que c'est peut-être une indication de l'absence de volonté du centre de faire des nouvelles collectivités de véritables lieux du pouvoir politique, indépendantes du centre et de ses méthodes de patronage.

Il y a ensuite fort à dire de l'exercice de dévolution des compétences aux trois différentes collectivités. On peut, en premier lieu, remarquer que toutes les compétences décentralisées sont du domaine des services, et par conséquent entraînent des coûts: services sociaux, services de gestion, etc. Aucune des compétences qui auraient permis aux régions

de générer des revenus, tels les pêches ou les forêts n'ont été décentralisées. Donner aux régions la possibilité de générer des revenus de façon indépendante aurait sans doute été trop menaçant pour le centre politique. Les entretiens avec les fonctionnaires qui seront analysés dans les pages suivantes, confirment ce point de vue.

De plus, la loi de 1996 contient de nombreuses imprécisions et omissions qui entraînent le chevauchement des compétences (Kanté, 1997: 5; Perrault et Latouche, 1997: 39). Pour ne donner qu'un seul exemple, prenons la compétence de l'environnement et de la gestion des ressources naturelles, une compétence importante dans le cadre du conflit casamançais. Selon les textes, la région a la gestion des forêts, des zones protégées et des sites naturels d'intérêt régional, la mise en défense et la protection de la nature, la création de bois, forêts et zones protégées. En même temps, les communautés rurales ont également la compétence de la création de bois et d'aires protégées (République du Sénégal, 1996b: 120-121). On peut alors facilement imaginer une situation où les deux niveaux de collectivités ne s'accorderaient pas sur la délimitation de la zone à protéger et où la décision finale est prise principalement en raisons de considérations partisans.

Un autre exemple concernant le secteur santé m'a été donné par un membre du Conseil régional de Ziguinchor {822}. La gestion et l'entretien des hôpitaux régionaux et départementaux devraient, selon la loi de 1996, revenir aux Conseils régionaux. Or, il existe un décret, antérieur à la réforme de 1996, qui accorde cette compétence au pouvoir central. Au moment de l'entretien, l'hôpital de Ziguinchor reconnaissait l'autorité formelle du Conseil Régional mais lui déniait les compétences de gestion car le seul texte donnant des précisions sur l'exercice de ces compétences était un décret antérieur à celui de la *régionalisation*. Était-ce par inexpérience ou par précipitation que les législateurs avaient omis d'accorder les textes, se demandait le conseiller.

L'absence de ressources financières est certainement un des obstacles les plus grands à la bonne marche de cette réforme et les critiques sont déjà nombreuses à cet égard. Des retards importants ont été pris dans la mise en place du Fonds de dotation (*Sud Quotidien*, 16

août 1999, en ligne). À la lumière de quelques recherches, on se rend compte à quel point les ressources prévues par ce fonds sont insuffisantes. Selon le Journal officiel de la République du Sénégal du 22 février 1997, le gouvernement sénégalais a prévu un total de 4,8 milliards de FCFA alors que le total des dépenses de l'État sénégalais en 1996 serait de 448,1 milliards de FCFA (*Europa Worldbook* 1999: 3087). Il s'agit d'un pourcentage d'environ 1,09%, ce qui représente très peu, eu égard aux besoins. Ce point de vue était déjà amené en 1993 par Vengroff (1993: 47). Les textes de loi ne précisent d'ailleurs pas quelle somme ou quel pourcentage du budget de l'État est réservé à ce Fonds de dotation, il indique seulement qu'il ne peut être inférieur à un pourcentage des recettes totales de l'État, fixé chaque année, compte tenu de l'évolution des transferts de compétence, par la loi des finances (République du Sénégal, 1996b: 134).

Par rapport au dernier principe énoncé, il nous reste à commenter sur le contrôle de légalité qu'exercera le pouvoir central dans les huit domaines énoncés. Après réflexion, on remarque qu'ils sont les domaines les plus vitaux, tels que les budgets et les emprunts (Kanté, 1997: 5). Au chapitre de la gestion financière par exemple, le Sénégal fonctionne selon un système d'unicité de caisse. C'est le ministère des Finances, par le biais d'un trésorier-payeur régional ou local qui s'assure de la disponibilité des fonds et du respect des lois et règlements concernant la gestion des finances publiques (Perrault et Latouche, 1997: 58). La suppression de la tutelle n'est donc que partielle, l'État conserve des pouvoirs qualitativement importants sur les actes des autorités des collectivités locales.

En bref, on pourrait penser, à la lecture du premier principe, que la *régionalisation* coïncide avec un souci d'approfondissement de la démocratie locale (Kanté, 1997: 2). En procédant à l'élection de tous les membres des différents organes et en cherchant à relancer le développement par le bas, l'État sénégalais donne en effet l'image de vouloir initier un processus démocratique. Pourtant, plus de deux ans après les débuts de cette réforme, un quotidien sénégalais faisait un bilan globalement négatif pour l'ensemble des collectivités locales (*Sud Quotidien*, 16 août 1999, en ligne). La marge entre les intentions annoncées et les résultats constatés apparaît énorme pour les raisons détaillées ci-dessus.

3.3 Évaluation

Cette thèse porte en partie sur l'évaluation de l'effort de règlement d'un conflit ethnorégional par le biais d'une réforme de décentralisation. Le mode d'évaluation privilégié est la description en profondeur et l'analyse du discours, tel que nous le verrons ci-dessous à la section 3.3.2. Mais il était également possible d'aborder cette question sous l'angle des politiques publiques, et nous allons brièvement en faire état.

3.3.1 La qualité de la décentralisation

Selon Ghai (1998: 60), se questionner sur les résultats d'une réforme de décentralisation ou des mécanismes du fédéralisme dans la solution des problèmes liés à l'ethnicité demande de garder à l'esprit que toutes les formes de décentralisation sont difficiles à mettre en opération. Elles nécessitent des ajustements constants, un esprit de conciliation et beaucoup d'équilibre. Le même commentaire pourrait sans doute être fait pour l'évaluation des ces politiques publiques au regard de l'ensemble de leurs objectifs.

Constatant qu'il n'existe pas de critères largement acceptés pour évaluer la qualité de la décentralisation, Vengroff et Salam (1992) ont proposé de le faire par le biais de l'équation $D = f(S, I, C)$ où **D** représente un État donné, **S**, l'étendue, **I**, l'intensité et **C**, l'engagement. Cette formule est reprise par Vengroff en 1993, qui l'applique spécifiquement au projet sénégalais de décentralisation tel que lancé en 1992.

L'étendue réfère ici à l'importance du programme de décentralisation. Il s'agit d'évaluer si le programme a des implications nationales réelles ou si elles sont, au contraire, limitées. Trois indicateurs servent à mesurer l'étendue: la dimension géographique, la population visée et les services et activités visés. L'intensité, quant à elle, réfère au niveau d'implication de la bureaucratie et à la proportion des finances publiques engagées. Les indicateurs en sont le type de décentralisation (déconcentration, délégation, dévolution ou privatisation), la proportion d'employés assignés à ce programme et l'examen du budget

national. Enfin, la variable engagement porte sur la qualité et le niveau de soutien des dirigeants et des hauts fonctionnaires vis à vis de la politique publique. Les indicateurs de mesure de l'engagement sont l'examen des dispositions légales, la durée du programme, la qualité du personnel affecté, la disponibilité des ressources financières, l'élection de représentants locaux, la promotion officielle de la réforme et la participation de la population (Vengroff, 1993: 32-35).

Au total, Vengroff fait une analyse plutôt positive de la qualité de la décentralisation sénégalaise en 1992. A contrario de la majorité des auteurs, il trouve que la décentralisation sénégalaise participe à consolider le processus de démocratisation dans ce pays. La variable qui reçoit le coefficient le plus élevé est celle de l'étendue (3,47/5). Par contre l'intensité, et l'engagement sont faibles: 2,33/5 et 2,64/5, respectivement. L'auteur explique ces résultats par les difficultés reliées aux ressources financières insuffisantes et à la gestion du personnel (un personnel trop peu nombreux, l'absence ou la faible qualification, le recrutement selon des critères autres que celui de la compétence, etc.).

Ce que Vengroff constate du processus de décentralisation en 1992 peut s'appliquer à l'examen de la réforme de 1996. La section suivante s'appliquera à montrer qualitativement la relative faiblesse de l'intensité et de l'engagement par le biais d'une analyse du processus tel qu'il est perçu par les acteurs chargés de sa conception et de sa mise en application. En continuité avec ce qui a été dit plus haut, il apparaît à l'examen de ces entretiens que la *régionalisation* sert avant tout un idéal de développement, qu'elle trahit un désir très fort de contrôle de la part du centre politique et que le fait ethnique est tantôt nié, tantôt pris en compte.

3.3.2 L'État sénégalais tout-puissant

L'innovation majeure de la *régionalisation* est de faire de la région une collectivité locale au même titre que les communautés rurales ou les communes et communes d'arrondissement. Pour des raisons politiques qu'il ne cache pas, le Président Diouf annonce

dans son discours à la nation le 3 avril 1992, que la région deviendra une actrice politique importante:

«...Si l'Assemblée nationale est d'accord, la première de ces mesures portera sur notre politique de décentralisation. Il s'agira de faire accomplir à celle-ci un saut qualitatif conséquent, par la réforme institutionnelle de la région. En effet, pour être à même de jouer pleinement son rôle, la région doit avoir plus d'autonomie et de liberté dans son administration et dans la gestion de ses propres affaires.

C'est pourquoi, je vais proposer son érection en collectivité territoriale dotée de la personnalité morale et de l'autonomie financière avec une Assemblée élue au suffrage universel direct. Un tel changement de statut **émancipera la région** de façon irréversible, pour en faire la **clé de voûte du développement régional, dans l'unité nationale...**»

Il est saisissant de constater la juxtaposition de l'idée de développement à celle de l'unité nationale faite par le Président Diouf. Ce lien précis qui est fait entre l'économique et le politique est constamment présent dans ce conflit, comme on le verra plus loin dans le discours du mouvement armé casamançais qui dénonce un mauvais partage des richesses nationales.

Par cet extrait de discours, on comprend que le Président Diouf a voulu faire de la région, la salvatrice de la nation sénégalaise. Cette vision des choses est abondamment reprise par certains responsables politiques et administratifs: «La région sera l'ancrage fort de la présence administrative, de l'action économique et sociale, du dialogue entre élus et citoyens.» (ÉNÉA, 1994: 51). Néanmoins, selon mon enquête, ce point de vue n'est pas partagé et compris unanimement, ce qui révèle peut-être le caractère improvisé de cette démarche de décentralisation.

En entrevue avec les hauts fonctionnaires, je me présentais en annonçant ma question générale: «En quoi la *régionalisation* peut-elle apporter des solutions aux problèmes de la Casamance?»⁵ On aurait pu s'attendre à ce que cette question appelle une politique officielle

⁵Voir l'annexe 2.

ou un discours uniforme. Ci-dessous, on trouvera au contraire que les cinq hauts fonctionnaires interviewés en ont donné une vision parfois contradictoire. Je cherchais d'abord à savoir quels étaient les objectifs premiers de cette réforme. Il est apparu rapidement que l'on voulait clairement montrer que l'objectif de la *régionalisation* était de servir le développement: «L'objectif premier, c'est le développement du pays. Les populations peuvent ainsi prendre en charge leur développement»{772}. Il y avait cette idée d'une prise en charge, par les populations locales, de leurs propres affaires. Le portrait que l'on donnait était celui d'une situation où les acteurs locaux sont libres de prendre des décisions et de gérer leurs ressources comme bon leur semble:

«En tout cas, ce qui est sûr, c'est que la décentralisation a apporté à toutes les populations du Sénégal une possibilité de prendre en charge leurs problèmes quotidiens, locaux et de leur apporter les solutions qu'ils pensent être les plus appropriées, aussi bien en secteur rural qu'en secteur urbain...La demande sociale, qu'est-ce que c'est? C'est la demande en santé, en éducation, en sport en loisir pour les jeunes, etc. Voilà les principales demandes sociales des populations. Et la régionalisation leur donnera le pouvoir de pouvoir statuer directement, la décision ne viendra plus de l'échelon central, c'est eux qui décideront de ce qu'ils veulent.» {381}

En réalité, plusieurs contraintes existent, tant en termes d'insuffisance des revenus que de législation, comme nous venons de le voir à la section précédente.

L'entretien avec cet informateur fut des plus révélateurs car en fait, il était un des principaux artisans de la réforme. Ce haut fonctionnaire avait été gouverneur de région, puis ayant pris sa retraite, était devenu consultant auprès du gouvernement en matière de décentralisation. Selon lui, la réforme de 1996 est un aboutissement logique des modifications administratives précédentes y compris celle de 1990 où on abolissait les communes chef-lieux de régions à statut spécial pour en faire des communes de droit commun. Ce faisant, la région s'est imposée comme niveau de collectivité intermédiaire entre l'État et la commune urbaine ou la communauté rurale:

«Donc les communes, c'était pour la gestion urbaine, les communes rurales, c'était pour la gestion rurale. Mais entre ces collectivités de base que sont la commune, la communauté rurale et l'État, il n'y avait aucune collectivité locale intermédiaire où l'on pouvait programmer le développement local.

Voilà la problématique de la création de la région. Il fallait observer le schéma, et on se rendait compte qu'il manquait quelque chose. On veut assigner à la décentralisation des objectifs de développement et il n'y avait pas une collectivité intermédiaire où l'on pouvait faire la programmation du développement.» {381}

Quelle ne fut pas ma surprise lorsqu'un troisième haut fonctionnaire au ministère de la décentralisation me répondit en insistant sur le fait que cette réforme ne visait pas en premier lieu l'échelon régional. C'est lorsque je lui dis mon intérêt pour les régions devenues de nouvelles actrices politiques qu'il insista pour me donner une autre vision de la chose:

«Les objectifs premiers ne sont pas liés aux événements de la Casamance. En tout cas, en aucun moment cela ne nous a été mentionné. Je n'ai pas été informé de ce lien. Cela aurait très bien pu être le département qui soit érigé en collectivité locale, au lieu de la région.» {800}

On a donc là un premier exemple de contradiction, de confusion ou de dissimulation par rapport à l'importance de la région en tant qu'agente du développement.

Je posai ensuite des questions⁶ sur les rapports entre le centre et les administrations locales. Elles me permirent de constater que l'État sénégalais arborait une très grande volonté de contrôle. Prenons par exemple la question du rôle et pouvoir du Gouverneur dans la nouvelle région. Il faut se demander si le Conseil régional aura une marge de manœuvre réelle pour mener les affaires de la région alors que le Gouverneur conservera dans les faits un contrôle de légalité a posteriori sur toutes les initiatives qui y seront prises. C'est à dire que le Gouverneur a la mission de faire observer la légalité aux actes individuels de gestion, ce qui lui donne le pouvoir de suspendre leur exécution. S'il juge un acte non conforme à la loi, il en avise le Conseil régional et demande sa modification. Mais si le Conseil régional persiste, le Gouverneur doit référer l'acte au Conseil d'État qui pourra alors prendre la décision d'approuver ou d'annuler l'acte en question.

⁶Selon vous, quel type de rapport Dakar (le centre politique) entretient-il avec les administrations locales? Pouvez-vous m'expliquer en quoi consistera le nouveau rôle du Gouverneur de région étant donnée la venue du nouvel acteur qu'est le Président du Conseil Régional?

Le Conseil de région serait-il alors qu'une tribune de façade? Vu la toute prépondérance conservée au Gouverneur de la région, on peut le penser. Tout comme le préfet ou le sous-préfet, le Gouverneur est le représentant de l'État dans la région. Il en demeurera toujours le représentant le plus important, et ce, en dépit du fait que la réforme institue un nouvel acteur, le Président du Conseil de région. En entrevue, les fonctionnaires à qui j'ai demandé des explications sur cet apparent double emploi ont tous insisté sur la nécessité de conserver un État fort:

«C'est vrai que les gens cherchent des problèmes là où il n'y en a pas. Il faut un contrôle légal, nous sommes ici dans un État, il faut respecter les lois et règlements. **C'est l'autonomie, mais dans un État unitaire fort.** Autonomie ne veut pas dire indépendance.» {800}

ou

«Chacun a des compétences bien délimitées. **L'État ne veut pas se désagréger.** Notre décentralisation n'a pas pour objectif d'asseoir une fédération. Ce n'est pas de l'indépendance, c'est de l'autonomie. Certains actes sont encore soumis à approbation. Il ne faudrait pas laisser le politique prendre le dessus sur le développement de l'économie, c'est pourquoi on a un représentant du ministère de l'intérieur qui est le gouverneur de la région.» {635}

Les fonctionnaires expriment leur crainte de la fragmentation, un des dangers de la décentralisation tels qu'identifiés par Jacob (1998: 135-137). Les gouvernants craignent que la réforme de l'administration mine l'effort d'intégration nationale et inaugure une logique de reconnaissance de la différence qui soit potentiellement sans limite. D'après le témoignage suivant, et toujours en réponse à la question sur le double emploi du Gouverneur et du Président de conseil de région, le besoin de contrôle de l'État est justifié par la «jeunesse» de l'État sénégalais:

«Dans le système sénégalais, on a privilégié le parallélisme des formes. L'État centralisé au niveau de Dakar avec ses institutions, le gouvernement, la justice, le Parlement, avec sa procédure, tout cela est organisé et a des ramifications au niveau local...Au niveau de la région, le Gouverneur représente le chef de l'État et le gouvernement; le préfet, le département, le sous-préfet, l'arrondissement. Ils représentent ce qu'on appelle l'État en général. Alors que les organes élus, eux, au regard de la loi, doivent également se soumettre au contrôle de légalité. C'est un système qui recherche un certain équilibre, d'abord parce qu'il possède une histoire

récente. L'État du Sénégal est un État jeune, qui a besoin de la toute puissance de l'État pour fonctionner, pour ne pas se démanteler. Ça, c'est je crois, une donnée fondamentale [du canevas] sénégalais...Il y a des missions de l'État que le Gouverneur continue à assumer en ce qui concerne la sécurité, l'intégrité territoriale, la juste application des lois. L'État sénégalais a besoin encore de cette toute-puissance de l'État pour demeurer, pour se préserver.» {825}

En bref, comme le dit Diaw (1994: 24), la volonté de décentralisation occulte mal le désir de contrôle par le pouvoir.

Une deuxième question révélatrice portait sur le nombre et la taille des régions, eu égard au redécoupage de 1984⁷. Parmi les cinq sous-commissions mises sur pied pour l'étude de la mise en oeuvre de la politique de régionalisation en 1992-1993, l'une d'elle a été chargée d'analyser la possibilité que le territoire sénégalais fasse l'objet d'un nouveau redécoupage (République du Sénégal, s.d). En début de texte, le groupe de travail affirme que les conditions idéales de production et de distribution des biens et services à travers le territoire seraient mieux servies par un redécoupage du territoire sénégalais. Le document se réfère à une étude du Fonds des Nations Unies pour la Population qui identifie cinq ensembles régionaux homogènes et fonctionnels. D'autres hypothèses de redécoupage en neuf ou en sept régions sont également examinées.

Plusieurs des modifications suggérées portent sur la région de St-Louis qui est jugée trop grande et où on cherche à mieux répartir les possibilités d'aménagements hydro-agricoles. Ainsi, il a été proposé de supprimer l'actuelle région de Louga au profit, notamment, de la création d'une nouvelle région autour de la ville de Matam (dans l'actuelle région de St-Louis). Il est également fait mention de l'enclavement de Ziguinchor. Le scénario d'un redécoupage en sept régions propose le retour à l'ancienne région de Casamance comprenant les actuelles régions de Kolda et Ziguinchor.

⁷Je m'intéresse spécifiquement au découpage des régions. Saviez-vous qu'en 1992, il avait été question de modifier le nombre de régions, et qu'on décida finalement de les conserver telles quelles? Selon vous, quelles seraient les raisons qui ont poussé au statu quo?

Or, selon ce rapport, l'objectif de sécréter les conditions idéales de production et de distribution des biens et services à travers le territoire entre en concurrence avec celui d'instaurer une pratique démocratique à la fois nationale et locale. Les auteurs affirment que si l'on se contente de rencontrer le second objectif, un redécoupage n'est pas nécessaire puisque «les mobiles ayant présidé aux découpages opérés dès les premières années 70 et 80 ont suffisamment pris en compte les exigences démocratiques» (République du Sénégal, s.d: 24). Le groupe de travail propose donc le maintien des dix régions et des circonscriptions administratives actuelles sous réserve de quelques modifications des limites territoriales de certaines régions. On saisit bien, à travers ces quelques informations et la recommandation retenue par le groupe de travail, qu'il était primordial de ne pas bouleverser l'état actuel des choses. En effet, les limites administratives des régions constituent des enjeux politiques. Mais quels sont-ils exactement et qui intéressent-ils? Les entrevues avec les fonctionnaires m'ont permis de répondre à ces questions:

«Dans tout découpage, il y a toujours des difficultés. Ce sont des limites extrêmement artificielles. Il y a des ethnies, il y a des affinités. Il y a une ethnie qui est là, et qui se sent divisée. C'est toujours le problème des limites. Mais ce n'était pas vraiment des problèmes majeurs. Certaines personnes en ont profité pour régler des divergences. Alors le Président a pensé qu'il valait mieux conserver le statu quo.»{772}

On retrouve l'ambiguïté déjà constatée par rapport à la reconnaissance ou au déni des questions ethniques sénégalaises. Ce fonctionnaire reconnaît qu'il existe des motivations ethniques aux revendications de modification territoriale, mais il affirme du même souffle que «ce n'était pas vraiment des problèmes majeurs», que ce n'était qu'une occasion de règlement de comptes pour certains. Ainsi, tout comme au Nigéria, la création ou la modification des unités administratives au Sénégal a des motivations matérielles de la part des élites ou des intermédiaires politico-ethniques:

«Il y a toute l'histoire des régions sénégalaises...Il y a tous les nostalgiques de ces périodes de provinces historiques qui ont resurgi. Il y a tous les gens qui estiment que la taille d'une région est trop grande et qui voulaient avoir une région particulière. Ça, ce sont les intérêts politiques qui souvent guident cette vision des choses...Il y a des gens qui pensaient qu'il fallait changer les lignes, englober d'autres communes, donc là souvent, **c'est ce qu'on appelle un peu la géographie yougoslave, ce n'est pas tellement viable...** {825}

-Qui sont ces gens, des politiciens, des fonctionnaires ou autres?

«Partout, on a vu des gens, des politiciens, des responsables politiques, des personnes indépendantes, des personnes d'origine de chefferies traditionnelles ou d'anciens chefs de province. Donc c'est varié.» {825}

En définitive, le politique et l'identitaire sont intimement liés au Sénégal, une réalité que les fonctionnaires (et autres informateurs) ont très souvent cherché à occulter. Dans la question suivante, je demandais quel pouvait être l'impact de la réforme sur la région et le conflit de la Casamance. Un premier type de réponse évacue la dimension politique et me ramène à l'idéal du développement:

«C'est une région [Ziguinchor] qui a connu un développement tellement prodigieux. L'État a tellement investi en matière de tourisme, en matière de voies de communication. On a pensé qu'avec la *régionalisation*, avec la création de collectivités locales, avec les représentants de la région, avec de la bonne volonté, cela pourrait créer des occasions de se développer. [Dans les régions] tout le monde est représenté, ce sont des assemblées plurielles, tous les partis politiques sont représentés. Les conditions sont créées avec la *régionalisation* pour que chaque région puisse se développer et mettre en valeur son identité culturelle, économique et sociale.» {772}

C'est dire que le développement de la région se présente à toutes fins pratiques comme une alternative à l'indépendance :

«La solution que les Casamançais évoquaient peut se trouver dans le cadre de la *régionalisation*. Avec ce cadre légal, quelqu'un qui veut travailler pour sa région dispose de tous les moyens juridiques de travailler pour sa région *au lieu de chercher l'indépendance*.» {800}

Toutefois, le plus étonnant reste la réponse d'un troisième fonctionnaire qui, contrairement à ses confrères, ne voit aucun lien entre cette question politico-ethnique et la réforme de 1996. En réponse à cette question sur l'impact de la réforme sur le conflit de la Casamance, il me dit:

«Rien de particulier, à mon avis, qui pourrait être apporté à cette région. Moi, les régions, je les vois en termes d'unité sur lesquelles on peut effectivement appliquer des programmes de développement viables pour permettre d'améliorer effectivement le progrès, les conditions de vie des populations. Cela est aussi valable pour la Casamance que pour [les régions de] Louga ou St-Louis. C'est la même chose, c'est les mêmes schémas de développement pour tout le Sénégal. Je ne vois pas de préférence pour Ziguinchor. Je pense

même que si on voulait un programme de priorités d'intervention, moi je pense aux gens du Nord qui sont plus dans le Sahel que les gens du Sud. La région de Louga est plus pauvre que la région de Ziguinchor, la région de St-Louis également. Il y a des situations politiques en Casamance mais ça ne signifie nullement en termes de développement que les gens en fassent leur priorité. C'est des problèmes politiques, il faut les gérer politiquement, ce n'est pas des questions de développement qui sont à l'origine de ce problème-là. Il y a des régions plus déshéritées que la Casamance qui ne sont pas en guérilla.» {825}

Il est nécessaire d'élaborer un peu sur cette réponse, tout comme sur le reste de l'échange qui résume bien la complexité de la situation casamançaise et constitue du même fait une bonne introduction à l'analyse des chapitres suivants. Au fur et à mesure que nous discutons, le fonctionnaire manifesta un certain agacement. D'abord, il pose ci-haut la question du développement régional et du particularisme casamançais. Pourquoi faudrait-il accorder un traitement spécial à cette région? En quoi mérite-t-elle, plus qu'une autre, l'attention et les revenus de l'État? À son avis, toutes les périphéries sénégalaises sont négligées et il est faux de voir en cela une cause du conflit:

«C'est comme si le Sénégal avait insuffisamment développé la région en Casamance. Ce n'est pas ça du tout, c'est le contraire. Depuis l'indépendance, c'est la région qui a reçu le plus d'investissements. Maintenant, allez voir où sont passés ces investissements.» {825}

Je soulevais alors le problème de l'envahissement et de la spoliation en disant que plusieurs pensent que ce n'est pas aux Casamançais que profitent les investissements. Le fonctionnaire me répondit:

«Oui, mais c'est des fausses idées...Moi, si quelqu'un me parle de ça, je pense que c'est autre chose, il faut voir ailleurs que dans un schéma de développement. Parce qu'il y a des zones du Sénégal qui sont beaucoup plus déshéritées, où on ne tue pas les enfants sous prétexte d'indépendance. Parce qu'il faut savoir le niveau d'encadrement de la Casamance. Au niveau humain, sa force et sa puissance dépendent de ses capacités à réfléchir à ses propres problèmes. Quand tu n'as pas une intelligentsia solide dans une zone, cette zone est en péril. C'est ce qui se passe en Algérie, actuellement. C'est des illuminés qui dirigent les gens avec les forces des armes à feu et des sabres. Avec cela, on ne va pas loin, on ne va nulle part. En Casamance, ils

font la même chose. Je connais les membres de la délégation qui sont venus ici, moi j'ai étudié à Paris, j'étais avec eux. C'est les étudiants qui redoublaient les lycées de Paris, ils ne réussissaient nulle part. Et quand au bout de quinze ans en France, ils ont trente-cinq ans, et ils n'ont jamais travaillé, ils se dirigent en politique là-bas, ils commencent à convoquer des réunions sur l'indépendance de la Casamance...» {825}

Manifestement, mon interlocuteur s'emportait. Le mépris et les jugements de valeurs ressortent de ses interventions. Il remet en cause la qualité des élites casamançaises et sous-entend leur opportunisme. De toutes évidences, il donne de ce conflit une vision très personnelle, et à la limite de l'intolérance. Néanmoins, tous les points qu'il soulevait trouvent écho dans la littérature secondaire sur ce conflit. J'intervins donc en disant que je cherchais simplement à vérifier le bien-fondé des sources très diverses qui me parvenaient:

«Moi je crois que les gens spéculent beaucoup. Ils spéculent beaucoup sur ce problème de sources. La preuve, la paix en Casamance dépend des Casamançais, elle ne dépend pas des autres, elle dépend des Casamançais eux-mêmes.» {825}

Le reste de l'entretien se poursuit sur le même ton. Le fonctionnaire est convaincu que le conflit est le fait d'une minorité de fauteurs de trouble, les Diola. Le manque de leadership cohérent crée une situation de pourrissement, propice à une économie de la guerre. De plus, selon cet homme, la population n'est pas victime mais complice, car elle laisse ses dirigeants agir ainsi. En plus, il existe des facteurs culturels qui expliquent les difficultés de développement. C'est pourquoi, toujours selon le fonctionnaire, les causes habituellement identifiées par les spécialistes sont inexactes:

«En plus c'est eux qui partent et qui ne reviennent pas chez eux. Pour parler d'envahissement il faut déjà être là pour être envahis! Quand vous n'êtes pas chez vous, vous n'êtes pas envahis! Il y a des tableaux: sur l'ensemble des régions au Sénégal, il n'y a pas une seule région où ils ne sont pas présents. Et ils ne veulent pas que les gens aillent en Casamance? Pourquoi pas? Donc, ça je crois que, les spécialistes ont donné ces indications, moi je n'y crois pas. C'est pas du tout ça, c'est pas en terme de forêt sacrée, d'envahissement, de quoi que ce soit.» {825}

Peu de temps après cet entretien, en lisant les journaux du jour, je pus mieux comprendre

l'emportement de cet homme. Un article expliquait qu'une mission de l'Union européenne faisait part de sa vive inquiétude à propos de la situation en Casamance (*Sud Quotidien*, 23 septembre 1997, p. 3-4). L'Union européenne avait prévu de dépenser un total de 2,7 milliards FCFA dans la reconstruction et la réhabilitation des infrastructures sanitaires et scolaires ainsi que dans des projets de transformation de produits agricoles dans la région de Bignona, en Casamance. Mais la recrudescence des hostilités remettait en cause ces projets. Cet homme, en tant que haut fonctionnaire, était responsable des ententes de coopération:

«Moi j'ai rencontré plusieurs bailleurs de fonds qui sont venus me voir ici en me disant: «À votre avis, qu'est-ce qu'il faudrait qu'on fasse en Casamance pour que la paix revienne?» Donc pour faire quelque chose, il faut d'abord la paix. Donc c'est une mauvaise démarche que souvent la vision occidentale a, d'une manière de régler nos propres problèmes. Parce que nous, nous connaissons également les problèmes que vivent les pays occidentaux, mais nous ne cherchons pas à nous immiscer dans leurs trucs pour dire «On va essayer de voir si on est pas mieux placé pour trouver des solutions». Les solutions aux problèmes sénégalais, je crois c'est des solutions sénégalaises, ce ne sont pas des solutions d'ailleurs.»{825}

On le sent, la frustration face à l'ingérence extérieure est grande chez cet homme. De plus, on comprend toute l'importance que revêt l'aide extérieure dans de tels conflits. À la fin de ce bizarre entretien, je demandais au fonctionnaire s'il souhaitait ajouter quelque chose. Il réitéra donc son point de vue sur la *régionalisation*, point de vue qui tranche nettement avec les autres entretiens pré-cités:

«La décentralisation, à mon avis, c'est une bonne chose pour le Sénégal car ça va dans le sens du progrès et du renforcement de la démocratie. Mais ça n'est pas une panacée non plus. C'est un instrument de politique administrative... Tous les espoirs qu'on voudrait attribuer à la décentralisation, notamment dans la gestion des conflits, me semblent illusoire. **L'instrument de décentralisation n'est pas un instrument de gestion de conflit.**» {825}

La régionalisation - conclusion

La réforme administrative de la *régionalisation* au Sénégal s'inscrit dans la continuation d'un processus où priment les idéaux de développement économique et d'unité nationale. Au regard du second idéal, elle revêt une importance particulière, car, avec l'érection de la région au statut de collectivité locale, la *régionalisation* est officiellement présentée comme un espoir de solution du conflit casamançais. Annoncée en 1992 et effective depuis le début de 1997, cette réforme arrive au moment d'une conjoncture politique et économique difficile. Comme le disait un membre du Conseil régional de Ziguinchor, «il y a fond social brûlant, la *régionalisation* arrive un peu pour apaiser tout cela.» {822}.

On a vu ici comment les hauts fonctionnaires chargés de l'application de la réforme n'ont pas une vision claire de son rôle dans le règlement du conflit casamançais. Cela est sans nul doute une indication des tensions inhérentes à ce projet. Les entretiens avec les fonctionnaires font également ressortir le grand désir de contrôle du centre politique par rapport à l'autonomie des périphéries. Il s'agira maintenant de dévoiler, par le biais de la sociologie interprétative, ce que représente cette réforme pour les Casamançais de Ziguinchor. Ce chapitre fera la description en profondeur de la vie quotidienne à Ziguinchor et mettra l'accent sur la juxtaposition constante du tragique et du pastoral qui existe dans ce conflit de basse-intensité.

«Les petites gens, c'est important, car ce sont les seuls gens naïfs, c'est pourquoi le courage leur appartient...Ce sont les gens francs» (Djibril Diop Mambeti)¹

Ch. 4 La vie quotidienne à Ziguinchor en 1997

À la fin de l'hivernage, en novembre, les employés des travaux publics se mettent à nettoyer les rues des feuillages et branches mortes, tailler les arbres et repeindre quelques bâtiments du centre de la ville. Ils préparent Ziguinchor pour la haute saison touristique (novembre à mai). À cette époque, la température devient des plus délicieuses; le soleil de midi est agréable et les nuits sont juste assez fraîches. Le ciel est toujours clair, la lumière joue dans les feuilles des grands arbres, et l'air est doucement parfumé.

À cette description quasi-pastorale de Ziguinchor doit être contrastée la réalité que vit une population délibérément maintenue dans un état de terreur (Amnesty International, 1998: 16). Les deux séjours que j'ai passés à Ziguinchor en 1997 correspondent à une période de recrudescence du conflit. Pourtant, cette réalité tragique dissimule une sérénité ambiante. Les Ziguinchorois sont rieurs et engageants, la nature est resplendissante, pour peu on s'y laisserait prendre. Ce chapitre mettra l'accent sur cette juxtaposition constante du tragique et du pastoral qu'il m'a été donné de vivre à Ziguinchor et qui dissimule un monde bien paradoxal.

¹ cité par Antoinette Delafin, *L'Autre Afrique*, 13 au 26 octobre 1999, p. 57.

4.1 Portrait d'une petite ville régionale

4.1.1 Le village en ville

C'est l'heure du thé, une fin d'après-midi dans ce quartier périphérique de Ziguinchor. Les enfants jouent et comme toujours, les plus âgés veillent sur les plus jeunes. On me prête un petit banc de bois et on m'accueille gentiment. Chacun se présente, ou plutôt, présente l'autre: «Lui, c'est Doudou». Avec ces jeunes hommes qui sont les cohabitants d'un ami, je parle de tout et de rien en sirotant le thé. L'un d'eux répare son filet de pêche. Il est sérieux et s'apprête à partir à la pêche, à l'embouchure du Fleuve Casamance, à quatre heures de pirogue de Ziguinchor. Les autres «sont là», attendent le travail qui ne vient pas. Celui-ci habite ici, en étant loin de sa famille. Il est hébergé par le chef de la famille de la concession. Il m'explique qu'ici c'est comme ça, tout le monde est pauvre, mais si on peut s'entraider, on le fait².

À la tombée de la nuit les femmes vont chercher l'eau. Le chef de famille rentre les animaux pour la nuit. Toute la journée, canards, chèvres ou cochons se promènent d'une maison à l'autre. Mais comment fait-on pour reconnaître ses bêtes de celles du voisin? On le sait, c'est tout. De toutes façons, les bêtes sont habituées à rentrer chez elles pour se faire nourrir.

Je suis retournée plusieurs fois dans ce faubourg diola. J'ai mangé chez cet ami, dans le noir de sa case, éclairée par une seule chandelle. En allumer plusieurs aurait été du gaspillage. Il m'explique que l'électricité s'est arrêtée juste en amont de leurs demeures. Depuis lors, ils discutent souvent entre cohabitants de ce qu'il faudrait faire pour convaincre les autorités de la faire parvenir chez eux, le long de cette mauvaise route de terre qui descend à la rizière.

²Il s'agit là d'un exemple d'adaptation en milieu urbain du système *adjiati*. Selon Hesselting (1994: 247), «un étranger qui veut s'installer dans le village doit nécessairement s'adresser au chef de lignage qui pourra l'héberger temporairement et lui prêter des champs et des rizières. Il se développe par la suite une relation particulière avec son hôte...souvent interprétée en termes de parenté».

La concession consiste de quatre ou cinq cases faites de banco, au toit de chaume. Elles sont disposées de manière à vaguement évoquer un cercle, ce qui est, me dit-on, la disposition habituelle des habitations dans les villages diola de la Basse-Casamance. On vit en communauté dans une intimité toute relative. En retrait se trouvent une douche et des sanitaires communs.

Je remarque que les cohabitants de mon ami sont surtout Diola ou Sérère, deux ethnies cousines. De la même manière, dans le quartier d'un informateur peulh, je ne retrouvais que des Peulh et des Mandingue et dans le quartier d'une informatrice baïnouk, je ne retrouvais que des Baïnouk, des Diola ou des Balante. C'est ainsi que s'opère une certaine répartition spatiale de la ville, déjà largement constatée (Trincas, 1984). En fait, les travaux existants sur Ziguinchor et la Basse-Casamance concordent fort bien avec ce petit clip d'un quartier diola que j'ai voulu faire ci-haut.

Aujourd'hui, Ziguinchor est une ville secondaire de près de 200 000 habitants. Elle est actuellement la quatrième ville du Sénégal (Juillard, 1995: 35). Ziguinchor s'est développée rapidement au XXe siècle d'abord par sa vocation commerciale, ensuite en tant que capitale régionale, amenant un afflux de fonctionnaires. Les années soixante-dix furent celles du développement rapide de l'industrie touristique. De plus, les ressources forestières et agricoles de la Casamance inexistantes dans le reste du pays ont provoqué l'émigration d'un grand nombre de Sénégalais du Nord. Cette migration a entraîné de nombreuses expropriations foncières et immobilières créant des tensions entre les populations dans la ville.

Le taux d'urbanisation national au Sénégal était de 39% en 1988. Ziguinchor est la région du pays qui a le plus fort taux d'accroissement: 4,7% comparativement à 3,9% pour Dakar (République du Sénégal, 1993: 44). En plus de l'immigration massive des populations du nord du Sénégal, l'accroissement de la population de Ziguinchor s'explique par un très important exode rural, relevant lui-même de plusieurs facteurs : la dislocation du rythme de vie traditionnel, les ajustements dus à l'insertion dans l'économie marchande et l'habituel

attire pour la vie citadine moderne. Certains accusent rapidement les jeunes de paresse, ils ne voudraient plus supporter la dureté des conditions de travail dans les rizières. Le nombre actuel de celles-ci est pourtant insuffisant, d'une part parce que les jeunes sont plus nombreux et d'autre part à cause du phénomène naturel de l'avancée de l'eau salée par le biais du fleuve, ce qui rend les rizières de plus en plus fréquemment improductives.

Le petit quartier décrit plus haut me servira encore d'exemple. Selon P.-X. Trincaz (1984: 173-186), ce quartier fait partie de la zone d'urbanisation spontanée «de quartiers anarchiques, correspondant au boom démographique et abritant plus de la moitié de la population» {175}. Sur des terrains autrefois consacrés à la culture, les migrants de la Basse-Casamance se sont installés. Les équipements et infrastructures sont inexistantes. Les champs environnants sont mis à profit pour une micro-agriculture: riziculture et maraîchage. La subsistance est complétée par l'élevage du petit bétail. Durant l'hivernage (la saison des pluies), une partie des habitants retournent au village d'origine pour y cultiver. C'est pourquoi j'ai parlé du «village en ville»³, on est là en attendant, on reproduit son mode de vie rural, et surtout on préférerait vivre au village si la vie n'y était pas si dure. En témoigne, la réponse donnée lorsque je demandais la différence entre la vie de Ziguinchor et celle du reste du Sénégal :

«Moi je trouve que vivre ici, c'est mieux parce que je suis près de chez moi. Chez moi, c'est à quelques kilomètres de Ziguinchor. Mais moi, je suis venu ici à cause d'un travail. Mais sinon, vivre chez moi, c'est encore mieux que de vivre à Ziguinchor.» {222}

ou encore celle-ci, de la part d'une vendeuse d'arachides, qui illustre bien l'importance de pouvoir cultiver son petit lopin de terre:

«Parce qu'ici à Ziguinchor, je peux courir dans la brousse cultiver des choses que je peux prendre pour vivre. Quand je vais dans les autres régions, je ne peux faire qu'un seul travail, celui de bonne.» {385}

³Ziguinchor n'est à ce titre que l'illustration du mode de rapport particulier qui existe entre le rural et l'urbain en Afrique. Voir Éla (1998a: 161).

Nous l'avons vu plus haut, ces quartiers semi-ruraux sont souvent regroupés par groupes ethniques. De ce fait, Ziguinchor-ville reflète l'hétérogénéité de la région, ce qui est une des données fondamentales à la base de la compréhension de tout phénomène politique casamançais (Darbon, 1988: 20, Roche, 1985: 21 ou Barbier-Wiesser, 1994)). À Ziguinchor, la population diola est la plus nombreuse (29,8 %) ⁴, viennent ensuite les Poular ⁵ (14,5%), les Mandingue (environ 13,7%), les Wolof (10,5%), les Sérère (4,4%), les autres ethnies (22,5%) qui sont les Balante, les Bainouk, les Manjack, les Mancagnes, Soussou, Bambara, etc. et enfin les 4,5% de résidents nés à l'étranger. (République du Sénégal, 1992 cité par Juillard, 1995: 42)

Dans son étude de 1979, P.-X. Trincaz (1984) a identifié une répartition tripartite des quartiers de Ziguinchor correspondant à un processus historique. D'abord le centre, propre, avec une infrastructure complète, habité par les Européens, quelques commerçants libanais et les hauts fonctionnaires ou cadres originaires du Nord Sénégal. Ensuite, dans les quartiers adjacents à *L'Escale*, se trouvent des quartiers lotis avec une infrastructure minimum: *Santhiaba, Boucotte Est, HLM Néma ou HLM Boudody*. Y vivent les anciennes familles ziguinchoroises d'origine portugaise, la bourgeoisie nouvelle et les notabilités religieuses. Puis, apparaissent carrément en périphérie de la ville les quartiers qui ressemblent à celui décrit ci-haut, correspondant à la zone d'urbanisation spontanée. Il y a donc, selon Trincaz, la ville des nantis et la ville des laissés pour compte. Ziguinchor aurait subi une double colonisation, par les capitaux étrangers et par le pouvoir politique central: «Ainsi, à côté de la minorité privilégiée, formée par les étrangers au Sénégal, s'est installée une autre minorité

⁴Il est difficile d'avoir une juste estimation de la population diola à Ziguinchor-ville et ainsi que dans la région. Cela est sans doute dû à l'enjeu politico-ethnique que cela représente. Juillard (1995: 42) indique une baisse de la population diola à Ziguinchor par rapport au recensement de 1981. En 1982, Darbon (1988: 29) estimait cette population à près de 38 % . Pour ce qui est de la région de Ziguinchor (qui correspond à l'ancienne région de Basse-Casamance), le recensement général de 1988 indique une population diola de 60,7%. Cependant, Linarès (1992: 223) citant quatre études récentes estime que cette proportion est plutôt de l'ordre de 80 à 90%. En extrapolant les données, elle estime que la population diola de la région en 1990, comptait entre 260 000 à 340 000 personnes.

⁵La désignation poular désigne la langue poular parlée par les locuteurs des deux groupes ethniques parents mais distincts, les Peulh et les Toucouleur.

formée par des étrangers à la Casamance, pour diriger l'économie locale et en partager les bénéfices dans le même esprit d'exploitation des populations et sans souci de leur intérêt propre.» (Trincaz (1984:228).

Il est intéressant de constater qu'aujourd'hui, ces propos très engagés, datant déjà de vingt ans, sont encore pertinents. L'auteur avait en quelque sorte, annoncé les troubles politiques des années quatre-vingts. Or, la situation observée en 1997 appelle quelques commentaires. En 1997, la répartition tripartite de P.-X. Trincaz tenait toujours, bien que sans doute de façon moins étanche. Les populations commerçantes et fonctionnaires, souvent d'origine du nord Sénégal, auxquels il faut maintenant ajouter les militaires, habitent toujours le centre ou les quartiers directement avoisinants. Et les populations chômeuses, originaires des campagnes, habitent toujours la grande périphérie, sans électricité ou système d'aqueduc. Aux dires d'un collègue chercheur ayant visité Ziguinchor fréquemment dans les années quatre-vingt-dix, la «zone d'urbanisation spontanée» n'a fait qu'augmenter. Le centre est sans doute moins rutilant que ne le décrivait P.-X. Trincaz en 1979 car Ziguinchor est aujourd'hui une petite ville qui marche au ralenti, cela sans nul doute, dû au conflit. Néanmoins, depuis janvier 1997, Ziguinchor possède son cybercafé. Et un expatrié français me confiait que ses trois laboratoires photos n'avaient jamais été aussi dynamiques. On peut se demander quelles sont les clientèles de ces entreprises.

S'il faut insister sur un point, ce serait à propos du constat d'injustice, réelle ou apparente, que faisait Trincaz, et qui subsiste aujourd'hui. Il se trouve qu'à Ziguinchor, le groupe ethnique le plus nombreux et autochtone à la région est justement celui qui vit dans la portion la moins salubre de la ville tandis que ce sont des membres des groupes ethniques minoritaires et migrants qui demeurent près de l'aéroport, de l'hôpital, des casernes, et des quelques industries dans les quartiers électrifiés avec réseaux d'aqueducs. Faut-il nécessairement en tirer la conclusion d'une domination ethnique des uns sur les autres ou, comme le laisse entendre Darbon (1988: 30), reconnaître que les populations choisissent peut-être de ne pas se mélanger? Cette deuxième hypothèse n'est pas à écarter puisque dans une enquête linguistique récente, Juillard (1995: 41) constate que c'est dans les quartiers

d'implantation récente que l'on retrouve le plus de regroupements d'une même ethnie alors que les quartiers anciennement lotis sont plus hétérogènes.

Les résultats d'enquête peuvent nous éclairer sur cette question difficile à trancher. Vivre en harmonie pour ses divers groupes semble susciter des tensions. On le dit peu, mais on le dit tout de même. Je demande «Y-a-t-il des occasions où vous échangez entre voisins sur des questions qui concerne le quartier? Vous parlez de quoi en général?» Et on me répond:

«De comment on doit rester entre voisins, comment on peut vivre ensemble parce que rester ensemble entre voisins, c'est très difficile. Il faut que vous vous connaissiez d'abord pour savoir comment faire, et comment vous allez pouvoir rester ensemble avec vos enfants, comment vous allez pouvoir éduquer vos enfants pour rester en paix. C'est de ça que nous parlons en général.»{355}

Un observateur non-averti pourrait croire que cette femme baïnouk fait simplement état des difficultés d'élever des enfants dans un quartier populaire. Or, elle avait comme voisins immédiats d'autres Baïnouk et comme voisins plus éloignés, des Diola et des Mandingue. Son commentaire revêt à mon avis une autre dimension. En effet, plus d'une fois, il m'a été donné d'entendre de la part de Diola ou de Baïnouk que «les Mandingue sont sales» ou «les Mandingue ne savent pas élever leurs enfants». J'ai essayé d'en savoir plus sur ce préjugé, mais, sans succès. C'est pourquoi le commentaire de cette femme me semble révélateur de cette tension qui existe à Ziguinchor entre les Mandingue et les Diola, et les groupes apparentés à ceux-ci (Baïnouk, Balante). Tension peu apparente mais bien réelle, qui a des racines historiques puisque les Diola ont eu à subir une «mandinguisation» culturelle et religieuse à partir de la fin du 19^e siècle (De Jong, 1995: 136 et s.)

À cette même question plusieurs personnes m'ont justement parlé des problèmes de salubrité de leur quartier. L'une d'entre elles, habitait un des nouveaux quartiers abritant des constructions récentes de type HLM destinées aux salariés stables. Ce quartier où vivaient surtout des Wolof en 1979 (P.-X. Trincaz, 1984: 173) est, selon mes observations, aujourd'hui habité par une population plus diverse : originaires du Nord Sénégal, Diola,

Manjack, métis d'origine portugaise et militaires. Mon interlocutrice est diola. Elle ne demeurait pas dans une de ces «HLM», de petites maisons jumelées, mais dans une maison de banco, au bout d'un chemin difficilement accessible dans les hautes herbes et les eaux stagnantes. Elle recevait toutefois l'électricité. Lui demandant si elle avait parfois recours au chef de quartier, elle me répondit:

«Il y a beaucoup d'eau dans le quartier, de l'herbe, de l'insalubrité. On ne peut pas bien vivre dans le quartier à cause de cette eau, alors nous allons le voir.»
{271}

Un peu plus tard dans l'entretien, je lui demande: «Tu disais tout à l'heure que les Diola sont minimisés. Que veux-tu dire par là?»

«Avant, les Nordistes disaient que nous Sudistes, nous sommes des singes et c'est ce qui a amené les problèmes. Il y avait un regroupement de Nordistes à Ziguinchor, et quand nous voulions adhérer à ce regroupement là, il nous disait qu'on ne pouvait pas en faire partie.»{271}

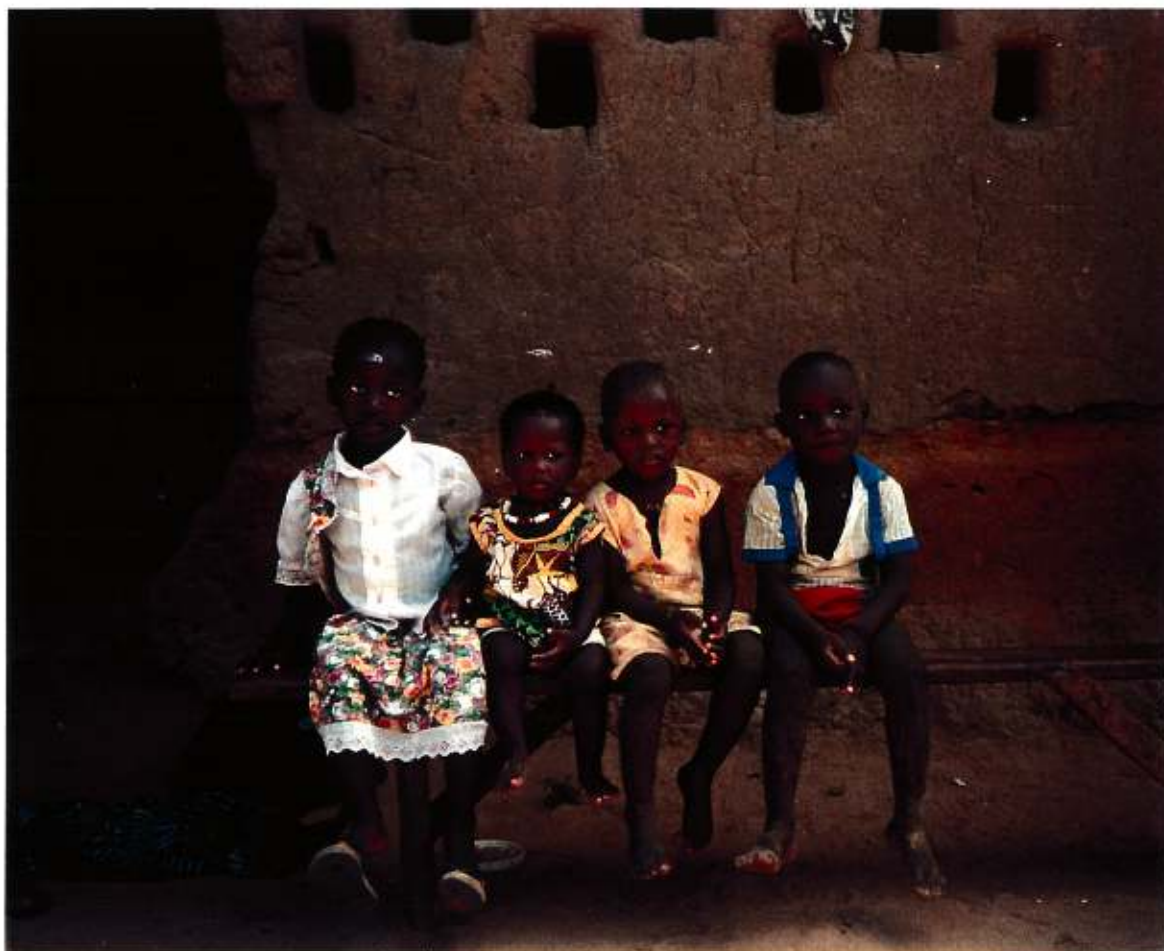
-Quand avant?

«Il y a 3 ans. Jusqu'à présent, ça se répète, parce qu'ici dans notre quartier nous avons le même problème avec l'ASC⁶. Moi, j'étais secrétaire pour l'ASC de [...] et ça fait trois semaines de ça, je me suis retirée parce qu'il y avait ces problèmes là. Ils nous disaient «Vous les Diola, vous qui vivez avec les cochons, vous ne savez rien faire». C'est là où il y a failli avoir une division. Il y a beaucoup de gens qui ont quitté et qui voulaient former une autre ASC dans le quartier. Mais mon grand frère qui est un gendarme m'a dit qu'on ne pouvait pas faire deux ASC dans le même quartier. Il faut se réunir pour trouver une solution.» {271}

Et depuis lors, comment vivait cette informatrice? Elle me dit mener ses activités en ignorant ses cohabitants. En apparence, les uns vivent à côté des autres, en toute bonne entente. Mais ce n'est qu'un décor de théâtre, car en réalité, des tensions interethniques existent. Toujours selon cette femme, les mois qui venaient de passer, avec la reprise du cycle des attaques du MFDC et des représailles de l'armée, n'avaient fait qu'accentuer ce climat de tensions. C'est le tragique qui se dissimule sous cette ambiance pastorale.

⁶ASC: Association socio-culturelle

Figure 1. La vie quotidienne à Ziguinchor



4.1.2 Ziguinchor la douce

Ziguinchor est une ville et une région qu'on aime. Cet attachement, qui a fort à voir avec la nature verdoyante et la possibilité de cultiver le sol, m'a été manifesté plusieurs fois:

«Parce que nous, nous disons que la vie de Ziguinchor est plus agréable. Parce que dans les autres régions, la vie est un peu difficile...Parce que la manière dont nous vivons ne ressemble pas à celle des autres, on a pas la même éducation.»{271}

Mais si la vie est difficile ailleurs, elle l'est pourtant aussi à Ziguinchor:

«Pour nous qui sommes nés ici, la vie est dure, très dure. Parce que depuis la dévaluation du CFA tous les produits de première nécessité ont augmenté, mais les salaires n'augmentent pas.»{299}

Pourquoi me dit-on que la vie de Ziguinchor est agréable si les difficultés financières y sont si importantes? N'y a-t-il pas là contradiction? Et quelle est cette manière de vivre qui diffère? C'est en premier lieu, comme je l'ai mentionné plus haut, une vie d'autosuffisance qui permet, même aux plus démunis, de survivre dignement:

«Là où je peux dire qu'il y a une différence de vie, c'est parce que tu peux faire ton propre travail, que personne t'envoie [ne te donne des ordres]. Par exemple, le riz, la patate, etc. Si tu fais ces choses, après, tu peux aller les vendre aux marché et de là, tu peux acheter du riz pour manger en attendant le riz des rizières.» {335}

C'est ensuite une vie sans le stress des grandes villes me dit une jeune femme de 25 ans:

«Ca va, moi j'adore, Ziguinchor, c'est très reposant, c'est pas stressant comme Dakar. À Dakar, j'ai vécu trois ans, j'aurais pu continuer là-bas, mais j'ai dit: «attends je retourne chez moi», parce que je me vois très bien là-dedans, je suis très heureuse, j'ai ma famille, j'ai ma chambre, j'ai mon travail, c'est relax quoi, j'ai pas besoin de me taper les bus le matin, pour aller au travail, donc j'ai pas besoin de dépenser pour le transport, donc c'est calme, c'est relax.»{240}

et sans les tracasseries administratives:

«Il n'est pas difficile de vivre à Ziguinchor. Surtout s'il n'y avait pas ce problème de *qui*⁷, ça n'allait pas être difficile» {871}

-Pourquoi, qu'est-ce qui rend la vie plutôt facile?

«C'est le côté jardin, c'est le jardin du Sénégal. Tout était facile. On ne dépensait pas trop pour avoir une bonne alimentation. Et aussi, on avait pas beaucoup de choses à régler. Le côté matériel était laissé au second plan.»{871}

Les «problèmes de *qui*», ce sont évidemment les problèmes reliés au conflit, qui mettent en danger la sécurité de la population et sur lesquels nous reviendrons plus loin. Manifestement, Ziguinchor était une ville où la vie coulait doucement et où on aime toujours vivre. Un jeune homme diola de 25 ans, revenu pour les vacances et vivant habituellement dans la région de Dakar le dit bien:

«La vie de Ziguinchor est meilleure malgré les circonstances actuelles qui se trouvent ici. Quand c'est calme, tu peux réaliser quelque chose.» {988}

N'est-il pas surprenant d'entendre dire que la vie dans une région en guerre est meilleure que celle du reste du pays où il y a paix? Ca l'est en effet, mais au-delà du paradoxe se cachent quelques enseignements. Rappelons d'abord la dimension sporadique de cette guerre. «Quand c'est calme, tu peux réaliser quelque chose» dit cet informateur. Comme tout conflit de basse intensité, la guerre de Casamance est faite de hauts et de bas, d'accalmies et de recrudescences. Les accalmies permettent d'oublier la guerre et de reprendre les activités quotidiennes qui apportent leur lot d'espoir. Faire comme si la guerre n'existait pas est peut-être alors aussi un réflexe de survie.

De plus, il y a la question du style de vie Ziguinchorois qui serait plus agréable que celle du reste du Sénégal. «La Casamance, c'est la seule région où il faisait encore bon vivre et maintenant, ils sont en train de la détruire» m'a confié un informateur sénégalais-canadien {400}. Le «bon vivre», selon cet homme, signifiait le port de vêtements à l'occidentale et les fêtes fréquentes. Mais il faut ajouter à cela que c'est également une plus grande facilité de la

⁷un *qui*: mot passe-partout qui veut dire truc.

consommation alcoolique, interdite, ou du moins déconseillée par l'Islam. Cela évoque ce que la première informatrice décrivait comme une certaine «manière de vivre» ou «l'éducation» qui trancherait avec le modèle islamo-wolof.

Les choses sont-elles en train de changer, comme le suggère l'informateur sénégalocanadien? On peut le croire. En effet, la dissémination du modèle islamo-wolof dans tout le pays est allée de pair avec certains changements dans les moeurs. À Ziguinchor, de plus en plus de femmes ont troqué leurs robes de style occidental pour les tenues traditionnelles du nord Sénégal. Et le vendredi, jour de la prière, hommes comme femmes sortent leur grand appareil. Cette mode vestimentaire, qui a cours à Dakar, est récente à Ziguinchor même si de plus en plus répandue. Bien qu'elle ait sans doute moins à voir avec les pratiques religieuses qu'une certaine pression sociale, cette mode indique bien que Ziguinchor ressent l'influence du modèle islamo-wolof.

4.1.3 Croire et célébrer: importance de la religion

La scène se passe à l'extérieur des bureaux du C.R.D.I. à Dakar. Souleyman, le gardien diola que je salue plusieurs fois par jour, engage la conversation: «Et vous, là-bas, au pays, quelle religion est-ce que vous pratiquez?» Cette question m'est posée maintes et maintes fois depuis le début de mon séjour au Sénégal. Mais que doit répondre l'occidentale agnostique dans ce pays où la vie est rythmée autour de l'appel à la prière? Cette fois, un peu taquine je dis : «Nous pratiquons le culte de la neige, quand elle tombe, nous dansons en rond» Il me regarde, très surpris, mais pas incrédule: «Ah bon! jusqu'à présent, ça reste encore ces choses-là, chez vous là-bas?» Souleyman, en bon musulman, considère les rites animistes comme des reliquats de la vie traditionnelle et ne peut s'imaginer qu'au Canada, un pays moderne, on en soit encore à ce stade. J'ai alors dû expliquer bien clairement, en m'excusant un peu, que je faisais des blagues.

De même qu'à Dakar, la religion est omniprésente dans la vie casamançaise et ziguinchoroise. Lorsque je posais la question «À quand remonte la dernière fois où vous

avez assisté à une cérémonie religieuse?», on se souvenait très facilement de cet événement. À Dakar comme à Ziguinchor, il était le plus souvent récent, la semaine ou le mois passé. Dans l'enquête, une question portait également sur la «sénégalité». Je demandais ce que voulait dire «être Sénégalais». Et j'ai reçu cette réponse : «Le Sénégalais, c'est un grand croyant. Qu'il soit animiste ou dans une autre religion, il croit trop.»{871} Mais justement, de quelle religion s'agit-il? Toute la question est là.

L'Islam représente une force politique importante au Sénégal. Présent dès le milieu du 19^e siècle, cet islam, fortement associé à la production arachidière, n'a fait que progresser durant les quatre décennies d'indépendance. Le taux d'islamisation passe de 80% en 1960 à 94% en 1995 (Villalón, 1995 : 60). Or, en Casamance, les débuts de l'islamisation ne datent que des années 1920. Et, spécificité supplémentaire de la région, il faut compter avec la présence des missions chrétiennes dès 1875. En perte de vitesse au début du XX^e siècle, elles proliférèrent surtout après la seconde guerre mondiale (Trincas J., 1981 : 38). Aujourd'hui, les Chrétiens représentent 17% de la population de la région de Ziguinchor (République du Sénégal, 1993 : 28), et sans doute plus pour la ville. Même si le christianisme demeure très minoritaire dans l'ensemble du pays (environ 5% de la population), on peut constater qu'il oeuvre avec dynamisme dans la région, tant dans le domaine de l'éducation (Makhtar Diouf, 1994: 146) que dans la santé comme en témoigne l'ouverture prochaine d'une clinique d'urgence subventionnée directement par le Vatican et la présence dans l'éducation scolaire et auprès des regroupements de jeunes {200}

La question qui vient donc immédiatement à l'esprit, est celle de la cohabitation des religions. Des tensions entre l'Islam et le Christianisme ont bel et bien existé avant l'indépendance mais elles se seraient atténuées depuis (J. Trincas, 1981: 142-147). La tolérance religieuse est d'ailleurs une des sources de la fierté sénégalaise. Quiconque vous dira, pour appuyer ces dires, que Senghor était un Président catholique à la tête de ministres musulmans. Par rapport au conflit casamançais également, les entretiens ont révélé que la différence religieuse ne compte pas. On aimait tout particulièrement insister sur le fait que tout Diola chrétien a un frère musulman, et l'inverse. Un jeune diola sympathisant du MFDC

repoussa avec véhémence l'idée que la différence religieuse puisse être un élément du conflit casamançais {431}. J'ai pu recueillir la même affirmation de la part d'un membre haut placé dans la hiérarchie du MFDC:

«Allez voir au cimetière mixte⁸, nulle part [ailleurs] au Sénégal les musulmans et les chrétiens n'enterrent leurs morts ensemble. Les gens sont d'abord des gens, tant pis [peu importe] si tu es musulman, chrétien ou autre. La famille est complètement mélangée.»{692}

Cette citation nous suggère que parmi les allégeances identitaires multiples des Casamançais, la religion n'est pas celle qui constitue la base première de l'action collective. Dans son ouvrage sur les Yoruba au Nigéria, Laitin (1986) soutient une explication similaire. Cet auteur s'étonne de ce que les Yoruba de confession musulmane et chrétienne, ne vivent pas leur différences religieuses de façon conflictuelle d'autant plus qu'il existe un fossé socio-économique considérable entre les deux groupes, les premiers étant plus riches, plus scolarisés et plus influents dans les appareils bureaucratiques. La réponse qu'il trouve repose justement sur une question d'allégeance identitaire. Selon Laitin, le clivage religieux chez les Yoruba a été supplanté par une allégeance aux villes ancestrales qui est devenue la base de la politique. En Basse-Casamance, du moins chez les Diola qui y sont majoritaires, on peut dire que l'allégeance religieuse a été supplantée par l'allégeance ethnique, qui se manifeste dans le domaine religieux par le rite d'initiation du *bukut*.

Dans un village diola, une cérémonie d'initiation appelée *bukut* sera organisée environ tous les vingt-cinq ans. Il existe plusieurs cycles d'initiation dans lesquels chaque village obtient son tour. Ainsi, une cérémonie a lieu dans un village ou un autre, pratiquement toutes les années. Le *bukut* est le moment où les jeunes hommes obtiennent le statut d'adulte. Autrefois, un homme ne pouvait se marier s'il n'avait pas participé à cette initiation. Les préparatifs et les dépenses pour cette cérémonie qui a lieu dans un bois sacré, le *bukin*, sont impressionnants. On n'hésitera pas à sacrifier tout un cheptel pour l'occasion. Même si ce rite existe depuis fort longtemps en Casamance, ce n'est que récemment, au début des années quatre-vingts, que le *bukut* a pris une si grande importance. Il s'est

⁸L'existence d'un cimetière mixte chrétien-musulman est également un argument maintes fois entendu. Voir Christian Sina Diatta (1994: 240).

également passablement modifié. De Jong (1995 : 142) explique que le *bukut* est devenu l'expression authentique de l'héritage culturel diola d'une part en raison de la continuité qu'il représente avec le passé de ce groupe, et d'autre part parce qu'il représente une réaction au rejet de la part des propagateurs des deux grandes religions. Ceux-ci considéraient ces rites comme des superstitions grossières, et d'aucune façon ne les respectaient (Trincas, 1981 : 4). Le secret qui entoure le *bukut*, et le fait que les *bukin* soient absolument interdits aux non-initiés ont certainement renforcé les réticences à l'égard de ces rites. Et puis, est venue se greffer la dimension politique des revendications indépendantistes. En décembre 1983, un an après le début des «événements» à Ziguinchor, un affrontement a lieu dans le *bukin* de Diabir alors qu'une quinzaine de policiers et de gendarmes y étaient entrés pour procéder à des arrestations. Les gendarmes violaient ainsi l'interdiction aux non-initiés d'entrer dans le bois sacré. La réaction des Diola qui s'y trouvaient est immédiate car l'affront est total. Trois gendarmes sont tués à coups de machette (Geschiere et van der Klei, 1998: 216).

D'une part donc, le *bukin* et les rites du *bukut* seraient à la base d'une explication de la coexistence religieuse pacifique en Basse-Casamance par la prépondérance de l'allégeance ethnique sur l'allégeance religieuse. Mais il faut y voir plus que cela. Il s'agit d'une réponse nouvelle et moderne, non seulement aux influences des grandes religions, mais aussi aux systèmes sociaux qui les accompagnent. Le *bukin* et le *bukut* représentent un espace de liberté collective, une forme de résistance informelle (Monga, 1994: 61). À tel point que cet espace a été récupéré dans la sphère politique, par le MFDC, comme l'illustre les affrontements de Diabir.

Les Diola, et autres Casamançais, expriment de maintes façons leur ressentiment face au mépris de leur culture, mépris en partie issu du fait qu'ils pratiquent ces rites religieux traditionnels:

«Aussi, un des combats à mener aujourd'hui dans cette région de Ziguinchor pour la solution d'un problème auquel le Sénégal est confronté depuis dix ans, est l'étude de la religion du Diola ainsi bien sûr que des identités religieuses des autres peuples de la Casamance. **Alors on ne méprisera plus l'homme**, ni ses croyances, parce qu'on l'aura découvert à travers ses rites qui en sont la manifestation concrète. Si l'homme doit se convertir à la religion chrétienne ou musulmane, que cela se fasse sans aucun complexe, sans aucune pression psychologique. **Dans le cas contraire, la religion traditionnelle reprendra toujours le dessus au moment d'événements graves**, comme nous avons pu le constater pendant les événements...»(Diatta Nazaire, 1994: 453)

Chez ce religieux diola, on ressent fort bien toute la charge d'incompréhension qui existe entre les parties. De plus, une forme d'avertissement est lancée quand il prédit que la religion traditionnelle pourrait «reprendre le dessus».

Lors de l'enquête à Ziguinchor, les informateurs ont dit et montré de multiples façons qu'ils se réservaient des espaces de liberté dans la pratique de leur religion. Chez ce diola converti à l'islam à l'âge de seize ans par exemple, on a l'impression que la religion est une question de conformisme et d'acceptation dans la société plutôt que de croyances:

«En général ici, principalement, à Ziguinchor, et dans les autres départements de Ziguinchor, les gens comme moi, je suis d'une famille animiste. Dans mon village, il y a beaucoup plus d'animistes par rapport à ceux qui sont chrétiens et musulmans. Ca se dit, quoi. **Nous sommes dans un monde moderne et civilisé. Il faut que chacun opte pour une religion parce qu'on ne sait pas, parfois, c'est compliqué. Vous êtes en ville à Ziguinchor, à Dakar, à St-Louis, on cherche à savoir quelle religion vous pratiquez.** C'est à dire, qu'on se dit «**Il faut être religieux.**» Et chacun se dit: «Bon écoute, moi je choisis ça». L'autre dit: «Je préfère être catholique, je préfère être musulman». Il y a même des adventistes, des protestants. »{299}

Une question portait sur les pratiques religieuses. Je demandais à chacun chacune s'il ou elle pratiquait une religion. Je leur demandais également s'ils pratiquaient parfois des rites animistes. À Ziguinchor, comme à Dakar d'ailleurs, tous affirmaient pratiquer une religion. Par contre, à Ziguinchor, les catholiques comme les musulmans ne se sont pas cachés de conserver des rites animistes. Les uns ont mentionné une cérémonie récente de circoncision des filles. D'autres ont parlé de rites d'enterrement :

«Chez nous les Manjack, nous ne sommes pas à 100% chrétiens souvent. Il y a toujours le côté animiste que nous préservons.»{871}

-Et vous-même? Y a-t-il encore des rites que vous pratiquez?

«Oui, presque tous les rites manjack. »

-Comme par exemple?

«À chaque fois par exemple, s'il y a un décès ici, après la messe, l'enterrement et tout, nous allons faire une cérémonie en Guinée dans notre village pour la réappropriation de l'âme.»

-Il faut retourner en Guinée?

«Oui, il faut retourner chaque fois. Les autres trucs, on le fait. Surtout questionner le mort, comment il est mort, pourquoi il est mort, est-ce qu'il y a un événement à venir, tout ça.»{871}

Ce jeune homme me dit ne pas être chrétien à 100%. Que cela signifie-t-il donc? Pour le comprendre, il faut se rapporter à ce que Mbembe (1988: 22) appelle la capacité historique des sociétés africaines à l'indocilité et le retour en puissance de leur génie païen. Selon cet auteur, aucune société africaine ne vint au christianisme pour se voir imposer, d'autorité, les normes et les coutumes occidentales en contrepartie de l'abandon intégral des arts de faire et d'exister, et des réseaux de sens qui faisaient d'elles des communautés historiques (Mbembe, 1988: 80). Les sociétés africaines résistent et d'une certaine façon, simulent leur adhésion à ces systèmes de croyance exogènes. La pratique de la polygamie chez les chrétiens en est une belle illustration. Je demandais à un Abbé diola comment le clergé réagissait face à cette réalité. Je n'en sus pas grand chose; visiblement excédé, il me répondit : «Ce sont des mal convertis» {300}.

Pour reprendre les termes de Mbembe, par rapport à la pratique de l'Islam également, les Ziguinchorois semblaient présenter une plus grande capacité à l'indocilité. Je voulais savoir quel était le rôle du marabout dans la société sénégalaise en général et dans leur vie en particulier, s'ils en avaient un dont ils suivaient les enseignements, et s'ils connaissaient des gens qui avaient changé de marabout. Je posais également une question sur la prière. Il n'était pas rare à Dakar de voir quelqu'un arrêter son travail pour faire sa prière, et ce, même

lorsqu'on était chauffeur de taxi, transportant des passagers. Je me demandais si l'on rencontrait la même ferveur à Ziguinchor, étant donné l'importance des croyances dans les rites et fétiches animistes.

Les résultats de l'enquête⁹ concordent effectivement avec cette impression d'une moins stricte observation des pratiques religieuses. Pour ce qui est de la prière au travail par exemple, très peu des répondants de Ziguinchor ont dit s'arrêter comparativement à l'enquête de Dakar. La question des marabouts est peut-être plus révélatrice. Étant donné cette relation particulière au marabout dans l'Islam sénégalais, je voulais savoir si on avait un marabout dont on suivait spécifiquement les enseignements. À Dakar, les trois quarts des informateurs ont dit en avoir un, tandis que moins de la moitié affirmaient la même chose à Ziguinchor: «Non, Dieu seul est mon marabout» {442} m'a répondu un pêcheur de Ziguinchor. Pourtant, lorsque je demandais quelle était l'importance du marabout dans la société sénégalaise, les réponses différaient peu d'une ville à l'autre:

«Le marabout est comme un porte-parole de Dieu. Il est là pour nous apprendre la religion, le chemin de Dieu. C'est ça son rôle normal dans la société. Quand quelqu'un a un problème, ou un besoin de toute urgence, tu vas aussi le voir et lui dire pour qu'il puisse t'aider. S'il peut t'aider, il le fait, s'il ne peut pas, il va te montrer qui peut le faire. Tu vas le trouver et tu lui dis que c'est le marabout qui t'envoie. Maintenant, si tu vas chez ce dernier là, c'est lui qui pourra régler ton problème. Donc, le marabout joue un grand rôle dans la société sénégalaise.»{480}

La relation d'aide, le rôle de conseiller et de guide spirituel, tous ces aspects m'ont été cités à Ziguinchor comme à Dakar. Par contre, les informateurs de Ziguinchor ne connaissaient, en général, personne qui avait changé de marabout. Cette pratique, très répandue au Sénégal (Villalón 1995 : 121), reflète la particularité de ce système où à la fois les trois grands ordres sufis et les marabouts, chacun pour eux-mêmes, se livrent une compétition pour obtenir le plus grand nombre de fidèles. Les marabouts sont jugés à leur efficacité, qui se traduit par la possibilité d'obtenir des biens et services de l'État par le biais

⁹À Ziguinchor, sur 25 personnes interviewées, 17 se disaient musulmanes tandis qu'à Dakar, il s'agissait de 20 sur 21 personnes interviewées.

du patronage. C'est un retraité mandingue ayant vécu la majeure partie de sa vie à Dakar et récemment réinstallé à Ziguinchor qui confirme cette analyse:

«Oui, je connais pas mal de gens qui ont changé de marabout. Je connais certains qui ont changé de marabout, parce que quand ils pensent que ce marabout, il est beaucoup plus côté que l'autre, ils vont vers celui-là.»{953}

Ces résultats sont à mettre en rapport avec le fait que les relations de pouvoir et de contrôle entre marabouts et fidèles sont moins intenses dans la région de Casamance qu'au Nord du pays (Linarès, 1995: 7). Darbon (1988: 127-131) note que ce phénomène relève autant de facteurs culturels qu'historiques: la méfiance des sociétés diola à l'égard de l'extérieur ou le fait que les chefs traditionnels n'aient qu'une autorité réduite aux limites du village. Plusieurs auteurs voient dans la faiblesse des relais charismatiques et religieux en Basse-Casamance, une des causes du conflit casamançais. Ce serait comme si le défaut de relais et de réseaux clientélistes avait favorisé une certaine insoumission (Diaw et Diouf, 1992: 7). Pourtant, en réponse à la question sur le rôle des marabouts dans la société sénégalaise ou casamançaise, l'informateur suivant n'a pas hésité à leur prêter un rôle actif de médiation dans le conflit :

«Vous voyez, pendant les événements-là [le conflit casamançais], s'il y a quelqu'un qu'on accuse et on est sûr que ce dernier-là n'en fait partie, et quand on le dit, et que tout le monde sait que c'est un homme sérieux, si le marabout est sûr, et a confiance dans ces gens-là, il se rend chez le gouverneur, il lui dit:«il y a ça et ça». Ils vont relâcher le gars.»{404}

Cette donnée qui vient en contre-pied à la thèse de l'absence de relais maraboutiques doit d'abord et avant tout être comprise dans le cadre d'une situation urbaine complexe en mutation rapide (Juillard, 1995 : 23). Il est fort possible qu'avec le contexte d'islamisation croissante, les chefs religieux aient gagné en charisme et en autorité depuis les années quatre-vingts

4.1.4 Occupations et préoccupations : la *DQ* (dépense quotidienne)

La *DQ*, ce sont les quelques centaines de francs nécessaires à la préparation d'un repas de consistance au Sénégal. L'expression a été popularisée par un personnage d'une bande dessinée, paru pour la première fois en 1987 dans le *Cafard Libéré* (Perret, 1994 : 28). *Goorgoorlou* est devenu célèbre par sa personnalisation du Sénégalais typique, le débrouillard :

«Ça varie¹⁰. Étant un intellectuel et en chômage aujourd'hui, moi je cours derrière le quotidien. C'est les dépenses quotidiennes qu'il faut donner à ma famille. Je gère une famille de treize personnes. Vous voyez comment c'est difficile. Le matin, vous vous levez, vous allez chercher chez des amis qui peuvent vous aider, vous combler la dépense. Si vous entendez qu'il y a l'emploi à quelque part, vous faites une demande, vous déposez, et tous les matins vous essayez de vous présenter là-bas pour voir si vous pouvez travailler.» {953}

Comme *Goorgoorlou*, cet homme explique que la principale préoccupation au lever est de trouver le nécessaire pour se nourrir, lui et ses nombreux proches. Et comme *Goorgoorlou*, cet homme ira chercher partout où il le pourra, d'abord chez des connaissances, ensuite, bien que sans grand espoir, auprès d'un éventuel employeur. En dernier recours, n'importe quelle combine fera l'affaire, pourvu qu'il ne rentre pas au foyer bredouille. Voilà la principale préoccupation à Ziguinchor, l'emploi et les revenus. Officiellement, le taux de chômage pour la région de Ziguinchor était de 10,6% en 1996 (République du Sénégal, 1996a: 21). Mais il ne fait pas de doute qu'en réalité il est plus élevé que ne le suggère cette statistique. L'inactivité, la difficulté de trouver du travail revient constamment dans les conversations, à tel point que lorsque je demandais à un homme de 49 ans, père de neuf enfants, de me dire quel avait été l'événement le plus important de sa vie, il me répondit de la sorte :

«C'est quand je travaille. Là c'est le plus important. Actuellement, comme je ne fais rien, ça me fait mal. Mais depuis ma naissance à nos jours, quand j'ai travaillé pour subvenir aux besoins de ma famille, c'était un événement vraiment remarquable.» {222}

¹⁰En réponse à la question «J'essaie d'imaginer une de vos journées habituelles. Est-ce que vous pourriez m'en décrire une S.V.P.?»

Figure 2: Goorgoorlou et la DQ



Les lendemains de Korité

LA QUINZAINE DE LA FEMME EST TERMINEE. JE PEUX ENFIN ME REPOSER... TIENS VOILA D'ENH QUI REVIENT DU MARCHE

NIDINYE, TU N'ES PAS SORTI?

POURQUOI FAIRE? TU AS LA DEPENSE NON? J'AI DROIT A UN REPOS APRES TA QUINZAINE -LA-

TU AS PENSE A LA KORITE?

HE-BEN! ELLE A RAISON. LA KORITE C'EST APRES-DEMAIN

JE L'AVAIS COMPLETEMENT OUBLIEE... MAKHALA! AVEC CETTE QUINZAINE DE DIEH. IL FAUT RAPIDEMENT TROUVER QUELQUE CHOSE.

GOOR TROUVA EFFECTUEMENT QUELQUE CHOSE CHEZ DIOLLA, ERASISTE DE RIZ, COLA ET DE SOTIOU

DIKAGOMA SOTIOU

SOTIOU GORELUI

MERCI

BOY SOTIOU POUR TROMPER LA FAIM.

KHOLAL BOUMA MERDE SO... J'AI DEJA ASSEZ DE PROBLEMES COMME CA AVEC LES HABITS DES ENFANTS POUR LA KORITE FOUS-MOI LA PAIX!...

ET MOI ALORS???

JE M'Y ATTENDAIS GOOR - A UNE SEMAINE DE LA KORITE, LE SOTIOU ME MARCHE PLUS... JE PEUX T'AVANCER DE L'ARGENT POUR LA KORITE

DIOLLA NDOUMBA GRAND COMMERANT RUE TOU-BING -RIZ - COLA - SOTIOU GROS - % GROS

D'ACCORD, D'ACCORD NDOUMBA. DONNE-MOI 50.000 JE PAYERAI APRES LA KORITE

T.T.FENS

Dans ce témoignage du père de famille qui identifie le moment le plus important de sa vie comme étant celui où il travaille, on retrouve une forme de violence latente, une violence dite structurelle. Celle-ci doit être comprise comme étant un processus par lequel des structures d'injustice sociale sont perpétuées. Le meilleur exemple selon Galtung (1990: 293) est l'exploitation, mais la violence structurelle inclut également les situations où une frange de la société est maintenue dans un état permanent de misère.

Pourtant, comme nous l'avons vu plus haut, Ziguinchor offre toujours la possibilité de faire des cultures agricoles ou de la pêche, soit pour le petit commerce ou pour sa propre consommation. En dehors de ces activités traditionnelles, certains s'affairent à de l'artisanat ou aux services touristiques. D'autres sont ouvriers et ouvrières occasionnels ou permanents de la chaîne frigorifique ou des usines de crevettes et poissons. Il faut dire que le nombre de professionnalisés est très faible. (Juillard, 1995: 55-56).

En fait, le plus utile pour imaginer cette vie des Ziguinchorois est d'écouter comment les gens décrivent une de leur journée habituelle. Le locuteur suivant est un homme de quarante ans dont le salaire fait vivre huit personnes:

«Le matin, je rencontre pas mal de gens avec lesquels on discute de la vie quotidienne, de la difficulté de la vie de tous les jours. Parfois aussi, je conserve cette journée pour aider les enfants à faire des études à la maison. Si je vois que j'ai des courses à faire, je les fais.»

-Et votre travail?

Je travaille à l'hôtel.»{299}

Rencontrer des gens pour discuter, cela se fait beaucoup, preuve d'un esprit de voisinage qui sert à tromper le désœuvrement:

«Quand je me lève le matin et que je ne pars pas au travail, je reste à la maison, ou bien je vais voir mes copains et on cause ensemble. Si on a du thé, on fait du thé et on le boit ensemble. On joue au carte ou au damier. C'est ça que je fais dans les journées sans travail.»{480}

Des journées sans travail, il y en a, comme pour ce journalier, père de neuf enfants dont le salaire occasionnel sert à subvenir aux besoins d'une quinzaine de personnes

«Quand je sors je vais à la recherche du travail. Je vais à l'usine pendant la campagne arachidière. Je fais le journalier. Mais actuellement, comme la campagne n'a pas encore démarré je vais dans une autre usine qui est à côté, l'usine de poisson, la SOPICA. Il arrive des temps où on sort le matin, on va là-bas jusqu'au soir, on ne travaille pas, je rentre chez moi. Les occupations actuelles, c'est ça.»{222}

Mais, jour après jour, comme cette commerçante, il faut se lever et continuer à vendre un petit quelque chose pour mettre quelque chose sur la table :

«Quand je me lève, je porte mon pagne pour aller au marché. Je vais pour vendre. À mon retour, avec ce que j'ai gagné, j'achète des choses, je donne à ma famille, je prépare à manger.»{103}

Une réalité, à plusieurs égards, difficile. Pourtant, aucun de mes locuteurs n'a cherché à mettre en évidence cette misère. Il y avait toujours en eux une grande fierté qui les retenait d'étaler leurs difficultés. Il me fallait user d'une certaine ruse pour obtenir ce genre d'informations. Prenons l'exemple suivant. Au début de mon séjour à Dakar, alors que je m'informais auprès d'une employée de maison en lui demandant comment elle allait, je me vis répondre «Sénégalaisement». Très surprise, je demandais des explications et appris que l'expression était une manière déguisée de faire état des difficultés de la vie quotidienne. Ayant utilisé cette expression dans mon enquête, je me rendis compte que les réponses de Dakar ne diffèrent pas de celles de Ziguinchor. Les uns comme les autres sont, à ce titre, tout aussi «sénégalais». Ils ont un problème ou des besoins urgents à combler, sans aucun moyen: «C'est une façon de parler de la situation économique.»{100} me dit cette étudiante de Dakar. Tandis qu'à Ziguinchor on m'explique:

«Parce que ça va pas. Et puisque le Sénégalais, même si ça va pas, il dit ça va, donc on est obligé de dire «sénégalaisement». Vous [les Occidentaux], par exemple, vous êtes direct. Quand ça va pas, vous dites ça va pas, la journée, ça va pas. Mais nous, on est obligé de dire «Oui ça va». Donc, on garde le secret quoi. Même si ça va pas, on dit ça va. Alors qu'on souffre.»{240}

Et un autre me dit avec une pointe d'humour: «Le Sénégalais même si ça ne va pas, il vous dit ça va. Mais c'est pas possible! Vous êtes mourant, vous dites encore ça va! »{299}

C'est donc dire la non-spécificité de la situation casamançaise à cet égard : ni plus ni moins que les autres Sénégalais, le Casamançais est à la recherche de la *DQ* pour «régler ses problèmes». S'il y a originalité, c'est dans la possibilité qu'il a de cultiver les aliments qui pourront le nourrir. Et il s'agit là, il faut bien le dire, d'un avantage appréciable.

4.1.5 Génération *boul falé*

Les adultes de Ziguinchor qui ont la responsabilité d'un foyer sont d'abord et avant tout préoccupés par la *DQ*. Mais qu'en est-il des jeunes? Selon Juillard (1995 : 53), 60% de la population recensée dans le département de Ziguinchor (zone urbaine) a moins de vingt ans et près de 75% en a moins de trente. Comment vit cette jeunesse et comment réagit-elle aux perspectives d'avenir bouchées? Comme n'importe quelle jeunesse, branchée sur le monde et impatiente devant la vie.

Boul falé est une expression wolof qui veut dire «T'occupe pas». Elle a été rendue populaire par un groupe de rap dakarois et désigne les adolescents désœuvrés, n'ayant confiance en rien, ni l'école, les parents ou la politique, et qui préfèrent ne plus compter que sur eux-mêmes (*Courrier international*, 20 mai 1998). L'expression implique donc un rejet de l'autorité des aînés et d'un ordre social où les perspectives d'avenir, d'emploi et d'épanouissement pour les jeunes sont absentes. Les jeunes à qui j'ai parlé ont très bien su me rendre le sens de cette expression :

«Ça, c'est un autre genre de vie.

-Quel genre de vie?

«Là, tu portes tout ce que tu veux, et personne ne te contrôle. Et toi aussi tu ne contrôles personne». {703}

Ou encore :

«Oui, parfois, tu veux faire quelque chose, et tu vas te dire "Qu'est-ce que les gens vont penser?" "Les gens vont y penser", des trucs comme ça. Maintenant les gens te disent *boul falè*, "ce que tu veux faire, fais-le, t'occupes pas".» {333}

Qu'on soit à Dakar, Ziguinchor ou Montréal, les adolescents portent les mêmes baskets, répliques de celles de leurs héros du sport américain. L'influence de la télévision y est pour beaucoup. Dans toute agglomération électrifiée au Sénégal, la télévision fait partie des moeurs¹¹. Quand ce n'est pas chez soi qu'on la visionne, c'est chez un co-habitant. C'est pourquoi, à l'heure des téléromans les plus populaires, du foot ou du téléjournal, celui qui a la télévision voit sa chambre se remplir de tout le voisinage, petits et grands.

Par la télévision, entre autres, les jeunes sont donc à la fois conscients des phénomènes mondiaux et en quête de repères. En témoignent les quelques 2000 groupes de rap à Dakar aux noms le plus souvent américanisés. Par ailleurs, il faut remarquer que bien qu'étant wolof, l'expression est tout aussi répandue à Ziguinchor qu'à Dakar. Cela doit être mis en rapport avec l'usage beaucoup plus répandu de cette langue chez les jeunes que chez les adultes. L'attrait du wolof est grand pour les jeunes car il leur fournit une image moderne et branchée (Moreau, 1994: 424). C'est la langue de tous les échanges au Sénégal, économiques comme culturels. Et puis, comme le fait remarquer Juillard (1995 :100), les jeunes seraient plus ouverts, plus tolérants, en bref, beaucoup moins heurtés par «l'impérialisme wolof» que leurs parents. *Boul falé*, c'est alors également une façon de rejeter le statisme des aînés. Mais comment vit cette génération *boul falé* de Ziguinchor, comment s'occupe-t-elle en dehors des classes, vu le faible taux d'emploi?

¹¹À Ziguinchor, sur 24 personnes à qui j'ai demandé s'ils avaient l'occasion de regarder la télévision, 19 personnes ont répondu par l'affirmative. À Dakar, c'est la totalité des 21 personnes interrogées qui ont répondu oui à cette question.

«Souvent, quand je me lève, je suis avec des amis, je vais là-bas autour du thé, on discute, football ou bien nous jouons du scrabble, ou bien nous jouons à la belote, c'est la routine, c'est toujours la même chose. Ici tu te lèves, tu vas voir tes copains, si tu ne vas pas régler tes papiers en ville, tu es toujours dans la même bande de copains. Bon, la nuit [le soir], chacun va chercher sa petite copine, et puis, si nous n'allons pas danser, c'est ça. Après on revient, on se met sur place encore, causer jusqu'à des heures tardives, parce que nous ne faisons rien le lendemain matin, à présent, c'est les vacances.»{871}

En réalité, cet homme, un manjack de 29 ans, très au fait des questions politiques, ne retournera pas en classe. Il a abandonné ses études avant d'obtenir son diplôme et se dit chômeur. Pourtant, il a diverses occupations dont les cours privés qu'il donne aux élèves qui désirent se préparer à la terminale, l'entraînement d'équipes sportives, et occasionnellement le commerce de vin de palme. Son père, plutôt aisé, est venu prendre sa retraite à Ziguinchor. La famille avait jusqu'alors vécu à Dakar.

Tous les jeunes n'ont pas sa chance. J'en ai rencontré de plus démunis, à tous points de vue. Souvent, la seule activité qu'ils avaient en tête était l'organisation d'une fête ou d'une danse, pour laquelle ils déployaient tous les efforts. Malgré le climat de tension qui régnait dans cette ville lorsque j'y étais, ce genre de soirée n'était pas rare. C'est un élément supplémentaire d'illustration de ce quotidien «tragico-pastoral» de la vie ziguinchoroise. Même si l'on a très peu pour vivre, et malgré les dangers que cela représente, mieux vaut continuer ses petites habitudes, qui incluent l'organisation de fêtes où on se fréquente entre jeunes gens, que de céder à la peur ou la déprime. Il y a là plus qu'une simple anecdote. Car, avec Monga (1994: 66-72) ou Mbembe (1992), il faut réaliser à quel point dans les sociétés africaines, ce que l'on croit être les couches populaires dominées sont en réalité des acteurs à part entière qui s'investissent de micro-attitudes, tels le rire, la danse et la jouissance. C'est par ces micro-attitudes que sont exprimés le désaccord et l'indiscipline envers le pouvoir ou l'État.

Le désœuvrement et l'absence de perspectives d'avenir chez les jeunes sont certainement un élément important du conflit casamançais. Non que le sous-emploi soit réservé à la région de Ziguinchor. Mais il tombe à pic pour alimenter la situation de crise

politique. Alors qu'une partie de la jeunesse urbaine dakaroise verse dans la violence (*Sud Quotidien*, 30 sept. 1998), la jeunesse ziguinchoroise lorgne du côté du maquis, comme nous le verrons au chapitre suivant.

4.1.6 Les femmes et la guerre

Lors des entretiens, plusieurs femmes ont cherché à me convaincre qu'elles ne pensaient rien de la politique en général, et de la situation casamançaise en particulier. Il s'agit pour certaines, d'une stratégie de retrait: retrait de l'État ou retrait d'un système dans lequel elles n'ont aucunement confiance. En cela, elles ne diffèrent pas des hommes qui ont adopté cette même attitude. Néanmoins, la timidité qu'avaient les femmes pour répondre à mes questions peut s'expliquer également par une prudence devant une menace bien réelle. Parfois, à la fin de mes entretiens, j'arrêtais le magnétophone et demandais à la personne si elle acceptait de me parler précisément des problèmes de la Casamance. Une femme me répondit : «Comme j'ai déjà dit, je veux bien parler de ces choses-là. Mais j'ai peur que ça se sache.»{271}

N'oublions surtout pas que les guerres civiles font des victimes en premier lieu dans la population plutôt que parmi les combattants. Les forces en présence, tant étatiques que de guérilla, utilisent l'horreur et le grotesque pour créer et maintenir la terreur. Dans certains cas, brutalités, meurtres, viols, et mutilations de civils ont lieu sur la place publique car les auteurs de ces actes recherchent un maximum d'effet théâtral (Turshen, 1998: 7-8). À ma connaissance, ce genre d'événements n'a pas eu lieu à Ziguinchor, où il semble qu'il existe une volonté de cacher cette violence, surtout étatique: enlèvements et torture au poste de police. En revanche, dans les villages de la région, des actes d'horreurs sont arrivés à maintes reprises, y compris les tortures et viols faites aux femmes (Amnesty International, 1998: 41-44). Le viol est une réalité dans ce conflit casamançais. Comme dans bien d'autres conflits civils, il constitue une arme de guerre utilisée pour arracher des «aveux» aux femmes, les terroriser et imposer le silence, aussi bien qu'insulter la communauté dont elles sont issues (Turshen, 1998: 11).

Cependant, il ne faudrait pas se représenter les femmes uniquement en position de victime et sans rôle actif dans cette guerre. En effet, comme nous l'enseigne l'expérience sud-africaine (Goldblatt et Meintjes, 1998: 43-45), les femmes sont tout autant capables de perpétrer des actes de grande violence que les hommes. Parfois, elles sont combattantes (Shikola Teckla, 1998) ou même marchande d'armes (Richards, 1996: 18). Elles ne forment pas un groupe monolithique, et ne sont pas les seules garantes des qualités «essentialistes» que sont la bonté et la compassion. Elles sont, tout autant que les hommes, divisées le long de clivages de classe, de race ou d'ethnicité, d'idéologie. Rappelons-nous la *Colomba* de Mérimée, qui, portant bien mal son nom, incite par tous les moyens son frère Orson à venger le meurtre de leur père.

En Casamance, les femmes ont joué un rôle historique de résistance à l'ordre imposé par le colonisateur (Charpy, 1994: 484). On mentionnera particulièrement les femmes diola qui s'opposèrent à maintes reprises pendant les deux guerres mondiales aux réquisitions de riz, à l'imposition et au recrutement (Journet, 1994: 339). La plus célèbre d'entre elles est certainement la prêtresse Aliin Sitoé Diatta. Son discours allait beaucoup plus loin que l'événement dont on parle le plus: l'opposition aux réquisitions de riz en 1942, durant l'occupation allemande. En effet, la prêtresse menait un combat anticolonialiste total en demandant aux paysans de ne plus cultiver l'arachide qui ruinait les terres et n'enrichissait que les colonisateurs français, en appelant à l'unité et au dépassement des rivalités internes, et en exhortant la population à la violence armée. Elle fut arrêtée en 1943, sans qu'on ne la revit jamais.

Les informateurs connaissaient peu les détails de l'histoire d'Aliin Sitoé. À l'encontre de mes attentes, son nom ne semblait pas évoquer d'émotions particulières. Certains disaient tout bonnement ne pas la connaître. D'autres savaient qu'elle était «une bonne femme», qu'elle avait lutté contre le colonisateur et ils mentionnaient ses dons exceptionnels. Selon Geschiere et van der Klei, (1988: 215), jusqu'en 1982, Aliin Sitoé était pratiquement inconnue en dehors des environs de Kabrousse, son village. Ce n'est qu'à partir de cette date

que le MFDC aurait cherché à utiliser son nom comme symbole de la résistance contre l'étranger. Pour l'un de mes informateurs, un diola de 48 ans, c'est avec un certain succès:

«C'est une femme que tu sais, elle a eu un don de Dieu, comme nous disons, une reine. Comme Aliin Sitoé Diatta est d'ici, pour cela, s'aider entre nous c'est bon. S'il y avait des gens qui étaient venus aider Aliin Sitoé Diatta, elle ne se serait pas fait prendre comme ça. On se serait battu. Mais nous sommes trop faibles dans toutes les actions. Pour cela, ils sont venus nous la prendre, depuis [puisque] qu'ils ont su qu'il y a une personne, **elle va servir** beaucoup dans la région. Alors il faut chercher cette femme-là pour savoir comment on va la déplacer. Sinon, **Aliin Sitoé est lumière.**» {928}

Pour cet homme, le potentiel de révolte associé à la personne d'Aliin Sitoé, et par conséquent la menace qu'elle représentait pour le pouvoir en place, était très claire. Elle était susceptible de «servir» sa région, et pour l'en prévenir, les Français l'ont fait enlever. Aliin Sitoé était «lumière», elle était un guide. Mais, par manque de soutien, elle devint victime. Notons au passage le sentiment d'échec que véhicule ce témoignage: «nous sommes trop faibles dans toutes les actions», sentiment que l'on peut sans doute associer au manque de cohésion qui existe entre les Casamançais que ce même informateur a fait ressortir à maintes reprises dans le reste de l'entretien.

Dès le début du conflit casamançais contemporain, les femmes ont joué un rôle actif, parfois en négociatrice, parfois en soutenant la rébellion. Ce sont les mères d'élèves qui ont intercédé et négocié avec les autorités du lycée dans la grève scolaire de 1980 qui avait été un des événements déclencheurs du conflit. Durant les manifestations de 1982 et 1983 les femmes défilèrent aux premiers rangs en brandissant des gourdes et des amulettes, symboles de fertilité dans la société diola. De plus, elles se sont réunies dans les bois sacrés et ont prié pour influencer le cours des événements (Geschiere et van der Klei, 1988: 214-215).

À ce propos, une informatrice {500} rapportait que sa mère faisait partie de ces femmes qui se rendaient prier aux bois sacrés en 1981 et 1982. Selon elle, la plupart de ces femmes étaient analphabètes et auraient été, en quelque sorte, bernées par les hommes à qui elles avaient acheté des cartes de membre du MFDC sans savoir ce qui y était inscrit. Les hommes leur avaient dit que les cartes permettraient de trouver du travail pour leurs enfants

dans le futur. Le témoignage de cette informatrice était flou. Elle ne voulait (ou ne pouvait) me dire à quel point les femmes savaient ce qu'elles faisaient en s'engageant dans ces actions. Par la suite, plusieurs femmes avaient été arrêtées, sans doute torturées ou violées, et parfois tuées (Diaw et Diouf, 1992: 24). La mère de cette informatrice avait fui vers la Guinée-Bissau, d'où elle était revenue en 1992 pour quelques mois. Jugeant la situation trop dangereuse, elle était retournée, puis revenue en 1994-1995 pour une période d'un an et repartie à nouveau. L'histoire de cette femme qui choisit de s'exiler, loin des siens, qui cherche à revenir mais ne le peut par crainte pour sa sécurité, illustre bien que les femmes sont aussi impliquées que les hommes dans ce conflit.

S'il faut le confirmer encore, il suffira d'écouter cet extrait d'un discours de propagande destiné aux villageois et villageoises de Diatok qui présente beaucoup de similarités avec le témoignage de l'informatrice ci-haut:

«Nos mamans de Diatok, sachez aussi que vos camarades femmes ne dorment pas. Elles ont laissé là-bas leur mari, malgré leur mariage, pour dormir dehors à la belle étoile et sous la brume, une semaine pour faire ce travail. Donc, vous aussi, il faudra vous mettre à ce travail. Qu'une chose vous soit claire. Que la participation sur papier dont on vous a parlé pour aider vos enfants qui sont dans la brousse, les femmes de là-bas, elles l'ont fait. Il n'y a rien qu'elles n'ont pas fait.»¹²

Le reste du discours ne nous permet pas de savoir avec certitude ce qu'était le «travail» à faire, mais tout comme dans les *bukin* de Ziguinchor, on peut penser qu'il s'agit d'implorer les Dieux fétiches. Quant à la «participation sur papier», il s'agit bien de ces cartes de membres que le MFDC oblige les villageois à acheter au nom du soutien à leur cause (Amnesty International, 1998: 60). Notons le ton très intimidant: «Donc, vous aussi, il faudra vous mettre à ce travail» qui ne laisse pas présager que le MFDC aie l'intention de respecter les opinions discordantes.

On pourrait penser que certaines femmes prennent une part active dans la cause casamançaise. Lorsqu'elles sont arrêtées par l'armée sénégalaise, elles sont souvent accusées

¹²Texte inédit. Voir l'annexe 6.

d'avoir préparé de la nourriture pour les combattants armés du MFDC (Amnesty International, 1998: 41). Il est peut-être possible qu'elles prennent part aussi au trafic des armes. Le 8 novembre 1997, les gendarmes en poste à la sortie du pont de Ziguinchor auraient arrêté une femme qui avait dissimulé une mine antichar dans son panier de provision (*Sud Quotidien*, 10 novembre 1997: 3).

Ce type d'information n'est pas exempt de questionnement, surtout lorsqu'on connaît la réalité des médias sénégalais¹³. En effet, il se pourrait que cet événement soit complètement fictif, servant à convaincre l'opinion publique sénégalaise que tous les Casamançais, y compris les femmes, sont associés au mouvement rebelle, et par conséquent justifier l'attitude de répression très dure de l'armée cet automne-là. D'autre part, à la lumière de ce qui a été dit plus haut, et en gardant à l'esprit les autres expériences des conflits civils en Afrique, la collaboration de cette femme au trafic des armes n'est pas impossible.

Nous disions plus haut que tout comme les hommes, les femmes sont divisées le long de clivages de classe, de race, d'ethnicité ou d'idéologie. Durant les entretiens, je retrouvais le clivage entre informateurs pro-Parti socialiste et les autres, autant chez les femmes que chez les hommes. Le portrait-robot de l'informateur-PS n'a pas de sexe. En revanche, il faut dire que beaucoup plus de femmes que d'hommes ont refusé de répondre aux questions portant sur la politique, et donc sur le conflit. De plus, aucune ne s'est ouvertement déclarée en faveur de l'indépendance alors que quelques hommes l'ont fait. Cela relève peut-être d'un certain conservatisme. Je citerai à ce propos l'informatrice diola qui avait dit craindre qu'on apprenne son opinion sur le conflit. Durant cet entretien, elle avait mentionné que les «Nordistes» «minimisaient» les Diola, et que le conflit était à son avis un problème ethnique. Elle répondit bravement à ma question très directe: -Est-ce que toi, tu es pour l'indépendance?

¹³Voir à ce sujet l'article paru dans ce même journal *Sud-Quotidien* du 25 août 1997, qui décrit le manque de crédibilité des services d'information de l'armée sénégalaise.

«Moi, quand je parle de ça, je demande **toujours** comment est-ce qu'on va vivre? Nous, avec ce petit pays qui n'a rien, qui n'a pas de projets de développement, ni d'usines, ni d'entreprises, où tout est privatisé. Si on nous donnait ça aujourd'hui, comment on allait faire?» {271}

-Il y a la possibilité de cultiver le riz...

«Il n'y a pas assez de rizières pour cela. Beaucoup de rizières ne donnent pas à cause de l'eau salée. {271}

- On pourrait répondre que beaucoup de pays l'ont fait et se sont débrouillés...

«Oui, mais ces gens-là souffrent aujourd'hui. Par exemple, la Guinée-Bissau, jusqu'à aujourd'hui, ils viennent encore ici pour trouver de quoi manger.» {271}

Ce témoignage est riche d'informations. D'abord, on sent bien qu'il s'agit d'un sujet dont elle parle souvent et pour lequel elle a une opinion précise. Ensuite, sa réponse contient des arguments matérialistes bien ancrés dans la réalité de sa région: elle évoque les difficultés environnementales (la montée des eaux salées dans les rizières), le système néopatrimonial où «tout est privatisé», et la stagnation économique. La Casamance indépendante ne serait pas viable économiquement et c'est là le principal souci de cette interlocutrice. On peut se demander si la position de cette femme diola qui, bien que ressentant fortement les sentiments d'exclusion et de différence ethnique rejette néanmoins la solution du séparatisme, n'a pas à voir avec un certain conservatisme féminin. Au Québec, lors du référendum de 1995, les sondages ont clairement montré que les femmes votaient moins en faveur de l'indépendance que les hommes. Des analystes ont alors mis de l'avant une explication «biologisante» où les femmes seraient moins enclines aux risques, et donc au changement politique par instinct de conservation de l'espèce. La question pourrait être intéressante à examiner, mais dans ce cas casamançais précisément, les données sont insuffisantes pour l'affirmer.

En dernier lieu, il faut remarquer que cette informatrice mentionne les difficultés économiques des Bissau-Guinéens qui seraient dans une situation moins enviable que les Casamançais. Moins d'un an plus tard, la guerre éclatait dans ce pays. Cela vient confirmer l'idée selon laquelle le contexte de pauvreté, et de rareté des ressources doit être pris en

compte dans toute analyse du conflit en Afrique (Gurr, 1991: 157).

4.2 Une région riche mais pauvre

Vous êtes à Dakar et vous annoncez votre intention de visiter pour la première fois la Casamance. Toutes les sources secondaires consultées vous expliquent que cette région est marginalisée. Les écrits du MFDC accusent les « Nordistes » de pillage. Les analyses des chercheurs en sciences sociales le disent aussi (Marut 1998 ou Cormier-Salem 1993). Vous êtes alors sous l'impression d'une région au faible pouvoir économique. Pourtant, on vous dit et redit qu'une seule chose à propos de cette région : «La Casamance, c'est riche là-bas!». Une région riche ou pauvre? Si on la pille, c'est qu'il y a quelque chose à convoiter? Si elle est marginalisée, c'est qu'elle est pauvre par rapport au reste du pays? Une fois de plus, la Casamance montre ses paradoxes.

4.2.1 Le potentiel inexploité

Au fait, de quelles richesses s'agit-il? Essentiellement de ressources naturelles abondantes. La région de Ziguinchor couvre 7 339 kilomètres carrés, soit 3,73 % du territoire sénégalais. Avec Kolda, il s'agit là des seules régions du Sénégal à posséder une couverture forestière qui représente la plus importante réserve de bois national (Chéneau-Loquay, 1994 : 51). Le réseau hydrographique, orienté autour du Fleuve Casamance est également d'une grande richesse¹⁴. Non seulement la pêche se pratique à l'embouchure du Fleuve et en haute mer, mais également dans les *bolons*, ces chenaux de marée, faciles d'accès qui recèlent de grandes variétés de poissons (Cormier-Salem, 1993: 19). Puis, il y a surtout la production rizicole qui repose sur des techniques très anciennes d'aménagement des zones de mangrove en rizières. Dans un pays où la nourriture de base est le riz, on peut comprendre l'attrait que cela représente. Tel que mentionné plus haut, Ziguinchor fait, grâce à l'importante pluviométrie, une bonne production maraîchère, ainsi que certaines cultures de rente et

¹⁴Il faut voir, en pirogue sur le Fleuve, les nuées de poissons sauter de l'eau à la tombée du jour pour ressentir cette abondance de la nature.

céréales (arachide, mil, riz, coton). Ces dernières sont encore plus importantes à l'Est, dans la région de Kolda. Certains mentionnent enfin l'existence de gisements pétroliers au large de la côte casamançaise (Darbon, 1988: 200 ou Faye, 1994: 199). Bien que l'on évoque souvent la possibilité d'une dimension stratégique du conflit reliée aux ressources pétrolières, les informations à ce sujet demeurent très vagues. On sait cependant que la zone maritime riche en pétrole a été l'objet de tensions entre la Guinée-Bissau et le Sénégal jusqu'à ce que ces deux pays concluent un accord d'exploitation conjointe des ressources en 1995 (Marut, 1998: 4)

La supposée richesse de la Casamance est donc avant tout une abondance de la nature. C'est cette luxuriance, tranchant tellement avec le reste du Sénégal au climat sahélien, qui en fait une destination touristique prisée, de même qu'une zone de forte immigration pour les pêcheurs et agriculteurs sénégalais du Nord. Il est fort difficile d'estimer ce que représente au juste cette immigration tant au niveau du nombre, des territoires les plus touchés et des dates. La réforme foncière de 1964 qui a servi de prétexte à l'expropriation de nombreux habitants de Ziguinchor a certainement été une des causes les plus flagrantes d'injustices, les terres ayant été enlevées aux habitants à des fins de spéculation. C'est à cette occasion que Ziguinchor-ville a connu une première vague d'immigration «nordiste». Le *Recensement général de la population et de l'habitat de 1988* (République du Sénégal, 1993: 42) fait effectivement état pour la région de Ziguinchor du plus fort taux de migrants net au pays. Les autres allégations «d'envahissement» le plus souvent rapportées de façon imprécise dans la littérature, sont la présence de pêcheurs toucouleur à l'embouchure du Fleuve Casamance, les fermiers mourides (wolof), et les Peulh exploitant le charbon de bois. Ces populations ont immigré dans les années quatre-vingt-dix, mais il est difficile d'estimer dans quelle proportion. L'atmosphère conflictuelle qui existe dans la région depuis 1991 doit y avoir imposé, à mon avis, un sérieux frein.

Bref, ce sont essentiellement les richesses naturelles qui sont convoitées en Casamance. À part le tourisme et les quelques fonctionnaires de Ziguinchor-ville, la région ne retire à peu près aucun revenu des secteurs secondaire et tertiaire. Elle n'est d'ailleurs en

cela, pas différente des autres périphéries du Sénégal. Alors, cette supposée réputation de richesse est-elle uniquement due aux matières premières? Il faut le croire. À écouter les Dakarois parler de la Casamance on comprend qu'elle est d'abord et avant tout bénie des Dieux par ses abondantes précipitations:

«Il y a de l'argent, parce qu'il pleut tout le temps là-bas. Ce qui fait qu'il y a beaucoup de légumes et de fruits là-bas.» {270}

Cette Dakaroise révèle la grande importance prêtée à la pluie. Pour peu, on penserait que la pluie fait littéralement pousser les francs CFA. Ce genre d'opinion me parvenait de tous horizons, à Dakar comme à Ziguinchor. C'est dire l'impact des crises de sécheresse qui sévissent sous le climat sahélien. Bien sûr, la pluie est la condition *sine qua non* de récoltes prospères. Mais elle n'est certainement pas la seule garantie d'une agriculture florissante, comme semblaient le penser plusieurs informateurs. Si je demandais : «À votre avis, qu'est-ce qui pourrait être fait pour améliorer les cultures agricoles dans la région?» On me répondait «Ca dépend du bon Dieu. S'il pleut, s'il fait une bonne saison des pluies, tout se cultive, tout sera bien»{161}. Si je demandais quel autre facteur pouvait contribuer à de bonnes récoltes, très peu d'entre eux mentionnaient la mécanisation ou l'utilisation d'engrais, à l'exception de quelques jeunes gens au niveau d'éducation post-secondaire.

En définitive, il semble y avoir une confusion entre le potentiel de richesse issu des matières premières et la réalité actuelle d'une région mal intégrée à l'économie nationale, géographiquement enclavée et à la très faible monétarisation (Darbon, 1988: 203). Plusieurs Ziguinchorois entretenaient cette confusion. Je leur posais une question sur la richesse ou la pauvreté relative des régions au Sénégal¹⁵. Les critères qu'ils utilisaient pour me décrire la richesse de leur propre région étaient les suivants : une bonne terre, la pêche, la forêt, la mer, la pluie, le riz, les fruits. En revanche, dans le même souffle ils mentionnaient l'absence d'usines et d'emplois en explication à leurs difficultés:

¹⁵«Je vais vous nommer des régions du Sénégal. Pouvez-vous me dire lesquelles vous considérez être plutôt riches et lesquelles vous considérez être plutôt pauvres, et pourquoi vous les considérez comme cela?» (Suivait l'énumération : Saint-Louis, Dakar, Ziguinchor, Fatick, Kolda)

«Beaucoup de gens sont ici à Ziguinchor et sont en train de traîner. S'il y avait des usines où on peut travailler, les gens iraient travailler là-bas et ils vont gagner un peu.» {703}

Et l'absence d'investissements: «Ziguinchor a la capacité, parce qu'il y a tout en place, il suffit seulement d'investir»{560}. Il y avait encore l'absence de barrages pour assécher les terres : «Ce que nous mangeons pendant la saison des pluies et malgré le fait que nous n'avons pas de barrage, c'est beaucoup» {571}. Et finalement l'absence de projets de développement: «La terre de Ziguinchor est riche mais dans la région, rien n'est fait pour qu'elle soit riche» {442}.

Ainsi, les Ziguinchorois sont en partie aveuglés par leur autosuffisance alimentaire. Comme les Dakarais, ils véhiculent l'idée qu'il suffit de pluies abondantes pour s'enrichir et se développer. Mais par ailleurs, ils sont bien lucides sur leur situation de périphérie en difficulté et expriment leur insatisfaction: «Ziguinchor? Il n'y a rien»{703}. Ils savent par exemple que l'essentiel des ressources sont concentrées à Dakar : «Il y a quelque chose là-bas, parce que l'argent circule» {480} ainsi que les efforts de développement:

«Ah! comme tous les pays africains, Dakar, c'est une capitale où [tout] se concentre. Une grosse tête, et puis le reste du corps est trop petit. {560}

La région «riche mais pauvre» c'est donc cette région riche de matières premières à faible capacité d'exportation. Ce ne sont ni des minerais, ni des pierres précieuses, ni même pour l'instant, du pétrole. Mais c'est aussi cette région pauvre en termes de développement et d'insertion dans l'économie sénégalaise, voire mondiale. D'autant plus que la Casamance d'aujourd'hui est en pleine crise. Crise politique avant tout, due au conflit, et ses conséquences, sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Crise économique certes, mais aussi crise écologique. La sécheresse affecte tout aussi gravement, même si de façon moins apparente, la région de Ziguinchor que le reste du Sénégal (Chéneau-Loquay, 1994 : 51). Elle est par exemple, la cause de la baisse des nappes d'eau et par ce fait même de la mort d'arbres d'espèces rares. Elle est aussi responsable du recul de la riziculture de bas-fond par la montée de l'eau salée dans les sols.

De façon générale d'ailleurs, la riziculture casamançaise est en recul. Alors que la région de Ziguinchor était largement suffisante en riz dans les années soixante, elle est aujourd'hui obligée d'en importer. Outre les conditions écologiques difficiles, cela relève du manque de main d'oeuvre (les jeunes préfèrent migrer vers les villes) et du coût prohibitif des intrants (Chéneau-Loquay, 1994 : 380). Les dernières années ont également vu se produire de fortes pressions sur les ressources halieutiques. Si les stocks de poissons ne semblent pas pour l'instant être en cause, c'est plutôt des méthodes de pêche peu respectueuses de l'environnement qu'il faudrait s'inquiéter (Cormier-Salem, 1992 ou Marut, 1998:4).

Il faut donc réviser le mythe de la riche Casamance. Verte et abondante, elle l'est certainement. Mais dans un monde où les ressources naturelles sont de moins en moins importantes, et où ce qui compte vraiment est la technologie et la rapidité des transactions, de tels atouts ne sont malheureusement pas suffisants pour se dire riche. En bref, m'a dit une jeune femme: «Ziguinchor, pour moi, à part les travaux champêtres, il n'y a rien de plus» {447}

4.2.2 Développement et entrepreneurship diola

Lors de mon arrivée à Ziguinchor, je dus prendre le taxi pour me rendre de l'aéroport à ma chambre. Je connaissais le tarif, fixe, dans cette ville puisque j'y avais séjourné quelques mois auparavant. Néanmoins, à l'arrivée devant la résidence, le chauffeur de taxi me demanda près du double de ce prix en argumentant que j'avais une valise et que le déplacement en provenance de l'aéroport coûtait plus cher. Par principe, je me défendis, et réussis à négocier un prix me convenant. La différence était en réalité bien minime (200 FCFA), mais un fort sentiment d'injustice m'animait. Le chauffeur, quant à lui, furieux, me lance: «Vous les *toubab*¹⁶, vous êtes pire que les Nordistes!». Mal à l'aise d'abord, je réalise qu'au delà du sentiment de culpabilité que certains Sénégalais savent si bien susciter, l'insulte était révélatrice à plusieurs égards. D'abord, comment cet homme se permettait-il d'insulter

¹⁶Toubab: les blancs.

ouvertement ses concitoyens du nord Sénégal? Comment n'avait-il pas peur d'afficher son intolérance, alors que les relations interethniques sont un sujet tellement tabou dans ce pays?¹⁷ Je réalisais assez rapidement qu'il ne devait pas être de la région. En effet, très rares étaient les chauffeurs de taxi d'origine casamançaise dans cette ville. La plupart venaient du Nord, et même des pays limitrophes.

En outre, quelle image des Sénégalais du nord cet homme voulait-il bien véhiculer? Assurément, celle de gens âpres aux gains, et rois du *waxaale*¹⁸. C'est ici qu'est mon propos principal. À certains comportements économiques, le chauffeur associait certaines communautés ethniques. Or, il m'a été donné d'entendre ce genre de commentaire fréquemment, notamment en ce qui concerne les *baol-baol*, ces vendeurs itinérants de la région du Baol (Diourbel), particulièrement agressifs, qui «viennent des villages et vendent tout ce que tu peux imaginer» {570}. En revanche, les Casamançais ont la réputation inverse. On dit d'eux qu'ils sont peu intéressés à l'argent, et que ce n'est qu'avec la venue des migrants du nord Sénégal dans la région qu'ils se seraient mis à faire du commerce. Cette opinion est exprimée très clairement dans l'échange suivant avec un jeune homme manjack ayant grandi à Dakar. Je lui demandais quelle était, à son avis, la différence entre la vie de Ziguinchor et celle de Dakar. Il me répondit ainsi:

«Moi j'aurais pensé qu'il y a plus de débouchés ici à Ziguinchor qu'à Dakar. C'est l'inverse. Ici, il y a un blocage involontaire, parce qu'ils n'ont pas d'esprit d'initiative, ou bien d'esprit créatif. C'est le manque de création.»{871}

-Qui sont ces «ils?»

«C'est presque toute la population. Parce que souvent, ceux qui réussissent ici sont ceux qui viennent des autres villes. Ils viennent, ils trouvent que la région engorge [regorge] beaucoup de potentialités, ils investissent et réussissent. La tradition, d'ici, c'était de cultiver, et puis, ça y est. Ils n'ont pas mis devant l'esprit matérialiste...Au fond, tu fais un constat, les propriétaires

¹⁷Voir le chapitre 2.

¹⁸Waxaale: marchandage en wolof

de verger, ce ne sont pas des autochtones d'ici, ce sont des gences qui viennent d'autres régions. Ils sont venus, ils ont su que là il y avait beaucoup de potentialités, ils ont investi, ça a donné des résultats. Mais avant de venir, ces terrains existaient, il y avait des gences qu'ils ont trouvés ici, ils n'ont même pas pensé à créer des vergers, ou bien à élargir, avoir un autre terrain comme source de revenus. Leur source de revenu, c'était la culture du riz, et puis ça y est.»{871}

«Manque d'esprit d'initiative», «manque d'esprit créatif», «manque d'esprit matérialiste», c'est munie de ces stéréotypes que j'ai cherché à savoir qu'elle était l'attitude des Ziguinchorois, et plus particulièrement des Diola face aux activités économiques et aux problèmes du développement. Je m'intéressais aux croyances ou aux comportements qu'on leur attribuait comme cause directe du retard économique de la région. Ainsi, outre la répulsion traditionnelle des Diola pour le commerce souvent mentionnée (Darbon: 1988: 204), j'avais entendu ici et là que les Diola supportaient très mal l'enrichissement considérable de l'un d'entre eux à cause de leur attachement aux valeurs égalitaires. De plus, on disait des Diola qui avaient réussi, qu'ils désertaient leur région et qu'ils ne cherchaient pas à y revenir pour investir.

J'étais donc intéressée à restituer le contexte dans lequel ces stéréotypes envers les Diola émergeaient. Je trouvais petit à petit une situation complexe où à la fois les croyances traditionnelles et les contraintes de la vie moderne à Ziguinchor influençaient les comportements des Casamançais, et des Diola en particulier.

Dans l'enquête, une question portait spécifiquement sur les habitudes commerçantes des diverses communautés ethniques¹⁹. Dans tout village casamançais, on retrouve un boutiquier peulh. Cette spécialisation semble aller de soi et tous mes informateurs la reconnaissaient. Darbon (1988: 203-204) a donné à cet état de fait une explication structurelle. L'économie sénégalaise fonctionne sur une base de domination des périphéries: les produits locaux (des matières premières) sont drainés à des prix très réduits vers Dakar

¹⁹Q.11 a) Est-ce que vous connaissez des commerçants peulh? b) Est-ce que vous connaissez des commerçants diola? c) Pourquoi n'y a-t-il pas de commerçants diola? [Si la réponse est non]

alors qu'en revanche, les produits provenant du centre (à forte valeur ajoutée) sont vendus à des prix très élevés. Les commerçants non casamançais seraient précisément un maillon important de ce processus d'extraction.

Lorsque je demandais aux Ziguinchorois eux-mêmes comment ils expliquaient le fait que très peu de Diola ne s'intéressent au commerce, je découvris qu'il fallait dépasser l'explication structurelle car plusieurs répondaient en termes de préférence. Selon une jeune femme diola par exemple: «le Diola aime [plutôt] être dans un bureau, ou aller faire la culture que d'aller vendre» {447}. Rien de surprenant à cela, on a déjà mentionné à quel point les Diola sont attachés à leurs cultures, ce qui permet de parler d'une véritable «civilisation du riz» (Thomas, 1994: 74). Il fallait donc se poser la question de la liberté et de la responsabilité des acteurs face à cette situation :

«Les Casamançais ne veulent pas faire le commerce. Seuls les ressortissants du Nord viennent faire du commerce à Ziguinchor. Après, nous sommes contre eux. Les Casamançais disent que les Nordistes veulent leur arracher leur région»{905}

Comme l'exprime bien cette femme mandingue de 36 ans, le ressentiment face aux Sénégalais originaires du nord Sénégal peut être vu sous une autre dimension. Si les uns - Casamançais, ou même plus exactement Diola - ne font pas le commerce, cela peut s'expliquer tout simplement par le fait qu'ils ne souhaitent pas en faire. Les valeurs traditionnelles diola valorisent le travail physique et méprisent les transactions monétaires. Un informateur diola, lui-même assez prospère grâce à un petit commerce familial, confirma cette idée. À ma question, il répondit connaître des commerçants diola, mais précisa qu'ils étaient peu nombreux. Pourquoi? lui demandais-je alors:

«Parce qu'avant, les Diola, si quelqu'un veut faire le commerce, on le sabote, on lui dit qu'il n'aime pas travailler. Un diola, il faut faire un travail dur. C'est ça qui nous a rendu ce que nous sommes aujourd'hui. Parce qu'on sabotait trop ceux qui voulaient faire le commerce. Je ne vais pas terminer la parole, tu comprends tout!» {404}

Il faudrait alors lire le dégoût des Diola pour les affaires comme une expression de

leur résistance à une économie de marché dans laquelle ils ne souhaitent pas s'insérer²⁰. C'est clairement ce qu'exprime la Délégation des cadres casamançais (1984: 22-23) qui, de manière quasi caricaturale, oppose le wolof «urbanisé, transformé et dénaturé par la société moderne de consommation» au cultivateur casamançais ou sérère qui garde intactes les qualités de ses ancêtres. On a également là une explication à l'apparente contradiction entre le ressentiment que les Casamançais éprouvent par rapport aux migrants du nord Sénégal qui s'enrichissent en Casamance et le fait qu'ils choisissent eux-mêmes de ne pas participer à cette entreprise. Cette explication est d'autant plus plausible si on la met en relief avec la faiblesse des relais du système islamo-wolof en Casamance.

On peut donc penser que l'acteur diola choisit dans une certaine mesure de ne pas participer aux réseaux d'échanges et de commerce en raison de l'influence de son environnement familial ou communautaire. Cet environnement a un impact sur la manière dont les Diola mènent une entreprise: «Dans les normes, si tu as de l'argent, tu es obligé d'appeler ta famille» {928}²¹. Plus spectaculaires encore étaient les peurs reliées à la sorcellerie, ou les manifestations de jalousie. Un échange prolongé avec un journalier diola de 49 ans fut des plus révélateurs. Je posais une question sur l'enrichissement relatif des communautés au Sénégal²². Je lui demandais également si en devenant riche, on ne s'exposait pas à des problèmes. Il me répondit ainsi:

«Si, tu peux avoir des problèmes. Parce que les gens sont tellement jaloux que, moi, aujourd'hui, si je gagne des millions, ils diront "mon frère a gagné des millions". C'est pas tout le monde qui sera content. Il y en aura d'autres [certains] qui chercheront à m'éliminer pour que je ne puisse plus exister, parce que j'en ai plus que lui.»{222}

²⁰ «L'Afrique ne refuse pas le développement, écrit Jean-Marc Éla, elle rêve d'autre chose que l'expansion d'une culture de mort, d'une modernité aliénante qui détruit les valeurs fondamentales chères à l'homme africain.» Voir *Le Monde Diplomatique*, octobre 1998.

²¹ En réponse à la question «Supposons que vous gagnez une très très grosse somme au PMU (Paris Mutuel Urbain), disons 130 millions de CFA [500 000\$can]. Que feriez-vous de cette somme?»

²² «Parmi toutes les communautés au Sénégal, y en a-t-il qui s'enrichissent beaucoup? Lesquelles? b) Pouvez-vous me nommer des Casamançais qui sont très riches c) Quand on est riche, est-ce qu'on a pas des problèmes?»

-Ils voudront faire quoi?

«**Il chercheront à m'éliminer, à me tuer** parce que j'en ai plus que lui. Parce que moi j'ai gagné des millions et l'autre en a pas, parce que son fils n'en a pas.»{222}

-Mais pourquoi?

«Parce que il est jaloux.»

-Pourquoi n'accepte-t-il pas que toi, tu en aies?

«Parce que lui, son fils n'en a pas. Son fils est là, mais il ne peut pas faire ce que moi je fais, parce que moi j'en ai.»{222}

-Tu les as gagnés, c'est un hasard pourtant!

«Mais lui, il ne voit pas ça de ce côté là, **c'est une méchanceté des Diola.**»{222}

-Une méchanceté de qui?

«De cette ethnie-la, les Diola.»{222}

-Pourtant, le bien-être de l'un pourrait faire le bien-être de tout le monde n'est-ce pas?

«Comme vous le dites aussi. Il y a d'autres qui ne le savent pas [tout le monde ne pense pas cela]. Le gars-là qui a le bien, il peut arranger tout le monde.»{222}

-Si dans le village, il y en a un qui a beaucoup de boeufs, l'autre a plusieurs vergers, l'autre a beaucoup de poules. Le village devient très prospère, c'est bon pour tout le monde, non?

«C'est bon pour tout le monde. Mais ça, au village, ça ne se passe pas comme ça, la jalousie au village...il y en a, mais c'est pas tellement fréquent. C'est

plutôt dans la ville. Parce qu'au village, le bétail, c'est pour les cérémonies et autres...Moi si ma fille se marie aujourd'hui, je peux tuer, sacrifier deux ou trois boeufs. Je fais manger tout le monde. Si je perds un grand-père, [pour] sa cérémonie ancestrale, je peux emmener deux ou trois boeufs, je fais bouffer tout le monde. Ici, en ville, qui va t'inviter? Sinon [plutôt], c'est pour vendre, pour mes propres besoins. Je ne vais pas tuer deux boeufs, ici, pour les gens de [mon quartier], je ne le ferais pas. Pour quelle occasion? Là, ces gens-là sont jaloux de moi parce que j'ai un bétail ici qui traîne. Je prends ça pour mes propres besoins. Ou s'ils ne peuvent rien contre moi, **ils empoisonnent le bétail.**»{222}

-Alors comment devient-on prospère? Comment les gens s'en sortent-ils si on n'accepte pas que l'autre en ait un peu plus?

«C'est pourquoi je dis que, des fois, il y a quand même des gens qui sont posés. Il y en a d'autres [certains] qui ne sont pas méchants, qui ne le font pas. D'autres perdent comme ça **parce qu'il y a quelqu'un derrière, qui est contre lui.** Toi tu ne sauras pas qui. Tu peux devenir riche aujourd'hui, mais quelque temps après, paff! on dit que tel est tombé. Toi, tu ne sais pas pourquoi tu es tombé. Mais pourtant, il y a quelqu'un derrière toi qui est contre toi.»{222}

Est-ce que c'est toujours dû à des rivalités personnelles?

«Bon, des rivalités, parce que toi tu en as, lui n'en a pas. C'est ça. Il te fait perdre, comme ça **tu vas le rejoindre, au même pied d'égalité. Lui il n'a rien, toi tu n'as rien, c'est bon.**»{222}

J'ai cité longuement cet homme car son témoignage est des plus riches pour le sujet qui nous intéresse ici. Vivant dans une des «zones d'urbanisation spontanée» décrite plus haut, cet homme est venu à Ziguinchor dans le but de trouver du travail. Il doit subvenir aux besoins immédiats d'une quinzaine de personnes. Néanmoins, on comprend par son témoignage qu'il existe une solidarité communautaire qui déborde le cadre familial. Au village, celui qui fait une fête invite toute la communauté. En ville, là où il vit maintenant, ce type de partage n'est plus de rigueur. De plus, notre interlocuteur met très clairement en évidence l'existence de la jalousie entre co-habitants. Il est remarquable à cet égard, qu'il nomme explicitement les Diola comme étant opposés aux gains individuels. Il illustre

comment cette jalousie peut mener à des gestes extrêmes de sabotage tels que l'assassinat ou l'empoisonnement du bétail. Et le tout est entouré de mystère ou de sorcellerie. De plus, il nous apprend que cette situation d'envie extrême est attisée par l'urbanisation alors que la vie au village serait plus paisible. Enfin, pour reprendre ses mots propres «Il te fait perdre comme ça tu vas le rejoindre, au même pied d'égalité», on apprend que la recherche de l'égalité, ou la crainte de l'inégalité entre les membres d'une communauté est un enjeu important. En bref, à entendre cet homme, il serait tentant d'attribuer aux croyances traditionnelles le fardeau du retard économique de la population diola.

Il demeure pourtant un facteur qui ressort peu de cet entretien, et qui fait partie du contexte dans lequel cet homme évoluait: le climat d'instabilité politique et le banditisme qui l'accompagnait. Lors de mes entretiens, je demandais à un jeune balante s'il connaissait des Casamançais riches à Ziguinchor. Il me répondit qu'il n'en connaissait pas, parce qu'à Ziguinchor quiconque s'enrichissait ne voulait le montrer. Je lui demandais alors pourquoi avoir peur de montrer son argent, et il me dit:

«Parce que, par exemple, il y a quelqu'un qui voulait construire, il a acheté 10 tonnes de ciment et de fer, et il a mis ça à l'école de Kénia. La nuit tombée, il y a des gens qui sont venus lui dire «Haut les mains!», et ils ont pris tout le ciment et le fer. Avec ça, les gens ne voudront pas montrer qu'ils ont un bien, il y a des terrains là-bas, mais les gens ont peur d'aller les construire... parce qu'il n'y a pas la paix, on a peur. Il y a beaucoup de monde qui veut investir, mais ils ont peur. Parce que toi, tu peux faire quelque chose de bien, quelqu'un vient t'arracher ça, par sa propre force, et tu n'y peux rien. Alors ça, c'est du gaspillage.»{703}

La question de l'insécurité est donc très importante pour donner un portrait complet de la situation. Dans l'exemple suivant, le boutiquier diola dont nous avons parlé en introduction, semble dire que sa difficulté de prospérer repose sur les croyances traditionnelles, tout en mentionnant qu'il craint beaucoup les dangers du banditisme.

Le boutiquier avait commencé ce commerce deux ans auparavant, un peu par hasard. Il avait dû quitter son emploi dans un verger et disposait d'un capital de 200 000CFA (\$500). De ce total, il avait décidé d'investir au départ qu'une très faible partie (4500CFA ou \$10), en

raison principalement du climat d'insécurité qui régnait dans la région. Depuis les deux ans qui s'étaient écoulés cependant, il n'avait pas réussi à prospérer et il ne restait que peu de chose du capital initial.

Cherchant à connaître l'évolution de son affaire, je lui demande s'il avait eu des périodes plus difficiles que d'autres. D'emblée, il mentionne que son principal problème vient des dettes impayées. Avec lui, j'examine alors cette question. Petit à petit, il ressort qu'une partie du problème tient à l'étroitesse de la communauté. Il croise ses voisins-débiteurs tous les jours mais n'ose pas réclamer son argent car il craint les conflits:

«Ou bien même si je réclame, je réclame d'une manière un peu...comme si je n'étais pas intéressé. Comme si je farçais, pour voir sa réaction» {857}

Je suis curieuse de savoir à quel montant se chiffre la totalité de ce qu'on lui doit, mais le boutiquier dit ne pas le savoir. Mes questions le gênent et le font rire. En insistant doucement, il se prête au jeu et va chercher le cahier où il consigne les créances. Nous arrêtons le magnétophone et faisons les comptes. Il ressort que depuis deux ans, on lui doit environ 40 690 CFA, soit l'équivalent de \$200, alors qu'il estime son stock actuel à environ 60 000 CFA seulement.

Nous continuons alors de discuter sur la difficulté qu'il a de refuser le crédit. De cet échange, il ressort que la peur de perdre sa clientèle joue un grand rôle, tout comme une certaine réciprocité. Il me dit s'imaginer être dans la peau du débiteur, et craint que ses refus ne lui causent des ennuis: «C'est pour ça que moi, si je fais ça, peut-être que l'autre le fera aussi.»{857}. Mais il y a aussi une certaine «nature humaine» qui rend la possibilité de refuser le crédit des plus difficiles:

-Selon vous, pourquoi n'êtes-vous pas capable d'exiger votre argent ou de refuser le crédit?

«Ca, c'est une solution que j'envisage, parce que quelques fois je viens à m'énerver contre moi-même et contre tous ceux qui m'entourent à cause de ça, et je prends des résolutions fermes comme quoi, je ne donnerai plus. Mais vous savez, c'est une activité difficile. Ce qui m'empêche de refuser, c'est

peut-être un peu notre nature humaine...Notre nature humaine, c'est quoi, c'est notre coutume, notre croyance.»{857}

-Pouvez-vous me dire un peu plus ce que vous entendez par «c'est la nature humaine»?

«Oui, bon. Notre nature humaine, pour ne pas dire africaine, puisque je ne connais pas. Surtout locale. Si tu ne donne pas des crédits, "tel il est mauvais" tu vas là-bas [à ton tour], tu lui dis "crédite-moi", il va refuser. D'autres peuvent s'appuyer sur ça et ne pas revenir. Étant donné que je n'ai pas d'autres issues pour que celui-là me coûte, je vais voir ailleurs. Puisque cette solution n'est pas présente, on est obligé de laisser faire les choses, **de subir la pression qui est exercée sur nous**. C'est surtout la peur de voir que si vous refusez de créditer, peut-être qu'il va partir et ne plus revenir.»{857}

Cet homme donne donc une grande importance aux croyances traditionnelles, à la «nature humaine», ou, pour tout dire, à son «africanité». Pourtant, à bien examiner son discours, on peut trouver plus. Tout d'abord, il exprime bien l'intensité des pressions sociales qu'il subit: «on est obligé de laisser faire les choses, de subir la pression qui est exercée sur nous» dit-il. Dans un ouvrage sur les individus face à la crise dans les villes africaines, les auteurs remarquent qu'un des effets paradoxaux de la crise est de réduire les moyens de la solidarité communautaire, tout en rendant celle-ci plus que jamais nécessaire et exigeante ce qui crée un climat de tensions grandissantes (Marie, 1997:8). Notre boutiquier se trouvait sans doute dans la situation où il était le seul à posséder un petit pécule parmi des cohabitants très démunis. N'oublions pas que cet homme n'aurait pu démarrer son entreprise s'il n'avait eu ses économies car il est quasiment impensable pour un non-salarié d'avoir accès à un prêt bancaire²³. Je lui posai donc la question sur la jalousie:

-On m'a dit que chez les Diola on ne fait pas le commerce parce que le fait d'accumuler plus que l'autre peut amener de la jalousie. Vous qui faites un peu de commerce, est-ce que vous sentez ça?

«Ça c'est une vérité pourtant. Quand l'un réussit, il est jaloué par les autres. Ça c'est une vérité. Peut-être le refus de me payer est une manière de me

²³Un militant du MFDC déclarait récemment: «L'accès au crédit nous est très difficile car nous n'avons pas de grands marabouts ni de parrains omnisports, de gros bonnets.» Voir «Un militant du MFDC dépose le fusil et prend la plume», *Sud Quotidien*, 20 août 1998. En ligne.

jalouser, je ne sais pas. Seulement, comme je vous le dis, ça ne me gêne pas moi, ça ne m'inquiète pas. Ce qui m'inquiète, c'est la situation conflictuelle.»
{857}

Voici la question de la sécurité physique qui revient. Le boutiquier y fait référence au tout début de l'entretien quand il m'explique qu'il n'a pas voulu investir une grosse partie de ses économies dans les achats initiaux pour sa boutique. Et il m'en reparle ici lorsque je lui pose la question de la jalousie chez les Diola. Ce ne sont pas des craintes fondées sur des allégations de sorcellerie telles qu'en avait l'informateur précédent, mais des craintes fondées sur une réalité bien tangible. En brousse, de nombreuses boutiques avaient été pillées par des bandes armées. Le boutiquier habitait un quartier périphérique de Ziguinchor où, depuis quelque temps, des mouvements de troupes avaient lieu la nuit. Les rebelles du MFDC, ou les bandits, on ne sait trop, rôdaient aux alentours, sans doute pour combler leur besoin de ravitaillement. Le boutiquier craignait à tout moment, perdre le peu qu'il avait. Rien d'étonnant à ce qu'il ne puisse prospérer dans ces conditions.

Pour pousser plus avant la réflexion, faisons maintenant le portrait d'un homme d'affaires diola aux succès financiers beaucoup plus éclatants. On verra que la dimension politique y revêt une plus grande importance. Lors de mes entretiens à Ziguinchor, je demandais aux informateurs de me nommer des Casamançais riches. Un nom revenait constamment, celui d'un diola installé depuis vingt cinq ans à Ziguinchor à la tête d'une entreprise très florissante. J'eus la possibilité de le rencontrer et d'explorer avec lui l'histoire de son établissement dans cette ville et de l'évolution de son commerce. Selon ses dires, le succès de son entreprise est dû aux économies, et surtout au travail assidu, souvent jusqu'à des heures tardives. En bref, comme il le dit: «Il faut vouloir accepter certains sacrifices.»
{526} Des revenus tirés de son entreprise, il a pu investir ailleurs: dans une usine de transformation de l'arachide, dans la riziculture, les vergers et le maraîchage.

Étant donné que cet homme apparaissait aux yeux des informateurs comme quelqu'un d'exceptionnellement à l'aise, je lui demandais s'il avait été jaloué. Cela ne manquait pas me répondit-il, tout en banalisant la chose. En revanche, sa famille ne s'était jamais immiscée dans ses affaires. Celle-ci était «bien marquée par l'Occident» et «pas très ancrée dans les

valeurs et les traditions ancestrales de l'Afrique» {526}. Son père travaillait pour une société coloniale à Ziguinchor ce qui avait amené la famille à voyager. De plus, à l'adolescence, notre homme avait été envoyé en France par une mission religieuse de Ziguinchor pour y faire ses études secondaires.

C'est donc ici le portrait d'un homme d'une culture fort différente de celle des deux informateurs précédents. Pourtant, il arriva un moment dans l'entretien où la question de l'égalitarisme resurgit. Je lui demandais pourquoi à son avis, disait-on des Diola qui avaient réussi qu'ils désertaient leur région et ne cherchaient pas à y revenir pour investir. Il répondit ne pas savoir mais avoir lui-même rencontré beaucoup de difficultés sur ce plan. «De la part de qui?», je lui demande.

«De la part de ceux qu'on pourrait appeler les Cadres de la Casamance. Il y en a beaucoup qui se demandaient pourquoi je voulais revenir en Casamance. Les Cadres, c'est disons, ceux qui, comme vous dites, ont beaucoup de revenus, ou un bagage technique et un bagage intellectuel suffisants pour pouvoir venir développer la région.»{526}

-Est-ce parce qu'ils craignaient que vous ne réussissiez pas, ou est-ce qu'ils ne voulaient pas vous avoir comme concurrent?

Ça, je sais pas. Il se peut qu'il y ait les deux... il se peut que ce soit concurrent au niveau de la population... C'est peut-être des gens qui veulent faire de la politique. **Ils se disent "Celui-là, il va me barrer la route parce qu'il va être au même niveau que nous". C'est possible.** {526}

Et de me donner en exemple les difficultés qu'il avait eu à obtenir un prêt d'une banque pour l'investissement initial nécessaire à son entreprise vingt-cinq ans auparavant: «Je suis allé voir des banquiers, certains étaient des cadres casamançais, qui ont refusé totalement»{526}. C'est finalement son oncle, député qui parvint à lui obtenir un prêt par le biais de l'État à des conditions avantageuses.

Il faut remarquer que l'enjeu de l'égalité réapparaît, mais inversé. Contrairement aux autres informateurs, cet homme d'affaires nous dit que l'enjeu pour ses compatriotes casamançais de Dakar n'est pas l'égalité, mais bien l'inégalité: «**Il va me barrer la route**

parce qu'il va être au même niveau que nous» dit-il en traduisant leur pensée. Ici, on ne souhaite pas l'égalité, mais on la craint. Selon les informateurs démunis et mieux ancrés dans le milieu traditionnel diola, l'enrichissement soudain d'un membre pouvait entraîner le nivellement par le bas. L'individu qui se trouve soudainement au-dessus doit être ramené au même niveau que les autres. Selon cet informateur riche et «occidentalisé», à Dakar, les Diola qui s'étaient enrichis cherchaient à tout prix à éviter qu'un concurrent n'atteigne leur niveau. Cela s'explique fort bien dans le schéma de la société très hiérarchisée du Nord où le système clientéliste islamo-wolof régit tous les rapports sociaux et économiques.

Ainsi, ce système clientéliste islamo-wolof est au centre de l'explication de la méfiance qu'accordaient les compatriotes casamançais à l'homme d'affaires au début de sa carrière. Celui-ci devenait susceptible d'assumer le rôle d'entrepreneur politique, c'est à dire, d'intermédiaire entre l'État et la population, rôle qu'il assuma effectivement, en devenant membre de la Commission pour la gestion de la paix en Casamance, et en 1997, membre du nouveau Conseil régional. Cela faisait de lui un interlocuteur privilégié de Dakar. D'une part il était diola, d'autre part, il était membre de l'un des organes de l'État (le Conseil régional). Il était donc pleinement intégré au réseau islamo-wolof.

Or, nous savons que la position d'entrepreneur politique est une position privilégiée pour avoir accès aux ressources de l'État. Si cet homme d'affaires a si bien réussi financièrement, n'est-ce pas en partie relié au fait qu'il occupait cette position? La question se pose car, comme le dit Médard (1991: 343), en Afrique, «un politicien pauvre est un cas totalement atypique», accès au pouvoir et accès à la richesse sont fortement corrélés. Le fait que les relais maraboutiques et autres entrepreneurs politico-ethniques soient à la fois moins nombreux et moins efficaces dans leur médiation avec l'État en Casamance que dans le reste du Sénégal a certainement rendu la compétition pour ces positions encore plus forte. On pourrait expliquer ainsi la réticence des compatriotes casamançais de l'homme d'affaires à le voir assumer ce poste d'intermédiaire.

Au terme de cette discussion sur l'entrepreneurship diola et le développement, il

apparaît clair qu'il faut dépasser les explications basées sur les croyances traditionnelles, explications que les informateurs eux-mêmes ont souvent mises de l'avant. En revanche, il faut considérer toute l'importance que prend le réseau dans lequel se trouve inséré l'individu-entrepreneur. Hors du système islamo-wolof, point de salut. Ajouté à cela le contexte politique difficile de grande insécurité, et on comprend pourquoi les Diola démunis qui se considèrent étrangers au modèle islamo-wolof arrivent difficilement à prospérer. Il serait faux de voir là une exclusion que les Diola subissent complètement sans choisir. On a pour preuve l'exception de cet homme d'affaires diola tout à fait intégré au réseau islamo-wolof.

4.3 La banalité de la violence²⁴

On a souvent abordé dans ce chapitre le thème de la violence et de la guerre, sans toutefois y faire une place centrale. C'est à l'image de la manière dont ces phénomènes se vivent à Ziguinchor, banale et insidieuse. La violence à Ziguinchor est sournoise car, en apparence, la vie coule sans heurts. En réalité, la vie est suspendue et la population guette le danger.

Le conflit casamançais est typique des conflits de basse intensité: des affrontements qui font peu de victimes²⁵, des ressources limitées, et un déroulement qui s'étend sur plusieurs années avec alternance entre trêves et reprise des combats. Pour la guérilla, la difficulté la plus grande est de se ravitailler. Pour l'État, il s'agit plutôt de maîtriser la

²⁴Pour faire écho au thème de la banalité du pouvoir dans la post-colonie de Achille Mbembe (1992).

²⁵Par comparaison avec d'autres conflits contemporains ayant cours sur le continent, et, étant entendu que toute perte de vie humaine est à déplorer. On estime généralement le nombre de combattants armés à 700 hommes face à une armée sénégalaise qui a une capacité de mobilisation de 3500 soldats. Il y aurait eu entre 2000 et 3000 morts depuis le début des affrontements en 1982. Pour ce qui est des réfugiés en Gambie et en Guinée-Bissau voisines, il est de 27 000 personnes. En considérant le nombre de morts relativement limité, il faut garder à l'esprit que dans les guerres d'aujourd'hui, pour 5% de victimes directement reliées aux affrontements, on estime qu'il peut en suivre 95% dues à la pauvreté, à la famine, aux maladies, etc. (IDRC, 1998: 4). Un article de *Sud Quotidien* (18 février 2000) titre: «La guerre en Casamance fait ses comptes. 231 villages abandonnés, 5 000 familles déplacées, 20 000 cas psychiatriques». Pour les estimations, voir Marut (1999b), European Platform for Conflict Prevention and Transformation, (1999), CIA (1999), Europa Worldbook (1999), IISS (1999).

situation sur un terrain hostile, souvent à l'avantage de l'adversaire. La population se retrouve prise en otage entre les deux protagonistes, tantôt accusée de collaboration par l'État, tantôt rançonnée par la guérilla qui comble ainsi ses besoins vitaux. Les évolutions actuelles de ce genre de conflit montrent que les guérillas ont de plus en plus tendance à s'investir dans l'exploitation criminelle des ressources, et donc à rechercher le contrôle des débouchés vers l'extérieur (tels les aéroports) ainsi que les villes. Or, dans les villes africaines, souvent composées de populations ayant quitté récemment la campagne et fortement attachées à leur lieu d'origine, la guérilla trouve un prolongement tout naturel (Jean et Rufin, 1996: 47-50).

On peut dire que Ziguinchor est le poumon de la guérilla casamançaise avec ses réseaux de sympathisants et ses accès aux moyens de communication et autres ressources. En octobre 1997, l'armée sénégalaise faisait parvenir des renforts à ses troupes de Ziguinchor. Avec un contingent estimé entre 3 000 et 4 000 hommes, jamais la présence militaire en Casamance n'avait été aussi importante (*Jeune Afrique Économie*, 14 au 17 mai 1998 : 128). Cela n'empêchait pourtant pas le MFDC de rôder aux périphéries de la ville. Les affrontements avaient lieu surtout la nuit, dans les campagnes alors que l'armée procédait à des «opérations de ratissage».

Les conséquences pour la population sont doubles. D'une part, les activités régulières ne peuvent être poursuivies. Ce n'est pas la guerre, mais ce n'est pas la paix. Les cultures qui se trouvent aux abords de la ville sont abandonnées. On n'ose pas même y aller pour connaître l'état des récoltes {703}. En fait, les rebelles y ont parfois déjà prélevé l'essentiel. C'est précisément ce climat de guerre larvée qui a retenu le boutiquier diola de développer son commerce. À bien écouter, les signes de cette ubiquité de la violence provenaient de toutes parts. Je demandais aux informateurs de situer Ziguinchor en tant que région riche ou pauvre. On me répondait ainsi:

«Avant, il y avait quelque chose lorsqu'il y avait la paix. Mais maintenant qu'il n'y a pas la paix, il y a rien. À cause du chemin que les gens sont en train d'emprunter, c'est pour cela, la vie est dure. Tous ceux qui doivent emmener des choses pour la région ont peur de venir avec.» {103}

En réponse à une autre question, portant sur les projets de l'association de ressortissants²⁶ on m'expliquait que rien n'allait plus:

«Nous voulons faire un projet, mais il n'y a pas la paix pour le moment...Les membres sont en train de faire les papiers pour le projet. Notre association ne veut pas prendre beaucoup de risques maintenant, pour investir l'argent dans des projets avec la situation actuelle en Casamance»{561}

La seconde conséquence, c'est le climat de terreur qui s'installe. En plus des cas de torture et de mauvais traitements infligés lors d'arrestations, Amnesty International (1998: 47 et s.) mentionne que des dizaines de civils ont été victimes d'exécutions extrajudiciaires depuis le début du conflit en Casamance. Les militaires font irruption dans les villages et abattent à bout portant des hommes qu'ils soupçonnent de collaborer avec le MFDC. À Ziguinchor plus particulièrement, Amnesty International fait état d'enlèvements par les forces de sécurité sénégalaises²⁷. Les victimes seraient abattues et enterrées dans des fosses communes. À consulter l'ouvrage d'Amnesty, on se rend compte qu'un bon nombre d'entre eux ont eu lieu en août 1997, probablement en réponse à une embuscade tendue par le MFDC où l'armée a perdu vingt-cinq soldats de son unité d'élite. L'un de mes informateurs a mentionné avoir assisté à l'un de ces enlèvements rapportés par Amnesty et son récit concorde de près avec le rapport de cet organisme. Il est peu surprenant alors qu'un autre de mes jeunes informateurs ait refusé de répondre à une de mes questions:

«Je ne peux pas parler parce que c'est notre problème, il est sombre d'en parler. Et puis, moi je parle, ça enregistre, et si on vérifie tes bagages, et moi je sais que nous sommes en Casamance, ils viendront nous prendre ici.»{571}

Ce jeune craignait par-dessus tout la délation car de nombreux enlèvements et

²⁶Ces «associations de ressortissants» sont des structures de solidarité villageoise qui se fixent des objectifs de développement. Les ressortissants de chaque village se retrouvent annuellement pour décider du projet à mettre de l'avant: l'achat d'une pirogue motorisée pour le village, ou la construction du «foyer», salle de danse ou de réunion, par exemple. En général ce sont les jeunes gens qui en sont responsables ce qui leur permet de renouer avec leur village. Il existe également des associations qui regroupent uniquement les femmes. Ce genre d'associations existent ailleurs au Sénégal, notamment au Fouta Tooro où elles sont très dynamiques.

²⁷Voir également Omar Diatta, «Casamance. Les petits pas vers la paix» *Sud-Quotidien*, 2 janvier 1999, en ligne.

détentions ont eu lieu en Casamance sur la base de dénonciations anonymes et invérifiables (Amnesty International, 1998: 20). Écoutons ce retraité mandingue nous parler de la vie à Ziguinchor:

«Avant, ce n'était pas difficile. Tout le monde était à l'aise. Tout est moins cher, la vie est cool. Mais avec le problème-là, c'est difficile parce que tu crains une chose. Qu'on me dise, demain, tel fait partie de tel problème. Si une fois on dit que tel fait partie de tel problème, ils ne cherchent pas, ils ne mènent pas d'enquêtes pour savoir si réellement tu fais partie ou pas. Tu es pris. L'essentiel, qu'on écrive ton nom [il suffit que le nom soit mentionné]. On vient, on te prend comme ça, on t'amène.»

-Que tu fasses partie de quoi?

«Du mouvement MFDC. C'est ça qui est difficile. Les gens craignent. Parce qu'on a vu beaucoup de types qui ont été tués à cause de ces trucs-là... Il y a un temps, [en] 93-94, ils disent que celui qui donnera le nom d'un rebelle, il gagnera 3 000 CFA²⁸. La politique de l'État. On peut avoir des histoires toi et moi, tu vas dire aux gences-là, tel là, il fait partie. Rien que pour prendre ces 3 000 francs. Ou bien parce qu'on ne s'entend pas. Il y a des truc qui se passent ici, vraiment, c'est pas sérieux.»{953}

Tel que mentionné plus haut, Ziguinchor représente le poumon de la guérilla casamançaise dans la mesure où des réseaux très secrets de sympathisants assurent le relais pour la transmission des informations: «Entre nous, on se connaît tous, mais c'est impossible de savoir qui en est, et qui n'en fait pas partie» m'a confié l'un de ces sympathisants. C'est sans aucun doute la raison pour laquelle «la politique de l'État», aux dires du retraité mandingue, en est une de répression, visant tout particulièrement les jeunes hommes, comme l'affaire suivante qui eut lieu lors de mon séjour. Il s'agit d'un adolescent quittant le domicile de son ami, le soir vers minuit pour rentrer chez lui. Les jeunes étaient allés danser. En passant devant une unité des GMI (Groupes mobiles d'intervention), l'adolescent s'entend demander ses papiers. Selon son récit, les militaires ont usé d'une force inappropriée et l'ont battu. C'est la famille de son ami, habitant tout près de là, qui, entendant ses cris, vient à son secours. Ils s'empressent de dire aux militaires que le jeune avait effectivement passé la soirée en leur compagnie. En me racontant cet événement, une personne de son entourage

²⁸ Environ 8.00\$can.

s'est alors exclamée: «Le jeune est vraiment fâché, il a des arrières-pensées.» {500} Est-ce ainsi qu'on devient rebelle, me suis-je demandée?

La terreur a pris une nouvelle forme à l'automne 1997, celle des mines antipersonnel et antichar. Le 6 novembre 1997, deux mines ont explosé à la sortie d'Oussouye, un gros village à une demi-heure de Ziguinchor. Les engins étaient dissimulés dans les nids de poule des deux routes goudronnées menant à la mer, routes régulièrement empruntées par les quelques cars de touristes qui visitaient encore Ziguinchor. Jusqu'à cette date, ce secteur entre Ziguinchor et le Cap Skirring était réputé sûr. Il m'était arrivé souvent d'exprimer mon désir, mêlé à de la crainte, de visiter la plus belle côte du Sénégal. On me disait toujours «Là-bas, il n'y a rien». Ce jour-là, un car de civil a explosé faisant 35 blessés et 10 morts. Nombre de Ziguinchorois ont été affectés par cet événement tragique et absurde. C'est ainsi que s'installe la terreur qui modifie les habitudes quotidiennes, comme les déplacements vers les villages qui sont naturellement devenus plus rares à partir de cette date.

Les événements d'Oussouye sont importants pour illustrer les efforts que l'État emploie pour dissimuler le sérieux de la crise casamançaise. Prenons le récit de touristes qui logeaient au même endroit que moi et qui ont presque été les témoins directs de la scène. Ils sont arrivés au village d'Oussouye à peine quelques minutes après les déflagrations. Sous le choc, et ne pouvant de toutes façons pas continuer leur route, ils se sont arrêtés dans une buvette. De là, ils ont vu passer dans un camion le triste chargement des corps morts ensanglantés vers Ziguinchor. Ils ont également parlé à un religieux d'Oussouye qui faisait l'aller-retour en mobylette entre le village et les lieux de l'accident pour soulager les blessés. Selon ses dires, une heure après les accidents, tout avait disparu, les corps enlevés et la route nettoyée. L'armée qui avait un campement à la sortie du village, s'était empressée d'effacer toutes traces des funestes événements. On a là un exemple de la volonté de contrôle de l'État sénégalais. Surtout que rien ne transparaisse, que la vie suive son cours, que la population soit gardée dans l'ignorance de ce qui se passe. Les médias ont, bien entendu, rapporté les explosions en les attribuant aux rebelles. Pourtant rien n'est établi à ce propos.

L'État veut, avant tout, préserver le tourisme. C'est pourquoi le ministre du Tourisme accompagnait à la fin octobre une tournée de journalistes occidentaux dans la région (*L'Autre Afrique*, 29 octobre au 4 novembre 1997: 64). Aucun effort de médiatisation n'est épargné. «Pas d'effet sur le tourisme» titrait un journal de Dakar (*Walfadjri*, 7 octobre 1997: 4). Néanmoins, cet automne-là, seuls quelques cars de touristes en tournée s'aventuraient à Ziguinchor. La clientèle, bien sage, passait du grand hôtel au restaurant, du restaurant au marché d'artisanat, du marché d'artisanat au grand hôtel. Bien vite, en l'espace de 24 ou 36 heures, le car reprenait le chemin du retour vers la Gambie. Après les incidents d'Oussouye, ces hôtels ont connu, il fallait s'y attendre, une baisse importante de fréquentation. Remarquons encore que durant toute la durée de cette enquête, je n'ai subi qu'un seul contrôle d'identité par les militaires, pourtant nombreux à Ziguinchor. La volonté de ne pas importuner l'occidentale de passage relevait à mon avis de cette même préoccupation de projeter une image, on ne peut plus fautive, de sérénité de la région.

Ubiquité de la violence, et banalité de la violence relèvent indéniablement de la volonté de contrôle de l'État sur les affaires politiques. En réponse, la population offre une résistance tantôt subtile et ludique (Monga 1994 ou Mbembe 1992) comme en témoigne la persévérance des jeunes à organiser des danses, ou franchement directe lorsqu'elle devient associée aux activités du MFDC. À Dakar, un groupe rap chante à propos de leur ville:

«...On vit tellement le mal qu'à la limite il est banal.
Faudrait bien que quelqu'un le dise tout haut.
Ceci n'est pas normal...»²⁹

Le mal est banal, le mal est dissimulé. Une femme à qui je demandais quelle était son émission de télévision préférée me répondit: «Le journal parlé, parce qu'on montre les guerres dans les autres pays». Cette femme de Ziguinchor vivait pourtant en plein cœur d'un pays en guerre! Peut-être ne pouvait-elle le reconnaître, et que ce déni conjugué à la catharsis de la guerre télévisée lui permettait de faire face à son quotidien.

²⁹Extrait de «C'est pas normal» des Positive Black Soul. Voir Daw Thiow, 1997, «Rap africain: la nouvelle vague, *L'Autre Afrique*, no. 21, 15-21 octobre, p. 51, tel que cité par Éla (1998a: 320).

La vie quotidienne à Ziguinchor - conclusion

La vie quotidienne à Ziguinchor est pleine de paradoxes. C'est une ville où une jeune femme dit: «Ca va, moi j'adore, Ziguinchor, c'est très reposant, c'est pas stressant comme Dakar» {240}. Alors qu'un homme se montre complètement apeuré par le fait que je lui pose une question portant sur le conflit de Casamance. L'une est mandingue et vient d'une famille à l'aise, l'autre est un jeune homme diola, il fait donc partie de la cible privilégiée de l'armée, avec ses méthodes répressives. Pour l'une la vie semble légère, pour l'autre, elle est synonyme de tensions, de peur, et de repli.

C'est une société qui emprunte de plus en plus à celle du Nord du Sénégal, avec qui les contacts sont de plus en plus nombreux. La wolofisation des jeunes gens en est un indicateur. C'est une ville qui, bon an mal an, reçoit des touristes. Elle est en pleine expansion démographique et à certains égards, elle se modernise beaucoup. Paradoxalement, pour la majeure partie de la population, il y règne le sous-emploi et les occasions d'insertion dans l'économie nationale sont quasi-nulles. La survie est assurée par les réseaux d'entraide.

Si l'on en croit certains de ses habitants, Ziguinchor fait partie d'une région riche car le potentiel agricole y est grand. En réalité, Ziguinchor la ville, comme Ziguinchor la région est enclavée physiquement et socio-économiquement. À prime abord, les Ziguinchorois se disent à l'aise car ils se nourrissent sans peine. Mais, après réflexion, on observe qu'ils n'ont guère les moyens de se soigner et d'éduquer leurs enfants.

En apparence encore, on pourrait croire que les relations interethniques sont pacifiques car rien dans le discours tenu n'indique le contraire. La vie de quartier nous montre qu'au contraire, les relations entre les Diola et les autres groupes casamançais ainsi qu'entre les Diola et les Sénégalais du Nord sont tendues. En apparence, la cohabitation religieuse est des plus faciles. En réalité, la pratique des religions traditionnelles est une menace aux grandes religions et à l'ordre établi: les rites diola «pourraient prendre le dessus».

Ziguinchor, enfin, c'est le paradoxe d'une population qui se sent envahie mais qui demande plus d'attention, d'une population qui réclame sa juste part du gâteau tout en étant hostile au système économique et social prédominant, hors duquel rien n'est possible. Ces deux derniers thèmes seront approfondis dans les deux prochains chapitres. Le chapitre 5 fera la description en profondeur du fonctionnement du modèle islamo-wolof, cette version sénégalaise de l'État néo-patrimonial, tandis que le chapitre 6 va montrer, par le biais d'une analyse du discours des opposants armés casamançais que le manque d'unité entre ceux-ci est un des principaux obstacles au règlement du conflit. Les uns réclament l'indépendance sans concession, alors que les autres se contenteraient d'une meilleure insertion au modèle islamo-wolof. La *régionalisation* ne représente pas réellement un espoir de solution au conflit car elle ne fera qu'augmenter la compétition entre les régions dans un cadre néo-patrimonial.

«Ils [les politiciens à Dakar] ne font que nous exploiter, **prendre notre argent à nous les pauvres, pour leur propre famille.**» {111}

Ch. 5 La politique en semi-démocratie

Ce chapitre fait la description en profondeur du fonctionnement du modèle islamo-wolof, cette version sénégalaise de l'État néo-patrimonial et de la politique en semi-démocratie. L'expression «semi-démocratie» (Coulon, 1988) qualifie bien le Sénégal. D'une part, ce pays n'a jamais connu de coup d'État, des élections sont tenues régulièrement aux dates annoncées, le pouvoir militaire demeure subordonné au pouvoir civil et la liberté d'expression est plutôt grande. Néanmoins, le processus électoral est toujours entaché de fraudes et l'électorat est de moins en moins enthousiaste. L'élément le plus limitatif de ce régime reste sans doute la non-alternance de l'équipe au pouvoir que les informateurs ont d'ailleurs abondamment déplorée. Ils ont également aisément décrit l'État dans lequel ils se trouvaient comme étant largement néo-patrimonial, avec un appareil partisan faussé. La description en profondeur est faite grâce à l'analyse des réponses données aux diverses questions de mon enquête sur la politique, sur les difficultés du développement régional, sur le conflit casamançais et sur l'attitude du gouvernement par rapport à ce conflit.

5.1 L'État néo-patrimonial

L'État néo-patrimonial, les Sénégalais et les Casamançais ne le connaissent que trop bien. Ils n'ont pas eu besoin de l'étudier sur papier pour me le décrire: la confusion des domaines privé et public, la personnalisation du pouvoir, la faible différenciation de l'économique et du politique (Médard, 1991) sont des phénomènes tout à fait intégrés dans leur vie quotidienne. Ce qui ressort de façon particulièrement frappante des entretiens, c'est à quel point ils font face à un système étanche, à un engrenage auquel ils ne peuvent échapper. Combien de fois, par exemple, m'a-t-on dit en parlant du Président: «Abdou, il est bien, mais son entourage n'est pas bon». {988} Le Président lui-même, tel ministre, ou un autre, tous sont pris dedans, et corrompus par cet engrenage. Bref, ce n'est pas de leur faute s'ils

accomplissent mal leur tâche, ils ne peuvent faire autrement, semblent dire les informateurs.

Mbembe (1988: 159-161) ne parle pas de l'État néo-patrimonial, mais de l'État post-colonial africain. La réalité est cependant la même: un cycle accablant qui enferme les acteurs africains. C'est au sein de l'État que sont accumulés ou stockés les biens rares venus de l'extérieur ou prélevés localement. Pour échapper à la disette, chacun cherche à se lier au système étatique, soit directement par le biais d'un emploi rétribué, ou indirectement par le biais d'un parent. Bien entendu, c'est sur cet heureux parent que retombe la charge de la redistribution. Il doit faire manger les siens sous peine de sanctions diverses. En revanche, il dépend de ceux-ci pour consolider sa position par rapport aux autres, les «anti-parents». Mais les ressources rares ne peuvent être partagées à l'infini. Alors, les acteurs au centre de ce système doivent se protéger de leurs «anti-parents» qui ont eux-mêmes leurs parents à nourrir, et qui le font, il va sans dire, par le biais des mêmes ressources. L'État, ses ressources, et ses services deviennent alors l'otage du régime: un poste, l'obtention de crédits ou d'un permis sont autant d'occasions pour les acteurs, soit d'activer leur propre réseau ou de «taxer» un anti-parent. C'est ainsi que s'établit, conclut Mbembe (1988 :160), «un système de dépendance et de réciprocité où les dominants sont soumis à des devoirs de redistribution (faute de quoi ils tombent) et où les dominés doivent allégeance à leur protecteur.»

L'appareil partisan se trouve tout naturellement au coeur de ce système puisque faire de la politique devient «une sorte de *business* dont les deux monnaies d'échange, substituables, sont l'argent et les relations.»(Médard, 1991: 343). La fraude et l'arbitraire sont la norme. «Mascarade» ou «magouille», ces mots reviennent à la bouche de tous les informateurs pour décrire la politique dans ce pays. Un informateur dakarois me dit de façon un peu candide:

«Moi, je suis du gouvernement, je suis du PS. On gagne toujours, parce qu'il n'y a pas des élections valables, il y a des fraudes. Il y a des spécialistes, on ne peut pas les enlever, on ne peut pas les empêcher de faire du trucage avec les cartes. Parce que le régime a trop duré.»{916}

Tandis qu'une commerçante de Ziguinchor explique son dégoût pour la politique:

«Je ne veux pas parler de la politique parce que, dans le quartier, le gouvernement, pour partager, ils choisissent des gens à qui ils donnent et ceux à qui ils ne donnent pas. Pour cela, j'ai eu un découragement du côté de la politique»{103}

La désillusion est donc générale et la sensation d'échec, grande. Alors que je demandais ce qui avait été le plus important dans l'histoire du Sénégal depuis l'indépendance, à Dakar, on me répondait ainsi:

«Ce qui est important c'est qu'ils n'ont pas fait ce qu'ils devaient faire. Nos enfants sont en train de chômer, il n'y a pas d'usines pour travailler. Si tu entres dans une maison, il n'y a qu'une seule personne qui travaille. Et ceux qui travaillent dans les usines sont obligés d'arrêter faute de fermeture, et on ne leur donne même pas leur salaire.»{193}

La réponse de certains consiste alors à s'extraire complètement du processus politique, non seulement en refusant de voter, mais aussi en récusant toute légitimité au système en place. À St-Louis, j'ai eu avec un jeune wolof, vendeur itinérant, l'échange suivant:

-Est-ce que tu votes?

«Non, je ne vote pas.» {111}

-Pourquoi?

«Parce que ce n'est pas important, je m'en fous. **Ce qui compte c'est la famille le reste ne compte pas.** Tout homme doit penser à sa famille, fonder un foyer, avoir des enfants, rapporter de l'argent pour la famille.» {111}

-Et l'État, à quoi sert-il alors?

«Il ne sert à rien.»{111}

-Et les politiciens alors, que font-ils à Dakar?

Ils ne font que nous exploiter, **prendre notre argent à nous les pauvres, pour leur propre famille.**{111}

Ce jeune homme a fort bien saisi le système de dépendance et de réciprocité qu'est l'État néo-patrimonial sénégalais, et manifestement, il ne l'accepte pas. Il faut donc constater qu'en

dehors de la Casamance, et même parmi les Wolof, il y a une portion de la population, ici jeune et pauvre, qui est mal intégrée au système dominant.

Pourtant, ce système dominant dans sa version sénégalaise, le modèle islamo-wolof, avait été qualifié de «success story» par les observateurs de la politique sénégalaise dans les années soixante-dix. On disait qu'il avait produit une culture politique nationale, garante de la stabilité politique et de l'harmonie ethnique (Cruise O'Brien, 1979: 187-188). À l'époque, un tel jugement pouvait se concevoir, surtout lorsqu'on constatait l'ouverture du système partisan dans une optique comparative continentale. Cependant, économiquement, la situation sénégalaise s'est beaucoup détériorée. Dans un contexte de décroissance économique, les difficultés de la gestion patrimoniale ne peuvent que s'accroître (Médard, 1991: 349). De plus, à y regarder de près, les années soixante-dix en Casamance furent précisément celles où eurent lieu toute une série d'actions qui sont aujourd'hui sous-jacentes aux difficultés politiques de la région, dont notamment, les pratiques foncières (Faye, 1994: 194-197). C'est donc cette «culture politique originale», qui a justement créé l'aliénation des populations périphériques qui veulent protéger leur propre culture, de même que l'aliénation des autres exclus, comme les jeunes.

Le rejet et le refus de l'État néo-patrimonial existent dans tout le Sénégal. Pourquoi se traduit-il alors en Casamance par un particularisme menant à la lutte armée? Bien sûr, il y a des fondements historiques connus. Mais il y a aussi la spécificité culturelle des populations de Casamance, et particulièrement des Diola, par rapport au reste du Sénégal (Diop et Diouf, 1990: 48). Dans son anthropologie administrative de la Casamance, Darbon (1988) a remarquablement illustré la difficulté de communication qui existe entre ces deux types d'organisation sociétales: des organisations structurées, hiérarchisées et personnalisées qui s'opposent à des structures sociales fluctuantes, individualisées, individualistes et égalitaires. Or, les résultats de l'enquête peuvent, une fois de plus, illustrer comment la population ziguinchoroise exprime ce déficit de communication et d'adaptation au modèle islamo-wolof. Le même boutiquier diola qui nous parlait au chapitre précédent de «la nature humaine, pour ne pas dire africaine», met ici en relief son refus du système néo-patrimonial où chacun

presse le citron de l'État pour en extraire le maximum et «donner à manger» aux siens:

«Vous savez, dans nos pays, on tire toujours de son côté ici en Afrique, **on est pas au pouvoir pour le bien de tous, on est quelquefois au pouvoir pour le bien de son chez soi**. Parce que c'est ce qu'on entend ici quand on dit que tel ministre il est ici, il est là-bas, il fait rien pour son village. **Moi, j'entends ça plusieurs fois. J'essaie de répliquer**: "il n'est pas là pour son village, il est là pour tout le pays, ce n'est pas normal que vous disiez des choses pareilles, il n'est pas là pour chez lui seulement, il est là pour tout le pays". »{857}

Le boutiquier voudrait briser le cycle infernal de l'État néo-patrimonial. Il met de l'avant une idée du bien commun qui va à l'encontre de cette confusion entre le domaine privé et le domaine public, qui est à l'essence du néo-patrimonialisme (Médard, 1991: 328). Mais cela va plus loin puisque c'est réellement d'un conflit entre normes privées et normes publiques qu'il s'agit (ibidem: 334). Un bel exemple d'affrontement entre normes est donné par la réputation d'honnêteté des Casamançais, entretenue tant au Nord du Sénégal qu'en Casamance:

«Il y a des gens très honnêtes, ils préfèrent gagner par la sueur de leur front. Par contre, il y a d'autres qui sont habitués à la manipulation. Cela, nous Casamançais, quand tu parles au Nord, et que tu dis honnêteté, **ils nous le donnent à nous**. Parce que **nous avons cultivé cette honnêteté**. Maintenant, notre différence avec le wolof c'est ça. L'essentiel vient de l'argent. Qu'il le gagne honnêtement ou malhonnêtement, il cherchera pour l'avoir. Nous, par contre, **nous avons peur de faire quelque chose et que les parents disent** «pourquoi tu as fait ça?» C'est ce qui nous pousse à être honnête.»{953}

À écouter cet informateur, il y a en Casamance une norme, un sens éthique, une idée du bien et du mal qui concerne l'enrichissement et diffère fort de celle des habitants du reste du Sénégal, et de celle des Wolof en particulier. Face à cette éthique, la communauté, les «parents» exercent une influence et un contrôle que l'on craint. Tous les moyens ne sont pas acceptables lorsqu'il s'agit de gagner de l'argent. On rejoint en quelque sorte la réticence des Diola pour les affaires mentionnées au chapitre précédent, à la différence importante que cet informateur est mandingue.

Est-ce à dire que l'honnêteté, ou ce sens éthique, serait le fait de tous les Casamançais? Il serait simpliste et incorrect de l'affirmer. Comme nous le mentionne le

boutiquier diola, le conflit entre normes a lieu entre Casamançais eux-mêmes: «Moi, j'entends ça plusieurs fois. J'essaie de répliquer...»{857} De même, dans un raisonnement à forte saveur néo-patrimonialiste, un jeune homme balante affirme:

«Si tu ne fais pas la politique, ce qui est là-bas, tu ne peux pas l'avoir. Ceux qui font la politique, ce sont eux qui vont l'avoir. Il faut faire la politique. **Surtout pour les enfants de la Casamance.**» {703}

On réalise que la Casamance se trouve à l'écart de quelque chose, et que ce quelque chose est le modèle islamo-wolof. Cette région est mal intégrée au réseau et elle en pâtit. La seule solution en vue, selon lui, est de jouer ce jeu où la politique sert à capturer les ressources de l'État: «Ceux qui font la politique, ce sont eux qui vont l'avoir» dit-il. De toute évidence, ce jeune homme n'a pas la même idée du bien commun que son concitoyen boutiquier diola.

La divergence d'attitude sur cette question de l'acceptation de l'État néo-patrimonial est loin d'être sans importance. Au contraire, elle est centrale aux troubles politiques de la région. Il est clair que ce sont les Diola, par le biais du MFDC, qui font un enjeu de cette question car en revendiquant l'indépendance, ils cherchent aussi à sortir du système qu'ils critiquent. Dans l'extrait suivant datant des années quatre-vingts, un aîné, vraisemblablement du MFDC, s'adresse aux villageois de Diatok. Son discours, parfois menaçant, a tout de la propagande. Il cherche à convaincre les villageois de se rallier au mouvement indépendantiste, et pour ce faire il insiste sur les injustices subies par la Casamance:

«D'abord en Casamance, nous payons les impôts. Ils nous ont dit: "Payez les impôts pour qu'on puisse se servir demain, pour qu'on puisse travailler le pays". Peut-être que c'est ce qu'ils nous ont dit. Tout ce qu'on a payé comme impôt ne nous a rien servi. Pourquoi je dis cela? Parce que quand tu paies l'impôt et que tu n'as pas d'hôpital, tu dois leur dire "construisez-moi un hôpital". Je n'ai pas d'école, je vais leur dire "construisez-moi une école." Je leur dirai aussi de me faire le goudron parce que je n'ai pas une bonne route. Vous donnez beaucoup de sueur pour pouvoir avoir de l'argent et payer l'impôt. Ils prennent cet argent, ils paient aux gens de la même génération que vous au Sénégal qui n'ont rien travaillé. Ils vont se payer de belles voitures et rouler avec. Ils vont rester dans de grandes demeures, en train de jouer aux cartes. Et à la fin du mois, on prend l'argent pour leur donner. Ils vont au

cinéma, ils vont courtiser les femmes comme ils veulent, avec votre impôt, ils font tout ça. Votre impôt n'a rien servi pour vous.»¹

Le Vieux est sans équivoque. L'impôt que les Casamançais versent à l'État central doit leur revenir sous la forme tangible d'infrastructures ou de services: hôpitaux, routes, écoles, usines. Le gaspillage des deniers publics est intolérable. À l'époque (entre 1984 et 1990), trop peu de choses avaient été réalisées en Casamance et les normes de l'État sénégalais entraient visiblement en contradiction avec celle des leaders casamançais.

En guise de récapitulation, je dirais que l'État néo-patrimonial dans sa version sénégalaise, le modèle islamo-wolof, se trouve rejeté partout au Sénégal. Cependant, c'est en Casamance que ce refus est le plus dramatique car il vient se greffer aux différences identitaires et culturelles pour alimenter les dissensions séparatistes. Parmi les Casamançais, tous n'estiment pas que la meilleure solution soit de s'extraire du système islamo-wolof. Certains préfèrent au contraire une meilleure insertion à ce système, et c'est ce que nous verrons dans les prochaines sections sur les partisans de l'État-PS et les intermédiaires politico-ethniques.

5.2 Le monde PS et le reste

«Hors du système islamo-wolof, point de salut». Cette boutade lancée à propos de l'homme d'affaire casamançais prospère s'applique particulièrement ici. Le système islamo-wolof, c'est l'imposition d'un régime de vérité aux gouvernés par le biais du parti-État et de pratiques clientélistes. Ce système est dense et complexe. Il agit comme un déterminisme du processus politique. Lors des entretiens à Ziguinchor, il devenait peu à peu évident que les informateurs se positionnaient toujours par rapport à ce système. Il y avait les pro-PS, qui ne manquaient pas de s'identifier au parti et il y avait les anti-PS, qui se situaient complètement à l'extérieur du système. Mais surtout, entre les deux, je trouvais les «feinteurs» qui, à prime abord, cherchaient à me convaincre de leur affiliation au parti au pouvoir mais, petit à petit

¹Voir l'annexe 6.

modifiaient leur discours me laissant entendre un grand désaccord avec la politique de l'État-PS.

Faisons d'abord le portrait-robot de l'électeur-PS, le plus typé de tous. Cet électeur ou cette électrice a la chance de travailler à l'un des rares emplois stables de Ziguinchor en tant que fonctionnaire ou employé(e) d'une entreprise parapublique. Il peut également être retraité. C'est quelqu'un qui aura atteint un certain niveau de scolarité, ou tout au moins, reçu une formation professionnelle. Il aura parfois vécu à Dakar durant quelques années dans le cadre de son travail. Mais il me dira spontanément préférer la vie à Ziguinchor. La religion ou l'appartenance ethnique n'est pas déterminante: l'électeur-PS peut être diola comme il peut être d'une ethnie minoritaire, il peut être chrétien comme il peut être musulman.

L'électeur-PS est beaucoup moins irrité par l'état des routes ou les difficultés de développement de la région que ces concitoyens. Alors qu'on m'avait maintes et maintes fois répété que les routes étaient abominables ou catastrophiques, l'électeur-PS affirmera lui, qu'elles sont «un peu mieux» qu'avant ou «pas complètement mauvaises»; il dira surtout qu'il faut être patient: «On ne peut pas avoir tout ce qu'on veut d'une seule fois». {404}

Toutefois, c'est lorsque je pose des questions sur la politique que l'électeur-PS se révèle le plus évidemment. D'abord, il n'hésite pas à dire que le Sénégal est un pays démocratique. Ensuite, il est plus au courant que ses concitoyens des résultats des élections régionales. Il connaît par exemple, le nom des représentants des nouveaux élus du Conseil régional de Ziguinchor alors que la plupart des informateurs ont du mal à les identifier. Naturellement, il est satisfait des résultats puisque c'est son parti qui a gagné: «Les résultats étaient bons, c'est le PS qui a gagné.»{404}

Optimiste, l'électeur-PS voit dans la réforme de la *régionalisation* une réponse aux difficultés de la région:

«Oui, la *régionalisation*, je pense que ça peut changer beaucoup de choses dans notre pays. Si on trouve...comme on doit être autonome, si on peut causer entre nous, je pense qu'on pourra s'entendre. Ca sera une bonne chose pour nous.» {864}

De plus, la *régionalisation* amènera du travail pour chacun et favorisera la construction de nouvelles infrastructures. De toutes évidences, il s'agit là d'une stratégie bien orchestrée qui remonte au redécoupage de 1984. Alors que je demandais pourquoi les noms des régions avaient été changés à cette date, l'électeur-PS me répond ainsi:

«Voilà un problème pertinent...Regarde ce qui se passe maintenant dans notre région. N'est-ce pas que j'ai entendu des fusils qui résonnent! Pourquoi il résonnent? Pourquoi il y a les coups de feu? Je m'excuse, ce n'est pas quelque chose dont je voulais parler, mais puisqu'elle veut savoir, je vais dire ce que je sais et ce que je pense. N'est-ce pas que nos parents d'ici disent qu'ils veulent l'indépendance? **Le gouvernement, maintenant, pour se débarrasser de tout cela, il a fait ça, comme ça.** À ma pensée, je crois que c'est ça. Ils ont fait ça pour que chacun de nous sache que, s'il reste dans sa région, sans aller ailleurs, est-ce qu'il peut tout avoir [ce dont il a besoin]. Maintenant Kolda, travaillez pour votre région! Ziguinchor, travaillez aussi pour votre région!... Ceux de Dakar, vous aussi faites la même chose! Et on va voir comment ça va se passer.» {404}

Naturellement, puisque qu'il vote du bon côté, puisqu'il profite des ressources de l'État par le biais de petits contrats, cet électeur-PS fait l'impasse totale sur les limites de cette réforme, limites que les autres informateurs n'ont pas manqué de souligner.

Enfin, en ce qui concerne plus spécifiquement le conflit, l'Électeur-PS déclare que les rebelles sont «des bandits complètement de mauvaise foi» {864}. Ils sont dans le maquis parce qu'ils refusent de travailler et ne font que voler le bien d'autrui. Il n'y a, toujours selon l'électeur-PS, aucun fondement idéologique, ou même ethnique à leurs actions. Par contre, le gouvernement et l'armée sont irréprochables dans leur traitement de la crise. Il est impensable de leur attribuer de quelconques bavures ou malfaçons. Bref, l'électeur-PS joue le jeu de l'État néo-patrimonial à fond. «Mange et reste tranquille» résume Éla (1998a: 302). L'électeur-PS de Ziguinchor mange au ratelier de l'État et tout son discours le confirme. Sa vision de la politique locale et du conflit casamançais fait pleinement écho à celle de l'État.

On a pu tracer aisément le portrait-robot de l'Électeur-PS. Il n'en est pas de même pour celui de l'Électeur anti-PS. Pour les raisons de sécurité évoquées au chapitre précédent, les informateurs révèlent beaucoup moins aisément leur antipathie pour l'État-PS. S'ils le font, c'est souvent d'une façon indirecte, qui dénote autant leur antipathie pour le Parti-État que pour le système dans son ensemble. Il n'y a pas de constante quant à la situation matérielle de l'Électeur anti-PS, certains travaillent et d'autres sont au chômage. En revanche, la grande majorité des jeunes à qui j'ai pu parler sont anti-PS. Au niveau de l'appartenance ethnique, j'ai retrouvé dans cette catégorie aussi bien des Diola, que des Mandingue, des Sousouh, des Manjack ou des Peulh.

Il arrive fréquemment que l'Électeur anti-PS n'ose pas dire directement qu'il est contre le parti au pouvoir. Lorsque je lui demande ce qu'il pense de tel homme ou de telle femme politiques et qu'il s'agit de membres du Parti Socialiste, il me répondra: «Je ne pense rien». Ce n'est que quand la question portera sur un des opposants, Landing Savané qu'il annoncera ses couleurs: «C'est mon leader...je suis avec lui» {222}. D'ailleurs, il est à remarquer que plusieurs jeunes répondants se sont prononcés en faveur de Savané qui incarne une alternative politique non compromise (*L'Autre Afrique*, 19 au 25 novembre 1997: 11).

On peut tout de même trouver des informateurs anti-PS moins frileux à annoncer leur couleur : «Tout ce qui est PS ne m'intéresse pas, donc je ne pense rien d'Aminata²» {480} me dira un ouvrier diola de 38 ans. De même, une femme mandingue m'avoue: «Je ne suis pas dans le même parti que mes parents. Je leur dis souvent de quitter le PS parce que le PS n'a rien fait depuis plus de 34 ans». {905}

«Le PS n'a rien fait» dit l'Électrice anti-PS qui relève, comme beaucoup d'autres, l'absence de changement dans le système politique sénégalais. C'est dire que l'Électeur anti-PS est très incrédule face au processus électoral tel qu'il a pu l'expérimenter. Il mentionnera

²Aminata M'Bengue Ndiaye, était au moment de l'entretien, ministre de la femme et de l'enfance.

les votes achetés par le pouvoir ou les résultats falsifiés. Autant dire qu'il n'y a pas vraiment de démocratie au Sénégal:

«En regardant la politique, tu sais vraiment qu'il y a pas de démocratie. Moi je dirais plutôt monocratie. Mais démocratie? Parce que depuis 40 ans de règne, il y a peu de changement...Il faut qu'il y ait un peu de changement pour qu'on puisse savoir les différentes idées des partis. Par exemple, si le PS quittait et laissait venir le PDS, on allait voir comment ces deux idéologies règnent, comment ils dirigent le Sénégal.» {240}

Le commentaire de l'Électeur anti-PS sur la *régionalisation* est mitigé. De façon typique, l'Électeur-PS me dira qu'en principe, la *régionalisation* est une bonne chose parce que l'on aura enfin la liberté de faire ce que l'on veut chez soi, il y aura moins de contrôle appliqué par Dakar, certaines procédures administratives seront facilitées puisqu'on n'aura plus à se déplacer vers la capitale pour ceci ou cela. Mais l'Électeur anti-PS s'empresse toujours d'ajouter qu'en pratique, rien n'a encore été fait: «Le nom de la *régionalisation* figure mais jusqu'à présent, on ne voit rien.»{571}

Tous n'ont pas répondu facilement à ces questions sur la politique. Le contexte d'insécurité dans lequel se trouvaient les informateurs poussait plusieurs à me répondre qu'ils ne faisaient pas de politique lorsque mes questions devenaient trop précises. Il s'agit là d'une des stratégies de retrait qu'adopte fréquemment la population lorsqu'elle veut s'extraire du régime de vérité imposé par le système islamo-wolof: prétendre ne pas avoir d'opinion. Bien souvent pourtant, les réponses faites aux questions précédentes me laissaient penser le contraire. Comme par exemple cette électricienne anti-PS qui parle de la «monocratie» sénégalaise. Lorsque je lui demandais de se prononcer sur les hommes et femmes politiques, elles les identifiaient tous très promptement à leur parti politique respectif alors que d'autres informateurs en étaient totalement incapables. Mais à chaque fois, elle tenait à préciser qu'elle n'était pas elle-même impliquée: «Là, c'est le PDS. Je ne connais pas, parce que je ne fais pas de politique» {240}. Son père, ou son patron modelait son opinion. Lorsque je lui demande si elle discute parfois de politique entre amis ou en famille, elle me dit:

«Puisque j'aime pas trop, bon, bien, voilà. Mais mon papa, c'est certainement ce qui m'a obligé [à ne pas en discuter]. Parce que mon papa, il est apolitique, il ne fait pas de politique, il aime pas. Parce que nous, on trouve que les hommes politiques c'est des arnaqueurs, des beaux parleurs.»

Les hommes politiques arnaqueurs et beaux parleurs, cette jeune femme de 25 ans en reparlera plusieurs fois durant l'entretien, mais c'est avec l'impression qu'elle parle plutôt souvent de politique que je demeure. Son insistance à se dire apolitique est peut-être une illustration des stratégies de retrait qu'adopte la population dans une situation où un système de pensée est imposé.

Des feinteurs se disaient affiliés au Parti Socialiste. Petit à petit cependant, ils modifiaient leur discours me laissant entendre à quel point ils désapprouvaient la politique de l'État-PS. Prenons l'exemple de cet homme diola de 48 ans, qui se dit membre du Parti Socialiste. Chef de famille, avec douze personnes à sa charge, il exerce un métier à la maison, et fait la culture du riz. En menant l'entrevue, je remarque qu'il est en train de faire construire de nouveaux bâtiments à l'intérieur de sa concession. Il m'apprend que ces logements sont destinés à la location. Cet homme se trouve vraisemblablement dans une assez bonne situation financière et sans doute son affiliation au parti au pouvoir y est pour quelque chose.

Une des premières questions que je posais à propos de la politique portait sur les élections régionales de 1996. Dans la réponse de l'informateur, on constate la réticence à se prononcer:

- Qu'avez-vous pensé du résultat de ces élections?

«Je n'ai rien pensé des résultats. Parce que normalement, c'est le peuple qui choisit. Les résultats sont bons, puisque c'est le peuple qui a choisi.» {928}

Mais assez rapidement, il émettra des critiques par rapport à l'État-PS. En parlant des hommes politiques par exemple, il ne sera élogieux ni d'Abdou Diouf, ni de Léopold Senghor, ni du gouvernement dans son ensemble:

«Depuis que le Sénégal est parti en indépendance, ils n'ont rien réalisé. Ce que Senghor a laissé avant de partir, c'est ce qui est là jusqu'à présent. Sinon, c'est diminué encore, il y a moins qu'avant. Les gens souffrent.» {928}

Le seul homme politique qu'il dit admirer est Robert Sagna, cet homme politique diola très populaire, qu'il souhaiterait même voir à la présidence du pays. «Robert» ne l'a jamais déçu, «Robert» a toujours tenu ses promesses. En fait, la position politique de cet informateur est très révélatrice de la façon dont se déroule la vie politique locale. Pour être gagnante, elle doit absolument se faire à même le parti national et les intermédiaires, tel Robert Sagna, sont essentiels. Notre informateur le sait, et milite dans le parti au pouvoir en ayant son favori qui est un homme du terroir. Faire de la politique lui donne peut-être accès à des avantages, comme les crédits lui permettant d'investir dans l'immobilier. Cela ne l'empêche pas pour autant d'exprimer sa désillusion avec le parti au pouvoir:

«... au Sénégal, quand tu ne fais pas la politique, on ne te connaît pas. Il faut faire la politique pour qu'on te connaisse, et la politique, c'est ça qui fait **l'avancement de la personne**. Tu peux découvrir beaucoup de choses... Pour cela, je vais la pratiquer pour pouvoir connaître mon pays, dans quelle position il se trouve. Maintenant, **tu peux savoir si le PS est négatif**. Même si tu sais, **tu es obligé de supporter** parce que c'est ton pays.» {928}

Ce qui me surprenait pourtant c'était que cet homme pro-PS «indocile», selon l'expression de Mbembe (1988), était très au courant de l'histoire de la crise casamançaise. Il me communiqua des informations inédites et précieuses avec une ouverture que peu d'autres m'avaient témoignée. Pourquoi osait-il prendre ces risques? La contradiction n'est en fait qu'apparente. Il ne craignait visiblement pas d'être catégorisé comme étant hostile au régime, ses assises dans le parti au pouvoir devaient être assez fortes pour qu'il n'ait rien à craindre. En bref, son insertion au réseau islamo-wolof lui permettait d'agir ainsi et de se dévoiler.

La feinte alors n'était qu'à demi. L'homme était réellement membre du Parti-Socialiste et il désapprouvait réellement la politique de l'État. Mon interlocuteur avait modifié sa position au fur et à mesure qu'il apprit à me connaître et eut confiance en moi. En effet, pourquoi l'informateur aurait-il totale confiance en l'étrangère qui vient le questionner sur ses allégeances politiques ou sur son identité? Le fait que cet informateur ne révéla pas tout de suite ses vraies couleurs ne tenait pas du mensonge mais plutôt de la dissimulation, et

doit nous rappeler que les récits individuels sont bien des versions situationnelles de la réalité.

5.3 Les intermédiaires politico-ethniques: des «Casamanqués»?

Les intermédiaires politico-ethniques casamançais, ce sont ces hommes politiques originaires de la région, le plus souvent diola, membres du Parti-État (Robert Sagna, Landing Sané, Famara Ibrahima Sagna), ou membres de l'opposition comme Landing Savané du parti Aj/Pads. Ce sont également toutes les personnalités ou figures d'autorité casamançaises, les hommes d'affaire et les religieux qui interviennent épisodiquement dans la gestion de la crise casamançaise. Les uns comme les autres entretiennent un rapport nébuleux et tendu avec le MFDC et autres combattants armés casamançais; ainsi ce serait l'Abbé Diamacoune qui aurait lancé l'expression «Casamanqués» pour désigner les traîtres à la cause indépendantiste (Diamacoune, 1995: 99)³.

Les intermédiaires politico-ethniques casamançais sont au coeur de la logique néo-patrimoniale et du système partisan sénégalais «le PS et le reste». En effet, retournons à l'Électeur-PS qui se disait satisfait des élections de novembre 1996:

«Les résultats étaient bons, c'est le PS qui a gagné. Parce que Pascal Manga, il fait partie du PS. Si le PS n'avait pas gagné, il n'aurait pas pu prendre Pascal Manga, **le mettre en tête** et que les gens soient d'accord.»{404}

Cet homme politique, Pascal Manga, un diola, a été élu président du nouveau Conseil de région. Comme le dit l'informateur, il fait figure d'intermédiaire acceptable entre l'État et la population puisqu'il est à la fois membre de la communauté ethnique la plus importante numériquement et politiquement (les Diola) et membre du parti de l'État. Remarquons que Pascal Manga a été "mis en tête", c'est à dire que c'était bien la volonté du PS de l'avoir comme Président du Conseil. On constate alors que Dakar utilise l'appareil partisan comme

³«Dans tous les cas, les fils authentiques de la Casamance, et non pas les Casamanqués, sont allergiques à l'identité sénégalaise.»

instrument pour gouverner en Casamance.

La fonction d'intermédiaire a été largement discutée par les chercheurs africanistes, y compris par les spécialistes de la politique sénégalaise (Coulon, 1981). On les a appelés tantôt relais, courtiers, ou les «middlemen». En tenant compte des antécédents historiques, Darbon (1988: 119-137) a bien expliqué pourquoi les hommes politiques sont devenus des relais si cruciaux en Casamance après l'indépendance. Lorsque l'administration coloniale française instaurait des chefs indigènes pour servir de rouage entre l'autorité coloniale et la population, elle le faisait en cherchant à intervenir le moins possible dans le processus de décision. Cette méthode du relais a fonctionné à merveille dans le reste du Sénégal où les sociétés de structures hiérarchisées s'accommodaient des exigences administratives coloniales. La dimension religieuse y était pour beaucoup puisque les marabouts ont été des relais tout indiqués, y compris pour ce qui a été du développement de la culture de l'arachide à grande échelle (Copans, 1988).

En Casamance, il existe une diversité de type de sociétés locales. Les sociétés hiérarchisées mandingue, peulh ou toucouleur que l'on retrouve dans ce qui était autrefois la Moyenne et la Haute-Casamance⁴ se sont prêtées facilement à cette méthode de gouverner par le relais. En Basse-Casamance cependant, il en fut autrement avec les sociétés segmentaires diola, balante, ou manjack qui ne possédaient pas de structures bien définies ou d'autorités stables. En plus d'être nombreuses, ces sociétés étaient fort diverses les unes des autres, sécrétant une certaine culture anti-autoritaire, valorisant l'individualisme et la solidarité. En bref, dit Darbon (1988: 125), le système administratif colonial ne sut les pénétrer efficacement.

Pour l'administration française, la solution fut d'instaurer un système de chefferies stables avec des chefs de cantons nordistes et de favoriser l'implantation de marabouts mandingue dans les parties islamisées de la région. De telles actions furent mal reçues;

⁴Ce qui correspond aujourd'hui à la région de Kolda et environ la moitié de la région de Ziguinchor (portion est).

l'esprit de domination et le manque de concertation contribua sans nul doute à attiser les animosités respectives. Avec l'indépendance, les chefferies de canton disparurent, mais la nécessité d'administrer demeura. Le centre politique chercha tant bien que mal à s'appuyer sur les notables locaux. Pour des raisons culturelles, encore une fois, le succès fut mince. Dans la culture diola, les chefs traditionnels n'ont que peu d'influence sur les membres de leur village, et ils n'en ont jamais à l'extérieur de ces limites. Quant aux quelques marabouts susceptibles de remplir la fonction de relais de l'administration, leur emprise demeure, elle aussi, beaucoup moins grande que celle de leur vis à vis du Nord du pays. Cela s'explique par le fait que l'Islam pratiqué en Casamance est le plus souvent d'origine maure (*diakhanké*), un Islam non sectorisé, alors que le mouridisme, avec sa forte organisation hiérarchique, n'a que très peu de prise en Casamance où les populations répugnent à conférer aux marabouts une autorité autre que spirituelle.

Pour pallier au manque de relais, les dirigeants sénégalais choisirent d'investir la région en diffusant une idéologie développementaliste et en valorisant la participation populaire (projets de développement, associations pour la jeunesse ou les femmes). Leur instrument le plus important devint le parti d'État, ce monde "PS et le reste", décrit plus haut comme le monde du tout ou rien, de ceux qui gagnent et de ceux qui perdent, de ceux qui s'insèrent au système ou de ceux qui s'en extirpent. Toutefois, l'efficacité du parti-État comme structure d'encadrement et de socialisation dans les périphéries sénégalaises est à questionner (Balans, Coulon et Gastellu, 1975: 167). Darbon (1988:135), écrivant au début de la crise casamançaise, constate l'échec des relais-PS et l'attribue à leur faible niveau de représentativité de la population. Les politiciens ont échoué à défendre les intérêts régionaux des Casamançais face au centre et le mauvais arrimage entre le centre et le local est une des causes de la crise casamançaise.

5.3.1 L'opération *ethnic balancing*

Pourtant, Dakar a bien compris l'enjeu que représentaient ces relais et a cherché à remédier aux lacunes. La période que décrit cet auteur est la charnière entre une

marginalisation quasi complète de la région et une nouvelle attitude qui consiste à la prendre en compte au sein des organes du parti-État. C'est l'opération d'équilibrage entre les différentes composantes ethno-régionales du pays, le *ethnic balancing*. Les intermédiaires politico-ethniques sont tout naturellement au coeur de cette opération puisqu'ils portent les deux chapeaux, celui du membre du parti-État et celui du leader de la région. Darbon (1988: 134) précise justement qu'en 1982, 1/8 des membres du bureau politique du parti étaient casamançais, soit une proportion égale au poids de la population casamançaise dans le pays.

L'importance de cette période m'est apparue lors d'un échange révélateur avec un informateur. L'explication qui se dessine repose sur une entente⁵ qui aurait été conclue entre un politicien casamançais, Émile Badiane et Léopold Senghor avant l'indépendance:

«Est-ce que c'est un problème entre deux parties différentes qui sont la Casamance et l'autre partie le Sénégal? Peut-être que c'est de là qu'est parti [le] tout. Puisqu'il se pourrait que l'autre partie, sachant effectivement que la partie casamançaise était une entité séparée [du Sénégal], le fait de donner assez de pouvoir aux originaires d'ici favoriserait qu'un jour ceux d'ici demandent effectivement leur séparation. Donc, il fallait chercher un moyen de faire en sorte qu'ils n'aient pas suffisamment de pouvoir, de moyens, pour se séparer un jour. Donc, il fallait toujours les mettre de côté, il fallait à tout moment les écarter.» {857}

-Vous pensez que les Diola ont été écartés du gouvernement?

«Ah, je crois. C'est tout récemment qu'on a commencé à les intégrer. Sinon, dès les débuts, depuis fort longtemps, ils ont toujours été évités. Ca, c'est ma conviction personnelle, selon ce que moi je peux voir, je crois que c'est ça. Que depuis fort longtemps, on a toujours essayé de les mettre à l'écart des sphères des prises de décision, soit d'être directeur quelque part ou bien chef de poste quelque part ou bien sous-préfet, ou bien gouverneur, on a toujours évité de les nommer.» {857}

-Mais pourtant, on a des ministres qui sont diola, on a Robert, on a Landing Sané, ça date depuis longtemps...

«Non, depuis 78 seulement.» {857}

⁵Voir la section 6.2.2 sur le scénario originel casamançais

-Ca fait tout de même vingt ans!

«Depuis les indépendances jusqu'à cette période-là, il n'y en avait presque pas.»{857}

Pour l'informateur donc, les vingt premières années d'indépendance ont été une période où les membres de son groupe, ou du moins «les originaires» de Casamance ont été volontairement mis à l'écart du pouvoir. Que s'est-il passé par la suite? On ne connaît pas exactement le contenu du pacte, mais on sait que dans l'imaginaire séparatiste, non seulement la Casamance n'a pas obtenu sa juste part de développement économique, mais en plus le pouvoir central a refusé de négocier avec Diamacoune, le représentant des signataires du pacte, sur le statut politique de la Casamance.

C'est pourquoi il est troublant de noter que les efforts du *ethnic balancing* et les réformes administratives comme le redécoupage de la région ou la *régionalisation* coïncident avec l'échéance de cette supposée entente, au début des années quatre-vingts. En effet, depuis 1978 de nouveaux hommes politiques «moins compromis dans les affaires politiques mais plus représentatifs» (Darbon, 1988: 136) sont apparus. Robert Sagna et Landing Sané, de par leur appartenance ethnique (diola), sont certainement plus représentatifs des populations que ne l'étaient les politiciens des années soixante-dix, souvent d'origine nordiste. Et ils sont indéniablement bien intégrés au système PS puisque l'un comme l'autre ont occupé plusieurs postes-clé et dirigé des ministères.

Comment ces nouveaux politiciens sont-ils venus modifier les données du jeu? Il semble que pour la population, malgré les efforts pour un meilleur arrimage avec le centre, l'insatisfaction par rapport aux politiciens et autres intermédiaires locaux demeure. «C'est nos dirigeants, ils sont tous mauvais» {317} me confiait spontanément un villageois diola alors que nous discutons du conflit casamançais.

Les raisons de cette insatisfaction sont intéressantes car elles démontrent une fois de plus que la population vit un certain paradoxe. Elle est fière d'avoir des ministres d'origine

diola ou casamançaise qui la représentent à Dakar, mais en même temps, elle est très critique si l'un ou l'autre de ceux-ci ne remplit par son rôle d'intermédiaire dans la région. À propos de Landing Savané⁶ par exemple, on me confia: «S'il dit aujourd'hui qu'il est de la région et qu'il ne vient pas voir les gens de la région, comment il peut faire pour avancer?» {928}

Une autre absence souvent déplorée est celle de Landing Sané. Alors que j'achetais un exemplaire d'un journal local⁷ titrant en première page «Landing Sané, nos chantiers en Casamance», le jeune vendeur, excédé, me dit avant même que je n'engage la conversation:

«C'est nul, c'est complètement politique, ce n'est pas de l'information, ça. Landing Sané, il est complètement inutile. Il n'a rien fait pour la région. Les routes ne fonctionnent pas. Il n'a même pas une maison à Bignona [son village d'origine]. Robert Sagna est mieux. Il a beaucoup d'actions dans les boîtes de Ziguinchor et il a une maison à Brin et au Cap Skirring.»{600}

Landing Sané était à ce moment ministre de l'Équipement, des Transports terrestres et Ministre de l'Urbanisme et de l'Habitat par intérim. Dans ce journal, il est interviewé pour parler des accomplissements de l'État au niveau des infrastructures routières. Mais le jeune n'est pas dupe. Disons mieux, il est révolté. Le politicien local qui n'investit pas dans les affaires de la région, qui n'est pas présent, et surtout qui n'entretient pas une demeure dans son village n'est pas respecté. Et comme le témoigne ce jeune, il y a un homme politique en Casamance qui est beaucoup plus populaire: Robert Sagna.

5.3.2 «Robert»

«Robert», comme on l'appelle souvent, est vu comme l'homme du terroir. Il a occupé plusieurs postes-clé au sein du parti d'État. Depuis 1978, il a été secrétaire d'État, ministre des pêches, ministre du tourisme, ministre d'État, ministre de la confédération

⁶Chef du parti d'opposition And-Jéf

⁷Le journal en question s'intitule *Le courrier du Sud. Journal d'informations générales des régions de Ziguinchor et Tambacounda*, num. 4, 1ère année, juillet 1997. On peut se demander si ce journal n'est pas un exemple des efforts de désinformation que subventionne l'État pour rassurer la population ou même la clientèle touristique.

sénégalaise, ministre de la communication, ministre de l'équipement et des transports terrestres et puis ministre de l'agriculture, portefeuille qu'il détient toujours. Là ne s'arrêtent pas ses fonctions puisqu'il est maire de la ville de Ziguinchor depuis 1984 et membre du nouveau Conseil régional créé en 1996 avec la réforme de la *régionalisation*. De plus, il est au centre de toutes négociations avec le MFDC. (*Jeune Afrique*, 5-11 janvier 1995: 27). Bref, il est un bel exemple de cumul des fonctions politiques, et visiblement la population est parfois confuse devant cet homme à plusieurs chapeaux:

«Il est en train de progresser. Parce que notre quartier à Boudody a maintenant l'électricité. Donc, il est en train de nous aider. Mais d'autre part, je peux dire qu'il nous a oubliés, **nous qui l'avons aidé à réussir dans sa politique**. Il s'est beaucoup plus occupé des gens de son village, tandis que nous avons voté pour lui.»{271}

On devine que le politicien intermédiaire est la seule ressource disponible, et qu'il est perçu comme omnipotent et «omnipourvoyeur». D'une part, en tant que maire de Ziguinchor, Sagna est responsable de la salubrité et de l'électrification des quartiers de la ville. Mais d'autre part, quand cette femme lui reproche de favoriser les gens de son village, c'est par rapport à sa qualité de député à l'assemblée nationale qu'elle le fait. Cette femme vivait précisément dans un quartier qui avait un grave problème d'eaux stagnantes. À ce propos, les habitants du quartier avaient un contentieux avec le propriétaire d'un grand hôtel destiné au tourisme de luxe. D'après les habitants, ce serait l'hôtel nouvellement construit qui serait à la source du problème. Ils avaient espéré l'appui de «Robert» pour régler ce problème, mais, sans succès. En échange, «nous qui l'avons aidé à réussir dans sa politique» signifie sans doute que «Robert» avait cheminé dans sa carrière de politicien grâce à l'appui de son groupe, les Diola, puisque cette informatrice était elle-même diola.

La question de l'appartenance ethnique ne peut être esquivée. Un informatrice mandingue dans un quartier exclusivement mandingue et peulh s'exprima ainsi:

«Robert Sagna est né ici, il est de Brin. Mais nous, les habitants de Kadior, nous n'avons aucune estime pour lui parce qu'il n'a rien fait pour ce quartier»
{905}

En plus, d'être efficace donc, l'intermédiaire politico-ethnique doit être du bon groupe. Le système de dépendance et de réciprocité se revêt ici d'une dimension ethnique (Mbembe 1988: 160). Les dominants sont soumis à des devoirs de redistribution envers les membres de leur groupe ethnique tandis que les dominés doivent allégeance à leur protecteur ethnique. Les «anti-parents» ou les «non-ethniques», comme les habitants de ce quartier peulh et mandingue, n'éprouvent pas la sympathie pour Robert Sagna qui semble largement répandue ailleurs.

Sagna est un personnage-clé de la politique en Casamance. A-t-il pour autant les mains libres? Pour en juger, il faut prendre en compte l'autre terme de l'équation, le pouvoir central. On l'a dit plus haut, les intermédiaires politico-ethniques sont aussi l'instrument de ce pouvoir. Ils en sont les pions par le biais des diverses opérations d'équilibrage entre les différentes composantes ethnorégionales du pays. Dakar trouve utile d'avoir Robert Sagna comme représentant de la Casamance car cela sert de façade conciliatrice avec la périphérie. Mais en réalité, le centre tient à conserver la main-mise sur les affaires de la région. À propos de «Robert», un informateur disait:

«Il a eu à faire quelque chose au niveau de sa région. Mais nous savons que ce qu'il a envie de faire pour sa région, il ne peut pas avoir ce chemin-là. Parce qu'il veut faire, mais il a un chef. **C'est son chef qui l'a coincé.** Je peux donner un exemple. Lorsqu'il était Ministre de l'intérieur, lorsqu'il était entrain de faire les routes dans la région de Ziguinchor, on l'a enlevé pour le mettre au ministère de l'information. Qu'est-ce que c'est ça? Le travail était bloqué, il ne peut pas aller nulle part. La route de Lindiane était prévue pour être goudronnée. Depuis qu'ils l'ont bitumée, la route, c'est resté comme ça. Maintenant, il y a trop de creux.» {480}

Malgré toute son habileté politique, «Robert» est donc soumis au bon vouloir du pouvoir de l'État-PS. Comme nous venons de le voir, cela ne semble pas nuire à sa popularité puisqu'il fait une certaine redistribution des richesses, et surtout, il investit temps et argent dans la région.

Il reste à aborder la question des relations de ces intermédiaires politico-ethniques avec les dirigeants du MFDC. Comment par exemple, ce politicien populaire et efficace

qu'est Robert Sagna est-il perçu par le MFDC? En 1995, un des quatre adjoints de Diamacoune disait de lui:

«C'est un collaborateur mais pas un traître. Il croit faire le bien de la Casamance en s'alliant avec le régime. Nous ne pouvons lui en vouloir de se tromper» (*Jeune Afrique*, 5 au 11 janvier 1995: 28)

Pourtant, près de trois ans plus tard, j'eus l'impression que Sagna dérangeait grandement. Lors d'un entretien improvisé avec un membre haut placé dans la hiérarchie du mouvement je me fis dire: «Le MFDC en veut à mort à Robert parce qu'il fait la politique du Sénégal. Robert, il nous emmerde!» {692}

En quoi «Robert» importune-t-il tant le MFDC? Pour le comprendre, il faut examiner de plus près ce thème de la trahison, si bien résumé par l'expression les «Casamanqués». Dès le début de la crise, et depuis lors, le thème de la trahison revient fréquemment dans les paroles ou les textes des dirigeants du MFDC et des autres combattants armés casamançais. En 1985, un texte intitulé «La voix de la Casamance» (Anonyme, 1985: 133) reprochait aux cadres casamançais leur manque de représentativité et de proximité avec la population. Dans un autre tract de 1990, on dit des Casamançais qui dialoguent et négocient avec le Sénégal qu'ils sont des «Traîtres à la Nation Casamançaise» (La Casamance, 1990: 86). Et par rapport à Robert Sagna précisément, le discours des Vieux de Diatok est également très explicite⁸. Le locuteur relate une discussion qui aurait eu lieu entre Robert Sagna et l'Abbé Diamacoune avant 1982:

«Je veux te faire savoir que quand le Sénégalais te donne à manger, autrement dit, quand il t'envoie, il est beaucoup plus méfiant envers toi que s'il ne t'envoie pas. Il faut faire très attention avec ce genre de mission pour lesquelles on t'envoie car tu es un fils de la Casamance. Tu es très petit devant la terre de la Casamance pour venir la vendre.»

Cette discussion rapportée est peut-être complètement fictive. On y retrouve néanmoins des éléments fort éclairants sur ce thème de la trahison. Abbé Diamacoune, le héros de la cause casamançaise, met en garde ce «fils de la Casamance» contre les dirigeants sénégalais. En faisant le jeu du Sénégal, «Robert» met en danger la terre de la Casamance, cette terre qui est

⁸Voir l'annexe 6.

sacrée pour les Diola et qui ne doit en aucun cas être vendue (Roche, 1985: 33). Il est redevable devant elle et ses habitants, et n'a pas une grande légitimité pour négocier en son nom. Ainsi, lorsque Diamacoune dit à Robert «tu es très petit...», d'une certaine façon, il le menace.

Pourtant, «Robert» s'en est bien tiré. Plus de quinze ans plus tard, il va et vient à sa guise entre Dakar et Ziguinchor sans que rien ne lui arrive. Toute la région lui est ouverte. Peu d'autres politiciens ont cette témérité, car il existe toujours un danger de rançonnement par le MFDC ou les autres combattants armés⁹. C'est en cela que «Robert» «emmerde» le MFDC. On ne peut lui reprocher de ne pas être représentatif car sa popularité est grande. On ne peut l'éliminer puisqu'il fait «manger» beaucoup de monde. Pourtant, il joue le jeu du Sénégal et négocie au nom de la Casamance. Il était présent lors de la poignée de main historique entre le Président Diouf et l'Abbé Diamacoune le 22 janvier 1999. Et c'est lui, entre autres, qui a fortement fait la promotion du projet de la *régionalisation* (*Jeune Afrique*, 5 au 11 janvier 1995: 28). À ce sujet, on peut d'ailleurs se demander pourquoi «Robert» n'a pas été mis à la tête du nouveau Conseil régional et si un tel geste peut avoir un impact dans le règlement de la crise.

5.3.3 Les autres intermédiaires

Mis à part Robert, quelles sont les autres personnalités ou figures d'autorité casamançaises qui interviennent épisodiquement dans la gestion de la crise casamançaise? Il y a, en fait, plusieurs individus¹⁰ au sein de diverses structures. Dès les lendemains de la

⁹Bien que des allégations de rançonnement de Casamançais en poste dans l'appareil étatique à Dakar soient choses fréquentes, elles sont difficilement vérifiables. Leur plausibilité est pourtant à considérer, et à mettre en parallèle avec les «cotisations» que le MFDC a imposé aux populations villageoises en Casamance (Amnesty International, 1998: 60).

¹⁰Dans un numéro consacré aux hommes de la crise casamançaise, *Sud Quotidien* (19 septembre 1997) faisait l'énumération suivante: Robert Sagna, le député libéral Marcel Bassène, le professeur Assane Seck, ancien ministre et président du comité national de la paix, le colonel à la retraite Joseph Boissy qui est président de l'antenne régionale du Comité national de la paix, le pharmacien Alexandre Diaddhiou qui est membre du Comité national de la paix, le docteur Mamadou Boiro Bâ

marche de Ziguinchor en 1982, les premiers comités oeuvrant pour la paix se sont constitués. Diaw et Diouf (1992: 29-30) ont fait l'inventaire de l'ensemble de ces structures et en rapportent une douzaine. À bien les observer, on constate que ces structures naissent, meurent et se réincarnent continuellement. Telle «délégation» sera quelques années plus tard une «commission» ou un «collectif». Prenons l'exemple de la «Délégation des cadres casamançais élargie», qui, déjà en 1984, émettait une synthèse étonnamment complète de la situation casamançaise, le *Mémoire relatif aux événements de Ziguinchor de 1982 et 1983*. Bien que le document ne nomme pas les membres qui composent la Délégation, il précise que, pour la plupart, ils sont de Dakar, et ont été réunis à l'initiative de l'ancien ministre Assane Seck. Déjà dans ce mémoire, les cadres recommandaient une plus grande décentralisation. Puis, en 1991 et 1992, on retrouve un «Collectif des cadres» qui propose des mesures de règlement du conflit qui mèneront en droite ligne à la réforme de la *régionalisation*. Enfin, le 20 février 1999, un «Comité des cadres casamançais» est créé à nouveau dans le but «d'ajouter notre voix à tous ceux qui oeuvrent pour ramener la paix en Casamance.» (*Sud-Quotidien*, 22 février 1999, en ligne)

Ainsi, les structures sont nombreuses. Trop même, puisqu'on parlait en mars 1999 d'un «embouteillage sur la voie» (*Sud Quotidien* 22 mars 1999, en ligne). Il me semble pourtant qu'en terme de règlement du conflit, les individus sont plus importants que les structures dans lesquelles ils oeuvrent. Ce sont des députés ressortissants de la région, des militaires de carrière à la retraite, des hommes d'affaires de Ziguinchor, et plus souvent de Dakar, des maires des villes de la région, des chefs de quartier, des intellectuels, des commerçants ou des religieux. Certains sont diola, d'autres d'origine du Nord Sénégal. Tous n'ont pas le même poids et le même intérêt dans le règlement du conflit. Tel que noté plus

de Kolda, les généraux Doudou Diop et Wane, le leader du parti Aj/Pads Landing Savané, les abbés Lucien Basse et Alain Diédhiou du Comité clérical de Ziguinchor pour la paix, l'imam ratib de Ziguinchor, Chérif Aliou Aïdara, et le commerçant retraité Sadi Touré. En 1998, le même quotidien commentait sur le Forum de la paix en Casamance qui s'était tenu le 6 avril. S'ajoutent alors d'autres noms: le proviseur du lycée Djinabo (Ziguinchor) Nouah Cissé, les architectes Pierre Goudiaby Atépa et Cheikh Ngom, le maire de Sédhiou Balla Moussa Daffé, Omar Diatta, Ousmane Sène, un chef de quartier de Ziguinchor, le notable Mamadou Diakhaté, et Diane Gueye. (*Sud Quotidien*, 7 avril 1998, en ligne)

haut, Robert Sagna se trouve constamment au coeur des négociations. On retrouve également de plus en plus souvent les noms de deux hommes d'affaires diola, Alexandre Diaddhou, pharmacien de Ziguinchor et de Pierre Goudiaby Atépa, architecte prospère et de grande renommée à Dakar. On ne peut, ici, s'empêcher de faire référence à la discussion du chapitre précédent où on mesurait l'importance pour l'individu-entrepreneur de s'insérer dans le modèle islamo-wolof. À bien y regarder, les figures d'autorité casamançaises qui interviennent épisodiquement dans la gestion de la crise casamançaises sont généralement bien intégrées au modèle islamo-wolof.

Il faut cependant insister sur l'implication des religieux catholiques casamançais dans ce conflit. Bien que cette dimension religieuse du conflit soit souvent escamotée par les spécialistes de la question, elle existe néanmoins. Du fait que le MFDC ait pour leader «politique» un religieux, l'Abbé Diamacoune, les religieux catholiques se sentent doublement concernés par cette crise. Il est peu surprenant qu'ils se soient constitués en médiateurs. Depuis les débuts de la crise, il existe un «Comité clérical de Ziguinchor pour la paix» ayant à sa tête l'archevêque de Ziguinchor, Monseigneur Maixent Coly. Il a joué un rôle de premier plan dans les négociations de 1999 (*Jeune Afrique*, 2 au 8 février 1999: 23).

Tout au long de ce chapitre, nous avons vu ce que signifiait la politique en semi-démocratie pour les Ziguinchorois. Peu importe le sujet abordé, les informateurs l'abordaient d'une manière quasi-opposée selon qu'ils se réclamaient, ou non de l'État-PS, et donc selon leur insertion au réseau islamo-wolof. Nous avons également vu toute la difficulté pour les politiciens locaux d'assumer leur rôle d'intermédiaire. Un seul y réussit très bien, Robert Sagna. Son rôle dans le conflit casamançais est d'autant plus grand. Dans le chapitre suivant, nous verrons que le manque d'unité entre opposants armés est un des principaux obstacles au règlement du conflit. Les uns réclament l'indépendance sans concession, alors que les autres se contenteraient d'une meilleure insertion au modèle islamo-wolof. La *régionalisation* ne représente pas réellement un espoir de solution au conflit car elle ne fera qu'augmenter la compétition entre les régions dans un cadre néo-patrimonial. Une brève section sur les dimensions internationales du conflit précédera la conclusion.

«Moi je sais que dans les livres, ils écrivent des choses qui ne sont pas vraies, que tout va bien au Sénégal, pour donner l'air qu'on s'est modernisé. Il faut dire réellement ce qui se passe ici dans la région.» {271}

Ch. 6 Le sens du conflit casamançais: l'impasse

Ce chapitre veut mettre en évidence la complexité du conflit casamançais. Par le biais d'une analyse du discours des opposants armés casamançais, il montre que le manque d'unité entre ceux-ci entraîne l'impasse. Les uns réclament l'indépendance sans concession, alors que les autres se contenteraient d'une meilleure insertion au modèle islamo-wolof, c'est à dire un partage des ressources de l'État. Le système islamo-wolof ne permet pas l'expression de la différence identitaire. La répression étatique pousse le MFDC à mener ses actions dans la clandestinité et avec force démagogie. La population casamançaise, quant à elle, se retrouve face à une triple violence: violence de l'État, violence du mouvement armé, violence des citoyens les uns envers les autres. En réaction, chacun choisit la sortie qui lui convient. Certains jeunes choisissent le maquis.

6.1. Une situation complexe¹

«À votre avis, les problèmes de la Casamance sont-ils des problèmes entre les ethnies? Les réponses à cette question permettront de brosser le portrait d'une situation complexe. Si, a posteriori, la question me semble très directe et même un peu brusque, c'est qu'au moment de l'enquête je ne mesurais pas à quel point était grande la réticence à parler de ce sujet. Les informateurs m'ont parfois dit qu'ils ne savaient rien de «ça», comme pour couper court à toute discussion. Mais à d'autres occasions, les réponses en disaient long sur la dynamique interethnique en cours. Ces réponses variaient selon la situation de chaque informateur, de sa proximité avec le parti au pouvoir ou de la position du groupe ethnique auquel il s'identifiait par rapport à l'ensemble sénégalais. Le premier témoignage est celui de

¹Voir l'annexe 5 pour la chronologie du conflit casamançais.

cette femme diola dont on a déjà parlé plus haut². Elle avait vécu de la discrimination de la part de ses voisins d'origine du Nord Sénégal qui l'avaient traitée de singe et de cochon. Bien qu'un peu craintive, elle répondit sans hésiter par l'affirmative à ma question:

«Il y a une discrimination de race. C'est ça qui a amené les problèmes de la Casamance. C'est le problème des ethnies qui a amené tout ça. Pour dire que telle ethnie n'est pas bonne, c'est l'autre qui est meilleure. Qu'on se voit supérieur à l'autre. Parce que du côté du Nord, ils ont beaucoup tendance à nous minimiser, ils nous prennent pour des gens qui ne sont pas bons, ils tirent tout de leur côté. Ils ne s'occupent même pas de nous, c'est pour cela qu'il y a des troubles. Mais si on nous avait mis au même pied d'égalité, il n'y aurait pas la guerre.» {271}

L'informatrice tenait là un discours qui, d'une part correspond bien aux doléances exprimées dans les textes de propagande du MFDC, et d'autre part, se rapportait directement à la situation qu'elle vivait. Selon elle, le conflit casamançais reposait sur l'antagonisme entre les Sénégalais du nord et les Diola. Les «nordistes» étaient tout bonnement racistes.

Considérons à présent une seconde réponse positive à cette question. Elle nous est donnée par un jeune homme manjack qui me parut extrêmement articulé. C'était peut-être un informateur atypique par son niveau d'éducation (Terminale) et du fait qu'il s'intéressait énormément aux questions politiques. Il n'avait pas réussi son baccalauréat, mais aurait souhaité faire des études de science politique. Mises côte à côte, sa réponse et celle de l'informatrice diola tranchent considérablement:

«Il y a un séparatisme ethnocentrique. Il y a combien d'ethnies ici à Ziguinchor? Il y a les Mandingue, il y a les Peulh, il y a les Manjack, il y a les trucs. Mais cette rébellion, elle est surtout ethnocentrique... Les chefs des rebelles, ils sont d'une même ethnie, ou s'ils sont pas d'une même ethnie, ils le sont comme langue...La seule ethnie encore qui est la plus nombreuse dans cette rébellion, c'est les Diola. Donc il y a un côté ethnocentrique dedans. Les chefs, là où la rébellion est beaucoup plus forte, c'est en milieu diola. Les deux fronts c'était le front sud, c'est typiquement diola. C'est qui, c'est Oussouye, il y a que des villages diola là-bas. Le front nord c'était le Fogny. C'est ethnocentrique. Comme composition, il y a une ethnie qui domine tout ça là.» {871}

²Voir la section 4.1.1 Le village en ville

Alors les problèmes de la Casamance, est-ce que c'est un problème entre les ethnies?

«Je pense que c'est ce problème-là.» {871}

Vraiment? Entre qui et qui?

«C'est le rejet des autres ethnies.» {871}

Qui est rejeté?

«Toutes les autres ethnies sont rejetées. C'est le Diola qui rejette tous les autres peuples, souvent toutes les ethnies du Nord, pas les ethnies habitant ici. Eux, ils préfèrent rejeter soit le Wolof, le Toucouleur, surtout. Entre kal, ils ne peuvent pas rejeter les Sérères parce qu'entre eux il y a le cousinage. Il ne peuvent pas les rejeter à 100% comme ils rejettent les Wolof ou les Toucouleur.» {871}

-Mais est-ce que les Diola sont rejetés à leur tour?

«Non, ils ne sont pas rejetés à leur tour.» {871}

-Par personne?

«Non, par personne» {871}

Ce jeune homme exprimait une opinion «diolaphobe» telle qu'on peut en entendre ou lire dans certains milieux du Nord Sénégal³. Il est lui-même issu d'une ethnie très minoritaire en Casamance et au Sénégal⁴. À mon sens, cet exemple illustre l'éternel problème des minorités dans les minorités. Les Diola sont, ou se perçoivent, comme la minorité opprimée du Sénégal, mais à même la région qu'ils revendiquent dans un discours totalisant se trouvent d'autres minorités, comme ce jeune homme manjack, qui réagissent très négativement à leurs aspirations.

Le portrait de la situation devient encore plus complexe quand on examine les réponses des informateurs qui ne pensaient pas que le conflit était relié à la question ethnique. C'est parmi ceux-ci qu'on retrouve l'éventail le plus large d'arguments. Il y a en

³Lire par exemple *Le Témoin*, 26 août au 1er septembre 1997.

⁴Selon le recensement d'avril 1976 (données corrigées en 1982), les Manjack faisaient 3,24 % de l'ancienne Casamance (Darbon, 1988: 28).

premier lieu les Diola qui me disent «Non, ce n'est pas une question d'ethnies» et qui le justifient par un discours quasi démagogique. Selon eux, ce sont les Nordistes qui prétendent que c'est une cause diola, en réalité, tout un chacun adhère à la cause séparatiste:

«Non, non, ce n'est pas un problème d'ethnie, parce qu'il y a toutes les ethnies dans le MFDC, et même parmi les fondateurs... C'est Abdou Diouf qui a dit que c'est seulement une minorité qui voulait l'indépendance, seuls les Diola, que c'est pas tout le monde. Le gouvernement a fait ça pour que les gens ne s'en mêlent pas. Or c'est faux, il y a tous les gens là-dedans.» {299}

On reviendra plus loin à la manipulation gouvernementale. Ce qu'il faut tenter d'apprécier ici c'est l'argument selon lequel le fait de retrouver plusieurs ethnies au sein du mouvement armé prouve que le conflit casamançais n'est pas un conflit ethnique. Cet argument est partagé par plusieurs personnes, y compris par les non diola :

«Ce n'est pas un problème d'ethnie, il y a des gens qui se sont levés, ils disent qu'ils veulent l'indépendance. Nous disons que le problème est pour les Diola, mais il n'y a pas que les Diola qui sont dans la brousse. Il y a toutes les ethnies. Je connais un militaire qui m'a dit qu'il avait connu un rebelle qui s'appelait Diop [patronyme wolof]. **Peut-être que le problème a commencé par être un problème avec les Diola**, mais maintenant, ce n'est plus ça. Si ce n'était qu'un problème avec les Diola, ce serait fini depuis longtemps.» {905}

Pourtant, rien ne nous dit pourquoi le fait d'incorporer des membres des autres groupes ethniques à la rébellion exclurait l'existence de fondements ethnocentriques à cette guerre. Il me semble au contraire que l'un n'exclut pas l'autre. Comme nous le dit cette informatrice mandingue, un élément important dans la compréhension de cette question est de conserver à l'esprit l'aspect évolutif des choses: «Peut-être que le problème a commencé par être un problème avec les Diola, mais maintenant, ce n'est plus ça». Et si ce n'est plus ça, que se passe-t-il au fait? On sait qu'il représente une frustration par rapport à la marginalité de la région qui est ressentie par tous, y compris des non-diola. Il est important de ne pas sous-estimer ce sentiment partagé d'aliénation comme le fait ressortir ce retraité mandingue:

«Non, moi je dis que c'est une frustration de toute une région. Les gens, sur le plan intellectuel, aucune région n'a mieux que nous, sur le plan du travail, aucune région ne travaille mieux que nous. Mais on sent que souvent, nous sommes mis à l'écart quand il s'agit de prendre les grandes décisions.» {905}

Et ce jeune peulh:

«Pour moi, c'est une recherche d'autonomie, c'est pas entre relations. C'est

une population contre le gouvernement. C'est pas entre ethnies.»

Ce même informateur enchaîne tout de même en révélant que la dimension ethnique du problème ne peut être esquivée:

«Mais néanmoins, il y a toujours les gences du Nord, ces gences-là ils n'osent pas aller en brousse. Parce qu'on est considéré comme des Nordistes, on n'est pas de la Basse-Casamance» {560}

Nous en venons à comprendre que le conflit est bien plus qu'un conflit ethnique. Une vieille femme sérère l'exprime bien en mettant à nouveau le conflit en perspective dans le temps:

«Je ne peux pas le dire, ce qui est vrai. On entend des dires mais la réalité, je ne sais pas. Les Diola disent qu'ils ne veulent pas voir les Wolof, les Toucouleur, et **ceux qui ne veulent pas n'ont qu'à partir, ne pas rester ici en Casamance.** C'est leur région [aux Diola]. **La région appartient aux fils de la Casamance qui sont les Diola.** Avant, les Sérère ne faisaient pas partie, mais maintenant, il y a des Sérère qui meurent dans cette guerre. En voyant ce qui se passe, je crois que c'est à cause d'ethnies. Moi, je suis née en Casamance. Après trois ans, mon père et ma mère sont repartis au village natal. Puis mes parents sont revenus... [longue description de l'évolution de la ville et des tâches des hommes et des femmes]. **Maintenant, c'est le contraire d'avant, chacune veut faire le commerce. Il y a un avancement dans la région de Ziguinchor,** il n'y a que ce problème qui a tout gâté. Satan a vraiment de la force, il m'arrive parfois de me poser des questions. Pourquoi il y a eu ce problème? Pourtant avant les Diola aimaient beaucoup les étrangers. Quand nous, les Sérère sommes allés dans les villages diola, on trouvait tout chez les Diola, la gentillesse, ils étaient accueillants. À ma grande surprise, **je ne sais pas pourquoi ils ne sont plus gentils.** Et pourtant, ils étaient très ouverts.» {561}

D'après cette vieille femme, les rapports entre les groupes se sont modifiés au fur et à mesure que la région s'est insérée dans l'économie de marché. Ce dernier point est particulièrement instructif puisque selon ce que les chercheurs de «l'école hollandaise» (De Jong, Geshiere et van der Klei) avancent, la construction récente de l'identité ethnique diola doit se comprendre comme une réaction aux changements économiques et politiques intervenus en Casamance.

Cette femme sérère remarque également que l'ouverture des diola envers les autres groupes s'est modifiée dans le temps. L'exclusion des Sérère serait relativement récente: «Avant, les Sérère ne faisaient pas partie» dit-elle. Cette information confirme l'idée selon

laquelle l'ethnisation des conflits en Afrique doit être perçue comme un phénomène moderne. Il faut rendre compte de l'effet du temps. Le temps qui passe peut brouiller la perception qu'ont les individus des événements. Il peut en atténuer certains ou en renforcer d'autres. Les allégeances ethniques ou religieuses peuvent être perçues au départ comme des catégories philosophiques ou idéologiques abstraites puis, avec le temps, se matérialiser en forces sociales (Suliman (sous la dir.), 1999: 37-38). C'est pourquoi il est important de rendre toute la profondeur du contexte historique qui permet le durcissement des allégeances identitaires.

Remarquons au passage que cette femme utilise cette expression «Les Fils de la Casamance» qui revient à tout moment dans le discours du MFDC, et qui sert à masquer la réalité d'un projet national ethnique diola. La personne sait bien de quoi il s'agit, les «fils de la Casamance» dans le discours du MFDC, ce sont bien les Diola et personne d'autre.

En somme, les informateurs ont tout à fait exprimé la complexité de la situation. Plusieurs positionnements sont possibles, et varient selon la perspective de chacun (Young, 1982: 91). L'identification qu'effectue un acteur social est toujours contextuelle, multiple et relative (Bayart, 1996: 98). La femme diola qui a vécu des injustices liées à son origine ethnique qualifiera le conflit d'ethnique de même que le manjack qui se sent menacé par les projets de séparatisme du MFDC. En revanche, le diola qui sympathise avec la cause du MFDC voudra nier toute dimension ethnique de cette cause car ce serait nuire aux possibilités de succès. Enfin, pour les informateurs qui sont d'un groupe ethnique culturellement proche des Wolof, (les Mandingue, les Peulh) il apparaît qu'ils ressentent tout autant que les Diola la marginalisation de la région. Une vieille femme sère a le mot de la fin en mettant en relief l'évolution récente du conflit. Les pages suivantes permettront de développer ces points.

6.2 Le discours des opposants armés casamançais: le MFDC

Il existe plusieurs documents reproduisant l'argumentation du mouvement indépendantiste. Le tract en date du 25 décembre 1982 et distribué durant la manifestation de Ziguinchor est reproduit dans le Livre Blanc du gouvernement sénégalais en 1991: *Les faits en Casamance. Le droit contre la violence*. Deux autres datant de 1989 sont reproduits dans un autre numéro de *Politique africaine* (mars 1991: 83-89). De plus, un texte non-signé, également paru dans *Politique Africaine* en juin 1985, est généralement considéré comme le manifeste du MFDC (Darbon, 1985: 125 ou De Jong, 1995: 141). Toutefois, l'analyse reposera ici principalement sur un discours de propagande inédit, donné par un membre du MFDC devant un village récalcitrant à la cause indépendantiste.

Notons au passage que la nature peu cohésive du mouvement indépendantiste fait en sorte qu'il est difficile d'attribuer tout de go, tous les tracts et autres opinions émises au seul MFDC. Plusieurs opposants armés se sont manifestés, qui ne se rangeaient pas derrière le discours de l'Abbé Diamacoune, seul interlocuteur «officiel» du MFDC vis à vis de l'État sénégalais. Prenons en exemple les deux tracts de 1989. Comme le note Glaise (1990: 84) dans l'introduction qui accompagne ces tracts, leur signature laisse songeur: «Réponse de la Casamance» et «Ici la résistance casamançaise». Qui parle? Est-ce Diamacoune au nom du MFDC? Est-ce l'aile dissidente du front Nord ou alors d'autres opposants armés casamançais? Puisqu'il est impossible de répondre à cette question, notons seulement que dans l'hypothèse où ces tracts ne sont pas issus du MFDC mais d'opposants armés «non-identifiés», nous avons une preuve supplémentaire du grand manque de cohésion qui existe entre les Casamançais, qu'ils soient indépendantistes ou non.

6.2.1 L'oeuvre de l'Abbé Diamacoune

Le texte que l'on considère comme le manifeste du MFDC (Darbon, 1985: 125 ou De Jong, 1995: 141) date de 1985. Truffé de références historiques, de raisonnements pas toujours faciles à suivre, de doléances par rapport aux manquements du gouvernement

sénégalais, le texte est aussi un cri du coeur contre la répression des forces de l'ordre sénégalaises, suivi de menaces. Selon Darbon (1985: 126), il faut considérer ce texte comme la transcription ou la rationalisation des revendications exprimées spontanément par les populations lors des émeutes. Ce serait, il me semble, oublier l'importante part de construction idéologique qui s'y trouve. Il n'y a qu'à constater le médium utilisé, la publication dans une revue savante, lue la plupart du temps à l'étranger. Cela nous amène à parler de l'auteur présumé de ce texte, l'Abbé Diamacoune Senghor. Personnage flamboyant, ce prêtre diola de plus de soixante-dix ans est sans contredit l'intellectuel le plus important à l'origine de la production idéologique du mouvement indépendantiste. Très engagé dans la vie communautaire, il a vécu les injustices des expropriations foncières des années soixante-dix. À la suite des événements de 1982, il est emprisonné jusqu'en 1987, puis relâché, et emprisonné à nouveau entre 1990 et 1991 (Marut 1994a: 230). Il vit actuellement en résidence surveillée à Ziguinchor.

Diamacoune s'est plusieurs fois exprimé publiquement et dans les journaux⁵. Il est à la source d'un énorme travail de sensibilisation populaire de l'histoire casamançaise, et particulièrement diola. Il est connu de tous. En enquête, lorsque je demandais aux informateurs ce qu'ils pensaient de Diamacoune, ceux qui préféraient ne pas parler de cette question délicate faisaient allusion à sa fonction de religieux ou à celle d'animateur-radio pour les émissions enfantines qu'il a longtemps données. Cependant, un informateur moins réservé me disait:

«Avant, il faisait des conférences pour la région d'ici. Mais moi en personne, je n'ai jamais assisté à ces conférences...Le thème, c'est pour que la Casamance se détache de l'autre région. Pour lui, la Casamance et le Sénégal ne sont pas les mêmes, on n'a rien de commun. C'est pour ça qu'il a lutté...Beaucoup de gens aussi étaient au courant. Il les faisait au CEDEFS. Il a fait ces réunions-là pendant trois ans. Cela a duré. J'avais un copain qui

⁵Plusieurs auteurs réfèrent à une conférence donnée à la Chambre de Commerce de Dakar sur la Casamance intitulée «Message de la Reine Alinsiitowe Diatta ou hommage à la résistance Casamançaise». Véritable panégyrique, le discours devrait être considéré comme un avertissement au gouvernement sénégalais. Voir De Jong (1994: 141). Les discours de l'Abbé ont également souvent été repris dans les quotidiens. Voir par exemple *Walfadjri*, 14 janvier 1998, en ligne.

allait tout le temps là-bas, il me disait qu'il allait aux réunions, mais il ne me disait jamais des réunions de quoi. Un jour, je lui ai demandé quels sont les buts de ces réunions, c'est dû à quoi. Il a répondu que l'Abbé appelle les gens et il a de ces livres qu'il veut montrer aux gens. Il y a même des Sénégalais [des Nordistes] qui sont allés assister. Tout ce qu'il a pleuré et tout ce qu'il a souhaité, c'est pour sa région. J'ai oublié la date exacte de quand il a commencé ces réunions. En 1982, c'était l'année de la fermeture [de la fin des ces réunions]. Après 1982, c'est là où les gens se sont levés pour suivre ce que l'Abbé disait. Et chacun disait: "Pourtant mon père m'en avait une fois parlé, nous avec les autres, tôt ou tard, on va se séparer". Ça, les gens parlaient de ça publiquement. Mais après... »{928}

On ne saurait être plus explicite. L'Abbé s'appuyait sur des textes écrits pour faire une propagande ouverte en faveur de l'indépendance. Il a forgé dans la population une mémoire enracinée dans la culture diola. Car toutes les références culturelles de justification de cette lutte indépendantiste, comme par exemple, l'exil de la prophétesse Aline Sitoé Diatta, sont diola (Darbon, 1985: 126). On remarque donc que le discours ethnique est un discours idéologisant au même titre que n'importe quel nationalisme. Il y a manipulation et interprétation de l'histoire du groupe par les élites ou les intellectuels (Vail 1989: 12 ou Anderson, 1996: 122).

Précisément dans ce conflit casamançais, le travail de reconstruction historique est considérable. Diaw et Diouf (1992) ou Lambert (1998) ont bien montré comment l'Abbé a repris des éléments de l'histoire coloniale pour effectuer cette manipulation. En privilégiant l'antériorité de la présence portugaise sur la présence française, le religieux-historien prétend établir la non-appartenance de la région Sud au Sénégal. Se référant à des documents qu'il n'a jamais révélés au grand jour, Diamacoune affirme haut et fort que la Casamance n'a jamais été partie du Sénégal et il en demande la confirmation à la France. En décembre 1993, l'archiviste français Jacques Charpy établira que la Casamance n'existait pas, avant la colonisation, en tant que territoire autonome et que malgré ses caractères économiques originaux, son éloignement de Saint-Louis et les conséquences de l'enclave gambienne, les territoires situés entre la Gambie et la Guinée-Bissau ont toujours été, au temps de la colonisation française, administrés par le gouverneur du Sénégal (Charpy, 1994: 499). Diamacoune répliqua en 1995 par un document intitulé *Casamance - Pays du refus*,

document par moments incohérent, très incendiaire, personnalisé à l'extrême et où il fait référence à un personnage, «Le fou de la Casamance» que l'on devine être lui-même (Senghor, 1995: 123). On ne peut que ressentir un malaise face à un document aussi virulent, venant d'un homme d'Église, encore considéré par plusieurs comme un guide. Toutefois, le document est excessivement révélateur du grand niveau de souffrance qui a dû exister dans cette région. Quels qu'ils soient en vérité, des torts ont indéniablement été causés. On en verra ci-après une illustration détaillée par le biais de l'analyse d'un discours inédit.

6.2.2 Le discours du Vieux de Diatok

On retrouvera ci-dessous la reproduction⁶ de l'argumentation d'un discours inédit donné en diola par un membre du MFDC devant l'auditoire du village de Diatok (région de Ziguinchor). Ce discours, accompagné d'un autre plus court, était enregistré en diola sur une cassette audio qui m'a été confiée par un informateur. Il a nécessité un long et patient travail de traduction et pour cela, il est réellement original. Son intérêt réside dans le fait qu'il nous est restitué tel qu'il fut prononcé devant le village, et sans qu'il ne nous ait été destiné. Il n'a pas été donné devant un auditoire extérieur dont il s'agissait de gagner la sympathie, mais bien devant un auditoire local que l'on voulait rallier à la cause indépendantiste. La réelle liberté de ton dans les menaces proférées nous le prouve.

D'après le contenu, le discours a été tenu après 1984 et avant 1990. Il n'est pas certain que le début du discours ait été enregistré. L'orateur, un activiste d'âge mûr, cherche à convaincre les villageois d'adhérer à la cause indépendantiste. Il se dit lui-même «missionnaire» (§14). Selon ce qu'on peut déduire de ce discours et de celui qui l'accompagne, il y a eu dans ce village, des individus qui ont collaboré avec le gouvernement sénégalais pour dénoncer le MFDC. Le locuteur ne cherche donc pas seulement à se rallier des sympathisants, il veut également terrifier les villageois. Pour mieux servir l'analyse, le discours est reproduit de façon détaillée et son déroulement est respecté.

⁶Voir le discours complet en Annexe 6

L'entente entre Badiane et Senghor

Le noeud de l'argumentation des indépendantistes du MFDC se trouve dans une entente qui aurait été prise entre Badiane et Senghor à propos de l'indépendance de la Casamance. À la veille de l'indépendance du pays, le Sénégal et la Casamance se sont entendus pour «travailler ensemble» pour une période de vingt ans, après quoi, la Casamance doit trouver l'indépendance qui lui revient naturellement. L'entente reposerait sur l'appui de l'électorat casamançais pour l'élection de Senghor en échange du «travail» de la Casamance qui, à l'époque, manquait de cadres. Dès ce moment, les Casamançais ne sont pas tous d'accord sur la voie à suivre, Émile Badiane était favorable à l'entente tandis qu'Ibou Diallo était contre.

Intermède: Les doléances

Durant les années qui passèrent, on se rendit compte que le gouvernement sénégalais n'avait pas tenu sa promesse de développer la région. Le locuteur constate que la région a été négligée sur plusieurs plans:

- elle n'a pas reçu sa juste part d'infrastructures comme les routes, les hôpitaux, les écoles, les médicaments pour la population,
- les promesses non-tenues d'un aéroport international et d'un lycée agricole.
- l'arachide récoltée n'est pas payée assez chèrement
- les revenus extraits de la région ne sont pas réinvestis, l'usine promise n'est pas construite
- ce que les Casamançais paient en impôts ne leur revient pas sous forme de services.
- les politiques publiques leur sont défavorables, lorsque de bons docteurs travaillent en Casamance, «on les l'enlève» (§7).
- le régime sénégalais leur impose une violence qui ne dit pas son nom en les maintenant dans un état de sous-développement⁷.

⁷La citation suivante est frappante: «Et vous pensez que le Sénégalais amène son fusil et tire sur toi, là tu dis qu'il t'a tué. C'est pas ça. S'il n'a pas construit un hôpital pour toi, et que tu tombes malade au village, on doit t'amener jusqu'à Ziguinchor pour te faire soigner, on n'arrive pas à le faire, tu meurs. En ce moment qui t'a tué? Si l'hôpital était dans ton village, tu te serais fait soigner dans ton village. Pour vous, tant qu'on ne tire pas sur toi, on ne t'a pas tué.» (§8) Les activistes du MFDC ont-ils lu Galtung (1969) sur la violence structurelle?

- les «Sénégalais» [du Nord] leur manquent de respect

Premier appel à la guerre et le projet de société

Il faut réagir à ce manque de respect, il faut faire la guerre. Tout le monde n'aura pas besoin de faire la guerre, certains doivent rester à l'extérieur du maquis pour gagner l'argent qui servira à acheter les armes. D'autre part, le locuteur fait part d'un projet un peu flou de société démocratique et populaire: «Mais la terre et le pouvoir appartiendra au peuple. La Casamance pour ses ressortissants!» (§14)

Reprise de la narration

Le gouvernement sénégalais a assassiné les cinq personnalités politiques qui auraient été témoins de la signature de cette entente. Le locuteur en nomme trois: Victor Diatta, Ibou Diallo, Émile Diatta. C'est ce dernier qui avait la preuve écrite de cet accord et qui l'a montrée au politicien Assane Seck et à l'Abbé Diamacoune avant de l'expédier en lieu sûr, à l'étranger. À la mort de Badiane, Senghor aurait fait fouiller la maison de Badiane pour retrouver l'entente, mais sans succès. Les pro-indépendantistes se sont alors organisés pour faire des réunions secrètes par le biais de l'Équipe de football Casa-Sport. Lorsqu'ils sont parvenus à s'entendre entre eux, ils décidèrent de récupérer les documents de l'accord qui se trouvaient toujours à l'étranger. Pour ce faire et ne pas être découverts dans leurs intentions, ils utilisèrent une astuce. En passant une commande de maillots et de ballons de football à l'étranger, ils ont fait en sorte que les papiers se trouvent dissimulés à l'intérieur de l'un des ballons. Puis, avec ces documents, ils sont allés charger Diamacoune d'entrer en contact avec Senghor. Diamacoune lui aurait écrit plus d'une fois pour réclamer qu'il réponde aux Casamançais à propos du statut d'indépendance de la région mais Senghor ne répliqua pas. Il fit part de cette lettre confidentielle à Abdou Diouf, alors Premier ministre et le gouvernement sénégalais continua de refuser de rencontrer les Casamançais. C'est suite à cette décision que Senghor aurait démissionné. Lorsqu'un journaliste manjack est sur le point d'ébruiter l'affaire, il se fait emprisonner.

Suite de la narration: la visite de Robert Sagna à l'Abbé Diamacoune

Puis vint le régime de Diouf, intraitable et répressif: «Lorsque Abdou Diouf est monté, il a dit que tout ce qui bouge en Casamance c'est de la chair à canon» (§24). Diouf passa par l'intermédiaire de Robert Sagna pour menacer l'Abbé Diamacoune, et lui reprocher son engagement dans une cause politique qui dépasse ses devoirs cléricaux. Le récit devient ici très détaillé. Lorsque Robert arrive à Ziguinchor pour parler à l'Abbé, il le trouve à la cathédrale en présence de l'Évêque. Robert insiste pour que celui-ci reste et soit témoin de la discussion. Lorsque l'Abbé se rendra compte que le secret s'est ébruité par la faute de Robert, il est en colère. Puis, l'Abbé met à son tour Robert en garde: le gouvernement sénégalais le manipule, Robert n'a pas l'autorité pour agir et parler à Dakar au nom de la Casamance. De plus, Diamacoune justifie son implication politique par le fait que bien d'autres religieux se sont impliqués en politique ailleurs dans le monde (il cite la Palestine et l'Afrique du Sud) et ont été respectés. Il dit ensuite à Robert que le Président Diouf devrait faire appel aux archives françaises sur la colonisation pour se convaincre du bien-fondé de la cause et à la Cour internationale de la Haye pour trancher. À la suite de cela, Diamacoune fut emprisonné.

Suite de la narration: le début des soulèvements

L'Abbé Diamacoune a été arrêté le 19 décembre et en réponse à cet événement, les protestataires ont organisé la marche du 26 décembre. La marche était pacifique. Ils ont remplacé le drapeau sénégalais par un emblème blanc. Mais des Sénégalais originaires du Nord et des Sérère casamançais qui rejetaient la cause casamançaise ont redescendu cet emblème pour y remettre le drapeau sénégalais. Il ne vaut pas la peine de chercher à savoir qui sont ces traîtres casamançais-sérère car ils sont morts (le locuteur ne dit pas comment). Il y a eu aussi des morts diola. Les activistes se sont alors retirés jusqu'en décembre 1983 où ils ont de nouveau marché vers la gouvernance de Ziguinchor. Cette fois, les protestataires étaient animés d'intentions belliqueuses. Plusieurs se sont fait arrêter, tuer torturer, des femmes furent violées.

Appel à la vengeance et sommation de faire la guerre

À ce moment dans le discours, le ton monte encore. C'est un appel à la vengeance, où

on évoque les liens du sang. Le locuteur devient menaçant. Les jeunes sont particulièrement visés, ainsi que les travailleurs saisonniers casamançais de Dakar. Ceux qui seraient sans travail doivent revenir dans la région pour participer à l'effort de guerre. Ceux qui travaillent doivent faire parvenir de l'argent. On interpelle également les femmes qui devraient aller dormir dans la forêt pour implorer les Dieux fétiches.

Le locuteur annonce aux membres de son auditoire qu'ils ne peuvent plus refuser d'adhérer à la cause car ils sont maintenant au courant de l'histoire casamançaise. Ils avertissent l'auditoire qu'ils seront sans pitié. L'adhésion au mouvement n'est pas facultative, on menace de représailles ceux qui refuseront de s'y plier. Le locuteur mentionne les Casamançais de Dakar qui sont réticents à cette cause. Pour inciter l'auditoire à adhérer à la cause, on compare le village de Diatok à un autre, Balingor, qui a été convaincu plus rapidement. Le locuteur fait appel à Dieu pour que l'unité se fasse entre eux. Il demande aussi à Dieu de libérer ceux qui sont sous l'emprise des mauvais esprits.

6.2.2.1 Le pacte mythique

Le discours du Vieux de Diatok tiendrait-il du mythe ou de la légende? Il est donné avec un souci évident du suspense. On y trouve une nette progression dans le ton lorsqu'on commence avec une longue énumération des doléances pour terminer avec des exhortations à la guerre. Le discours est çà et là parsemé d'éléments fantastiques comme le songe où Émile Badiane est averti par Dieu de sa mort imminente (§17). Il comporte aussi un volet héroïque avec l'inventivité des Diola qui ont pensé à dissimuler la preuve de l'entente dans un ballon de football (§21). Il abonde de références à la culture diola: le fétichisme pratiqué par les femmes (§36) ou les mauvais esprits qui agissent sur les villageois (§38), le respect qui est dû aux aînés lorsque Diamacoune s'adresse à Robert (§26), ou l'obsession du secret⁸(§25). Ainsi, le récit déborde d'imagination et de création, ce qui est le propre du nationalisme (Anderson, 1996:20), tout comme de l'ethnisme. En établissant un scénario originel, il

⁸Lire à ce propos Geshiere et van der Klei (1988: 221).

participe à la création de la nation casamançaise. Le discours présente bien les deux faces du nationalisme ou de l'ethnisme (Vail 1989:13). Il est tourné vers le passé afin d'y puiser les mythes en même temps qu'il est tourné vers le futur afin de révolutionner, comme le montre le projet de société d'une Casamance multiethnique. Les deux types de messages ne sont pas contradictoires, ils répondent aux besoins de consommation idéologique (ethnique ou nationaliste) de la population.

Si ce discours construit une identité ou établit un scénario originel, s'il est en partie fabulateur, il n'est pas contradictoire avec les données actuelles du conflit casamançais. On y devine et on y confirme bien le rôle prépondérant de Diamacoune comme porte-parole du mouvement et celui de Robert Sagna comme intermédiaire ethnique.

Néanmoins, le discours contient une kyrielle de faits historiques qui demanderaient à être vérifiés. On pourrait par exemple, discuter l'interprétation qui est donnée de la démission de Senghor. Celle-ci aurait fait suite à l'intransigeance du «Sénégal» face aux demandes de la Casamance (§23). Mais qui est ce «Sénégal»? Si entente il y a eu, se pourrait-il que Senghor eut souhaité la faire respecter et que se heurtant à la résistance du «Sénégal», il aurait renoncé en démissionnant? Cette hypothèse n'est pas invraisemblable. Diop et Diouf (1990: 69-91) discutent de cette démission, qui, pour la majorité de la population, fut une surprise (Zucarelli, 1988:157). Les raisons évoquées par Senghor lui-même (son opposition à la présidence à vie et son âge avancé) ne sont pas convaincantes, les auteurs y ajoutent le contexte de forte dégradation sociale et économique ainsi que la nécessité de renouvellement de la politique économique par le biais d'une nouvelle classe dirigeante. La fin des années soixante-dix au Sénégal marque aussi un contexte de renaissance de l'Islam et de montée en force du pouvoir des confréries maraboutiques, et particulièrement de celui de la confrérie mouride. Le discours du vieux de Diatok (§2) suggère que l'entente entre les Casamançais et Senghor a été prise en vertu de leurs liens de cousinage auxquels il faut ajouter la solidarité religieuse. Mais dans le contexte de la montée en force des confréries maraboutiques, on peut imaginer (et c'est ce que suggère le discours) que le Président Senghor ne put, malgré la solidarité ethnique ou religieuse qui le liait aux Casamançais faire respecter l'entente. Ce que

le discours désigne comme étant «le Sénégal» serait les confréries maraboutiques qui n'auraient pas autorisé le Président à tenir sa promesse dans le cadre de cette entente. D'où une explication supplémentaire à sa démission.

À vrai dire, il est peu utile de se perdre en conjectures sur ce genre de questions, si ce n'est pour insister sur la place centrale qu'a joué le Président Senghor dans la mise en place des paramètres du conflit casamançais. Reportons-nous plutôt à l'événement qui est au coeur du scénario originel, c'est à dire, cette entente, ce pacte mythique qui aurait eu lieu entre Émile Badiane et Senghor. Au début du discours, l'orateur dit que c'est le manque de cadres casamançais qui justifie une association entre la Casamance et le Sénégal (§1 et §2). Cela sous-entend que la Casamance n'était pas destinée à être une région du Sénégal à l'indépendance. Or, on a vu plus haut comment l'Abbé Diamacoune s'est employé à diffuser cette idée dans la population. Petit à petit, ce travail de reconstruction historique prendra toute son importance. L'orateur évoque ensuite un certain partage du temps de «travail». Senghor aurait dit:

«Donc, je vous demande, comme nous sommes des frères, nous allons mettre la Casamance et le Sénégal pour qu'ils travaillent pendant vingt ans, nous allons travailler dix ans pour la Casamance, et les autres dix ans pour le Sénégal.» (§2)

Une fois le délai écoulé, dit l'orateur, on a pu se rendre compte que la Casamance n'a pas été aussi bien «travaillée» que les autres régions du Sénégal. Il compare même la Casamance à Louga⁹ «qui est trois fois plus belle» en termes d'infrastructures routières (§3). Pour appuyer son point de vue, le vieux fait tout un chapelet de doléances sur le piètre développement de la région.

Ce sont précisément ces récriminations qui me semblent être la clé de l'énigme. Y aurait-il eu un troc ou un report de l'autonomie territoriale (présentée comme allant de soi) contre un certain niveau de développement économique? L'extrait que nous avons ici ne nous

⁹Louga est une région située entre Dakar et St-Louis qui n'est pas réputée particulièrement prospère, tant au point de vue des possibilités de l'agriculture que des autres secteurs d'activités.

permet pas de l'affirmer mais une telle spéculation pourrait être féconde. En admettant l'existence d'une telle entente, le très grand ressentiment des Casamançais face à la marginalisation de leur région s'éclaire soudainement d'un jour nouveau. On s'expliquerait mieux le sentiment très répandu d'avoir été roulé et floué par Dakar. C'est en raison de cette **promesse non-tenue** qu'on s'insurgerait. Un informateur m'a confié:

«Émile Badiane, c'est lui qui s'est tenu pour l'affaire de la Casamance... C'est pour cela qu'on dit, toi tu es du Sénégal, toi tu es de la Casamance. Et c'est depuis sa mort que les gens ont commencé à se fatiguer [à s'agiter]...C'était lui le gars le plus proche du Président Senghor. Alors, tout ce dont ils ont parlé sur le problème des papiers, tu sais que puisqu'il est mort, ces papiers-là sont morts. Là, je peux dire que le fond du problème, ici dans la région, pour éteindre le feu [le conflit]...Ce qu'il y a dans la région et dans la capitale, **avec tout ce qu'on lui a promis, de tout cela, rien n'a eu lieu.**»{928}

De toute évidence, cet informateur était au courant de l'entente. Il avait fort bien intégré le sentiment d'injustice et de frustration par rapport à la promesse que Senghor aurait faite de développer la région en échange d'un report de l'autonomie territoriale. Et curieusement, il faut bien le noter, les efforts de représentation proportionnelle des Casamançais au sein de l'appareil gouvernemental et les réformes administratives comme la *régionalisation* coïncident avec l'échéance de cette dite entente, c'est à dire le début des années quatre-vingts.

Cet informateur n'était pas le seul à me parler du pacte mythique, quelques autres m'en avaient fait part. L'un d'eux amenait même une hypothèse alternative quant au contenu de l'entente:

«..je t'explique les choses comme elles sont venues. Quand le Président Senghor voulait que les gens votent pour lui, il est parti voir un intellectuel casamançais qui s'appelle Émile Badiane. C'était le leader de chez nous, de la Casamance. Il lui a dit de l'aider pour que tous les Casamançais votent pour lui. Quinze ans après, il lui devra la Casamance en indépendance. Est-ce que tu comprends ce que je veux dire? Il va dire à Émile Badiane d'être président en Casamance. Mais, Émile Badiane a fait tout jusqu'à [pendant] que Senghor est resté président. Il restait la promesse [elle était non tenue]. Il restait cinq ans pour qu'il donne l'indépendance comme il l'a dit à Émile Badiane. Il a monté un coup, et il l'a tué il paraît, il l'a tué. Mais, il se trouvait que Émile Badiane avait des papiers qu'il a confié à Abbé Diamacoune qui est le leader

actuellement en Casamance. C'est lui qui a le secret. Maintenant, les 15 ans sont atteints, il a attaqué, il a soutenu le mouvement.» {179}

Dans cette hypothèse, l'objet du pacte mythique n'est plus le développement de la région contre l'indépendance, mais l'appui de la Casamance à l'élection de Senghor. Encore une fois, dans ce témoignage, on constate comment l'histoire fait l'objet de construction et de reconstruction. Car Senghor n'a pas été élu chef d'État au suffrage universel comme le suggère l'informateur mais par un collège électoral (Hesseling, 1985: 225). Il est venu au pouvoir en tant que leader du principal parti politique sénégalais qui intervenait dans une dynamique complexe impliquant les autres colonies françaises d'Afrique de l'Ouest. On peut supposer que cet informateur fait plutôt référence, à un appui pour le référendum constitutionnel de 1958. Les Sénégalais allaient choisir entre la possibilité de se rendre immédiatement indépendants en rejetant le texte constitutionnel et la participation à une «communauté franco-africaine», une sorte d'arrangement fédéral avec les autres colonies françaises où la France continuerait de chapeauter les États membres (Hesseling, 1985: 168-173). Senghor militait en faveur du «oui» c'est à dire en faveur de l'arrangement fédéral avec la France.

Un document anonyme intitulé «L'Abbé Augustin Diamacoune a raison de demander l'indépendance de la Casamance» paru récemment dans *Sud-Quotidien* (20 août 1998) permet d'aller un peu plus loin dans cette hypothèse. En fait, au niveau du récit, il présente une version très semblable à celle du discours du Vieux de Diatok:

«Malgré les injonctions de Senghor, la Casamance a été le territoire qui a voté massivement non le 28 septembre 1958. Ici réside un point d'ombre. D'aucuns avancent que Senghor a conclu un pacte avec les élus casamançais. Le pacte stipulait que le Sénégal et la Casamance allaient continuer de cohabiter pour un durée de vingt (20) ans, le temps de préparer les cadres casamançais à la gestion de leurs propres affaires. Y a-t-il eu pacte ou pas? Seuls Senghor et Mamadou Dia, encore vivants, peuvent le confirmer ou l'infirmier. Depuis le début du conflit, ils n'ont jamais été consultés et ils sont tenus à l'écart.» (*Sud-Quotidien*, 20 août 1998)

Il est intéressant de se pencher un peu plus longuement sur le référendum de 1958. Ce n'est

pas la première fois que la propagande du MFDC y faisait allusion. Le texte dit anonyme de 1985 mais qu'on attribue généralement à Diamacoune utilisait déjà cet argument pour démontrer la spécificité casamançaise¹⁰. Le référendum de 1958 provoqua de profondes dissensions à l'intérieur des partis politiques sénégalais. Néanmoins, le vote fut très majoritairement en faveur de l'arrangement confédéral français (97,2%). La presse commenta ce choix conservateur en le surnommant «le oui des marabouts» car ceux-ci avaient usé de leur pouvoir religieux pour inciter la population à voter en faveur de l'arrangement confédéral français. On sut par la suite que les autorités coloniales leur avaient versé des pots de vin pour qu'ils agissent de la sorte (Hesseling, 1985: 170).

Lorsque l'auteur du document de *Sud-Quotidien* réaffirme, comme Diamacoune en 1985, que «la Casamance a été le territoire qui a voté massivement non le 28 septembre 1958», cela est présenté comme un argument supplémentaire de la particularité de la Casamance. Celle-ci se serait distinguée du reste du Sénégal, elle aurait voté autrement. Comme le soulignent Diaw et Diouf (1992: 19), les nationalistes diola font un habile travail de braconnage de l'histoire coloniale française. Le cas du référendum de 1958 nous en donne un exemple supplémentaire. En portant attention aux chiffres, on réalise que seuls quelque 2,8 % de la population a voté contre l'arrangement français. Sur ceux-ci, il est vrai, 20% sont concentrés dans la commune de Ziguinchor (Darbon, 1988: 184). On peut donc parler d'un vote urbain, corrélé à la popularité d'un parti politique très populaire de la région, le PRA-Sénégal. Nous n'avons malheureusement pas accès aux détails de ce vote pour le reste de la région. Néanmoins, sachant que la Casamance totalisait près de 17% de la population¹¹, un vote massif pour le «non» aurait dû se traduire au niveau national par un total beaucoup plus élevé que 2,8%. En fait dans les campagnes casamançaises, le vote a été sans doute tout aussi

¹⁰«Lors du référendum du 28 septembre 1958, la France menaça de transférer en Casamance sa base militaire installée dans la presqu'île du Cap-Vert si le Sénégal votait «non». Ironie du sort, c'est en Casamance qu'il y eut une majorité de «non». Il fallut concentrer la volonté d'émancipation de cette turbulente Casamance en noyant ses «non» dans la majorité sénégalaise.» (Anonyme, 1985: 133)

¹¹En 1960, la population de la Casamance était de 530 000 alors que celle du Sénégal était de 3 110 000 (Nelson et. al., 1974, : 60)

favorable à l'arrangement français que dans le reste du Sénégal, et cela grâce aux efforts de Senghor. Car dans sa lutte contre le SFIO, Senghor s'était érigé une forte autorité par le biais de ses relations avec les principaux notables, y compris ceux de la Casamance. Senghor, qui se déplaçait beaucoup à l'intérieur du pays, en était venu à représenter la paysannerie par opposition aux citoyens des Quatre Communes (Diop et Diouf, 1990: 91). Les exclus du droit à la parole politique du fait de leur statut d'indigène avaient trouvé en lui leur porte-drapeau (Faye, 1994: 193). Il est donc peu risqué d'affirmer que la masse paysanne était derrière Senghor, même en Casamance.

Que l'auteur du document de 1998 utilise l'argument difficilement vérifiable des résultats du référendum de 1958 pour souligner la non-sénégalité de la Casamance est révélateur de l'importance qu'il faut accorder à cette période. La veille de l'indépendance a sans doute été un moment critique dans l'établissement des rapports entre Dakar et les leaders casamançais. La situation décrite dans ce document, toute fictive qu'elle puisse être, peut faire penser à la situation nigériane au moment de l'indépendance. Le nord du Nigéria refusa en 1957 d'accéder au *self-government* alors que le Sud la réclamait depuis 1943 déjà. La dichotomie Nord-Sud (musulmans contre chrétiens, haoussa contre yorouba et ibo) qui est toujours d'actualité aujourd'hui s'est établie en partie à cause de cette question de l'indépendance nationale. Comme le souligne Horowitz, dans plusieurs pays multiethniques, le transfert du pouvoir aux colonies au moment des indépendances attisait les peurs des groupes les uns par rapport aux autres, spécialement quant à la répartition des richesses:

«Everywhere the word *domination* was heard. Everywhere it was equated with political control. Everywhere it was a question of who were the "**real owners of the country**" and who would rule over whom.» (Horowitz 1985: 188-189).

Au Sénégal comme ailleurs donc, l'indépendance a été un tournant dans l'établissement de la politique nationale. Ce que veulent nous laisser penser les auteurs de ces documents, c'est que déjà en 1958, les Casamançais se positionnaient tout d'un bloc et différemment des autres Sénégalais. C'est bien cela qu'il faut retenir, peu importe qu'il y ait eu ou non, manipulation de l'histoire pour le faire.

En dernière analyse, il ne s'agit pas vraiment de savoir si le pacte mythique a porté sur le soutien à Senghor pour le oui au référendum 1958 ou sur le développement de la région. Ce qu'il importe de souligner, c'est qu'il existe une croyance très forte dans l'existence de ce pacte et que ce pacte, ou la croyance dans ce pacte, est sans doute à l'origine des problèmes actuels de la Casamance. Un informateur résumait ainsi la chose. Alors que je lui demandais ce que le gouvernement sénégalais devrait faire pour faire cesser le conflit, il m'expliquait que pour lui, l'essentiel était de faire «sortir la vérité» qu'elle soit à l'avantage ou au désavantage pour la partie casamançaise:

«Si ce qu'on dit à la touche est vrai, comme quoi, au départ, il y avait entente pour que les deux pays vivent ensemble pour un certain temps, et que par la suite, il y a eu des magouilles de telle sorte que cela n'a pas pu se réaliser, cela je condamne vraiment ça, je suis foncièrement contre ça...Si effectivement la mort de l'autre [É. Badiane] n'était pas une mort naturelle mais une mort causée à cause du problème-là, ça je condamne ça fermement. Et je veux que la vérité sorte. Quand ils partent en négociation, qu'ils se disent la vérité. Si c'est réel, qu'ils se disent la vérité. Et que maintenant, si c'est possible de discuter, de continuer de vivre ensemble, puisque déjà nous vivons ensemble, mais dans la vérité, ça je suis d'accord. Mais si aussi, il se trouve que ce qui se dit à la touche n'est pas vrai, **que c'est deux pays différents, si ça c'est faux**, si ça c'est une pure invention, là aussi, je suis pas d'accord, je condamne aussi.» {857}

Le moins que l'on puisse dire, c'est que dans l'esprit de cet informateur diola, il subsiste un doute sur la non-sénégalité de la région et sur l'existence de cette fameuse entente. Un doute tout à fait légitime, puisque après tout, il faut se demander où sont les fameux documents...Si Diamacoune possède une preuve, pourquoi ne la produit-il pas?

6.2.2.2 Le projet national casamançais

En décortiquant le discours du Vieux de Diatok, on a pu reconstruire un scénario originel dont le soubassement est l'existence d'un pacte mythique. On pourrait dire qu'il s'agit là de la légitimation ethnique et politique de la revendication nationaliste casamançaise. Voyons à présent comment tout en tentant de se montrer inclusif par rapport à la diversité ethnique casamançaise, le Vieux de Diatok tient un discours ethnicisant.

Ce discours est un appel de ralliement au projet national casamançais. Tous imaginaires qu'ils soient, on y retrouve les éléments habituellement associés au nationalisme tels qu'une communauté politique limitée se percevant comme étant souveraine sur un territoire et partageant un sentiment d'être ensemble profond (Anderson, 1996: 19-21)

Selon ce discours, le projet casamançais comporte une dimension territoriale évidente: «Mais la terre et le pouvoir appartiendra au peuple. La Casamance pour ses ressortissants!» (§14). À un territoire sont associés un peuple et une gouverne. L'orateur évite toutefois soigneusement de faire référence à des délimitations précises. Jamais il ne situera plus exactement ce qu'est la Casamance, et c'est sans doute à dessein puisque la question des limites du territoire appelle la question de la cohabitation entre les groupes. Ce flou autour du contenu de ce mot «Casamance» est entretenu dans bien d'autres textes ou discours du MFDC. La déclaration de Diamacoune du 14 janvier 1998 par exemple, débute par un appel aux «Frères et soeurs de Casamance», mentionne ensuite «cette terre de nos ancêtres», «notre chère Casamance», etc. sans aucune autre précision (*Walfadjri*, en ligne). Hobsbawm (1993: 52) affirme qu'il est crucial pour un mouvement ethnique séparatiste d'imposer un facteur d'homogénéité, qu'il soit culturel, linguistique, ethnique ou autre. Ici, le facteur d'homogénéité ne pouvait être que celui de l'appartenance à la Casamance, cette région géographiquement distincte de l'ensemble sénégalais, puisque au point de vue ethnique et linguistique, la diversité était trop grande pour pouvoir rassembler.

On a parfois parlé d'un irrédentisme casamançais. Les efforts de ré-écriture historique de l'Abbé Diamacoune incluaient l'idée que la Casamance recouvrait un territoire s'étendant de l'Atlantique à la Falémé¹² et correspondant aux limites de l'ancien empire du Gabou (Marut, 1994a: 197; 203-204). Cette appartenance à un grand ensemble d'origine guinéenne présentait deux avantages. Elle permettait de préciser l'altérité casamançaise en l'identifiant à une identité guinéenne par rapport au reste du Sénégal d'origine soudanaise. De plus, elle permettait également aux idéologues du MFDC de localiser l'identité casamançaise

¹² Affluent du Sénégal traçant en partie la frontière du Sénégal et du Mali.

sur un territoire plus vaste que la seule Basse-Casamance, lieu où la concentration de la population des Diola est la plus forte. Par ailleurs, en 1990, ATTIKA, la branche armée du MFDC, a tracé une carte de la *République joola* qui inclurait la Basse-Casamance et la province de San Domingo en Guinée Bissau (Diaw et Diouf, 1992: 19).

Le projet politique vise donc à obtenir l'indépendance d'un territoire aux délimitations imprécises pour une population donnée. La justification se fait en rappelant les torts économiques et physiques qui ont été commis envers la communauté (§3 et suivants). Le pays est actuellement mal géré, les deniers publics sont gaspillés (§4), la Casamance ne reçoit pas sa juste part de services en échange de l'impôt qu'elle paye. L'orateur appelle donc à la désobéissance civile, il encourage les villageois à ne pas payer l'impôt (§11).

Suite au pacte qui n'a pas été respecté et au début des affrontements, la guerre éclate. L'orateur désigne les martyrs (§ 29) tout comme les ennemis et les traîtres (§28). Il évoque un devoir de citoyenneté; chacun doit participer à la lutte, particulièrement les jeunes (§13) mais aussi les femmes (§31). Le projet casamançais sera endossé par la communauté internationale puisque les archives coloniales françaises pourront fournir la preuve que les revendications du MFDC sont légitimes. S'il le faut, la Cour internationale de la Haye tranchera (§26). Pourtant, ce qui compte le plus, ce n'est pas la faisabilité du projet, mais la vengeance des torts qui ont été commis (§30):

«Si nous ne nous vengeons pas, nous ne sommes pas vos fils. À savoir que nous n'avons pas le sang des fils de la Casamance. Nous ne sommes pas fiers de notre «casamancité» [en français]» §30

Oeil pour oeil, dent pour dent, les liens présumés ou réels du sang écartent toute possibilité de pardon. Comment ne pas déceler l'ethnicisme sous ces propos? Malgré tous les efforts que fait le locuteur pour masquer ce fait, les références à la culture diola nous ramènent constamment à cette réalité d'une motivation ethnique. Rappelons que le discours est donné en diola. Et puis, tout au long, le «nous» demeure très flou tandis que le «eux» est beaucoup plus précis, ce sont les Sénégalais, ou les Sérère «venus en circoncision» (§28). Considérons

le passage suivant:

«Il y a eu d'autres gens de la Casamance qui sont allés se mêler avec des gens du Sénégal. Ces Sérère-là, ce sont des Sénégalais qui sont venus ici en circoncision et ce sont eux qui ont enceinté les femmes qui ont mis au monde des enfants. Ce sont ces enfants qui sont contre l'indépendance, et qui ont descendu notre emblème et remonté le drapeau du Sénégal. C'est comme ça que nous pouvons qualifier ces gens-la. Bâtards! Mais si c'est pour chercher à connaître ces gens-là, ils ne sont plus là, ils sont tous morts. (§28)

Le Vieux accuse des Sérère établis de longue date en Casamance de s'être rangés du côté des Sénégalais du nord. Par le biais des cérémonies de circoncision que les Diola partagent avec les Sérères, le Vieux fait allusion à la relation de cousinage qui existe entre les deux groupes. Néanmoins, les Sérère ayant trahi la cause diola lors de la marche de 1982, le Vieux les insulte et parle de leur mort; peut-être laisse-t-il entendre que les maquisards les ont tués. L'extrait illustre donc la volonté du MFDC soit d'entraîner les populations non-diola dans la cause, soit de les éliminer. Cependant, les éliminer systématiquement serait trop problématique car on sait très bien que rien ne serait plus dangereux pour la crédibilité externe du mouvement que de proposer un projet ethnique. Il faut alors user de ruse et parler d'un projet qui rassemble tout le monde, le projet casamançais multiethnique:

«Aujourd'hui, je n'habite pas Diatok, j'habite la Casamance! Si j'arrive chez les Mandingue, je suis mandingue. Donc le Mandingue il est casamançais. Si je vais chez les Peulh, je suis peulh, donc les Peulh sont Casamançais. Donc si j'arrive à Diatok, je suis casamançais à ce moment-là.» (§37)

En dépit de ce qui est arrivé aux Sérère donc, le Vieux prétend que les Mandingue et les Peulh seront inclus dans le projet du MFDC. Étant donné la contradiction, on peut se questionner sur les intentions des dirigeants du MFDC. Mesurer le poids d'ethnisme dans ce conflit n'est pas chose facile. Plusieurs auteurs (Darbon, 1985; Geshiere et van de Klei, 1985, Diaw et Diouf, 1992; Marut, 1994c, Lambert, 1998) avaient déjà noté la dimension ethnique et particulièrement diola de ce conflit. Néanmoins, les multiples autres facettes du conflit telles que la marginalisation économique de la région, l'exclusion des jeunes, l'ambivalence des Casamançais face à leur insertion dans le système islamo-wolof, occultent la dimension ethnique du conflit. Le MFDC en est très conscient et joue sur cette équivoque.

En revanche, le gouvernement sénégalais ne manque pas une occasion de renforcer cette image ethnicisante du conflit, comme si elle en était la seule.

Bref, ce discours donné à vif nous montre bien que le projet national casamançais est en réalité un projet national-ethnique diola. Destiné à un public qu'il s'agit de rallier plutôt qu'à un public externe, l'argumentation repose en premier lieu sur l'idée de la non-sénégalité de la Casamance. Le non-respect d'une entente qui aurait été prise avant l'indépendance entre Senghor et Badiane est présenté comme un affront. À celui-ci s'ajoutent les carences du développement économique de la région et la répression que les forces gouvernementales a appliquée à la suite des manifestations. Le locuteur justifie ainsi le recours à la guerre et fait un appel à la vengeance en évoquant les liens du sang. C'est ainsi qu'un travail de reconstruction historique a été mené par les idéologues du MFDC.

5.3 *tieb bou dien ou niankata?*

Les sections précédentes ont permis de démontrer l'existence d'un mythe de l'identité casamançaise, ce scénario originel auquel tous n'adhèrent pas, même parmi les Diola. Nous avons également vu la portée du thème de la trahison, si bien imagé par l'expression «les Casamanqués». Ce qui sera suggéré ici, c'est l'importance des divergences intra-casamançaises dans ce conflit. Ces divergences sont, bien entendu, liées à la dynamique identitaire en cours. Mais elles portent également sur l'insertion ou la non-insertion au système islamo-wolof. Parmi les Casamançais, mais aussi et surtout parmi les séparatistes, il y a ceux qui acceptent de jouer le jeu de l'État sénégalais et qui en retirent les bénéfices, et il y a les autres qui disent préférer la ligne dure, c'est à dire la sortie de l'État. «Exit» l'État ou mieux d'État, voilà toute la question.

La société casamançaise, on le sait, est une société d'une grande hétérogénéité ethnique. Historiquement, les rapports entre les divers groupes ont souvent été conflictuels, tant entre Diola et autres Casamançais qu'entre Diola eux-mêmes. Chez ces derniers, une organisation politique rébarbative à tout principe d'autorité limitait les possibilités de

regroupement ou d'alliance entre villages (Roche, 1985: 35). En quoi cela nous intéresse-t-il ici? À rappeler l'historicité de ce conflit qui, à certains égards, est le prolongement de dynamiques anciennes. L'une d'elles est celle qui se trouverait à l'origine d'une dichotomie qui existe entre les Diola de la rive Nord du fleuve Casamance et ceux de la rive Sud.

Les auteurs reconnaissent généralement que les premiers habitants de la région étaient d'origine baïnouk. Dès le 13^e siècle, les Baïnouk furent en contact avec des populations mandingue venues de l'ancien empire du Mali. Dans ce qui correspondait à la Moyenne-Casamance, les Mandingue fondèrent le royaume du Gabou qui connut son apogée au 16^e siècle. Les Baïnouk subirent fortement leur influence, et on peut dire que la mandinguisation ancienne de la zone est l'élément d'acculturation le plus important (Juillard, 1995: 25). Les autres populations (Manjack, Mancagne, Pepel, Balante) qui se trouvaient sur la côte ouest (Basse-Casamance) et qui sont les ancêtres des Diola, furent moins touchées par cette influence mandingue. À partir de la fin du 15^e siècle, elles se déplacèrent vers le nord-est et le sud-est, et de conquêtes militaires en conquêtes militaires s'installèrent en territoire baïnouk. C'est pourquoi Roche (1985: 23) n'hésite pas à parler d'un génocide baïnouk par les Mandingue et les Diola. Outre ces groupes, il y eut également des migrations peulh et toucouleur en Moyenne et Haute Casamance. En bref, l'histoire des contacts entre ces divers groupes ethniques forme la trame de base des relations de pouvoir qui subsistent aujourd'hui entre les uns et les autres. Peut-être faut-il remarquer en plus, comme le fait Juillard (1995: 26), que les agents du changement culturel furent pacifiques au nord mais guerriers au sud (Juillard, 1995: 26).

Avec l'époque coloniale, des changements économiques et sociaux sont venus contribuer à l'établissement de cette dichotomie nord/sud. Sur la rive nord du Fleuve Casamance, l'influence mandingue fut très forte. De Jong (1995: 136-139) explique qu'elle se traduisit par un certain sentiment d'infériorité des Diola qui se «mandinguisèrent» rapidement par l'islamisation, l'adoption de nouvelles normes alimentaires et vestimentaires et même parfois par l'adoption de la langue. Économiquement, la zone s'inséra au système sénégalais par le développement de la culture de l'arachide. Les nombreuses migrations

saisonniers des habitants de la Basse-Casamance vers les zones mandingue de Gambie et de Moyenne-Casamance y contribuèrent.

La rive sud ne connut pas une telle influence mandingue. La culture de l'arachide n'y fut pas aussi importante, ni l'islamisation qui allait de pair. En revanche, l'ensemble des pratiques et croyances diola que l'on appelle *awasena* persistent, et dans une certaine mesure prolifèrent, malgré la christianisation qui date de la fin du 19^e siècle. C'est sur la rive sud, à Kabrousse, qu'apparut durant la seconde guerre mondiale le mouvement prophétique de la Reine Aline Sioe Diatta, qui, dans sa lutte contre l'impôt forcé et le recrutement forcé, faisait appel aux valeurs «authentiques» diola.

Nous avons maintenant l'essentiel des éléments nous permettant de construire cette dichotomie entre les Diola de la rive Nord du fleuve Casamance et ceux de la rive Sud:

-Sur la rive nord du Fleuve Casamance se trouvent les Diola musulmans, sur la rive sud, les Diola chrétiens.

-Au nord se trouvent les Diola qui perdirent leur culture et qui se « mandinguisèrent », au sud, se trouvent ceux qui demeurèrent authentiques en pratiquant et valorisant leurs cultes animistes.

-Au nord se trouvent les Diola qui s'insérèrent rapidement dans l'économie sénégalaise, au sud se trouvent les Diola qui résistèrent de toutes leurs forces aux colons français.

-Au nord se trouve Sidy Badji¹³ et le «Front Nord» qui signa un cessez-le-feu avec le Sénégal en 1993, au sud se trouvent «Atika», la branche armée du MFDC, et l'idéologue en chef, Abbé Diamacoune.

Il ne faut pas se méprendre, la dichotomie relève un peu de la caricature, d'ailleurs

¹³Sidy Badji était chef d'état-major des rebelles pendant près de dix ans. En 1992, il s'est brouillé avec l'Abbé Diamacoune, et créa alors le MFDC-Front Nord. Il négocie sur le champ une trêve avec Dakar.

largement amplifiée par les média sénégalais¹⁴. Comment pourrait-on affirmer que tous les extrémistes se trouvent au sud alors que les modérés se trouvent au nord? Même le fameux Front Nord, avant de négocier avec le gouvernement sénégalais, avait affiché en 1992 une ligne dure en tentant de contrôler le département de Bignona (Marut, 1994a 221). Et Salif Sadio, le principal responsable d'*Atika* est bien un originaire de la rive nord du Fleuve.

Ceci dit, l'existence de guerres intestines au sein du mouvement n'est plus à prouver. Cette lettre anonyme en réponse à une interview avec un membre du Front Nord nous en dit long sur la situation des villages qui sont pris, c'est bien le cas de le dire, entre deux feux:

«Il est grand temps que l'armée nationale (qui est là pour les citoyens) intervienne pour épargner les populations des souffrances que leur causent les deux fronts (Sud et Nord). De grâce, messieurs les "frontistes", laissez les populations en paix et allez régler vos comptes dans la forêt, car chacun sait où trouver son ennemi. Ne vous recroquevillez pas dans les villages sous prétexte de protéger les populations. C'est le rôle de l'armée.» (*Sud-Quotidien*, 19 mars 1998, en ligne)

De cette dichotomie donc, ce n'est pas tellement l'aspect géographique qu'il faudrait retenir, mais plutôt une absence réelle d'unité aussi bien entre Casamançais qu'au sein du mouvement rebelle, absence d'unité qui a ses racines dans l'histoire de la région.

Le gouvernement sénégalais a, par ailleurs, très bien compris qu'il existe des divergences intra-casamançaises ou intra-MFDC, et table sur cette faiblesse du mouvement. C'est la fameuse politique du diviser pour régner. Le portrait que fait la presse de la situation reflète bien cette stratégie. Alors que les communiqués de presse officiels insistent pour donner une vision de l'armée sénégalaise comme étant en contrôle de la situation, le MFDC est toujours montré sous l'angle de la division: «Le problème, c'est que nous ne savons pas avec qui négocier. Ils sont partout et ils sont nulle part» dit un proche du président Diouf (*Jeune Afrique Économie*, 4 au 17 mai 1998: 129). Les interrogations constantes qui portent

¹⁴Voir par exemple l'article de *Sud Quotidien* (décembre 1998, en ligne) qui ajoute à cette liste le fait que l'enrôlement dans le mouvement armé serait volontaire au nord, tandis qu'imposé par les sages du village au sud.

sur les capacités de leadership de l'Abbé Diamacoune est un autre exemple de ces efforts pour discréditer le MFDC.

Depuis la scission du MFDC (Front Nord/Front Sud) à la fin de 1991, Dakar a cherché à accentuer les dissensions en initiant des projets de développement agricoles (maraîchage, élevage avicole) dans le département de Bignona qu'on identifie généralement au Front Nord. De plus, c'est dans cette même région que des projets de reconstruction des infrastructures sanitaires et scolaires, de transformation des produits agricoles sont financés par l'Union européenne (*Sud Quotidien* 23 septembre 1997, p. 4). Ainsi, pour l'État, parallèlement aux opérations militaires, la réponse appropriée passe par la distribution des ressources matérielles. Il semble évident que tout règlement du conflit impliquera une entente à ce point de vue. Il faut trouver le moyen de réinsérer les combattants armés démobilisés dans l'économie sénégalaise. L'État-PS réussit si bien à le faire que des ex-maquisards du Front Nord sont devenus membres du Parti Socialiste après le cessez-le feu de 1993 (De Jong, 1998: n.p.).

Dans le cas du Sénégal, qui dit ressources matérielles, dit système islamo-wolof, le système social et économique dominant. C'est pourquoi il est essentiel de voir les choses en termes d'insertion ou de non-insertion à ce système. Les Casamançais, et donc également les membres du MFDC, ont depuis longtemps une attitude ambivalente face à l'ensemble sénégalais. Tel que décrit au chapitre précédent, il y a un certain paradoxe à dénoncer l'intrusion ou se déclarer hostile au système économique et social prédominant tout en réclamant sa juste part du gâteau. De là, l'image du *tieb bou dien* ou du *niankata*. Les uns préfèrent le *tieb bou dien*, le riz au poisson, ce plat wolof, devenu le plat national sénégalais, parce qu'il est plus nourrissant. Les autres préfèrent continuer à manger leur *niankata*, le plat diola à base de riz blanc. Le conflit se trouve entre les tenants des deux parties, on est en plein paradigme de la manducation (Bayart, 1989). Considérons l'échange suivant:

-Pourquoi les problèmes continuent toujours entre les rebelles et l'armée, qu'est ce que le gouvernement doit faire pour régler cela?

«Le problème, c'est pas le gouvernement qui va régler ça, ça doit être réglé entre Casamançais.» {928}

Qu'est-ce qui doit être réglé?

«Il faut discuter, se mettre autour de la table» {928}

De quoi faut-il discuter?

«Tu sais, les gens ont dit qu'ils veulent partir. Pour le régler, il ne fallait pas prendre des armes. {928}

L'informateur qui me tenait ce discours pouvait se le permettre. Il se disait membre du parti au pouvoir et, toutes proportions gardées, était dans une assez bonne situation financière. Son discours révèle à quel point est grande la dissension entre «Casamançais». Il montre qu'il y a désaccord sur la méthode adoptée pour «régler le problème». L'informateur étant lui-même diola, il ne craignait pas de faire mauvaise presse à son groupe puisque son affiliation au parti au pouvoir le tenait à l'abri des soupçons. Dans la même maisonnée se trouvait son neveu, un jeune homme de 23 ans. Je lui demandais si la *régionalisation* pouvait apporter un correctif au conflit de la Casamance et il me dit ceci:

«Elle ne peut rien changer parce que la *régionalisation* vient d'arriver hier et puis ceux qui sont là-bas dans la brousse, ce sont des gens qui sont fâchés. **Même si on nous donnait tout ce qu'il faut**, pour moi, lorsque le gouvernement devait tendre la main pour négocier, maintenant c'est trop tard. Et puis, ils savent que maintenant ces hommes-là sont bien armés. **Je ne prends pas pour les autres, je suis pour ma patrie sénégalaise.** Mais tout ce que eux il pensent jusqu'à ce [depuis] qu'ils sont restés dans la brousse, on ne sait pas. **Mais si la *régionalisation* se fait comme il faut, ça sera pour nous qui sommes ici. Quand les autres viendront, bon, ils seront comme nos étrangers qui sont venus.**» {571}

Le jeune homme en dit long. D'abord il campe bien sa position du côté gouvernemental. Ensuite, la vision qu'il a de la *régionalisation* est celle d'un butin à diviser. Le plus important toutefois, est sa vision du futur: les bénéfices de la *régionalisation* seront pour eux, c'est à dire les individus pro-gouvernementaux tandis que les autres n'auront qu'à se plier devant leur exclusion. Un tel discours n'augure pas d'une suite facile advenant l'établissement d'une paix dans le cadre du respect de l'intégrité territoriale.

Dans un autre entretien, je demandais à un informateur diola pro-PS s'il y avait au Sénégal des communautés qui s'enrichissaient beaucoup. Dans sa réponse, il fit directement référence au conflit de la Casamance:

«Il n'y en a pas beaucoup. **Parce qu'il y a beaucoup de jalousie entre nous.** Si moi j'ai quelque chose et que toi tu n'en as pas, tu es contre moi. C'est à cause de ça qu'il y a eu ces problèmes dans la région. Parce qu'il faut travailler pour pouvoir gagner. On ne peut pas se reposer et gagner, ça ne se fait jamais...Par exemple, **eux, les jeunes garçons qui sont là-bas, ils ne veulent pas travailler.** Rester en brousse, créer des problèmes, quand quelqu'un a de l'argent, on essaie de l'arracher. Ça c'est pas normal.» {404}

Encore une fois, il y a une opposition entre le «eux», ceux qui sont là-bas, qui font la guerre, qui ne veulent pas gagner leur pitance à la sueur de leur front, et le «nous», en l'occurrence, un retraité d'une compagnie nationale et membre du parti au pouvoir. En ce qui concerne les jeunes, l'informateur fait l'impasse totale sur les difficultés liées au taux de chômage élevé de la région. Il faut remarquer de plus, cette allusion à la jalousie chez les Diola. Rappelons-nous le chapitre précédent où les informateurs illustraient par leur propos l'opposition aux gains individuels ainsi que l'importance de la sorcellerie dans cette société. Il y a certainement une dimension culturelle à cette dissension intra-casamançaise, mais on ne peut pour autant juger exactement de son poids. Un secret bien cultivé entoure tout ce qui concerne le MFDC et cette lutte pour l'indépendance (Geschiere et van der Klei, 1988: 220).

Mais quelle est l'autre face de la médaille? Comment les «extrémistes» séparatistes réagiraient-ils aux discours des pro-gouvernementaux? À leurs yeux, tous ceux qui collaborent avec l'État sont des traîtres: «Le Front Nord, ce sont des milices fabriquées par les Sénégalais, des traîtres » disait un des proches de Diamacoune (*Jeune Afrique*, 5 au 11 janvier 1995: 13-14). À prime abord donc, ils se montrent intraitables. Dans les hautes sphères du mouvement, on tient un discours qui ne fait pas de place à la conciliation. Un membre haut placé dans la hiérarchie du MFDC me confiait: «La Casamance pense à l'indépendance, veut l'indépendance, lutte pour l'indépendance». {692}

Les membres du MFDC se montrent intraitables mais le sont-ils vraiment tous? N'y a-t-il pas ceux qui veulent simplement une meilleure répartition des ressources et qui finiront

par accepter de renoncer à leur revendication d'indépendance en échange de compensations matérielles? Autrement dit, souhaitent-ils vraiment sortir de l'État? N'accepteraient-ils pas simplement «mieux d'État»? C'est ce que suggère Foucher (1991) dans son étude des frontières lorsqu'il traite de l'Afrique¹⁵. Foucher (1991: 217-239) met en évidence à quel point les frontières africaines posent plus de problèmes par ce qu'elles regroupent que par ce qu'elles recourent. L'instabilité politique a pris la forme de tensions internes entre sous-ensembles ethnopolitiques plutôt que de frictions entre États¹⁶. Il souligne d'ailleurs qu'il est surprenant de voir que les États aient finalement réussi à s'imposer comme souverains et légitimes dans les cadres hérités et discordants. Très peu de mouvements sécessionnistes sont arrivés à leurs fins. C'est peut-être, explique-t-il, parce que la variable ethnique doit être vue non seulement comme un fait de structure, mais également comme une stratégie. La diversité des sous-ensembles ethnopolitiques ou ethnorégionaux n'a pas nécessairement des effets centrifuges, elle offre aussi aux dirigeants une plus grande marge de manoeuvre dans leur lutte pour le pouvoir. L'ethnicité devient alors un enjeu de pouvoir pour les acteurs qui entendent participer à l'État (Bayart, 1989). En 1991, Foucher appuyait son analyse sur le cas de l'Angola où l'UNITA de Savimbi ne recherchait aucunement la sécession mais bien sa participation au pouvoir de l'État et son établissement permanent dans la région occidentale du pays. Depuis janvier 1999, malgré le traité de Lusaka signé en 1994, et malgré tous les efforts de reconstruction de la paix investis par l'ONU, les combats entre l'UNITA et les forces gouvernementales ont repris (Leymarie, 1999: 16). Cet échec de la paix doit être relié à l'extraordinaire essor de la fraude du diamant sur le continent. La vente de pierre est devenue le deuxième poste à l'exportation de l'Afrique après le pétrole. Savimbi convoite à présent la région riche en diamants de Lunda Norte. À l'enjeu du contrôle politique s'ajoute donc celui du contrôle des ressources (Misser et Vallée, 1998: 24-25).

Le règlement de la guerre civile nigériane (1967-1970) peut nous servir d'exemple

¹⁵ Je suis redevable à Ébrima Sall du CODESRIA à Dakar pour m'avoir mise sur cette piste de réflexion.

¹⁶ La Corne de l'Afrique représente, à cet égard, une exception.

supplémentaire. En 1966, les Ibo originaires de la région sud-orientale du pays et habitant pour une grande partie en dehors de cette région, connurent la persécution et la violence de leurs concitoyens. La situation devint telle que, sous le timon du militaire Ojukwu, ils se rebellèrent et réclamèrent un Etat indépendant. La guerre civile fit selon les sources entre six cent mille et deux millions de morts. Ce fut une guerre où les ravages de la famine combinés à une propagande habilement montée firent les gros titres de la presse internationale.

À l'échelle du continent, la guerre civile du Nigéria fut un affrontement majeur qui inquiéta beaucoup les Etats africains. On craignait par-dessus tout l'effet d'entraînement qu'aurait pu représenter une sécession ethnorégionale réussie. Or, le règlement de ce conflit fut, somme toute, remarquable (Ungar, 1985: 140). Malgré les prédictions de génocide, les plaies de cette guerre se résorbèrent avec une rapidité surprenante. Il n'y eut pas de tribunal de Nuremberg, peu d'emprisonnements et pas de mouvement de guérilla récidivant. Un grand nombre des militaires du camp sécessionniste furent admis (ou réadmis) dans les rangs fédéraux, des civils d'origine ibo retrouvèrent les postes de la fonction publique qu'ils avaient dû quitter, et la population nigériane elle-même aurait, semble-t-il, fait preuve de beaucoup de civisme. Il existe bien entendu des témoignages discordants à ce point de vue (Harneit-Sievers et. al., 1997: 195), ce qui ne nous empêchera cependant pas de constater que la question ibo n'est pas réapparue comme enjeu politique au Nigéria depuis 1970.

Comment expliquer cette réconciliation rapide? On peut avancer quelques hypothèses telles que l'argument des clivages multiples qui participent à l'apaisement du conflit (Gasser, 1991), la création de nouvelles unités fédérées qui introduisent des acteurs non-ethniques dans le jeu politique et augmente le pouvoir du centre (Horowitz, 1985: 613) ou la soudaine prospérité provoquée par le développement de l'industrie pétrolière (Harneit-Sievers et.al., 1997: 189).

Mais l'explication de Foucher est ici également très plausible. Le jour de la reddition biafraise, le Général Gowon, chef d'État-Major des forces armées nigérianes aurait lancé un chaleureux "Welcome back Philip" au Lieutenant-Colonel P. Effiong à qui Ojukwu avait

remis les pleins pouvoirs avant de s'envoler pour une destination alors inconnue. Cette anecdote sert d'illustration à mon propos. Les entrepreneurs militaro-ethniques à la tête de la sécession biafraise n'avaient peut-être pas l'intention de quitter la fédération nigériane, ils étaient plutôt à la recherche d'un meilleur positionnement au sein de celle-ci.

Donnons un autre exemple. Au début de la guerre civile, les forces biafraises envahirent et occupèrent durant six semaines une région voisine du Biafra avant que les troupes fédérales ne finissent par riposter et regagner ce territoire. Cet épisode révéla des luttes internes au mouvement biafrais. On ne sut jamais exactement ce que le commandant en charge de l'opération et Ojukwu¹⁷ avaient visé comme objectif: l'agrandissement du territoire biafrais, la création d'un second État indépendant ou carrément le contrôle de tout le territoire nigérian, en direction de Lagos, la capitale fédérale (De St-Jorre, 1972; Madiebo, 1980). En retenant cette dernière option, il ne s'agit pas de sortir de l'État mais de capturer tout l'État.

L'ethnicité comme stratégie n'est évidemment pas réservée aux seules sociétés africaines. Hobsbawm (1993: 53) constate un phénomène semblable à propos des conflits de ghettos aux Etats-Unis. Quel que soit le problème auquel un groupe ethnique se trouve confronté dans le ghetto, la solution n'est pas de quitter l'État. Au contraire, il s'agit de lutter contre les autres groupes qui sont en concurrence pour le partage des ressources de l'État commun à tous. La dynamique de compétition dans les ghettos de New York ou dans les pays africains serait donc la même. C'est sans doute parce que la rareté des ressources abaisse le politique au rang de mécanisme de captation de produits dans un jeu à somme nulle (Badie et Hermet, 1990: 107).

Cette explication des groupes ethniques qui sont en conflit non pas pour sortir de l'État, mais pour avoir un meilleur traitement au sein de l'État est éclairante à plusieurs égards. En premier lieu, elle est conséquente à l'attitude des États africains vis à vis de la gestion de la diversité identitaire. Aux demandes des groupes ethniques ou régionaux pour

¹⁷Le premier fut exécuté par le second.

une meilleure répartition des ressources, l'État, lui-même monopolisé par un groupe, répond en incluant des porte-parole des autres groupes dans une coalition gouvernementale. C'est l'équilibrage ethnique (Rothchild et Foley 1988: 239). Une seconde méthode de gestion de la diversité ethnique par les États africains est de procéder à des réformes administratives (Horowitz, 1985). Au Sénégal, l'État a procédé à la fois à de l'équilibrage ethnique et à des réformes administratives avec la *régionalisation*. C'est pourquoi on peut dire que si les négociations pour la paix entreprises en 1999 trouvent une issue favorable et durable, ce sera parce que la faction du MFDC désirant «mieux d'État» aura prévalu sur celle qui cherchait à sortir de l'État.

Spécifiquement par rapport à la dynamique du conflit casamançais, et tout en conservant à l'esprit l'historicité du conflit, cela met en relief la principale caractéristique de ce conflit qui est le manque d'unité entre séparatistes, manque d'unité qui a certainement contribué au prolongement du conflit. Ce conflit ne représente pas seulement l'affrontement entre le centre et la périphérie, il est aussi l'expression du déchirement interne de la périphérie. Sans doute, des éléments extrémistes revendiqueront l'indépendance jusqu'au bout et n'accepteront aucune concession. En l'absence d'un cadre démocratique permettant l'expression de la différence et à cause de la répression étatique, ces éléments mènent leurs actions dans la clandestinité et avec force démagogie.

6.4 La violence du MFDC

Comme le dit Hobsbawm (1993:55), la tâche prioritaire d'un groupe embarqué dans un conflit ethnique consiste à dire à ceux qu'il considère comme ses membres en puissance de se positionner. Le MFDC considère tous les Casamançais, aussi flou que soit cette désignation, comme ses membres potentiels:

«En tout Casamançais sommeille un nationaliste notoire. Dans le coeur de tout fils authentique de la Casamance, se trouve inscrit, tissé en lettres de chair le mot "Indépendance".» (Diamacoune, 1995: 138)

Manifestement, ce choix ne sera imposé autrement que par la violence. Le MFDC, ou les autres mouvements armés casamançais, sont à l'image du Sénégal. Il n'y a pas d'espace pour l'action dissidente. Tout comme une fiction de l'unité sénégalaise a été imposée à l'échelle nationale (Diaw, 1994: 3) une fiction de l'unité casamançaise veut s'imposer par la guerre en Casamance. Dans l'extrait suivant, un activiste du MFDC vilipende des villageois qui en auraient dénoncé d'autres qui soutenaient la rébellion:

«La personne qui a fait que quelqu'un meure [les délateurs], qu'est-ce qu'elle mérite? Les marabouts, parlez! Cela veut dire que si quelque chose arrive aujourd'hui, vous ne rendez pas grâce à Dieu! Parce que ce que nous avons fait là-bas [la rébellion], n'est pas entrain de se faire ici. Si les hommes qui sont là, au milieu, ne renoncent pas à ce qu'ils sont entrain de faire, nous allons nous voir entre quatre yeux, mes deux yeux et leurs deux autres yeux font quatre.» (Vieux de Diatok, second locuteur)

Ainsi, lorsque des villages ou des populations ne se plient pas aux exigences, le MFDC recourt à la violence pour obtenir ce dont il a besoin. Dans son rapport sur la Casamance, Amnesty International (1998: 65-67) dénonce les exactions commises par le MFDC à l'endroit des populations non-actives dans le conflit. Un seul exemple sera donné. En septembre 1997, une dizaine de jeunes ont été tués et une quinzaine d'autres blessés lorsque le MFDC a fait irruption dans le foyer où ils tenaient une fête: «Pourquoi vous dansez tandis que nous nous battons pour obtenir l'indépendance?» aurait demandé un des hommes armés (Amnesty International, 1998: 58). On se demande pourquoi le MFDC agit ainsi. Le parent d'un des jeunes blessés explique à contrecœur que les rebelles étaient venus se réfugier dans ce village il y avait trois ans de cela. Ils étaient restés durant un an. Lorsqu'ils quittèrent, les villageois, de concert avec l'armée, s'organisèrent pour surveiller les allées et venues de tout étranger au village. Le massacre de Djibanar serait une punition envers les délateurs (*Libération*, 23 septembre 1997, p. 9).

Le MFDC a cherché à nier son implication dans cet événement. Le responsable de l'aile parisienne accuse des escadrons de la mort, dirigés par des officiers de l'armée sénégalaise et qui se feraient passer pour le MFDC (*L'Autre Afrique*, 25 février au 3 mars 1998, p. 24). C'est ce qui nous fait dire que le MFDC est à l'image du Sénégal, il ne connaît

d'autres méthodes que celle de l'imposition de la force. Et, conséquence de cela, une très grande méfiance s'installe dans la population. Selon un représentant d'Amnesty¹⁸, cet événement précis a grandement miné la crédibilité du mouvement rebelle auprès de la population.

Même si certains (Marut, 1998: en ligne) pensent que les Diola appuient majoritairement les actions du MFDC, l'adhésion de la population à la cause séparatiste est, dans la pratique, impossible à déterminer. Assurément, elle existe. Dans un village, alors que je visitais une famille, l'hôte me dit, sans même que je n'aborde le sujet: «Ça va finir bientôt, on va finir par l'avoir.» Un peu surprise, je lui demande: «Avoir quoi?» et il me répond «l'indépendance» {317}. Ce n'était pas tout à fait un hasard. Le villageois avait sûrement été mis au courant de mes recherches par mes assistants. L'absence totale de retenue de paysan diola n'était pas typique. Néanmoins, elle indiquait qu'une fraction de la population adhère à la cause du MFDC. Quelle est cette proportion? On ne le sait trop, mais selon le discours du MFDC et de certains informateurs, elle serait très grande:

-Êtes-vous en faveur de l'indépendance?

«Que je le veuille ou non, je suis dans la région. Alors, si ça a lieu, je ne vais pas aller habiter ailleurs. Alors je le serais. **Si ce sont ces hommes qui le font, il faut les suivre, il faut accepter.** Si je n'étais pas d'accord, et que ça avait lieu, comment est-ce que je ferais avec les gens qui sont pour? Parce que ça va sûrement arriver. {299}

Vous pensez que l'indépendance va se faire?

«Oui, tôt ou tard. Tout ce que je souhaite, c'est qu'elle se fasse vite.» {299}

Ce commentaire est plein d'ambiguïté. L'informateur laisse d'abord entrevoir qu'il ne s'opposerait pas à une indépendance parce que cela ne servirait à rien. De sa première intervention transpire un mélange de respect et de crainte pour les dirigeants. L'idée de la légitimité de ceux-ci est complètement absente. De plus, il annonce qu'une éventuelle

¹⁸Entrevue téléphonique avec Michel Frenette de la section montréalaise d'Amnesty internationale, 15 mars 1998.

cohabitation serait difficile entre ceux qui s'opposeraient et ceux qui seraient en faveur. À tous égards, donc, mieux vaut se plier. Plus tard dans l'entretien, cet informateur révélera sa sympathie de façon plus manifeste. Il s'agit de la même personne qui affirmait que les Sénégalais du Nord, à tort, disaient du conflit qu'il était ethnique/diola. Selon lui, tout un chacun adhère à la cause séparatiste:

«Non, c'est une majorité qui veut l'indépendance, ça se parle, tout le monde la souhaite, mais seulement, avec les événements, on n'ose pas dire.»{299}

L'informateur reprend exactement le langage de Diamacoune. Il s'agit d'imposer une certaine vision du conflit¹⁹. Il existe indéniablement des sympathisants au MFDC qui ne l'avouent jamais, surtout en ville, à Ziguinchor, où les délations sont fréquentes. Mais ce qui est également évident, c'est que toute dissidence ouverte de la part d'un citoyen ordinaire, c'est à dire non-intégré aux structures politiques de médiation, serait extrêmement risquée.

On le devine, le futur d'une république casamançaise serait sans doute autoritaire. Alors que je demandais au boutiquier diola de se positionner par rapport aux objectifs d'indépendance du MFDC, il me répondit:

«Vous savez, c'est difficile quoi. De toutes façons, vous savez, ici, on a l'habitude de dire "c'est Dieu seul qui sait les choses". C'est que l'homme est un loup pour l'homme. Ceux qui sont là-bas, ils disent qu'ils veulent l'indépendance. D'accord, une fois arrivés à l'indépendance, **peut-être que ce qu'ils reprochent aux autres là-bas, ils voudront le faire encore à nous-mêmes, vis à vis des autres.**» {857}

L'informateur craint la reproduction du schéma de domination qui existe au niveau de l'État sénégalais. L'absence du respect de la règle de droit pousse les revendicateurs dans un engrenage où le recours à la violence semble inévitable. Car quelles autres méthodes seraient actuellement accessibles aux dirigeants du MFDC qui revendiquent à tous coûts l'indépendance? Le seul jeu politique possible est celui du système dominant, le modèle

¹⁹Ce type d'attitude qui avalise les divergences d'opinions m'a rappelé les autocollants vus sur les sacs à dos des étudiants souverainistes de l'université de Montréal: «Ma génération est souverainiste».

islamo-wolof.

Violence de l'État, violence de la rébellion, parfois même violence des citoyens les uns envers les autres. En discutant avec un jeune sympathisant, nous avons abordé le sujet des cartes de membre du MFDC qui avaient été distribuées dans les années quatre-vingts. Pourquoi avoir créé de telles pièces alors qu'elles augmentaient le risque d'être arrêté par l'armée sénégalaise? Sa réponse portait sur le futur: «Au moment où ça aura lieu, c'est pour «donner» [du travail] en premier lieu à ceux qui étaient pour.» {431} Qu'arrivera-t-il aux autres, lui demandais-je? Est-ce qu'on discute de cela? Le jeune homme me répondit: «On ne peut pas discuter, tu ne sais jamais si on va te dénoncer.» {431} Ce jeune homme n'exagérait rien. Depuis le début du conflit, de nombreux enlèvements et détentions ont eu lieu en Casamance sur la base de dénonciations anonymes et invérifiables. C'est parfois pour une somme équivalente à un sac de riz qu'un voisin envieux ou un opposant politique a pu dénoncer son prochain (Amnesty International, 1998: 20-22). Diamacoune lui-même, fait part de cette triste réalité, qui n'est pourtant pas à l'honneur des citoyens casamançais:

«À Ziguinchor, une personne dénoncée rapportait trois mille francs CFA au délateur, avec de l'huile pour agrémenter le menu. Quand le riz manque à la maison, les petits règlements de comptes font l'affaire. Dussent en pâtir la vérité et la justice.» (Diamacoune, 1995: 59)

Dans cette société âpre au gain qu'est la postcolonie (Mbembe, 1992a: 253), il semble bien que la vie ait peu de valeur.

6.5 Exit!: les stratégies de retrait de la population

La population casamançaise se retrouve face à une triple violence. Comment réagit-elle alors? Chacun fait ce qu'il peut pour se retirer, chacun prend la «sortie» qui lui plaît (Hirschman, 1970). Par rapport à l'Etat, la sortie des uns et des autres se manifeste par le refus de participer à la politique ou le refus de l'Etat néo-patrimonial. Par rapport au MFDC, la sortie s'apparente à un certain fatalisme. L'informateur qui exprime sa méfiance par rapport aux dirigeants du MFDC le montre très bien. Bien qu'il ne fasse pas confiance au MFDC, il ne s'en démarque pas complètement:

«...moi qui suis ici à la touche, j'allais dire qu'en tant que Casamançais, et eux aussi en tant que Casamançais, c'est quoi? Que ce qu'ils font est juste, je suis avec eux, tant mieux. De toutes les façons, si ça réussit, c'est pour notre bien à nous tous, si ça ne réussit pas, c'est pour aussi notre malheur à nous tous. De toute façon, **nous sommes tous dans la même maison, dans la même case**. Si elle prend feu, c'est pour nous tous, si elle ne prend pas feu, c'est pour nous tous. Ce qu'ils font, si c'est bon, c'est pour nous tous, si c'est mauvais, c'est pour nous tous. »{857}

Quelle explication donner à ce fatalisme? Mbembe (1992b, 1995b) propose une interprétation qui se démarque des oppositions binaires habituelles: résistance/passivité, hégémonie/contre-hégémonie ou assujettissement/autonomisation. Il faut lire la postcolonie africaine différemment. Ce qu'il appelle le commandement²⁰ et ses cibles sont dans un rapport de promiscuité. Il n'y a pas une domination absolue de celui-ci sur celles-là, il y a plutôt «zombification» mutuelle. Les «cibles» participent à la farce par la danse, le rire, le grotesque ou la jouissance. Le commandement fait de la production de la vulgarité et de la délinquance son mode dominant d'être. «C'est dans cette étroite intimité qu'il faut désormais rechercher les ressorts de la tyrannique Afrique noire» (Mbembe, 1995b: 73).

Cette intimité, l'informateur l'exprime bien lorsqu'il dit «nous sommes tous dans la même maison, dans la même case». À une différence près pourtant. Il ne réfère pas à l'intimité de la population avec le monde officiel, ce qui est le sens que donne Mbembe au terme commandement. Il réfère plutôt à l'intimité de la population avec le MFDC. C'est ce qui nous indique une fois de plus que le MFDC est à l'image de l'État sénégalais, qu'il est le «commandement» potentiel en Casamance. Par rapport à l'État sénégalais, il demeure pour l'instant dans le monde des cibles, mais dans le rapport qu'il entretient avec la population casamançaise, il semble bien que ce soit à son tour de commander et que ses cibles, par le fatalisme affiché, se laisse aller à l'étreinte. La lecture de Mbembe est très adroite. Elle explique pourquoi les jeunes de Ziguinchor continuent d'organiser leurs danses du week-end malgré les hostilités environnantes. Tous ne le font pas, certains choisissent des sorties plus

²⁰«les structures de pouvoir et de coercition, les instruments et les agents de leur mise en oeuvre, un style de rapport entre ceux qui émettent des ordres et ceux qui sont supposés obéir, sans naturellement les discuter.» (Mbembe, 1995b: 36).

directes comme l'exil ou le maquis.

L'absence de perspectives est le dénominateur commun de bien des jeunes en Afrique (Cruise O'Brien, 1996a: 57). Elle est un facteur de conflit et de violence. Un exemple des plus spectaculaires est celui des enfants-soldats, filles et garçons de la Sierra Leone. Les idéologues du Revolutionary United Front of Sierra Leone (RUF), un des mouvements rebelles de ce pays, l'ont si bien compris qu'ils en ont fait la dimension centrale de leur programme d'action. Les jeunes, souvent issus de la périphérie, vibrent facilement à l'appel de ce mouvement qui promeut l'égalitarisme tout en répondant aux besoins essentiels alimentaires et vestimentaires. Alors qu'au village les écoles ferment et que tout espoir de trouver du travail est illusoire, le maquis leur donnerait, semble-t-il, une occasion de compléter leur éducation (Richards, 1996: 29). Car le RUF est un mouvement hautement organisé qui encadre les enfants et les jeunes à tous points de vue. Dans le maquis, les jeunes vont à l'école; s'ils sont malades, ils se font soigner; la religion est rendue obligatoire, soit chrétienne ou musulmane et toute affirmation culturelle ou ethnique est soigneusement éliminée (ibid: 179). Le RUF fonctionne sur le mode de l'enclave, tout ce qui se trouve à l'extérieur est perçu comme démoniaque. Prétendant reconstruire la société à partir de l'intérieur, le RUF a mis la lutte contre l'État néo-patrimonial au coeur de son programme politique²¹. Sans partager l'opinion de Richards (1996 ou Krijn et Richards, 1998) sur la liberté d'action des enfants et des jeunes dans ce mouvement²², je crois qu'il faut reconnaître que ce qui a permis le succès de cette rébellion est bien le collapsus de l'État néo-patrimonial sierra-léonais. Les idéologues du RUF ont pressenti l'incroyable potentiel de révolte que cela contenait et l'ont habilement exploité.

²¹Selon le manifeste du RUF: «a society has already collapsed when majority [sic] of its youth can wake up in the morning with nothing to look up for» (Revolutionary United Front of Sierra Leone (RUF/SL) cité par Richards, 1996: 28).

²²Il faut bien le dire, les enfants et les jeunes sont souvent kidnappés lors des razzias à l'extérieur du maquis. S'ils choisissent de demeurer dans le mouvement, ce n'est pas en raison des souliers ou vêtements qu'on leur offre (Richards, 1996: 28), mais surtout parce qu'ils sont endoctrinés. Lorsqu'il s'agit de faire la guerre, ils sont drogués. Ces jeunes, à mon avis, sont victimes à de multiples égards et il n'est pas honnête de la part du chercheur d'occulter cet aspect de la question.

En Casamance, il n'existe pas un tel endoctrinement à grande échelle spécifiquement orienté vers les jeunes. Les principaux responsables du MFDC sont de la génération supérieure et, nous l'avons vu, le discours idéologisant est destiné à tous, jeunes, femmes, comme aux hommes plus âgés. De plus, la guerre n'a pas la même ampleur qu'en Sierra Leone; elle ne repose pas sur l'exploitation de ressources stratégiques que sont les pierres précieuses, et donc l'implication externe est moindre. En dépit de tout cela, la même insatisfaction existe dans la population jeune. Au Sénégal, 57,7 % de la population a moins de 18 ans; les données pour la Casamance sont semblables (Juillard, 1995: 53). Cela signifie que la population en âge d'aller à l'école croît plus rapidement que jamais. Pourtant, très peu des jeunes diplômés auront la chance d'occuper un emploi dans le secteur dit «moderne» (secteur public et services). Sur 40 000 jeunes urbanisés prêts à l'emploi, seulement 5 % pourront travailler (Cruise O'Brien, 1996a: 59). Le reste devra faire du petit commerce, se débrouiller d'une façon ou d'une autre, ce qui peut vouloir dire pour certains, verser dans la criminalité.

Dans ce contexte, une première porte de sortie est celle de l'exil. Les jeunes ne rêvent que de partir. Un sociologue sénégalais observe que le seul modèle de réussite proposé à la jeunesse sénégalaise chômeuse est celui du migrant qui se fait une vie à l'étranger, en France, aux États-Unis, ou même au Canada, et qui arrive dans des conditions précaires à accumuler des ressources lui permettant, par des relations à distance, d'entretenir sa famille (*Sud Quotidien*, 30 septembre 1998).

Que les générations jeunes soient en réaction contre leurs aînés ou essaient de changer le système dans lequel ils vivent n'est pas particulier au Sénégal ou à l'Afrique. Ce qui est particulier par rapport au monde occidental, c'est le poids démographique de cette génération, et dans une vision historique à long terme, l'époque actuelle de rapidité des échanges et des télécommunications. Cette époque permet aux jeunes d'avoir une avance sur la génération supérieure et les rend peut-être plus enclins à partager les référents de cette culture globale, en cette ère dite de «mondialisation». Comme le dit Rosenau (1990: 11), la capacité des individus, et donc aussi celle des jeunes gens, à analyser et à connaître le monde

dans lequel ils vivent a augmenté. Un vieux sage commentant la question casamançaise l'exprime très bien:

«Tous les Casamançais, où qu'ils se trouvent, partagent, un tant soit peu, l'idéal des rebelles. Tous ont été frustrés en un moment du comportement du pouvoir central sur beaucoup de questions. Le drame est que ce sont les jeunes qui sont emprisonnés, brimés et qui meurent dans le maquis, pendant ce temps, aucun cadre n'est inquiété. **Il faut le dire: aujourd'hui, même si l'on a pas été à l'école, à cause du développement fulgurant des médias, tout le monde est éveillé.** Maintenant, cette crise a suffisamment duré.»
(*Sud Quotidien*, 19 septembre 1997, p. 2)

La seconde porte de sortie utilisée par les jeunes, c'est donc la guerre. Un diola de 28 ans {431} m'a confié qu'il aurait rejoint le maquis si ce n'était du petit emploi qu'il occupait. Il était le fils aîné d'une famille à revenu très modeste et son salaire servait à plus de dix personnes. Bien qu'étant doué pour les études, il avait abandonné au niveau de la seconde pour des raisons de santé. Enfant, il faisait de forts accès de paludisme, ce qui l'empêchait de suivre ses cours. Lorsque je l'ai connu, cela faisait déjà trois mois qu'il n'avait pas été payé. Il occupait un emploi dans une petite entreprise touristique. La saison étant fort mal engagée, aucun revenu n'était garanti. Il continuait néanmoins tous les jours de se présenter sur les lieux de son travail dans l'espoir de recevoir ce qu'on lui devait. J'ai appris depuis qu'il avait été remercié, sans qu'on ne comble ses arriérés de salaire.

Quel avenir est réservé à ce jeune homme, près de la trentaine, et peu scolarisé? Fera-t-il comme cet autre de 25 ans qui m'a avoué: «Je sais que je suis jeune mais je suis prêt à mourir pour ça» ?{382} Le «ça», c'est évidemment la cause politique, la revendication d'indépendance. L'État sénégalais le sait et a tenté d'agir en conséquence. Il aurait offert à de nombreux jeunes «rebelles» de la région du Bignona de l'argent et de l'équipement pour cultiver les vergers en échange de leur retrait du maquis. Cela signifie-t-il que la création de quelques milliers d'emplois à Ziguinchor permettrait de mettre fin au conflit? Il s'agit certes là d'un aspect déterminant d'un éventuel règlement. Lors d'un échange informel avec un jeune homme, je lui demandais ce qu'il faudrait faire pour que le conflit casamançais prenne fin. Il me dit qu'il fallait aller à la source du problème:

«Quand j'ai parlé avec ces jeunes qui reviennent de la brousse [du maquis], ils m'ont dit que s'ils trouvaient du travail, ils n'y retourneraient pas. Il y a beaucoup plus de jeunes que de vieux en brousse. Il faut faire quelque chose pour faire travailler les jeunes.» {988}

L'enjeu, on le voit une fois de plus, est le contrôle ou la redistribution des ressources de l'État. En bref, l'absence de perspectives pour les jeunes est un facteur important du conflit de Casamance qui vient s'ajouter à la marginalisation périphérique et au discours ethnicisant du MFDC.

6.6 La régionalisation comme solution?

La *régionalisation* pourra-t-elle relever le défi de mener à la paix en Casamance? L'enquête a révélé l'ambivalence casamançaise²³. D'une part, on exprime le besoin de se retrouver chez soi «entre Casamançais» et on voit dans la réforme une possibilité de le faire. D'autre part, on dénonce haut et fort cette réforme comme une manipulation de la part de Dakar. Néanmoins, ce qu'il faudra retenir, c'est que la *régionalisation* est aussi perçue comme une occasion supplémentaire de conflit entre les régions, ou entre les Casamançais et les Sénégalais du nord. Pour cette raison, il est peu probable qu'elle mène à une solution du conflit.

6.6.1 «Maître chez nous!»

À certains égards, on peut dire que la *régionalisation* répond au complexe d'envahissement que ressentent certains Casamançais. On veut pouvoir gérer localement les affaires courantes ayant trait à la région. À titre comparatif, on pourrait rapprocher le sentiment casamançais de celui des militants québécois dans les années soixante. «Maître chez nous» entendait-on en guise de protestation contre la main-mise du capital anglo-saxon dans la province francophone du Canada. Ce cri du coeur aurait aussi bien pu être entendu

²³Il est grand temps d'admettre l'ambivalence comme trait intrinsèque du politique. (Bayart, 1996: 168)

d'un Casamançais, comme l'a exprimé un informateur:

«Dans la pratique, si les choses se passent comme c'est prévu sur le papier, ça pourrait marcher. Parce que d'abord, **l'administration ne se mêlera plus de nos affaires et les gens vont faire leur choix.** {953}

Ce sentiment d'envahissement se retrouve également dans la position des Cadres casamançais en 1984. Parmi les sujets de préoccupations prioritaires, ils mentionnent:

«la nécessité impérieuse de confier le pouvoir de décision dans la région à un ressortissant Casamançais pour donner l'occasion à la population de participer réellement aux débats» (Délégation des cadres casamançais élargie, 1984: 77)

Pour saisir le sens de cette demande des Cadres, il faut se rappeler qu'il existait au Sénégal une politique de rotation des fonctionnaires. Les Cadres réclamaient un changement et souhaitaient que la position de gouverneur en Casamance soit réservée à un Casamançais. Cette idée fit son chemin et les cadres la réitérèrent à plusieurs reprises (*Sud Hebdo*, 10 décembre 1992). La réforme de 1996 dont la principale innovation est d'ériger la région en acteur autonome par le biais d'une assemblée régionale avec à sa tête un Président, est, sans aucun doute, la réponse à cette demande. La réforme réclamée est obtenue²⁴, la stratégie des Cadres casamançais n'était pas la sortie de l'État mais «mieux d'État».

D'une certaine façon donc, la *régionalisation* correspond à cette demande de «mieux d'État». Cela peut vouloir dire corriger ce que Darbon (1988) a appelé le mauvais arrimage de l'administration aux sociétés locales. C'est ce que m'a expliqué un de ces cadres casamançais, aujourd'hui conseiller régional de la région de Ziguinchor:

«Déjà au niveau de la paysannerie, on pourrait soulager beaucoup de choses. Parce que quand vous avez un fonctionnaire qui arrive dans un village et qu'il doit s'imposer, ça pose problème. Parce que c'est quelqu'un qui vient d'une autre zone et qui ne parle même pas le dialecte, ça pose problème. Maintenant, le conseiller régional a la possibilité d'aller dans les villages pour régler certains problèmes: le problème des fleuves, des eaux, des forêts. Quand le Conseil régional a ce genre de problèmes à régler, ce sont des gens

²⁴Suite à la création le 20 février 1999 du Comité des cadres casamançais, Jean Émile Badiane disait en parlant du mémorandum de 1984 «Je crois qu'il [le Président Diouf] a tiré de bons enseignements puisqu'il y a eu la loi de décentralisation.» (*Sud Quotidien*, en ligne, 22 février 1999)

locaux qui se déplacent pour régler ça. Ça pose moins de problème que si c'est quelqu'un d'autre qui arrive. Je prends l'exemple d'un village où les gens parlent mandingue. Si vous envoyez quelqu'un parlant le wolof alors que dans ce village les gens ne parlent pas wolof, ça pose problème. Il y a déjà au moins la communication. Déjà ça, dès le départ.» {526}

L'exemple choisi par cet homme est fort à propos. Les questions touchant les ressources naturelles sont parmi les plus sensibles dans ce conflit. De ce point de vue, le conseiller régional pourra jouer son rôle d'intermédiaire avec plus de crédibilité et plus de sensibilité aux populations locales, ne serait-ce que par le fait de maîtriser leur langue. La présence de l'État sera mieux tolérée par les populations locales s'il est représenté par un individu qui leur ressemble plutôt que par un individu d'une culture éloignée. Les sentiments d'envahissement et de spoliation souvent relevés par les auteurs comme des causes du conflit casamançais devraient être amoindris. On peut dire qu'en ce sens, la *régionalisation* constitue un apport positif dans la solution du conflit casamançais. Est-ce ainsi que cette réforme est perçue par le MFDC? Et comment est-elle vue par la population?

6.6.2 «Les sucettes de la *régionalisation*»

Pour ce qui est de la position du MFDC sur la *régionalisation*, à prime abord, celui-ci crie à la manipulation: «À bas la *régionalisation*, À bas les sucettes de l'autonomie, Vive l'indépendance» a dit Diamacoune le 21 décembre 1993 dans son allocution à la suite du Rapport Charpy. La *régionalisation* ne peut pas répondre aux attentes des indépendantistes, car elle n'est que façade:

«Pour nous, la *régionalisation* est une loi nulle et non avenue. Quand la SOTRAC²⁵ est en décrépitude, comment ce gouvernement peut-il organiser une *régionalisation*? (Walfadjri, 19 juin 1997, p. 7)

Mamadou «N'Krumah» Sané, le porte-parole du MFDC à Paris met en évidence la question du désengagement de l'État en général et du manque de moyens financiers auquel doivent faire face les régions. Celles-ci sont à toutes fins pratiques complètement dépendantes de Dakar qui lui fournit une enveloppe dérisoire par le biais de ce qu'on appelé le fonds de

²⁵Société nationale de transport en commun.

dotation.

Pourtant, la *régionalisation* est bel et bien en cours. Comme précédemment, il faut se demander si même au sein du MFDC, il ne se trouve pas des éléments qui voient dans cette réforme une occasion de négocier la part des ressources qu'ils souhaitent retirer. Il y a ceux qui demandent réellement à sortir de l'État et ceux qui demandent à y rester tout en étant mieux nantis. Lors de la visite historique du Président Diouf à Diamacoune, le Président aurait fait allusion à cette réforme comme «d'une solution qui fait l'unanimité dans le pays» (*Sud-Quotidien* 23 janvier 1999). Que cela corresponde aux souhaits des indépendantistes ou non, il est indéniable que l'État et les médias cherchent à présenter la *régionalisation* comme la solution au problème casamançais.

6.6.3 Je gagne, tu perds

Selon les résultats de l'enquête, la population ne voit pas dans *régionalisation* une solution réelle aux problèmes de la Casamance. Elle y perçoit même un facteur d'aggravation car, dans une mentalité de jeu à somme nulle, le fait que les régions obtiennent plus de pouvoirs est perçu comme le gage d'une augmentation de la compétition des uns et des autres pour les ressources rares. Une informatrice associait à juste titre le redécoupage de 1984 et la régionalisation:

«Lorsque les problèmes ont commencé à avoir lieu, c'est à ce moment que le gouvernement a changé les noms...C'est là qu'on a commencé à parler de la régionalisation. On a dit que chacun prend sa région et travaille pour sa région. Que chacun lutte pour sa région. Maintenant **chacun tire pour amener de son côté.**»{271}

-Tirer quoi?

«Tout. Tout ce qu'il peut faire pour que sa région soit bonne, il le fait.»{271}

Ce commentaire est très important. Il met en évidence, une fois de plus, le fait que chacun se batte pour sa part du gâteau. Comme le fait remarquer Gurr (1991: 158), les conflits en Afrique prennent souvent la forme d'un jeu à somme nulle. Les inégalités sociales étant profondément ancrées, elles ont tendance à augmenter. Et l'État néo-patrimonial (dans

le cas sénégalais, le système islamo-wolof) protège les réseaux existants de redistribution des ressources. En d'autres termes, toute richesse de l'un implique nécessairement la pauvreté de l'autre. Le jeu où chacun gagne n'existe pas, ou du moins, il est très rare.

C'est en tout cas ce que m'a confirmé une discussion informelle avec un jeune homme diola {431}. Il accusait des «Nordistes» ou des «Mourides» d'avoir posé les mines sur la route du Cap Skirring en vue de saboter la saison touristique en Casamance. Il avançait, pour se justifier, qu'avec *la régionalisation*, chacun cherche à s'appropriier les recettes du tourisme. Si la Casamance réussit sa saison touristique, cela prive Dakar et les autres régions de bonnes recettes pour leur compte. L'idée que le tourisme de la Casamance puisse également être bon pour le tourisme de Dakar, et vice versa, ne lui venait pas à l'esprit. Au contraire, il pensait que ceux qui sabotent les routes de la Casamance cherchent à conserver le plus possible le tourisme dans les régions au nord du Sénégal, et donc à nuire à la Casamance.

Les difficultés d'application liées à la nature de cette réforme administrative viennent s'ajouter à cette mentalité de compétition: chevauchement des compétences, ambiguïté des rapports entre le pouvoir central et les autorités locales, inadaptation de l'organisation judiciaire, faible capacité de gestion des élus locaux et absence de ressources financières (Kanté, 1997). Mais surtout, pour que la *régionalisation* soit une solution au conflit casamançais, l'État de droit doit être respecté. C'est du moins l'opinion d'un troisième informateur diola. Alors que je lui demandais si la *régionalisation* lui paraissait une bonne chose, il répondit:

«Si je comprends bien, tout ce qu'on gagne, c'est pour la région de Ziguinchor. C'est une bonne chose si l'État respecte la règle du jeu. Les gens ont constaté que comme le tourisme gagne beaucoup en Casamance, les 3/4 sont confisqués à Dakar. Donc, d'abord, voyons la manière dont ils sont entrain de gérer les affaires qui sont là. Par exemple, on voit les usines qui sont là, AMERGER, SONACOS. Les gens qui sont à la tête de ces services sont des nordistes. Et puis le gouverneur, c'est un nordiste, le préfet, c'est un nordiste, donc ça serait difficile d'obtenir le but qu'ils ont visé... Si les gens respectent les données, c'est une très bonne chose. On peut voir une réalité et la refuser. Si je te dis que tu es libre pour du travail, je ne vais pas te

contrôler, contrôle-toi toi-même. Mais, je constate que tu gagnes beaucoup, **je viens mettre ma main là-dessus, parce que je suis ton supérieur**. Si je tiens au développement, alors ce que tu développes, je développe, il n'y aura pas de problème, mais **si je veux te coincer, je peux te coincer...**»{480}

L'informateur exprime son scepticisme par rapport aux intentions de l'État. De plus, on sent une grande méfiance par rapport aux «nordistes». Les fruits du labeur des Casamançais risquent d'être confisqués par des mesures politiciennes et autoritaires. C'est le règne de la force. Ce point de vue peut être illustré à l'aide de la question du cumul des mandats. En cherchant à rencontrer les personnalités impliquées dans le nouveau Conseil régional de Ziguinchor, je me suis rendue compte que cet organe n'est pas une institution distincte de la machine étatique et du parti au pouvoir. Ceux qui sont membres du nouveau Conseil de Région ont presque tous une autre fonction, soit sur le Conseil municipal de la ville, soit au sein même du gouvernement. Par exemple, Pascal Manga est Président du nouveau Conseil Régional, mais il est aussi vice-Président à l'Assemblée Nationale. Robert Sagna est la fois maire de Ziguinchor, ministre de l'agriculture, et membre du Conseil de région. Abba Diatta est conseiller au Conseil de région et premier adjoint à la Mairie de Ziguinchor. Même physiquement, pour l'instant, le Conseil Régional et la Commune municipale de Ziguinchor ne sont pas dissociés car le Conseil régional n'a pas de bureau et tient ses quelques réunions dans les locaux de la mairie. Tout cela laisse penser que le Conseil Régional n'est en fait qu'une extension des tentacules de l'État-PS (Parti Socialiste). Le centre ne cherche pas à donner une autre voix à la région, il cherche plutôt à se trouver de nouveaux alliés en y mettant la somme nécessaire. Ainsi, le cumul des fonctions a pour effet de prévenir toute identification d'une identité culturelle à celle d'un territoire.

Dans la suite de l'entretien, ce même informateur ajouta que la *régionalisation* ne lui semblait pas pouvoir apporter une solution au conflit casamançais. Au contraire, il liait cette réforme administrative à l'intensification des affrontements en 1997. En effet, jamais autant de soldats n'avaient été déployés dans la région. Cette année-là, l'hivernage a été particulièrement difficile avec la reprise des hostilités entre l'armée et les groupes armés. Plusieurs actions de banditisme ont été commises envers les populations. Et l'utilisation de mines antipersonnel est venue ajouter à la terreur des populations de cette région. C'est ce qui

porte à penser qu'en fin d'analyse, il est peu probable que la *régionalisation* mène, à elle seule, à une solution du conflit.

6.7 La guerre qui paie

Lors de l'enquête à Ziguinchor, je rencontrais un homme d'affaires diola, membre de la commission de gestion de la paix en Casamance à qui je demandais ce que le gouvernement pourrait faire pour mettre fin au conflit. Il répondit d'abord, comme d'autres l'avaient fait, que cela ne dépendait pas du gouvernement. Puis il expliqua que parmi les maquisards certains avaient accumulé de grandes frustrations et demeuraient intransigeants. En préconisant des négociations lentes, mon interlocuteur ajouta :

«Mais il y a des gens qui sont trop pressés. D'un autre côté, il y a des gens qui ne sont pas pour que les choses s'arrangent. Il y en a qui en tirent peut-être profit.» {526}

C'est en effet une dimension importante de ce conflit. Pour les uns et les autres, l'armée, les rebelles, et les mercenaires, la guerre est lucrative. L'armée et la gendarmerie sénégalaises se revendiquent comme des corps bien structurés et disciplinés (Amnesty International, 1998: 55). N'étant jamais intervenue ouvertement sur la scène politique, l'armée se targue de respecter la subordination du militaire au politique. En août 1997, pour la seconde fois en deux ans²⁶, une unité d'élite tombait dans une embuscade du MFDC et vingt-cinq militaires étaient tués. L'événement créa passablement de remous. Tout comme les analystes (Marut, 1998, en ligne; Agir ici et Survie, 1997: 37), la presse locale questionne les agissements de l'armée et suggère que pour certains, la guerre est peut-être trop payante pour y renoncer. C'est ainsi qu'après cet événement, un quotidien titrait «Demain, la révolte des militaires?» (*Le témoin*, 26 août-1er septembre 1997). L'éditorial réclamait que l'on délie les mains à l'armée, qu'on lui laisse faire la guerre «pour en finir une fois pour toutes». Par ailleurs, dans un article courageux et incisif, *Sud Quotidien* (25 août 1997, p. 6) dénonce la

²⁶Vingt-trois soldats tombaient dans une embuscade du MFDC à Bombada le 2 août 1995 et vingt-cinq à Mandina Mancagne le 19 août 1997.

désinformation sur tout ce qui concerne la performance de l'armée nationale. Le quotidien questionne les communiqués officiels et les agissements de l'armée: Pourquoi à la suite de ces deux massacres, les corps des soldats ont-ils été enterrés sans que les familles ne puissent les voir? Qu'y avait-il à cacher? Comment une section entière composée de troupes d'élites a pu être portée disparue et retrouvée aussi tardivement que vingt-quatre heures plus tard dans une zone située à seulement dix kilomètres de Ziguinchor, et cela sans qu'aucun renfort n'ait pu prêter main forte? Sans oser donner de réponse à ses propres questions, le quotidien plaide pour «un minimum de d'informations rigoureusement exactes et vérifiables» sans lesquelles les rumeurs les plus fantaisistes et dommageables pourraient prévaloir.

Fantaisistes ou non, les rumeurs sont bien parvenues à mes oreilles. Les informateurs ont été nombreux à mentionner l'incompétence de l'armée sénégalaise qu'ils attribuaient aux jeunes recrues originaires du nord Sénégal n'ayant pas l'expérience de la forêt. Cette image d'une armée sénégalaise incompétente parce qu'incapable d'intervenir efficacement en forêt circulait abondamment. Il faut la relier à tout le symbolisme qui entoure la connaissance de la forêt dans la culture diola (Lambert, 1998: 597; Geshiere et van der Klei, 1985)

Ce qui était encore plus intéressant cependant, c'était l'explication que l'on donnait aux embuscades du MFDC. À la fois les jeunes sympathisants du MFDC et les jeunes originaires du Nord Sénégal disaient être persuadés de l'infiltration de l'armée par le mouvement rebelle. En août 1997, ce serait un opérateur-radio diola qui aurait guidé l'unité d'élite dans le guet-apens. Une autre interprétation de ces événements m'a été donnée par un jeune peulh {560}. Selon lui, les plus hautes autorités au pays sont impliquées dans ces bavures. Il s'agissait d'un «sacrifice» pour justifier les demandes d'aide militaire aux pays amis. On ne reculerait devant rien pour diaboliser le MFDC et ainsi rendre le besoin d'aide plus urgent. L'hypothèse du sacrifice fait peut-être partie de ces «rumeurs fantaisistes», mais il faut néanmoins y prêter attention. À l'automne 1997, l'armée sénégalaise essayait effectivement et apparemment sans succès, d'obtenir des États-Unis ou de la France les

hélicoptères lui permettant une lutte plus efficace contre la guérilla casamançaise²⁷.

Le conflit est peut-être devenu l'occasion d'enrichissement illicite pour certains individus au sein de l'armée. Comme toutes autres ressources, les contrats d'aide militaire peuvent faire l'objet de prédation. D'autres sources d'enrichissement existent et font l'objet de trafics. Il y a également la question des primes au danger et à la dureté des conditions: les militaires considèrent comme une chance de combattre en Casamance où les rémunérations seraient plus élevées grâce au soutien financier de l'Arabie Saoudite (Agir ici et Survie, 1997: 37). En bref, ces quelques interrogations nous laissent penser que certains éléments de l'armée sénégalaise sont impliqués dans des activités lucratives et «ne sont pas pour que les choses s'arrangent», comme le disait l'homme d'affaire diola.

6.8 Contexte sous-régional et internationalisation du conflit

Les évolutions du conflit casamançais durant les dernières années semblent indiquer qu'il appartient à un régionalisme armé de nature trans-frontalière (Bach et Sindjoun, 1997, en ligne). À partir de 1989 débute la guerre civile du Libéria qui entraînera celle de la Sierra Leone en 1991. Ces deux guerres, fortement liées à l'exploitation criminelle des ressources, étaient en voie de se résoudre à la fin des années quatre-vingt-dix. En Sierra Leone, l'accord de paix signé à Lomé en 1997 prévoyait la pleine participation au gouvernement de coalition du mouvement armé RUF. En avril 2000, la guerre reprenait à Freetown alors que des éléments armés du RUF prenaient en otage des centaines de soldats de la force onusienne de maintien de la paix.

La violence est contagieuse sur le continent africain. Les armes et les combattants se recyclent en se déplaçant d'un pays à l'autre. Le commerce des armes légères est devenu particulièrement florissant. Plus elles sont accessibles, plus les chances de voir apparaître des groupes armés de tous genres sont grandes. Ceux-ci utilisent la violence et la terreur pour

²⁷ D'après une information confidentielle obtenue à Dakar, décembre 1997. Voir également *Sud-Quotidien*, 27 août 1997, p. 2-3.

avoir accès à la main d'oeuvre, à la nourriture, et autres ressources. Dans les cas du Libéria, de la Sierra Leone, de la Somalie, de l'Angola et de la République démocratique du Congo, la guerre a pu devenir un moyen de contrôler un territoire pour exploiter des ressources et continuer à faire la guerre plutôt que de poursuivre un objectif politique (Volman, 1998: 159). C'est la thèse que défendent Mbembe (1999) ou Bayart et al. (1997) lorsqu'ils traitent de la sortie ou de la criminalisation de l'État africain.

Peut-on lire le conflit casamançais selon cette grille d'analyse? Certains éléments nous y poussent. On connaît les causes endogènes du conflit casamançais et elles existaient bien avant le début des autres conflits de la sous-région. Cependant, dans les années 1990, il semble que le conflit se soit internationalisé (*L'Autre Afrique*, 7 au 13 janvier 1998, p.18 ou Volman, 1998: 157). Les informateurs ont fréquemment mentionné la présence accrue d'étrangers dans la région: des Ghanéens, des Libériens, des Nigériens, des Algériens, Gambiens, et autres, qui «sont venus pour aider, pour faire du boucan, parce qu'il y avait du trouble dans la région.» {271} S'il n'était de sa situation géographique, la Casamance ferait probablement partie des zones de conflits délaissées (Rufin, 1996: 34 ou Éla, 1998a: 385).

Que viendraient rechercher des entrepreneurs de la guerre en Casamance? Selon l'Observatoire géopolitique des drogues (1997, en ligne), le chanvre aurait fourni 60 à 70% des revenus du MFDC en 1995. La presse sénégalaise mentionne également l'exploitation frauduleuse des bois rares et la vente de la noix d'acajou (*Sud-Quotidien*, 3 mai 1999, en ligne). La récolte de la noix d'acajou serait si lucrative qu'elle aurait été déterminante dans la reprise des hostilités à la fin avril 1999. Il doit pourtant y avoir autre chose que des ressources périssables en cause pour attirer les mercenaires de tous horizons (*Sud-Quotidien*, 6 nov. 98 en ligne). Certains amènent l'hypothèse de la contrebande de drogues et pierres précieuses en provenance du Liberia ou de la Sierra-Leone. Les marchandises traverseraient la Guinée et la Guinée-Bissau, pour transiter par la Casamance avant qu'elles ne soient finalement embarquées en Gambie qu'on dit être un État-entrepôt²⁸ (De Jong, 1998, Agir ici

²⁸Les «États-entrepôts» sont de véritables États contrebandiers ou fraudeurs qui se sont spécialisés dans l'importation officielle à bas tarifs et dans la réexportation très souvent illégale du point de vue

et Survie, 1997: 36; Observatoire géopolitique des drogues, 1997, en ligne ou Richards, 1996: 50). «Tout ce qui peut me procurer de l'argent, je le ferai, sauf la vente des armes et de la drogue» m'a dit un jeune informateur. {431}

Le fait que le conflit casamançais se soit internationalisé du point de vue des acteurs et des transactions signifie-t-il qu'il se range parmi les États africains en déliquescence? On peut en douter. Malgré les actions des bandes armées qui raflent sporadiquement les villages casamançais et dont le MFDC cherche à tout prix à se dissocier, malgré le fait que le conflit puisse être l'occasion d'enrichissement illicite pour certains individus au sein de l'armée, l'État sénégalais ne semble pas avoir perdu le monopole de la violence sur son territoire. Les périodes d'accalmie qui séparent les affrontements entre les mouvements armés casamançais et l'armée sont la preuve que l'État sénégalais entre en négociation et conserve un certain pouvoir d'action.

Certainement, l'exacerbation du conflit casamançais est liée à l'évolution des autres conflits de la région et de la sous-région. Il est toutefois important de noter que son règlement l'est aussi. Les relations du Sénégal avec ses deux voisins gambien et bissau-guinéen en témoignent. Il a été montré ailleurs à quel point la Sénégalie constitue un espace d'interdépendance sociale, économique et politique à la fois formel et informel (Sall, 1992). La situation interne de la Gambie et de la Guinée-Bissau et les relations que ces deux pays entretiennent avec le Sénégal laissent entrevoir, à l'heure actuelle, des perspectives de règlement du conflit casamançais.

Historiquement, les relations du Sénégal et de la Gambie sont faites de tensions et de détente les Gambiens réprochant l'arrogance du Sénégal tandis que ce dernier juge la contrebande gambienne très préjudiciable à son économie (Sall, 1992: 11). En 1981, le Sénégal était intervenu pour soutenir le Président Jawara lors d'une tentative de coup d'État. S'en est suivie une expérience originale de confédération (de 1982 à 1989), jamais

des pays importateurs. Ces pays (Gambie, Bénin, Mozambique, Burundi, Togo, Guinée équatoriale, Soudan) fleurissent aux alentours des zones conflictuelles (Bayart, Ellis, Hibou, 1997: 41, 50, 119)

réellement effective et ne représentant à toutes fins pratiques guère plus qu'une entente de coopération militaire. Mais en 1994, lorsque dans un second coup d'État, Yaya Jammeh renversa le Président Jawara, le Sénégal n'intervint pas. Fait important, Jammeh, un diola, se propose comme médiateur dans le conflit casamançais et c'est d'ailleurs la Gambie qui a accueilli les dernières négociations de paix à Banjul en 1999.

Considérons encore le cas de la Guinée-Bissau. L'histoire casamançaise est étroitement associée à celle de ce pays, notamment du fait que des Casamançais aient combattu dans la guerre de libération tardive en Guinée-Bissau. Bissau a longtemps facilité les activités des opposants armés casamançais. Mais depuis 1995, elle cherche à modifier sa position en vue de son intégration de la zone franc (Jeune Afrique, 5-11 janvier 1995: 29). En 1998-1999, la Guinée-Bissau a connu une grande instabilité politique. Déclenchée par une mutinerie à la suite du limogeage du Chef d'État-major Ansumane Mané, la crise bissau-guinéenne a des ramifications évidentes avec le conflit casamançais. Le Général Mané était accusé de trafic d'armes vers la Casamance. Le Sénégal et la Guinée ont aussitôt prêté main-forte au régime en place de Nino Vieira par un envoi massif de troupes. Il s'agissait, du même coup, de faire la chasse aux combattants du MFDC qui se trouvaient en territoire bissau-guinéen.

Après quelques mois d'affrontements entre les mutins et la garde présidentielle appuyée des Sénégalais, un processus de paix est entamé et un gouvernement d'unité nationale installé. Il sera de courte durée. En mai 1999, un coup d'État renverse Vieira, au nez et à la barbe des troupes de l'ECOMOG (Economic Community of West African States Monitoring Group) venues pour remplacer les troupes sénégalaises et guinéennes. Le coup rencontre l'assentiment de la population pour qui le Président Vieira symbolisait corruption et népotisme. Quelques jours auparavant, le Premier ministre bissau-guinéen avait fait une déclaration en faveur d'un référendum d'autodétermination sur la Casamance. Au même moment, après trois mois de trêve, les affrontements reprenaient en Casamance. On a donc là une illustration de l'interdépendance qui existe entre la situation interne bissau-guinéenne et la crise casamançaise.

Depuis, la Guinée-Bissau semble se stabiliser. Après l'exil forcé de Vieira au Portugal, de nouveaux accords de paix signés en février 1999, un gouvernement d'unité nationale fut instauré et un Président par intérim désigné. Sous la coupe du bureau d'appui des Nations Unies pour la consolidation de la paix en Guinée-Bissau (UNOGBIS), les élections de janvier 2000 ont mené à la défaite très nette du PAIGC²⁹, au pouvoir depuis l'indépendance de 1974. On peut alors se demander si l'ouverture de ce régime politique sera favorable au règlement du conflit casamançais.

L'objectif de l'ensemble de ce chapitre n'était pas d'approfondir les dimensions internationales du conflit casamançais. Néanmoins, nous avons pu constater dans cette dernière section, que le conflit est lié aux dynamiques complexes qui sont en cours dans cette sous-région de l'Afrique de l'Ouest. L'étude des conflits présentant la particularité d'être extrêmement faible sur le plan de la prédiction, il serait hasardeux de conclure sur l'orientation favorable ou défavorable des perspectives.

Le conflit casamançais: l'impasse - conclusion

Ce chapitre a voulu mettre en évidence la complexité du conflit casamançais. Après avoir fait l'analyse du processus de création de l'identité casamançaise, nous sommes venus à buter sur l'impasse du manque d'unité entre les opposants casamançais. Le conflit ne représente pas seulement l'affrontement entre le centre et la périphérie, il est aussi l'expression du déchirement interne de la périphérie. Les uns, sans doute minoritaires, luttent réellement pour sortir de l'État. Les autres, beaucoup plus nombreux, luttent pour avoir une meilleure place au sein de l'État. Ce manque d'unité contribue au prolongement du conflit, et devrait être reconnu en vue de toute solution durable.

L'impasse dans ce conflit s'est également révélée par la difficulté pour les opposants casamançais d'exprimer un besoin de mieux-être économique autrement que par la violence.

²⁹Parti africain de l'indépendance de la Guinée-Bissau et du Cap-Vert.

Estimant que leurs revendications n'ont pas été entendues, se sentant lésés et réprimés, ils se sont lancés dans une guerre de guérilla au milieu des années quatre-vingts. La violence engendrant la violence, le discours du MFDC laisse présager du caractère autoritaire d'une éventuelle entité politique casamançaise autonome.

Enfin, selon les résultats de mon enquête dans la population, la *régionalisation* ne représente pas réellement un espoir de solution au conflit car elle ne fera qu'augmenter la compétition entre les régions dans le cadre néo-patrimonial du modèle islamo-wolof.

CONCLUSION

« Manger ou s'en aller », voilà l'alternative qui s'impose sans cesse. Il est pourtant temps de revenir aux deux ambitions annoncées en début de thèse, celle de démêler l'écheveau des nombreuses explications du conflit casamançais et celle d'évaluer l'effort de règlement de ce conflit ethnorégional par une réforme de décentralisation. Pour rencontrer ces deux ambitions, j'ai fait appel au modèle islamo-wolof, cette version sénégalaise de l'État néo-patrimonial. L'originalité de la thèse n'est pas d'avoir développé ces deux concepts puisqu'ils étaient déjà relativement répandus, mais de les avoir appliqués dans l'explication d'un conflit ethnorégional.

Débutons par la seconde ambition. Dans une étude comparative de l'efficacité de la décentralisation pour l'accommodation de la diversité ethnique, Ghai (1998: 59) constate que la décentralisation est à la fois un ensemble d'arrangements institutionnels et un état d'esprit. Selon les pays, des dispositions similaires peuvent produire des résultats différents. Les arrangements fédéraux, par exemple, ne produisent pas en eux-mêmes des attitudes fédérales.

Bien que l'expression «état d'esprit» m'apparaisse difficilement 'opérationnalisable' (état d'esprit de qui? envers qui? par rapport à quoi?), elle me permet de faire un parallèle avec l'importance du modèle islamo-wolof dans l'explication de tout phénomène politique sénégalais. Le modèle islamo-wolof n'est pas un état d'esprit mais un système économique et social auquel participe ou non les acteurs. Lorsqu'un informateur casamançais mentionne que le tourisme sénégalais profitera soit aux régions du nord, soit à la Casamance et qu'il ne pourrait être bénéfique aux deux en même temps, il exprime l'idée de la prédation sans partage des ressources. Le modèle islamo-wolof est un réseau de distribution de la richesse qui, nécessairement, en inclut certains et en exclut d'autres. La réforme de la *régionalisation* ne peut être comprise séparément du modèle islamo-wolof, et pour ce même informateur, elle ne représentait qu'une occasion supplémentaire de conflits entre les régions sénégalaises.

À cet égard, cette étude a très souvent souligné le phénomène de la rareté des

ressources ainsi que le caractère de jeu à somme nulle que prennent les relations entre les acteurs. Ce dernier point a, sans doute, été insuffisamment développé. Il réfère à un ensemble de croyances et d'attitudes par rapport à l'argent, à l'idée du bien commun, aux institutions de l'État, etc. Au chapitre 4 pourtant, nous avons abordé la difficulté de l'épargne chez certains informateurs diola, ainsi que le phénomène de la jalousie, lui-même lié à celui de la sorcellerie¹

Le modèle islamo-wolof est donc un système qui détermine la façon dont les individus perçoivent la réforme de la *régionalisation*. Un autre exemple de cela nous été donné lorsqu'un second informateur mentionne l'absence d'un État de droit et le risque de manipulation des actions administratives sensées mener à une décentralisation effective. L'individu de la périphérie qui n'est pas inséré au réseau islamo-wolof n'a aucune confiance dans l'État sénégalais. De façon générale, il ressort de cette enquête une grande désillusion, ainsi que la constatation d'un certain immobilisme. Gardons-nous toutefois d'un pessimisme exagéré, la relativement faible représentativité de l'échantillon et le fait que l'enquête ait été conduite peu de temps après la mise en place de la réforme nous ne le permettrait pas. Évidemment, tout l'intérêt serait de pouvoir refaire une telle enquête ou une enquête semblable, après quelques années, et dans les autres périphéries sénégalaises.

Si l'on quitte le point de vue de l'individu pour se tourner vers celui de l'État, on trouve que la *régionalisation* a été conçue pour répondre à un problème d'unité nationale. L'érection de la région au statut de collectivité locale en est l'illustration la plus probante. Toutefois, ce fait n'est pas reconnu de tous les hauts fonctionnaires chargés de sa mise en application, tant s'en faut. Certains nient tout objectif de gestion de l'ethnicité à cette *régionalisation*. Or, au détour d'une discussion sur la création ou la modification des unités administratives, ces mêmes fonctionnaires reconnaissent l'existence de motivations matérielles de la part des élites ou des intermédiaires politico-ethniques. Des contradictions apparaissent donc à la suite de ces entrevues, et elles sont inhérentes à la difficulté de parler d'ethnicité

¹La sorcellerie est un thème fort porteur de la sociologie et de la science politique africaniste. Voir Chabal et Daloz (1999) ou Werbner et Ranger, (1996).

dans ce pays.

En revanche, les entrevues avec les fonctionnaires ont très clairement révélé le grand désir de contrôle du centre politique. La crainte de la fragmentation, du démantèlement de l'État à la suite d'une concession de pouvoirs régionaux est démesurée. L'examen de la réforme dans les textes montre que seuls les secteurs peu stratégiques sont déconcentrés. Pour l'instant, tout indique que l'État sénégalais ne peut concevoir des régions possédant de réels pouvoirs tout aussi bien qu'une capacité de générer ses propres revenus. Un bel exemple de cela est donné par la décision de maintenir à la tête des régions à la fois un gouverneur et un Président du Conseil régional. D'aucuns pourraient arguer que rien n'était plus prévisible étant donné la forte influence française dans les textes de loi sénégalais. Il faut pourtant reconnaître que l'attribution des compétences au seul Président élu du Conseil régional aurait pu assurer les régions d'une certaine représentativité au centre, en plus d'une reconnaissance de la diversité ethnique existant au Sénégal.

Cette question de la reconnaissance n'est pas anodine. L'alternative «Manger ou s'en aller» n'est pas seulement l'expression du néo-patrimonialisme. Elle exprime aussi le besoin de faire partie de l'événement qui rassemble tout le groupe, le besoin de reconnaissance. Le philosophe Charles Taylor a examiné cette idée de la reconnaissance en l'appliquant au Québec:

«Il existe donc chez un petit peuple, dont la confiance en soi a été ébranlée par le fait d'avoir vécu dans l'ombre de la langue, de la culture, de la technologie la plus puissante du monde contemporain, une grande soif de reconnaissance internationale» (Taylor, 1992b: 61).

Taylor explique que dans le cas du Québec, le besoin de se transformer en État relève de la nécessité de se réaliser en tant que collectivité francophone dans un environnement anglophone. Il s'agit à la fois d'un besoin de respect et d'un besoin de protection des traits caractéristiques de l'identité québécoise (Taylor, 1992b: 62 et s.). Mais, ajoute Taylor, ce besoin de reconnaissance est aujourd'hui très répandu. Il touche un large éventail de groupes identitaires, des mouvements féministes aux minorités ethniques en passant par les groupes

d'orientation sexuelle. De plus, le besoin de reconnaissance découle des conditions de la modernité occidentale, en particulier de la disparition des hiérarchies sociales et d'une nouvelle compréhension de l'identité individuelle. Il est si important que ne pas le respecter équivaut à faire violence aux individus du groupe qui intériorisent alors une image négative d'eux-mêmes. En un mot, la reconnaissance forge l'identité de l'individu moderne (Taylor, 1992a).

Taylor nourrit notre discussion à plusieurs égards. Une première remarque porte sur son angle d'analyse fortement axé sur la collectivité. Un peu comme dans la théorie des groupes ethniques de Horowitz (1985), Taylor accorde aux groupes des propriétés psychologiques. Cela importe particulièrement en ce qui concerne la construction identitaire puisque, selon le philosophe, l'identité de l'individu se construit pas le biais de l'identité du groupe. Les deux identités sont indissociables, assurer la protection et le bien-être de l'individu équivaut à assurer la protection et le bien-être du groupe. Ce type de raisonnement est d'ailleurs en porte-à faux avec la conception anglo-américaine du libéralisme², où les droits individuels doivent toujours avoir préséance sur les droits collectifs (Taylor, 1992a: 56). C'est le débat qui anime depuis quelques années la société québécoise, et que l'auteur rapporte justement, mais c'est également un enjeu qui se pose pour la société sénégalaise avec l'accommodation des divers groupes qui la composent.

Revenons à la question de l'extériorité des Casamançais par rapport au reste du Sénégal. Taylor (1992a: 35) souligne que l'absence de reconnaissance n'a pas toujours été problématique, mais qu'elle l'est aujourd'hui à cause de la disparition des hiérarchies sociales dans la société moderne. Or sur ce plan justement, la société sénégalaise est hybride. Tout en étant «moderne», des hiérarchies sociales demeurent dans cette société, comme le prouve la vitalité des confréries maraboutiques et la survivance d'un système de caste. Ces hiérarchies sociales sont en recomposition, elles sont en repositionnement. La difficulté de cohabitation

²Lire par exemple Jean-Pierre Derriennic, *Nationalisme et Démocratie*.

entre les sociétés égalitaires de la Casamance et les sociétés hiérarchiques du reste du Sénégal, souvent identifiée comme cause du conflit mais rarement expliquée, prend ici un autre sens.

De Taylor, il faudrait donc retenir que la reconnaissance pourrait atténuer cette difficulté de cohabitation entre Sénégalais de la Casamance et Sénégalais du nord du pays. Rappelons-nous les discours des Vieux de Diatok évoquant l'injustice, la frustration, et la négligence matérielle de la Casamance par rapport au reste du pays:

«Nous sommes fatigués de rester dans le Sénégal, on en a marre! Rester avec le Sénégalais pour qu'il te prenne pour très petit. Il ne respecte pas mon père, il l'injurie...»§11

Tout dans ce discours appelle à plus de respect et de reconnaissance, y compris la reconnaissance internationale. En effet, souvenons-nous qu'un des locuteurs du discours de Diatok faisait référence à la Cour Internationale de La Haye. De plus, en dénonçant le non-respect d'une entente peut-être fictive, les locuteurs brandissent la menace de la violence et de la sécession. On pourrait pourtant se demander ce qu'il adviendrait si le gouvernement sénégalais admettait ouvertement l'existence d'une entente, qu'elle soit conforme à celle du récit casamançais ou non. En comblant le besoin de reconnaissance, peut-être comprendrait-on que l'objectif des combattants casamançais n'est pas nécessairement de s'extraire du territoire sénégalais mais de mieux y participer, de mieux y vivre.

En dérivant de la décentralisation à la reconnaissance, nous sommes arrivés à retrouver la seconde ambition de cette thèse, celle de démêler l'écheveau des nombreuses explications du conflit casamançais. En répartissant celles-ci en six grands types, j'ai pu retenir et compléter celle qui me semblait la plus appropriée, l'extériorité par rapport au modèle islamo-wolof. Il fallait mettre en évidence l'ambivalence et la dissension entre les membres de la partie casamançaise dans ce conflit en montrant que l'objectif des combattants n'est pas nécessairement de s'extraire du territoire sénégalais mais de mieux y participer. Voilà sans doute l'élément original de cette thèse, ainsi que son humble contribution à la science

politique. Pour faire une bonne lecture d'un conflit ethnorégional africain, il est nécessaire de garder à l'esprit les auteurs qui, comme Foucher, Hobsbawn, et d'autres sans doute, ont montré que l'activation des allégeances ethniques est souvent une stratégie pour accéder à un meilleur positionnement au sein de l'État. Les menaces de sortie de l'État peuvent n'être qu'un leurre.

C'est en faisant la décortication d'un discours de propagande casamançaise et en le confrontant aux récits des informateurs que j'ai pu arriver à cette conclusion au chapitre six. Il a été essentiel d'aller bien en-deça de la surface du discours pour pouvoir interpréter les contradictions et les ambivalences qui se sont imposées tout au long de l'analyse. J'ai par exemple délibérément choisi de ne pas examiner longuement la teneur des différents accords de paix et des cessez-le-feu. Outre le fait que ce travail a été fort bien mené ailleurs (De Jong, 1998; Marut, 1994a, 1994b, 1999b), il m'a semblé plus profitable de concentrer mon analyse sur le corpus original que sont les discours de Diatok et les entretiens dans la population. Car les tractations qui pourraient nous être rapportées par les médias ne reflètent qu'un fragment de l'ensemble des enjeux et débats en cours entre les parties sénégalaise et casamançaise.

Il reste à faire un retour sur la question de l'ethnicité dans cette étude. En prenant pour point de départ les relations interethniques dans la société sénégalaise, je suis arrivée à des résultats mixtes. D'une part, il est apparu que plutôt que de parler d'une harmonie ethnique sénégalaise, il était plus exact de montrer l'existence d'une semi-harmonie. Le modèle islamo-wolof, ce système de gestion des relations interethniques sénégalais est à bout de souffle. Cela a été illustré par les témoignages des informateurs à propos de l'hégémonie assimilatrice des Wolof ou de l'antagonisme nord-sud. Je dirais donc que s'il existe une particularité de cette société au niveau des relations interethniques, c'est plutôt celle de la dissimulation. Mon enquête dérangeait, et on me l'a souvent fait sentir.

D'autre part, spécifiquement en ce qui concerne le conflit casaçamançais, la question qui s'imposait sans cesse était de déterminer le rôle de l'ethnicité. Cela a pu se faire par le biais

de l'enquête-terrain. Pour comprendre réellement le positionnement des informateurs, il fallait en connaître le contexte d'énonciation. Lorsqu'un diola affilié au parti-État s'exprimait à ce propos, il affirmait que le conflit ne comportait aucune dimension ethnique. Pourtant, l'analyse du discours de Diatok a clairement montré l'activation des liens identitaires dans le ralliement des villageois à la cause du MFDC. En définitive, l'ethnicité doit être conservée au rang de variable intermédiaire dans ce conflit. Elle n'apparaît jamais seule, et elle est la plupart du temps une ressource pour la manipulation politique par les idéologues du MFDC.

J'ai examiné le conflit casamançais au moment où il était dans une impasse se manifestant à la fois par le manque d'unité entre les opposants casamançais et par la situation de blocage économique de la région. Une réforme institutionnelle pourrait sembler un moyen de sortir de l'impasse mais les résultats de l'enquête montre que la population n'y croit guère, et que l'État cherche à conserver le contrôle du centre politique par tous les moyens. La répartition des ressources est au coeur de tous les débats. L'ethnicité est une des dimensions de ce conflit, mais non la seule; elle est utilisée par les idéologues du mouvement d'opposition armé. Que nous apprend cette étude sur la conflictualité du continent africain? La description et l'analyse du conflit casamançais donnée ici pourraient bien être celles d'un autre conflit africain de basse intensité. Mais, tel que le concluait un analyste américain de la politique étrangère³ à propos des conflits ethniques, il demeure certains champs d'études pour lesquels rien ne vaut une bonne recherche empirique.

³«...ethnic conflict is a case-by-case story. I know that sounds likes a Washington answer, but I do not believe in any abstract theory of ethnic conflict. There is no substitute for knowing the case and the range of tools and instruments available to you....» (Crocker, 1999, en ligne).

BIBLIOGRAPHIE

1. Monographies, publications spécialisées et documents électroniques

Adamolekun L., 1991, «Introduction : Federalism in Nigeria» dans *Publius. The Journal of Federalism*, vol. 21, num. 4, pp.1-11.

Agir ici et Survie, 1997, *France – Sénégal. Une vitrine craquelée*, Paris, L'Harmattan.

Aké Claude, 1993, «The unique case of African democracy», *International Affairs*, vol. 69, num. 2, avril, pp. 239-244.

Amin Samir, 1994, *L'ethnie à l'assaut des nations. Yougoslavie, Ethiopie*, Paris, UNRISD/L'Harmattan.

Amnesty International, 1998, *Sénégal, La terreur en Casamance*, Paris, Les Éditions Francophones d'Amnesty International, janvier.

Amselle Jean-Loup. et Élikia M'Bokolo, 1985, *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, Éd. de la découverte.

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

Anderson Benedict, 1996 (1983), *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.

Andriamirado Sennen, 1993, «La guerre de sept cents ans», *Jeune Afrique*, 29 avril au 12 mai, pp. 26-30.

Anonyme, 1985, «La voix de la Casamance», *Politique Africaine*, juin, num. 18, pp. 127-138.

Anonyme, 1998, «L'Abbé Augustin Diamacoune a raison de demander l'indépendance de la Casamance» *Sud Quotidien*, 20 août, en ligne, www.metissacana.sn/sud/edjour.html

Austen Ralph A., 1999, «Autour d'un livre», Discussion sur *Citizen and Subject* de Mahmood Mamdani, *Politique africaine*, num. 73, mars, pp. 193-195.

Ba Thierno, "Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire", en ligne, [www.unesco.org /cpp/ publications/mecanismes/edbah.htm](http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm).

Bach Daniel C., (sous la dir), 1986, *Le Nigéria contemporain*, Paris, CNRS.

Bach Daniel C., 1991, «Fédéralisme et modèle consociatif, l'expérience nigériane», dans Médard, *États d'Afrique noire*.

Bach Daniel C. et Luc Sindjoun, 1997, «Ordre et désordre en Afrique», *Polis*, vol. 4, num. 2, en ligne, /www.cean.u-bordeaux.fr/polis/vol4n2/sommaire.html

Badie Bertrand et Guy Hermet, 1990 *Politique comparée*, Thémis, Paris, Presses universitaires de France.

Badie Bertrand, 1992, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard.

Bakary Tessa D., 1991, «Côte-d'Ivoire : l'étatisation de l'État» dans Médard (sous la dir.), *États d'Afrique noire*.

Balans Jean-Louis, Christian Coulon et Jean-Marc Gastellu, 1975, *Autonomie locale et intégration nationale au Sénégal*, Institut d'études politiques de Bordeaux, Centre d'Études d'Afrique noire, Paris, Pedone.

Balibar Etienne et Immanuel Wallerstein, 1990, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

Barbier-Wiesser F.G. (sous la coor.), 1994, *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala.

Barry A. Amadou B., 1997, *Les violences collectives en Afrique*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, novembre.

Barry Boubacar, 1988, *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan.

Barth Frederik, 1995, (1967) «Les groupes ethniques et leurs frontières". *Théories de l'ethnicité*, Poutignat P. et Streiff-Fenard, J., (sous la dir.) Paris, Presses Universitaires de France.

Bates Robert H., 1993, « Modernization, Ethnic Competition, and Rationality of Politics in Contemporary Africa » dans Rothchild et Olorunsola, (sous la dir.), 1983, *State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*.

Bayart Jean-François, 1983, «La revanche des sociétés africaines», *Politique africaine*, vol. 11, septembre, pp. 95-127.

Bayart Jean-François, 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

Bayart Jean-François, Mbembe Achille et Comi Toubalor, 1992, *La politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala.

Bayart Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.

Bayart Jean-François, Ellis Stephen et Béatrice Hibou, 1997, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe.

Beck Linda J., 1996, '*Patrimonial democrats' in a culturally plural society: democratization and political accommodation in the patronage politics of Senegal*, Thèse de doctorat, University of Wisconsin-Madison.

Berman Bruce J., 1998, «Ethnicity, Patronage and the African State: the Politics of Uncivil Nationalism», *African Affairs*, vol. 97, pp. 305-341.

Biaya Tshikala K., 1995, «Dérive épistémologique et écriture de l'histoire contemporaine», *Politique Africaine*, num. 60, pp. 110-116.

Biaya Tshikala K., 1998, «Le pouvoir ethnique. Concept, lieux de pouvoir et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre)», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, num. 1, pp. 105-135.

Birnbaum Pierre, 1992, dans Boudon (sous la dir.) *Traité de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Bratton Michael, 1989, «Beyond the State: Civil Society and Associational Life in Africa», *World Politics*, vol. 41, num. 3, avril, pp. 407-430.

Brecher Michael et Jonathan Wilkenfeld, 1989, *Crisis, Conflict and Instability*, Oxford, Pergamon Press.

Brenner Louis, 1993, «Constructing Muslim Identities in Mali» dans Brenner (sous la dir.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst & Co.

Calvet Louis-Jean, 1994, *Les voix de la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine*, Paris, Payot.

Chabal Patrick et Jean-Pascal Daloz, 1999, *Africa Works. Disorder as Political Instrument*, Oxford, James Currey.

Chailley Marcel, 1968, *Histoire de l'Afrique occidentale française, 1638-1959*, Paris, Berger-Levrault.

Charpy Jacques, « Casamance et Sénégal au temps de la colonisation française » dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Chazan Naomi et Donald Rothchild (sous la dir.), 1988, *The Precarious Balance, State and Society in Africa*, Boulder, Westview.

Chazan Naomi. et. al., 1992, *Politics and Society in Contemporary Africa*, Boulder, Lynne Rienner.

Chege Michael, 1999, Recension de *Citizen and Subject* de Mahmood Mamdani dans *African Studies Quarterly*, en ligne, web.africa.ufl.edu/asq/v1/1/4.htm.

Chéneau-Loquay Annie, 1994, «Géographie "des" Casamances», dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Chrétien Jean-Pierre et Gérard Prunier, (sous la dir.), 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala.

CIA, 1999, *The World Factbook--Senegal*, en ligne, www.odci.gov/cia/publications/factbook/sg.html#econ

Coleman James S., 1957, *Community in Conflict*, New York, Free Press.

Colvin Lucie G., 1981, *Historical Dictionary of Senegal*, Metuchen, N.J., Scarecrow Press.

Conchiglia Augusta, 1999, «Cuisant échec des Nations Unies en Angola. Ni démobilisation ni désarmement», *Le Monde diplomatique*, juin, p. 27.

Cooper Frederick, 1999, «Autour d'un livre», Discussion sur *Citizen and Subject* de Mahmood Mamdani, *Politique africaine*, num. 73, mars, pp. 193-195.

Cooper Frederick, 1993, «Africa and the World Economy» dans Cooper Frederick et. al. (sous la dir.), *Confronting Historical Paradigms. Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*, Madison, University of Wisconsin Press.

Copans Jean, 1988 (1980), *Les marabouts de l'arachide: La confrérie mouride et les paysans au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

Coquery-Vidrovitch Catherine, 1994, «Du bon usage de l'ethnicité», *Le Monde Diplomatique*, juillet, pp. 4-5.

Coquery-Vidrovitch Catherine, 1996, «"Obstacles socioculturels au développement": quelques réflexions en guise d'introduction», *Bulletin de l'IFAN C.A.Diop*, Dakar, T. 47, sér. B, num. 2, pp. 187-201.

Cormier-Salem Marie-Christine, 1993, «Armée sénégalaise contre populations locales. Désarroi et révolte en terre de Casamance», *Le Monde diplomatique*, février, p. 19.

Coser Lewis, 1964 (1956), *Les fonctions du conflit social*, Paris, Presses Universitaires de France.

Cottingham Clement, 1970, «Political Consolidation and Centre-Local Relations in Senegal», *Journal canadien d'études africaines*, vol. 4, num. 1, hiver, pp. 101-120.

Coulon Christian, 1981, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.

Coulon Christian, 1988, «Senegal: The Development and Fragility of Semidemocracy», dans Diamond et. al. (sous la dir.), *Politics in Developing Countries. Comparing Experiences with Democracy*.

Coulon Christian et Denis-Constant Martin, 1991 (sous la dir.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte.

Coulon Christian, 1992, «La démocratie sénégalaise: bilan d'une expérience», *Politique Africaine*, num. 45, mars, pp. 3-8.

Coulon Christian, 1994, «États et Identités» dans Constant-Martin D.-C. (sous la dir.) *Cartes d'identité. Comment dit-on «nous» en politique?*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

Coulon, Christian, 1999, «The *Grand Magal* in Touba: a religious festival of the Mouride brotherhood in Senegal», *African Affairs*, vol. 98, pp. 195-210.

Crocker Chester A., 1999, «How to think about ethnic conflict», The 1999 Perlmutter Lecture on Ethnic Conflict, Foreign Policy Research Institute, Philadelphia, P.A., document électronique, fpri@aol.com.

Crousse Bernard, Le Bris Émile et Étienne Le Roy (sous la dir.), 1986, *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*, Paris, Karthala.

Cruise O'Brien Donal B., 1975, *Saints & Politicians. Essays in the organisation of a Senegalese peasant society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cruise O'Brien Donal B., Dunn John, et Richard Rathbone (sous la dir.), 1978, *Contemporary West African States*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cruise O'Brien Donal B., 1979, «Langue et nationalité au Sénégal: l'enjeu politique de la wolofisation», *L'Année africaine*, CÉAN, Pedone, Paris.

Cruise O'Brien Donal B., 1992, «Le "contrat social" sénégalais à l'épreuve», *Politique Africaine*, num. 45, mars, pp. 9-20.

Cruise O'Brien Donal B., 1996a, «A lost generation? Youth identity and state decay in West Africa» pp. 55-74 dans Werbner et Ranger, (sous la dir.), *Postcolonial Identities in Africa*.

Cruise O'Brien Donal B., 1996b, «The Senegalese exception» Review article, *Africa*, vol. 60, num. 3, pp. 458-464.

Daff Moussa, 1991 «Sénégal» dans Chaudenson R., *La francophonie: représentations, réalités, perspectives*, France, Institut d'Études Créoles et Francophones.

Dahl Robert, 1956, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University of Chicago Press.

Daklia Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité*, Paris, La Découverte.

Darbon Dominique, 1984, «Le culturalisme bas-casamançais», *Politique africaine*, num. 14, juin, pp. 125-128.

Darbon Dominique, 1985, «"La voix de la Casamance"...une parole diola», *Politique Africaine*, juin, num. 18, pp. 125-126.

Darbon Dominique, 1988, *L'administration et le paysan en Casamance. Essai d'anthropologie administrative*, Paris, Pedone.

Délégation des cadres casamançais élargie, 1984, *Memorandum relatif aux événements de Ziguinchor (décembre 1982 et 1983)*, 16 avril, Dakar (document polycopié).

De Jong Ferdinand, 1995, «The making of a jola identity: jola inventing their past and future», *Proceedings CERES/CNWS Summer School*, Utrecht, CERES.

De Jong Ferdinand, 1998, «The Casamance conflict in Senegal», unpublished paper for the research project The Causes of conflict in the Third World, Clingendael, The Netherlands Institute of International Relations, (non-paginé).

De Nevers Renée, 1993, «Democratization and Ethnic Conflict», *Survival*, vol. 35, num. 2, été, pp. 31-48.

Deng Francis M. et William I. Zartman, 1991, *Conflict Resolution in Africa*, The Brookings Institution, Washington, D.C..

Deng Francis M., 1997, «Ethnicity. An African Predicament», *The Brookings Review*, vol. 15, num. 2, Été.

Derriennic Jean-Pierre, 1995, *Nationalisme et Démocratie. Réflexion sur les illusions des indépendantistes québécois*, Montréal, Boréal.

de St-Jorre John, 1972, *The Brother's War: Biafra and Nigeria*, Boston, Houghton Mifflin.

Diagne Souleymane B., 1992, «L'avenir de la tradition» dans Diop (sous la dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*.

Diamond Larry, Juan J. Linz et Seymour M. Lipset (sous la dir.), 1988, *Politics in Developing Countries. Comparing Experiences with Democracy*, Boulder, Lynne Rienner.

Diané Adama, 1997, *De la modernité politique au Sénégal : rôle et place des sous-préfets dans le processus de production de la nation*, Thèse de Doctorat présenté à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Diarra Foutamata-Agnès et Pierre Fougeyrollas, 1973, «Les relations entre groupes ethniques au Sénégal» dans *Deux études sur les relations entre groupes ethniques en Afrique, Sénégal, République-Unie de Tanzanie*, Paris, Unesco.

Diatta Christian Sina, 1994, «Brouillards sur les rivières du Sud» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Diatta Nazaire, 1994, «Demain, le dialogue des religions? Religion révélée et religion traditionnelle des Diola» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Diaw Aminata et Mamadou Diouf, 1992, *Ethnies et nation au miroir des discours identitaires: le cas sénégalais*, Séminaire du CODESRIA sur les conflits ethniques, Nairobi, 16-18 nov.

Diaw Aminata, 1992, «La démocratie des lettrés», dans Diop (sous la dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*.

Diaw Aminata, 1994, *Démocratisation et logiques identitaires en acte. L'invention du politique en Afrique*. Série de monographies du CODESRIA, num. 2.

Dieng Aly Amady, 1995, «Question nationale et ethnies en Afrique noire: le cas du Sénégal», *Africa Development*, vol. 20, num. 3, pp. 129-155.

Diop Adoulaye-Bara, 1981, *La société wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.

Diop Momar C. et Mamadou Diouf, 1990, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala.

- Diop Momar C. (sous la dir.), 1992, *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Paris, Karthala.
- Diop Momar C. (sous la dir.), 1994, *Le Sénégal et ses voisins*, Société-Espaces-Temps, Dakar.
- Diouf Makhtar, 1994, *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan.
- Diouf Mamadou, 1989, « Identité ethnique et vie politique municipale. Les Lébu de Rufisque (1945-1960) » dans Chrétien et Prunier (sous la dir.), *Les ethnies ont une histoire*.
- Diouf Mamadou, 1990, *Le Kajoor au XIXe siècle. Pouvoir cedido et conquête coloniale*, Paris, Karthala.
- Diouf Mamadou, 1992, «Le clientélisme, la technocratie et après?» dans Diop (sous la dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*.
- Diouf Mamadou, 1992, «Fresques murales et écriture de l'histoire. Le Set Setal à Dakar», *Politique africaine*, num. 46, juin.
- Diouf Mamadou, 1999, «Privatisation des économies et des États africains», *Politique africaine*, num. 73, mars, pp. 16-23.
- Donnet Olivier, 1997, *Réflexions pour une stratégie d'appui de la réforme de décentralisation au Sénégal*, Union européenne, Délégation de la Communauté européenne en République du Sénégal, Bruxelles, juin.
- Dumont Louis, 1979 (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, collection. Tel, Paris, Gallimard.
- Dumont Pierre, Bruno Maurer, 1995, *Sociolinguistique du français en Afrique francophone. Gestion d'un héritage, devenir d'une science*, Vanves, France, EDICEF.
- École Nationale d'Économie Appliquée (ÉNÉA), 1994, *La décentralisation au Sénégal. L'Étape de la régionalisation*, Actes du Séminaire du 2 au 4 mai, Dakar.
- Eckstein Harry, 1966, *Division and Cohesion in Democracy. A Study of Norway*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Ejowah John Boye, 1997, «Normative Empirical Approaches to ethnic Accommodation», *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 15, num. 2, juillet 1997, pp. 210-236.
- Éla Jean-Marc, 1998a), *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Montréal, Harmattan.

Éla Jean-Marc, 1998b), «Les voies de l'afro-rennaissance», *Le monde diplomatique*, octobre.

European Plateform for Conflict Prevention and Transformation, 1999, «Senegal: No End in Sight to Casamance Violence», en ligne, www.oneworld.org.euconflict/guides/surveys/drafts/senegal.htm

Fall Mar, 1986, *Sénégal : L'État Abdou Diouf ou le temps des incertitudes*, Paris, L'Harmattan.

Fatton Robert, 1987, *The Making of a Liberal Democracy Senegal's Passive Revolution 1975-1985*, Boulder, Lynne Rienner Publisher.

Favre Pierre, 1978, «Analyse de contenu et analyse du discours. Sur quelques critères distinctifs» tiré de Lagrange E., *Études offertes au Professeur E. de Lagrange*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.

Faye Abdallah, 1998, «Dakar sous l'emprise de la génération US», *Le Soleil*, repris dans *Courrier international*, num. 394, 20 au 27 mai.

Faye Ousseynou, 1994, «La crise casamançaise et les relations du Sénégal avec la Gambie et la Guinée-Bissau (1980-1992) dans Diop, *Le Sénégal et ses voisins*.

Fisette Jacques, 1990, *La décentralisation dans les pays en développement. Points de repères méthodologiques*, Montréal, Villes et Développement, Groupe interuniversitaire de Montréal, décembre.

Foucher Michel, 1991, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, Paris, Gallimard.

Galtung Johan, 1969, Violence, peace, and peace research», *Journal of Peace Research*, vol. 6, num. 3, pp.167-191.

Galtung Johan, 1990, «Cultural Violence», *Journal of Peace Research*, vol. 27, num. 3, août.

Gasser Geneviève, 1991, *La diversité et l'oubli: ce qui a permis aux Nigériens de surmonter la guerre civile du Biafra*, Mémoire de maîtrise non publié, Québec, Université Laval.

Gazibo Mamoudou, 1999, «Les premières élections locales nigériennes. La décentralisation sur fond de crise», *L'Afrique politique 1999. Entre transitions et conflits*, Paris, CÉAN/Karthala.

Gboyega A., 1991, «Protecting Loyal Governments from Arbitrary State and Federal Interference : What Prospects for the 1990s?» dans *Publius The Journal of Federalism*, vol. 21, num. 4, pp. 45-59.

Geertz Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures, Selected essays*, U.S.A, Basic Books.

Gellar Sheldon, «State Tutelage vs. Self-Governance: the Rhetoric and Reality of Decentralization in Senegal» dans Wunsch et Olowu (sous la dir.), 1990, *The Failure of the Centralized State. Institutions and Self-Governance in Africa*, Boulder, Westview Press.

Geschiere Peter et Jos van der Klei, 1985, «La relation État-paysans et ses ambivalences: modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun) et les Diola (Casamance)», dans Terray, *L'État contemporain en Afrique*.

Geschiere Peter et Jos van der Klei, 1988, «Popular Protest; The Diola of South Senegal» dans van Ufford P.H. et Schoffeleers M., (sous la dir.), *Religion & Development. Towards and integrated approach*, Amsterdam, Free University Press.

Ghai Yash, 1998, «Decentralization and the Accommodation of Ethnic Diversity» dans Young Crawford (sous la dir.), *Ethnic Diversity and Public Policy*.

Glaise Joseph, 1990, «Casamance: la contestation continue», *Politique Africaine*, num. 37, 1990, pp. 83-85.

Gluckman Max, 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell.

Goldblatt Beth et Sheila Meintjes, 1998, «South African Women Demand the Truth» dans Turshen et Clotilde (sous la dir.), *What Women Do in Wartime*.

Grosser Alfred, 1994, «Les identités abusives», *Le Monde*, 28 janvier.

Gurr Ted.Robert, 1991, «Theories of Political Violence and Revolution in the Third World» dans Deng et Zartman, *Conflict Resolution in Africa*.

Gurr Ted Robert, 1993, *Minorities at Risk. A Glogal View of Ethnopolitical Conflicts*, Washington, D.C., United States Institute of Peace Press.

Haggard Stephan, 1990, *Pathways From the Periphery. The Politics of Growth in the Newly Industrializing Countries*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Harbeson John W., 1998, «Is Ethiopia Democratic? A bureaucratic authoritarian regime», *Journal of Democracy*, vol. 9, num. 4, octobre, pp. 61-69.

Harneit-Sievers Axel, Ahazuem Jones O. et Emezue Sydney, 1997, *A Social History of the Nigerian Civil War. Perspectives form Below*, Enugu et Hamburg, Jemezie Associates et Lit. Verlag.

Haubert Maxime et al., (Études réunies par) 1992, *État et société dans le Tiers-Monde. De la modernisation à la démocratisation*, Paris, Publication de la Sorbonne.

Henze Paul B., 1998, «Is Ethiopia Democratic? A political success story», *Journal of Democracy*, vol. 9, num. 4, octobre, pp. 40-54.

Hesseling Gerti, 1985, *Histoire politique du Sénégal. Institutions, droit et société*, Paris, Karthala.

Hesseling Gerti, 1986, «Le droit foncier dans une situation semi-urbaine. Le cas de Ziguinchor» dans Crousse et. al., *Espaces disputés en Afrique noire. Pratiques foncières locales*.

Hesseling Gerti, 1994, «La terre, à qui est-elle? Les pratiques foncières en Basse-Casamance» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Hildyard Nicholas, 1999, «Blood, Babies and the Social Roots of Conflict » dans Suliman, *Ecology, Politics and Violent Conflict*.

Hirschman Albert O., 1978, «Exit, Voice, and the State», *World politics*, vol. 31, num. 1, octobre, pp. 90-107.

Hobsbawm Éric, 1993, «Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?», *Actes de la recherche en sciences sociales*, num. 100, décembre, pp. 51-57.

Horowitz Donald L., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.

Hyden Goran, 1980, *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, London, Heinemann.

Hyden Goran et Michael Bratton (sous la dir.) 1997 (1992), *Gouverner l'Afrique. Vers un partage des rôles*, Paris, Nouveaux Horizons.

International Development Research Centre, 1998, *Peace and Conflict Impact Assessment (PCIA) of Development Projects in Conflict Zones*, Workshop Report, 1-2 June, Ottawa.

Jacob Jean-Pierre, 1998, «La décentralisation comme distance. Réflexions sur la mise en place des collectivités territoriales en milieu rural ouest-africain», *Politique Africaine*, num. 71, octobre, pp. 133-147.

Jean François et Jean-François Rufin, 1996, *L'économie des guerres civiles*, Paris, Hachette.

Johnson G. Wesley, 1991, *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne (1900-1920)*, Paris, Karthala.

Joseph Richard, 1981, «Le piège ethnique. Notes sur les élections au Nigéria, 1978-1979», *Politique Africaine*, septembre.

Joseph Richard, 1991 (1987), *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria. The Rise and Fall of the Second Republic*, Ibadan, Spectrum Books.

Joseph Richard, 1998, «Is Ethiopia Democratic? Oldspeak vs. Newspeak», *Journal of Democracy*, vol. 9, num. 4, octobre, pp. 55-61.

Journet Odile, 1994, «Son fagot de bois a cassé la véranda de la maison» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Juillard Caroline, 1991, «Comportements et attitudes de la jeunesse face au multilinguisme en Casamance (Sénégal)», *Cahiers des Sciences Humaines* vol. 27, num. 3-4, pp. 433-456.

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

Kabou Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris, L'Harmattan.

Kanté Babacar, 1997. *Identifier et surmonter les obstacles à la mise en œuvre de la décentralisation*, Communication préparée pour l'USAID, 22 avril. Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal.

Kirk-Greene Anthony.H.M., 1983, «Ethnic engineering and the 'federal character' of Nigeria: boon of contentment or bone of contention», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6, num. 4, octobre pages 457-476.

Konaté Abdourahmane, 1990, *Le cri du mange-mil. Mémoires d'un préfet sénégalais*, Paris, L'Harmattan.

Konaté Abdourahmane, 1993, *Le problème casamançais, mythe ou réalité? Un ancien préfet témoin*, Dakar, A. Konaté.

Krijn Peters et Paul Richards, 1998, «'Why we fight': voices of youth combatants in Sierra Leone», *Africa*, vol. 68, num. 2, pp. 183-210.

La Casamance, 1990, «Réponse de la Casamance à Jean Collin - 15-89», tract reproduit dans *Politique Africaine*, num. 37, pp. 86-87.

Laitin David, D., 1986, *Hegemony and Culture, Politics and Religious Change among the Yoruba*, Chicago & London, The University of Chicago Press.

Lake David A. et Donald D. Rothchild, 1996, «Containing Fear. The Origins and Management of Ethnic Conflict», *International Security*, vol. 21, num. 2, automne, pp. 41-75.

Lake David A. et Donald D. Rothchild (sous la dir.), 1998, *The International Spread of Ethnic Conflict. Fear, Diffusion, and Escalation*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

Lambert Michael C., 1998, «Violence and the war of words: ethnicity v. nationalism in the Casamance», *Africa*, vol. 68, num., 4, pp. 585-601.

La Résistance Casamançaise, 1990, «Informations. Peuple du Sénégal» tract reproduit dans *Politique Africaine*, num. 37, pp. 87-88.

Leblanc Marie-Nathalie, 1996, «Être dioula à Bouaké ou, comment transiger divers référents identitaires. Notes de retour de terrain», *Bulletin du GIDIS-CI* (Groupement interdisciplinaire en sciences sociales Côte-d'Ivoire), num. 14, décembre.

Lemarchand René, 1991, «La violence politique» chapitre 12 dans Coulon et Martin (sous la dir.), *Les Afriques politiques*.

Lemieux Vincent, 1997, *La décentralisation*, PUL/Les éditions de L'IQRC, Sainte-Foy.

Leymarie Philippe, 1996, «L'Ouest africain rongé par ses abcès régionaux», *Le monde diplomatique*, janvier.

Leymarie Philippe, 1998, «Ces guerres qui usent l'Afrique. Espoirs de renaissance, dérive d'un continent», *Le monde diplomatique*, avril, pp. 16-17.

Lijphart Arendt, 1977, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press.

Linarès Olga F., 1992, *Power, prayer and production. The Jola of Casamance, Senegal*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lustick Ian, 1979, «Stability in deeply divided societies: consociationalism versus control», *World Politics*, vol. 31, pp. 325-344.

McFalls Laurence H., 1995, *Communism's Collapse, Democracy's Demise? The Cultural Context and Consequences of the East German Revolution*, New York, New York University Press.

McGarry John et O'Leary Brendan (sous la dir.), 1993, *The Politics of Ethnic Conflict Regulation. Case Studies of Protracted Ethnic Conflicts*, London Routledge, et New York.

Madiebo Alexandre A., 1980, *The Nigerian Revolution and the Biafran War*, Enugu, Nigéria, Fourth Dimension.

Mamdani Mahmood, 1996, *Citizen and Subject, Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, N.J. Princeton University Press.

Mamdani Mahmood, 1999, «La réponse aux critiques de Mahmood Mamdani», *Politique africaine*, (Discussion autour d'un livre) num. 73, mars, pp. 204-211.

Manguelle Daniel E., 1991, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un ajustement culturel?*, Ivry-sur-Seine, Nouvelles du Sud.

Maré Gerhard, 1995, *Ethnicity and Politics in South Africa*, London, Zed Books.

Marie Alain (sous la dir.), 1997, *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala.

Marut Jean-Claude, 1994a, «Guerre et paix en Casamance. Repères pour un conflit, 1990-1993» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Marut Jean-Claude, 1994b, «Le mythe. Penser la Casamance» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Marut Jean-Claude, 1994c, «Les dessous des cartes casamançaises: une approche géopolitique du conflit», dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Marut Jean-Claude, 1994d, «Sénégal: les évolutions politiques en Casamance», *L'Afrique politique 1994*, pp. 59-80.

Marut Jean-Claude, 1996, «Les deux résistances casamançaises», *Le Monde diplomatique*, janvier, p. 27.

Marut Jean-Claude, 1998, «Ligne dure face à la Casamance», *Le Monde diplomatique*, octobre, en ligne.

Marut Jean-Claude, 1999a, «Casamance: les assises du MFDC à Banjul (22-25 juin 1999)», *Afrique contemporaine*, 3e trimestre, num. 191.

Marut Jean-Claude, 1999b, *La question de la Casamance. Une analyse géopolitique*. Thèse de Doctorat, Université Paris 8 - Saint-Denis.

Mbembe Achille, 1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

- Mbembe Achille, 1991, «Désordres, résistances et productivité», *Politique Africaine*, num. 42, juin, pp. 2-8.
- Mbembe Achille, 1992a, «Pouvoir, violence et accumulation» dans Bayart J.-F., *La politique par le bas en Afrique noire*, pp. 233-256.
- Mbembe Achille, 1992b, «Provisional notes on the postcolony», *Africa*, 62, num. 1, pp. 3-37.
- Mbembe Achille, 1995a, «Le temps qui s'agite», *Afrique 2000*, num. 21, mai, pp. 82-96.
- Mbembe Achille, 1995b, «Sexe, bouffe et obscénité politique», *Terroir. Revue africaine de sciences sociales*, num. 2, janvier pp.34-73.
- Mbembe Achille, 1996, «Une économie de prédation. Les rapports entre la rareté matérielle et la démocratie en Afrique subsaharienne», *Foi et développement*, Paris, Centre Lebret, mars-avril, pp. 1-8.
- Mbembe Achille, 1999a, «Du gouvernement privé indirect», *Politique africaine*, num. 73, mars, pp. 103-121.
- Mbembe Achille, 1999b, *Du gouvernement privé indirect*, série État de la littérature 1-1999, Dakar, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique.
- Mead Margaret, 1937, *Cooperation and Competition among Primitive People*, Gloucester, Ma., Smith.
- Médard Jean-François, 1991, *États d'Afrique noire. Formation, mécanismes, crises*, Paris, Karthala.
- Meintel Deirdre, 1993 «Introduction: Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité», *Culture*, vol.13, num. 2, pp. 10-16.
- Mengisteab Kidane, 1997, «New Approaches to State Building in Africa: The Case of Ethiopia's Ethnic-Based Federalism», *African Studies Review*, vol. 40, num, 3, décembre, pp. 111-132.
- Mironesco Christine, 1982, *La logique du conflit, Théories et mythes de la sociologie politique contemporaine*, Lausanne, Favre.
- Misser François et Olivier Vallée, 1998, «Les nouveaux acteurs du secteur minier africain», *Le Monde diplomatique*, mai, pp. 24-25.
- Mbodj Mohamed, «La crise trentenaire de l'économie arachidière», dans Diop (sous la dir.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*.

- Monga Célestin, 1994, *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- Montville Joseph V. (sous la dir.), 1990, *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*, Lexington M.A., Lexington Books.
- Moreau Marie-Louise, 1990, «Français, wolof et diola au Sénégal. Quelles identités sociales?», *Revue de phonétique appliquée*, num. 94, 1990, pp. 41-61.
- Moreau Marie-Louise, 1994, «Demain, la Casamance trilingue? Valeurs associées au diola, au français et au wolof» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.
- Mudimbe Valentin Y., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Nader L., 1968, «Conflict: Anthropological Aspects», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3, pp. 236-242.
- Ndiaye Raphaël, 1994, «Témoignage sur la Casamance: verdure, accueil, abondance» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.
- Nelson Harold D., 1974, *Area Handbook for Senegal*, Washington D.C., Foreign Area Studies of the American University.
- Nicolas Guy, 1979, «Islam et "constructions nationales" au sud du Sahara», *Revue française d'études politiques africaines*, num. 165-166, septembre-octobre, pp. 86-107.
- Nicolas Guy, 1987, «Dynamique géopolitique de la Fédération nigériane», *Hérodote, Géopolitique en Afrique*, num. 49, juillet, 23-67.
- Nordlinger Eric A., 1972, *Conflict Regulation in Divided Societies*, Harvard Center for International Affairs, Cambridge MA, Occasional Papers in International Affairs num. 29.
- Observatoire géopolitique des drogues, La géopolitique des drogues 1995/1996, Rapport annuel, septembre 1997, en ligne, www.ogd.org/fr/home-fr.html
- Otayek René, 1997, «Démocratie, culture politique, sociétés plurielles: une approche comparative à partir de situations africaines», *Revue française de science politique*, vol. 47, num. 6, décembre, pp. 798-822.
- Otayek René, 1999, «Le politique revisité. À propos d'un livre récent sur l'Afrique noire», *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 6, num. 2, pp. 577-585.
- Paden J.N., 1990, «National System Development and Conflict Resolution in Nigeria» dans Montville, *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*.

Pélissier Paul, 1966, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Fabrègue, Saint-Yrieix.

Perrault Michel et Daniel Latouche, 1997, *La décentralisation au Sénégal: Document d'orientation*, document préparé pour l'Agence canadienne de développement international, avril.

Perret Thierry, 1994, *Afrique - voyage en démocratie. Les années cha cha*, Paris, L'Harmattan.

Poutignat P. et Streiff-Fenard, 1995, *Théorie de l'ethnicité*, Paris, PUF.

République du Sénégal, 1991, *Les faits en Casamance: Le Droit contre la violence*, Dakar, 22 janvier, (document photocopié).

République du Sénégal, 1992, *Recensement général de la population de l'habitat de 1988. Rapport régional (résultats définitifs): Ziguinchor*, Dakar, Ministère de l'économie, des finances et du plan.

République du Sénégal, 1993, *Recensement général de la population de l'habitat de 1988. Rapport national (résultats définitifs)*, Dakar, Ministère de l'économie, des finances et du plan. [version abrégée]

République du Sénégal, 1996a), *Le pouvoir local*, num. 7, juillet, Dakar, Ministère de l'intérieur.

République du Sénégal, 1996b), *Textes de lois de la décentralisation*, Dakar, Ministère de l'Intérieur, Cabinet du Ministre délégué chargé de la Décentralisation.

République du Sénégal, (non daté), *Rapport de synthèse des travaux du groupe chargé de la décentralisation*, Dakar, (document photocopié).

Richards Paul, 1996, *Fighting for the Rain Forest. War, Youth & Resources in Sierra Leone*, Oxford et Portsmouth (N.H.), James Currey et Heinemann.

Roche Christian, 1985, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala.

Rondinelli Dennis A. et Henry P. Minis Jr., 1990, «Restructuration administrative en vue d'un ajustement économique: politique de décentralisation au Sénégal», *Revue internationale des sciences administratives*, vol. 56, num. 3, pp. 535-557.

Roosens E. E., 1989, *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*, Newbury Park, Sage.

- Rosenau James N., 1990, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Ross Marc Howard, 1993, *The Management of Conflict. Interpretations and Interest in Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press.
- Rothchild Donald et Victor A. Olorunsola, (sous la dir.), 1983, *State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, Boulder, Westview Press.
- Rothchild Donald et Michael W. Foley, 1988, «African States and the Politics of Inclusive Coalitions» ch. 10 dans Chazan et Rothchild (sous la dir.), *The Precarious Balance, State and Society in Africa*.
- Rothchild Donald, 1991, «An interactive Model for State-Ethnic Relations» in Deng et Zartman, *Conflict Resolution in Africa*.
- Rousseau Jean-Jacques, 1992 (1762), *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Sall Ébrima, 1992, *Sénégal : territoires, frontières, espaces et réseaux sociaux*, Bordeaux, Centre d'Études d'Afrique noire.
- Scarritt James S., 1993, «Communal Conflict and Contention for Power in Africa South of the Sahara» dans Gurr, *Minorities at Risk*.
- Senghor Augustin Diamacoune, 1995, *Casamance - Pays du Refus. Réponse à Monsieur Jacques Charpy*. Ziguinchor.
- Senghor Léopold S., 1983, *Liberté IV : socialisme et planification*, Paris, Le Seuil.
- Simmel Georg, 1903, *American Journal of Sociology*, vol. IX, pp. 490-525; 672-689; 798-811.
- Shikola Teckla, 1998, «We Left Our Shoes Behind» dans Turshen et Twagiramariya, (sous la dir.), *What Women Do in Wartime*.
- Simmel Georg, 1955 (1922) «The Web of Group-Affiliations» traduit par Reinhard Bendix dans *Conflict & the Web of Group-Affiliations*, London, The Free Press.
- Stren Richard, 1996, «La décentralisation en Afrique: le rôle des bailleurs de fonds», Centre d'Études Urbaines et Communautaires, University of Toronto. (document préparé pour le Centre d'Étude et de Coopération Internationale)
- Suliman Mohamed (sous la dir.), 1999, *Ecology, Politics and Violent Conflict*, London, Zed Books.

Taylor Charles, 1992a, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Taylor Charles, 1992b, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

Terray Emmanuel, (sous la dir.), 1985, *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Thomas Louis-V., 1961, «La frustration chez les Diola», *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, vol. 23, série B, 3/4, pp. 518-572.

Thomas Louis-V., 1994, «Les Diola d'antan. À propos des Diola "traditionnels" de Basse-Casamance» dans Barbier-Wiesser, *Comprendre la Casamance*.

Tilly Charles, 1984, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York, Russel Sage Foundation.

Turshen Meredith et Clotilde Twagiramariya, (sous la dir.), 1998, *What Women Do in Wartime, Gender and Conflict in Africa*, London et New York, Zed Books.

Trincaz Jacqueline, 1981, *Colonisations et religions en Afrique noire. L'exemple de Ziguinchor*, Paris, Harmattan.

Trincaz Pierre X., 1984, *Colonisation et Régionalisme. Ziguinchor en Casamance*, Paris, ORSTOM.

Ungar Stanford J., 1985, *Africa. The People and Politics of an Emerging Continent*, New York, Simon and Schuster.

Vail Leroy. (sous la dir.), 1989, *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, London, James Currey.

Vansy Joseph 1994, «La politique étrangère des États-Unis et l'Éthiopie» dans Amin , *L'ethnie à l'assaut des nations*.

Vengroff Richard et Hatam Ben Salam, 1992, «Decentralization and Governance in Tunisia: An Assessment and Discussion of Strategic Options», Washington, International City Managers Association (ICMA).

Vengroff Richard, 1993, «The transition to Democracy in Senegal: The Role of Decentralization», *In Depth. Journal of the Washington Institute for Values in Public Policy*, vol. 3, num. 1, pp. 25-52.

Vengroff Richard, 1994, «La décentralisation en Afrique: compte-rendu d'expériences» dans École Nationale d'Économie Appliquée, *La décentralisation au Sénégal*.

Villalón Leonardo A., 1995, *Islamic Society and State Power in Senegal, Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.

Volman Daniel, 1998, «The militarization of Africa» dans Turshen et Twagiramariya, (sous la dir.), *What Women Do in Wartime*.

Werbner Richard et Terence Ranger (sous la dir.), 1994, *Postcolonial Identities in Africa*, London, Zed Books.

Wright Bonnie L., 1989, «The Power of Articulation», dans W. Arens et I. Karp (sous la dir.), *Creativity of Power : Cosmology and Action in African Societies*, Washington, Smithsonian Institute Press.

Wunsch James S. et Dele Olowu (sous la dir.), 1990, *The Failure of the Centralized State. Institutions and Self-Governance in Africa*, Boulder, Westview Press.

Young Crawford, 1982, «Patterns of Social Conflict: State, Class, and Ethnicity», *Daedalus*, vol. 3, num. 2, printemps, pp. 71-98.

Young Crawford, 1983, «Comparative Claims to Political Sovereignty: Biafra, Katanga, Eritrea» dans Rothchild et Olorunsola, *State Versus Ethnic Claims*.

Young Crawford, 1985 «Ethnicity and the colonial and post-colonial state in Africa» dans Paul Brass, *Ethnic Group and the State*, London, Croom Helm.

Young Crawford (sous la dir.), 1993, *The Rising Tide of Cultural Pluralism. The Nation-State at Bay?* Madison, University of Wisconsin Press.

Young Crawford, 1994, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, New Haven and London, Yale University Press.

Young Crawford et Babacar Kante, 1997 (1992) «Gouvernance et démocratie: les élections de 1988 au Sénégal» dans G. Hyden et M. Bratton (textes réunis par), *Gouverner l'Afrique. Vers un partage des rôles*, Nouveaux Horizons.

Young Crawford (sous la dir.), 1998, *Ethnic Diversity and Public Policy. A Comparative Inquiry*, Londres, Macmillan Press/UNSRID.

Zartman William I., 1985, *La résolution des conflits en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Zolberg Aristide R., 1966, *Creating Political Order. The party-States of West Africa*, Chicago, Rand McNally.

Zucarelli François, 1988, *La vie politique sénégalaise (1940-1988)*, Paris, Centre des Hautes Études sur l'Afrique et L'Asie Modernes.

2. Annuaire et encyclopédies

Europa Worldbook 1999, 1999, vol. 2, London, Europa Publisher.

International Institute for Strategic, Studies, *The Military Balance 1999-2000*, London, Oxford University Press.

3 Quotidiens et périodiques d'information

Jeune Afrique
L'Autre Afrique
Le Cafard Libéré
Le Courrier International
Le Devoir
Le Soleil
Le Témoin
Sud-Quotidien
Walfadjri

ANNEXE 1: LISTE DES ENTRETIENS DIRIGÉS ET NON-DIRIGÉS

Annexe 1: Liste des entretiens dirigés et non-dirigés**Mai 1997, St-Louis: ENTRETIENS NON-DIRIGÉS**

| | | | | | |
|-------|----------|---|-----------|-------|-----|
| {111} | St-Louis | H | baol-baol | wolof | 25 |
| {870} | St-Louis | F | bonne | wolof | ~30 |

Septembre 1997, Dakar: PRÉ-ENTRETIENS

| | | | | | |
|-------|--------------|---|-----------------------|--------|----|
| {542} | Point E | F | vendeuse arachide | wolof | 40 |
| {179} | Point E | H | gardien | diola | 40 |
| {563} | Sacré-Coeur | F | étudiante | wolof | 25 |
| {792} | Dakar-centre | H | artiste-peintre | sérère | 32 |
| {888} | Sandaga | F | céramiste (retraitee) | wolof | 60 |
| {839} | Yoff | H | tailleur | wolof | 20 |
| {527} | Yoff | H | retraite | lébou | 56 |

Septembre 1997, Dakar: ENTRETIENS

| | | | | | |
|-------|--------------|---|-----------------------|---------------|----|
| {270} | Grand Dak | F | couturière | sérère | 19 |
| {777} | Grand Dak | H | relieur | ouolof (p) | 62 |
| | | | | sarakhole (m) | |
| {136} | Cité Bissap | F | marchande | sérère | 40 |
| {193} | Soumbédioune | F | vendeuse | wolof | 56 |
| {916} | Tilène | H | comptable (retraite) | wolof | 64 |
| {685} | Khar Yall 2 | H | ? | ? | 31 |
| {100} | Cité mill. | F | Étudiante | wolof | 21 |
| {570} | N'dioufène | F | femme de ménage | toucouleur | 19 |
| | | | | sérère | |
| {707} | N'gor | H | professeur primaire | manjack | 29 |
| {880} | Ponty(Gorée) | F | artiste | sousou | 35 |
| {718} | Grand Dakar | H | technicien spécialisé | sousou | 42 |
| {403} | Cité Avion | F | ? | ? | 30 |
| {666} | Tongor | F | bonne (retraite) | toucouleur | 70 |
| {444} | Grand Dak | H | bibliothécaire | wolof | 47 |

Septembre 1997, Dakar: HAUT-FONCTIONNAIRES

| | | | |
|-----------------------------------|--|------------------------------------|--|
| {772} Secrétariat à la Prés. | | Conseillère technique | |
| {800} Min. de la décentralisation | | Dir. de cabinet | |
| {825} Min. des finances | | Dir. aménagement du territoire | |
| {635} Min. de l'intérieur | | Dir. service de la formation | |
| {381} Consultant, ancien préfet | | Conseiller spécial à la Présidence | |

Octobre 1997, Ziguinchor: PRÉ-ENTRETIENS

| | | | | |
|-------------------|---|---------------------|------------|--------|
| {703} Lindiane | H | maçon | balante | 22 |
| {161} Gr Dak(Zig) | H | boy | diola | 55 |
| {385} L'escale | F | vendeuse d'arachide | balante 50 | |
| {355} Lindiane | F | cultivatrice | baïnouk | 40 (?) |

Octobre-novembre, Ziguinchor : ENTRETIENS

| | | | | |
|------------------|---|-----------------|-----------|-----|
| {271} Boudody | F | domestique | diola | 32 |
| {953} Néma | H | comptable | mandingue | 750 |
| {480} Lindiane | H | ouvrier | diola | 38 |
| {864} Pérysac | F | secrétaire | diola | 39 |
| {103} Niéfoulène | F | commerçante | diola | 40 |
| {299} Niéfoulène | H | commis d'hôtel | diola | 41 |
| {130} Boucotte | F | retraitee | diola | 95? |
| {928} Néfoulène | H | réparateur | diola | 48 |
| {571} Néfoulène | H | étudiant | diola | 23 |
| {222} Kolobane | H | journalier | diola | 49 |
| {335} Kolobane | F | ménagère | diola | ~47 |
| {447} Kolobane | F | étudiante | diola | 21 |
| {404} Kolobane | H | retraite | diola | 60 |
| {333} Boudody | F | étudiante | manjack | 24 |
| {988} Boudody | H | joueur foot | diola | 25 |
| {560} Kador | H | chômeur | peulh | 25 |
| {871} Néma | H | chômeur | manjack | 29 |
| {442} Escale | H | pêcheur | souhsouh | 37 |
| {905} Kador | F | chômeuse | mandingue | 36 |
| {561} Kador 2 | F | commerçante | sérère | 57 |
| {240} Boucotte | F | employée inform | mandingue | 25 |

Novembre 1997, Ziguinchor: POLITICIENS

- {822} Conseiller, Conseil Régional de Ziguinchor
- {526} Membre du Conseil régional,
Commission pour la gestion de la paix en Casamance
- {224} Premier secrétaire élu, Conseil Régional de Ziguinchor
- {555} Premier adjoint au maire de Ziguinchor
membre du Conseil régional de Ziguinchor

Octobre-Novembre 1997, Casamance : AUTRES ENTRETIENS NON-DIRIGÉS

| | | |
|----------------------------|---------|-----|
| {700} Directeur d'école | sérere | 50 |
| {857} boutiquier | diola | 35 |
| {692} Activiste du MFDC | diola | ~60 |
| {431} Préposé d'hotel | diola | 28 |
| {382} Gardien | diola | ~30 |
| {317} Cultivateur | diola | ~45 |
| {200} Homme d'Église | ? | 70 |
| {300} Homme d'Église | diola | 40 |
| {500} Couturière | bainouk | 33 |
| {600} Vendeur de journeaux | ? | 25 |

ANNEXE 2 : GUIDE D'ENTRETIEN
POUR L'ENQUÊTE AUPRÈS DES HAUTS FONCTIONNAIRES

Annexe 2: Guide d'entretien pour l'enquête auprès des haut fonctionnaires

Q.1

D'abord, quelle fonction occupez-vous actuellement? En quoi consistent vos responsabilités?

Q.2

À partir de quand avez-vous été impliqué dans le projet de décentralisation?

Q.3

Le Président Diouf a fait une déclaration que l'on qualifie de «surprise» le 4 avril 1992 concernant la réforme des régions. Est-ce que c'était une surprise pour vous?

Q.4

D'après vous, quels étaient les objectifs premiers de cette réforme?

Q.5

Par rapport aux premiers objectifs de la réforme, est-ce qu'ils ont été suivis ou ont-ils été modifiés en cours de route?

Q.6

Je m'intéresse spécifiquement au découpage des régions. Est-ce que vous saviez qu'en 1992, il avait été question de modifier le nombre des régions, puis, on a décidé de les conserver telles quelles. Selon vous, quelles seraient les raisons qui ont poussé au statu quo?

Q.7

Selon vous, quel type de rapport Dakar (le centre politique) entretient-il avec les administrations locales?

7b) Pouvez-vous m'expliquer en quoi consistera le nouveau rôle du Gouverneur de région étant donnée la venue du nouvel acteur qu'est le Prés. du Conseil Régional?

Q.8

D'après la lecture des journaux, j'ai l'impression que les attentes face à la régionalisation sont élevées. Pourquoi cela?

Q.9

J'aimerais parler du conflit de la Casamance. Prenons la région de Ziguinchor par exemple. Quel pourra être l'impact de la régionalisation sur cette région?

Q.10

Avez-vous d'autres commentaires à me faire?

Q.11

Pouvez-vous me référer à d'autres intervenants dans cette réforme?

MERCI BEAUCOUP

ANNEXE 3. GUIDE D'ENTRETIEN POUR L'ENQUÊTE DE DAKAR

Annexe 3. Guide d'entretien pour l'enquête de Dakar

DATE

LIEU

Q.1

- a) Dans quelle ville ou région du Sénégal avez-vous vécu le plus longtemps?
- b) Pouvez-vous me raconter vos déplacements au Sénégal?
- c) Qu'est-ce qui différencie la vie à Dakar de celle du reste du Sénégal?
- d) Avez-vous voyagé l'année passée?
- (0) Oui **Aller à e)**
- (1) Non **Aller à Q.2**
- e) Où êtes-vous allé?

Q.2

- a) Quelle est votre commune d'arrondissement?
- b) Dans quel quartier habitez-vous?
- c) Que font les gens en général dans ce quartier?
- d) Y-a-t-il des occasions où vous échangez entre voisins sur des questions qui concernent le quartier?
- (0) Oui **Aller à e)**
- (1) Non **Aller a f)**
- e) Vous parlez de quoi en général?
- f) Est-ce que vous connaissez votre chef de quartier?
- (0) Oui **Aller à g)**
- (1) Non **Aller à h)**
- g) Est-ce que vous avez parfois besoin de son aide? Pouvez-vous me donner un exemple?
- h) S'il existe un problème entre votre voisin et vous, qui est-ce qui peut vous aider à le régler?

Q.3

- a) À quand remonte la dernière fois où vous avez assisté à une cérémonie familiale?
- b) De quoi s'agissait-il? (baptême, funéraille ou mariage)

Q.4

- a) Pratiquez-vous une religion?
- (0) Oui **Aller à b)**
- (1) Non **Aller à Q.5**
- b) Quelle est cette religion?
- (0) musulman **Aller à c) d) e) f)**
- (1) catholique **Aller à g)**

- (2)animiste **Aller à h)**
 c) Est-ce que vous avez un marabout?
 (0) Oui
 (1) Non
 d)Est-ce que vous connaissez des gens qui ont changé de marabout?
 (0) Oui. Pourquoi?
 (1) Non. Pourquoi?
 e) Que représente le marabout dans la société sénégalaise?
 f) Est-ce qu'il vous arrive d'arrêter votre travail pour faire votre prière

- g)À quelle fréquence allez-vous à la messe?
 (0) une ou deux fois par semaine
 (1) une ou deux fois par mois
 (2) quelques fois par années
 h) Pouvez-vous me décrire vos cérémonies?

Q.5

À quelle communauté ethnique appartenez-vous?

Q.6

- a) Quelle langue est-ce que vous parlez à la maison?
 b) Quelle langue est-ce que vous parlez au marché?
 c) Quelle langue est-ce que vous parlez avec les amis du quartier?
 d) Vous avez des amis au travail avec qui vous vous entendez bien. Quelle langue parlent-ils?
 e) Vous avez des amis de confrérie, ou à l'Église avec qui vous échangez. Quelle langue parlent-ils?

Q.7

Apparemment, il y a des gens au Sénégal qui sont nés dans des castes.

- a) Est-ce que vous en connaissez, soit personnellement ou juste par leur nom?
 (0) Oui **Aller à b) c) d)**
 (1) Non **Aller à Q.8**
 b) Pouvez-vous m'expliquer comment fonctionnent les relations entre les castés et les nobles?
 c) Selon vous, est-ce que ce type de relations se transpose en politique?
 (0) Oui. Pourquoi?
 (1) Non. Pourquoi?
 d) Est-ce que ce type de relations vous influence dans vos relations sociales?

Q.8

Qu'est-ce que c'est le Sénégalais? (Lan moy Sénégalais?)

Q.9

- a) Pouvez-vous me dire quelles sont les principales communautés ethniques au Sénégal?
- b) Supposons que je suis au marché ou en car rapide, et que je veuille savoir de quelle communauté ethnique sont les Sénégalais que je vois là. Je ne parle pas la langue. Comment est-ce que je peux les reconnaître? [Est-ce que vous pensez qu'il y a des signes qui pourraient m'aider à reconnaître ces différentes communautés?]
- c) Supposons que vous (votre fils/fille) voulez épouser un homme (femme) d'une autre communauté ethnique. Est-ce que ça va créer des problèmes?

Q. 10

Qui sont vos *Kal* au Sénégal?

a) (1) je n'ai pas de *Kal*

(2) (Noter les diverses réponses)

b) Comment est-ce que ce système fonctionne pour vous? Est-ce que vous pouvez me donner un exemple de votre expérience personnelle?

Q.11

Qu'est-ce qui est le plus important, être (dire son appartenance ethnique) ou être Sénégalais?

Q. 12

J'essaie d'imaginer une de vos journées habituelles. Est-ce que vous pourriez m'en décrire une SVP?

Q. 13

Il doit y avoir des gens que vous admirez beaucoup, qui partagent vos joies ou qui vous aident dans vos difficultés. Qui sont-ils?

Q. 14

Si vous réfléchissez à votre vie entière, est-ce qu'il y a un événement qui a été très important? Lequel? Pourquoi?

Q.15

J'ai entendu l'expression qu'au Sénégal, il y a eu un «brassage ethnique». Qu'est-ce que ça veut dire ça?

Q.16

a) Faites-vous partie d'une association de ressortissants?

(0) Oui **Aller à b)et c)**

(1) Non **Aller à Q.17**

b) laquelle?

c) Quel est le projet de cette année?

Q.17

a)Supposons que vous voulez obtenir une carte d'identité ou un certificat de naissance. À

qui vous adressez-vous? Quelle est la procédure?
 b) À quelle distance se trouve la mairie de chez vous?

Q. 18

- a) En novembre 1996, il y a eu des élections. Avez-vous voté?
 (0) Oui
 (1) Non
 b) Qu'est-ce que vous avez pensé du résultat de ces élections?
 c) Avec ces élections, on voulait permettre aux régions d'élire leurs propres représentants et de participer aux projets de développement. Vous qui vivez à Dakar, est-ce que vous êtes au courant de ces problèmes dans les régions? Qu'en pensez-vous?

Q.19

- a) Avez-vous entendu parler de la guerre en Casamance?
 (0) Oui **Aller à b) c) d) e) f) g)**
 (1) Non **Aller à Q.25**
 b) À votre avis, pourquoi la guerre continue-t-elle entre l'armée et les rebelles en Casamance?
 c) Est-ce que vous connaissez vous-même des Casamançais à Dakar?
 (0) Oui **Aller à d)**
 (1) Non **Aller à e) et f)**
 d) Vous arrive-t-il de parler de la situation en Casamance avec eux?
 e) À votre avis, le Casamançais ordinaire souhaite-t-il l'indépendance?
 f) Imaginons que la Casamance obtienne son indépendance. Quelle conséquence cela aurait-il pour le reste du Sénégal à votre avis?
 g) À votre avis, le problème de la Casamance, est-ce que c'est un problème avec les ethnies?

Q.20

Je voudrais parler des hommes et des femmes politiques sénégalais. Je vais vous donner une liste de noms, j'aimerais que vous me disiez si vous les connaissez, s'ils vous sont sympathiques ou antipathiques.

- a) Aminata M'Bengue Ndiaye
 b) Senghor
 c) Landing Savané
 d) Abdou Diouf
 e) l'abbé Augustin Diamacoune Senghor
 f) Maréma Touré (COSEF)
 g) Abdoulaye Wade
 h) Mamadou Diop
 i) Iba Der Thiam

Q.21

Selon vous, qu'est-ce qui a été le plus important dans l'histoire du Sénégal depuis

l'indépendance? Pourquoi?

Q.22

Est-ce que vous êtes d'accord pour dire qu'il y a la démocratie au Sénégal?

- (0) Si Oui, pourquoi?
- (1) Si Non, Pourquoi?

Q. 23

a) Est-ce que vous discutez de politique, parfois entre amis ou en famille?

- (0) Oui **Aller à b)**
- (1) Non **Aller à 24**

b) Lorsque vous discutez de politique, quels sont les sujets qui reviennent le plus souvent?

Q.24

Selon votre expérience, est-ce que c'est facile ou difficile de vivre au Sénégal? Pourquoi?

Q.25

a) Quel genre d'emploi occupez-vous?

- (0) a un emploi **Aller à b) et c)**
- (1) n'a pas d'emploi **Aller à d) et e)**

b) Comment avez-vous appris à faire ce travail

c) Combien de personnes sont à votre charge

d)(**Si à charge**) Comment vivez-vous alors?

e)(**Si à charge**) Depuis combien de temps êtes-vous à la charge de cette personne?

Q.26

a) Etes-vous marié(e)?

- (0) Oui
- (1) Non

b) Est-ce que vous avez des enfants?

- (0) Oui
- (1) Non **Aller à Q. 27**

c) Que font-ils le jour?

- (0) Ils sont avec moi (Quelqu'un s'en occupe pour moi)
- (1) Ils travaillent

(1) Ils vont à l'école: **coranique ou française?**

d) Est-ce que vous êtes satisfait de ce que les enfants apprennent à l'école?

e) Quel genre d'emploi souhaitez-vous pour vos enfants?

Q. 27

J'entends souvent une expression ici. Quand je demande «Comment ça va?» On me répond «Sénégalaisement». Qu'est-ce que ça veut dire?

Q.28

Je sais que les temps sont durs au Sénégal. Pourtant, j'ai entendu quelque chose qui m'a surprise. On m'a dit que le Sénégalais vit au-dessus de ses moyens. Est-ce que vous êtes d'accord avec cela. Pourquoi?

- (0) Oui, Pourquoi
- (1) Non, Pourquoi

Q.29

Est-ce que vous connaissez quelqu'un qui possède un ordinateur personnel?

- (0) Oui
- (1) Non

Q.30

Avez-vous parfois l'occasion de regarder la télévision?

- (0) Oui **Aller à b) et c)**
- (1) Non
- b) Où allez-vous pour cela?
- c) Quelle est votre émission préférée?

Q.31

Parmi toutes les communautés au Sénégal, est-ce qu'il y en a qui s'enrichissent beaucoup? Lesquelles?

Q.32

Je vais vous nommer des régions du Sénégal. Pouvez-vous me dire lesquelles vous considérez être plutôt riches et lesquelles vous considérez être plutôt pauvres, et pourquoi vous la considérez comme cela?

Plutôt riche Plutôt pauvre Ne sait pas

- (0) Saint-Louis
- (1) Dakar
- (2) Ziguinchor
- (3) Tambacounda
- (4) Louga
- (5) Diourbel
- (6) Kaolack
- (7) Thiès
- (8) Fatick
- (9) Kolda

Q.33

Je vais vous donner plusieurs noms de lieux, de personnes, de choses ou d'organisation du Sénégal et ailleurs en Afrique. Je vais vous demander de me dire tout ce qui vous passe à l'esprit lorsque vous entendez ces noms.

- a) «Boul falé»
- b) Touba
- c) La colonisation
- d) Les tutsi
- e) Les voleurs de sexe
- f) Gorée
- g) Mariama Bâ
- h) Thomas Sankara
- i) Les baol-baol
- j) la polygamie
- k) «Gniak»
- l) Youssou N'Dour

Q.34

Pour terminer, j'ai besoin de quelques précisions:

- a) âge:
- b) dernière année d'école complétée:
- c) profession exercée:
- d) Est-ce que vous faites partie d'une organisation politique?
- e) Est-ce que vous faites partie d'un autre type de regroupement (association régionale de développement, ASC, GIE, etc.
- f) lieu de résidence:
- g) sexe:

ANNEXE 4: GUIDE D'ENTRETIEN POUR L'ENQUÊTE DE ZIGUINCHOR

Annexe 4: Guide d'entretien pour l'enquête de ziguinchor

Q.1

- a) Dans quelle ville ou région avez-vous vécu le plus longtemps?
- b) Pouvez-vous me raconter vos déplacements?
- c) Qu'est-ce qui différencie la vie à Ziguinchor de celle du reste du Sénégal?
- d) Avez-vous déjà été à Dakar?
(0) Oui **Aller à e)**
(1) Non **Aller à Q.2**
- e) Combien de fois?
- f) Avez-vous voyagé ailleurs dans l'année passée?
(0) Oui **Aller à g)**
(1) Non **Aller à Q.2**
- g) Où êtes-vous allé?

Q.2

- a) Quelle est votre commune d'arrondissement?
- b) Dans quel quartier habitez-vous?
- c) Que font les gens en général dans ce quartier?
- d) Y-a-t-il des occasions où vous échangez entre voisins sur des questions qui concernent le quartier?
(0) Oui **Aller à e)**
(1) Non **Aller a f)**
- e) Vous parlez de quoi en général?
- f) Est-ce que vous connaissez votre chef de quartier?
(0) Oui **Aller à g)**
(1) Non **Aller à h)**
- g) Est-ce que vous avez parfois besoin de son aide? Pouvez me donner un exemple?
- h) S'il existe un problème entre votre voisin et vous, qui peut vous aider à le régler?

Q. 3

- a) À quand remonte la dernière fois où vous avez assisté à une cérémonie (baptême, funérailles ou mariage)?
- b) De quoi s'agissait-il?

Q.4

- a) Pratiquez-vous une religion?
(0) Oui **Aller à b)**
(1) Non **Aller à Q.5**
- b) Quelle est cette religion?
(0) islam **Aller à c) d) e) f)**

- (1) christianisme **Aller à g) h) et i)**
 (2) animisme **Aller à j)**

c) Est-ce que vous avez un marabout?

(0) Oui

(1) Non

d) Est-ce que vous connaissez des gens qui ont changé de marabout?

(0) Oui. **Pourquoi?**

(1) Non.

e) Que représente le marabout dans la société sénégalaise ou casamançaise?

f) Est-ce qu'il vous arrive d'arrêter votre travail pour faire votre prière

Si christianisme: g) À quelle fréquence allez-vous à la messe?

(0) une ou deux fois par semaine

(1) une ou deux fois par mois

(2) quelques fois par année

h) Avez-vous l'habitude de fréquentez une seule Église?

i) Avez-vous parfois besoin de l'aide de votre curé?

Si animisme: j) Que font les animistes dans leur cérémonies?

Q.5

A quelle communauté ethnique appartenez-vous?

Q.6

a) Quelle langue est-ce que vous parlez à la maison?

b) Quelle langue est-ce que vous parlez au marché?

c) Quelle langue est-ce que vous parlez avec les amis du quartier?

d) Vous avez des amis au travail avec qui vous vous entendez bien. Quelle langue parlent-ils?

e) Vous avez des amis de confrérie, ou à l'Église avec qui vous échangez. Quelle langue parlent-ils?

f) Et quelle langue préférez-vous parler?

Q.7

a) Si vous allez à Dakar, est-ce que vous dites «Je suis de Casamance» ou «Je suis de Ziguinchor»?

b) Qu'est ce que ça veut dire être Sénégalais? (Lan moy Sénégalais?)

Q.8

a) Pouvez-vous me dire quelles sont les ethnies qui sont ici au Sénégal?

QUESTION SUPPRIMÉE À PARTIR DE L'ENTREVUE-CASA 12

b) Supposons que moi, la toubab, je suis en car rapide, ou je visite l'usine de crevettes. Je

vois là des Sénégalais et des Casamançais de toutes les communautés ethniques. Je ne comprends pas la langue, mais je voudrais savoir de quelle communauté ethnique ils sont? Comment est-ce que je peux faire? Est-ce qu'il y a des signes qui peuvent me permettre de le savoir?

c) Supposons que vous (votre fils/fille) voulez épouser un homme (femme) d'une autre communauté ethnique. Est-ce que ça va créer des problèmes?

Q. 9

Qui sont vos Kal au Sénégal?

a) (1) je n'ai pas de Kal

(2) Mes Kal sont:

b) Lorsque vous rencontrez votre Kal, comment est-ce que ça se passe?

Q.10

Qu'est-ce qui est le plus important, être ou être Sénégalais?

Q.11

a) Est-ce que vous connaissez des commerçants peulh?

b) Est-ce que vous connaissez des commerçants diola?

Q.12

J'essaie d'imaginer une de vos journées habituelles. Est-ce que vous pourriez m'en décrire une SVP?

Q.13

Il doit y avoir des gens que vous admirez beaucoup, qui partagent vos joies ou qui vous aident dans vos difficultés. Qui sont-ils?

Q.14

Si vous réfléchissez à votre vie entière, est-ce qu'il y a un événement qui a été très important? Lequel? Pourquoi?

Q.15

a) Faites-vous partie d'une association de ressortissants?

(0) Oui **Aller à b)et c)**

(1) Non **Aller à Q.16**

b) laquelle?

c) Quel est le projet de cette année?

Q.16

a) Supposons que vous avez fait une demande pour votre carte d'identité. Vous avez déposé votre extrait de naissance, quatre photos, le timbre fiscal et le certificat de résidence. Maintenant on vous dit de revenir dans une semaine, ce que vous faites, mais la carte n'est pas prête. Vous retournez la semaine suivante, et encore et encore. Elle n'est

toujours pas prête. À qui est-ce que vous demandez de l'aide pour accélérer la démarche?
 b) À quelle distance se trouve la mairie de chez vous?

Q. 17

a) Vous souvenez-vous du temps où on disait la région de la Haute, Moyenne et Basse Casamance?

(0) Oui **Aller à b)**

(1) Non **Avant on parlait de la région de la Basse Casamance, de la Moyenne Casamance et de la Haute Casamance. En 1984, le gouvernement a décidé de changer les noms et maintenant on parle de la région de Ziguinchor et de la région de Kolda. À votre avis, pourquoi le gouvernement a-t-il changé les noms des régions?**

b) Selon vous, pourquoi a-t-on changé les noms de région?

Q. 18

En novembre 1996, il y a eu des élections et on a voté pour la régionalisation. **C'est à dire que la région de Ziguinchor a élu ses propres représentants, il y a maintenant un Conseil de la Région de Ziguinchor, et les nouveaux élus peuvent travailler eux-mêmes à des projets de développement.**

a) Est-ce que vous étiez au courant de cela?

(0) Oui

(1) Non

b) Avez-vous voté?

(0) Oui

(1) Non

c) Qu'est-ce que vous avez pensé du résultat de ces élections?

d) Est-ce que vous connaissez le nom d'un de vos nouveaux élus du Conseil de la région de Ziguinchor?

(0) Oui **De qui s'agit-il?**

(1) Non

e) Est-ce que la régionalisation vous semble une bonne chose?

(0) Oui. **Pourquoi?**

(1) Non. **Pourquoi?**

f) Selon vous, est-ce que cette régionalisation peut changer quelque chose aux problèmes de la Casamance?

(0) Oui **Pourquoi?**

(1) Non **Pourquoi?**

g) **NE DEMANDER QUE SI L'INFORMATEUR SEMBLE BIEN DISPOSÉ À**

PARLER: À votre avis, les problèmes de la Casamance, sont-ils des problèmes entre les ethnies?

Q.19

a) Parmi toutes les communautés au Sénégal, y en a-t-il qui s'enrichissent beaucoup? Lesquelles?

b) Pouvez-vous me nommer des Casamançais qui sont très riches?

c) Est-ce que quand on est riche, on a pas des problèmes?

Q.20

a) Etes-vous d'accord pour la venue des touristes dans votre région?

b) À votre avis, qu'est-ce qui pourrait être fait pour améliorer les cultures agricoles dans la région?

c) Comment sont les routes dans la région de Ziguinchor?

d) Comment sont les moyens de transport en général entre la région de Ziguinchor et le reste du Sénégal?

Q.21

Supposons que vous gagnez une très très grosse somme au PMU, disons 130 millions de CFA. Que feriez-vous de cette somme?

Q.22

a) Avez-vous des parents ou des amis proches qui vivent à l'extérieur de la région de Ziguinchor ou de la Casamance?

Oui **Où vivent-ils?** Aller à b) c) et d) seulement s'ils vivent au Sénégal

Non **Aller à Q. 23**

b) Que font-ils là-bas?

c) Est-ce qu'ils aiment la vie à cet endroit?

(0) Oui **Pourquoi?**

(1) Non **Pourquoi?**

d) Comment s'entendent-ils avec les gens là-bas?

Q.23

Qu'est-ce que vous pensez de ces hommes et femmes politiques:

a) Aminata M'Bengue Ndiaye

b) Leopold Sedar Senghor

c) Landing Savané

d) Abdou Diouf

e) Robert Sagna

f) Abdoulaye Wade

g) Émile Badiane

h) Aline Sitoe Diatta

i) Abbé Diamacoune Senghor

Q.24

Selon vous, quel est l'événement le plus important qui s'est passé ici en Casamance depuis l'indépendance? Pourquoi? [cette question a été mal comprise, les gens ont immédiatement penser «aux événements»]

Q.25

Selon vous, quel a été l'événement le plus important qui s'est passé dans tout le Sénégal depuis l'indépendance? Pourquoi?

Q.26

Est-ce que vous êtes d'accord pour dire qu'il y a la démocratie au Sénégal?

(0) Si Oui, **pourquoi?**

(1) Si Non, **Pourquoi?**

Q. 27

a) Est-ce que vous discutez de politique, parfois entre amis ou en famille?

(0) Oui **Aller à b)**

(1) Non **Aller à 28**

b) Lorsque vous discutez de politique, quels sont les sujets qui reviennent le plus souvent?

Q.28

Selon votre expérience, est-ce que c'est facile ou difficile de vivre à Ziguinchor? Pourquoi?

Q.29

J'ai appris qu'il y a des castés et des nobles.

a) Est-ce que vous-mêmes, vous en connaissez?

(0) Oui

(1) Non

b) Pouvez-vous m'expliquer comment fonctionnent les relations entre les castés et les nobles?

c) Selon vous, est-ce qu'on retrouve ce genre de relations en politique?

(0) Oui. **Pourquoi?**

(1) Non. **Pourquoi?**

d) Est-ce que ce genre de relations vous influence dans vos relations sociales?

Q.30

a) Quel genre d'emploi occupez-vous?

(0) a un emploi **Aller à b) c) et d)**

(1) n'a pas d'emploi **Aller à e) et f)**

b) Comment avez-vous appris à faire ce travail

c) Que faites-vous à la saison des pluies?

d) Combien de personnes sont à votre charge

e)(**Si à charge**) Comment vivez-vous alors?

f)(**Si à charge**) Depuis combien de temps êtes-vous à la charge de cette personne?

Q.31

- a) Etes-vous marié(e)?
 (0) Oui
 (1) Non
- b) Est-ce que vous avez des enfants?
 (0) Oui
 (1) Non **Aller à Q.32**
- c) Que font-ils le jour?
 (0) Ils sont avec moi (Quelqu'un s'en occupe pour moi)
 (1) Ils travaillent
 (2) Ils vont à l'école: **coranique ou française?**
- d) Est-ce que vous êtes satisfaits de ce que les enfants apprennent à l'école?
 e) Quel genre d'emploi souhaitez-vous pour vos enfants?

Q.32

J'entends souvent une expression ici. Quand je demande «Comment ça va?» On me répond «Sénégalaisement». Qu'est-ce que ça veut dire?

Q.33

Je sais que les temps sont durs au Sénégal. Pourtant, j'ai entendu quelque chose qui m'a surpris. On m'a dit que le Sénégalais dépense trop. Est-ce que vous êtes d'accord avec cette idée? Pourquoi?

- (0) Oui **Pourquoi**
 (1) Non **Pourquoi**

Q.34

Est-ce que vous connaissez quelqu'un qui possède un ordinateur personnel?

- (0) Oui
 (1) Non

Q.35

Avez-vous parfois l'occasion de regarder la télévision?

- (0) Oui **Aller à b) et c)**
 (1) Non
- b) Où allez-vous pour cela?
 c) Quelle est votre émission préférée?

Q.36

Je vais vous nommer des régions du Sénégal. Pouvez-vous me dire lesquelles vous considérez être plutôt riches et lesquelles vous considérez être plutôt pauvres, et pourquoi vous la considérez comme cela?

- | | <u>Plutôt riche</u> | <u>Plutôt pauvre</u> | <u>Ne sait pas</u> |
|-----------------|---------------------|----------------------|--------------------|
| (0) Saint-Louis | | | |
| (1) Dakar | | | |
| (2) Ziguinchor | | | |
| (3) Fatick | | | |
| (4) Kolda | | | |

Q.37

Qu'est ce qui vous vient à l'esprit lorsque je dis:

- a) «Boul falé»
- b) Touba
- c) La colonisation
- d) Les tutsi
- e) Les voleurs de sexe
- f) Mariama Bâ
- g) Thomas Sankara
- h) Les baol-baol
- i) la polygamie
- j) «Gniak»
- k) Youssou N'Dour
- l) le Casa-Sport

Q.38

Pour terminer, j'ai besoin de quelques précisions:

- a) âge:
- b) Est-ce que vous êtes allé à l'école?
- c) Quelle est la dernière année complétée?
- d) profession exercée:
- e) Est-ce que vous faites partie d'une organisation politique?
- f) Est-ce que vous faites partie d'un autre type de regroupement (association régionale de développement, ASC, GIE, etc.
- g) lieu de résidence:
- h) sexe:

ANNEXE 5: CHRONOLOGIE DU CONFLIT CASAMANÇAIS

Annexe 5: Chronologie du conflit casamançais

La chronologie suivante a été établie d'après les observations de Geschiere et van der Klei (1988), Diaw et Diouf (1992), Faye (1994), Marut (1994d), De Jong (1998) Amnesty International (1998), *Europa Worldbook 1999* ainsi que de divers extraits de la presse écrite sénégalaise. J'ai choisi d'établir cette chronologie selon la méthodologie en trois étapes de Brecher et Wilkenfeld (1989), étant entendu que la dernière étape, la post-crise, peut très bien ne pas avoir encore débuté. C'est en effet une particularité de l'étude des conflits que d'être extrêmement faible sur le plan de la prédiction.

La pré-crise est constituée des événements annonciateurs du conflit. A posteriori, on s'aperçoit que des tensions graves existaient avant les premiers événements d'envergure. La crise est constituée de deux phases. L'escalade, la première phase, est celle des premières manifestations de mécontentement, et où les antagonistes se confrontent. Officiellement, le gouvernement sénégalais considère le MFDC comme un problème de sécurité publique. La seconde phase, celle des avancées-reculs, est marquée par les débuts de la guérilla du MFDC. Dans cette phase, on retrouve une alternance entre cessez-le-feu et reprises des affrontements ainsi qu'une augmentation du banditisme, et autres événements attribués à «des éléments incontrôlés». Par ailleurs, durant cette phase, les discussions sur le conflit sont rendues de plus en plus publiques, le gouvernement reconnaît officiellement le MFDC comme interlocuteur. Si une paix durable s'installe en 1999-2000, on pourra dire que janvier 1999 marque le début de la post-crise avec la rencontre historique entre le leader du MFDC, l'Abbé Diamacoune et le Président Diouf. Dans le cas où le conflit présenterait toujours la même configuration d'alternance de paix et de reprise des hostilités, la post-crise n'aurait pas débuté. La chronologie se termine en janvier 1999.

Pré-crise

1970: Manifestations contre les expropriations en vue de créer des établissements touristiques à Ziguinchor

1972: Manifestations contre l'établissement d'un Club Méditerranée

1975-1976: Incidents de Simbandi entre migrants toucouleur et population locale

1980, 11 janvier: Manifestations étudiantes à Ziguinchor, comme dans les autres villes sénégalaises, contre la détérioration des conditions. Au Lycée Djinabo de Ziguinchor, des affrontements entre policiers et élèves causent la mort d'un élève.

1980 août: Lors de la finale de la coupe de football du Sénégal, un arbitrage défaillant fait perdre la coupe au club casamançais, le Casa-Sport. Vives réactions des partisans qui se sentent lésés.

1980, août: L'Abbé Diamacoune s'adresse à la Chambre de Commerce de Dakar dans un discours où il glorifie la Reine Aline Sitoe Diatta et la résistance casamançaise

Crise: Phase 1. L'escalade

1982, 26 décembre: À Ziguinchor, première manifestation populaire qui prend le gouvernement sénégalais par surprise. Un policier est tué. Les manifestants passent outre le barrage de la police à la Gouvernance et descendent le drapeau sénégalais. Par la suite, des pamphlets du MFDC circulent.

1982, 27 décembre: Arrivée à Ziguinchor d'une unité spéciale de police (GMI).

1982, 28 décembre: Une contre-manifestation d'un millier de personnes est organisée avec des représentants du gouvernement sénégalais, des fonctionnaires, et des politiciens casamançais qui réaffirment leur soutien au Président Diouf. La population est également sollicitée; des camions sont réquisitionnés pour transporter les villageois. De nouveaux tracts du MFDC dénoncent les «cadres casamançais». Une centaine d'arrestations ont lieu, dont celle de l'Abbé Diamacoune, sans qu'il n'y ait de réaction populaire. Le calme revient dans la région.

1983, 27 février: Les élections présidentielles et législatives ont lieu sans accroc.

1983, 4 décembre: Procès des manifestants à Dakar. Quarante et une personnes sont accusées d'avoir violé l'intégrité territoriale.

1983, 6 décembre: Trois gendarmes sont tués, et des policiers blessés alors qu'ils ont voulu suspendre une réunion tenue à Diabir, un bois sacré diola en périphérie de Ziguinchor.

1983, 18 décembre: Plusieurs groupes diola attaquent la gouvernance en frayant leur chemin à travers les champs de riz plutôt que par la route. Les hommes sont armés, des vieilles femmes nues ouvrent la voie. Les affrontements entre les forces de l'ordre et les manifestation durent deux heures. Plusieurs personnes sont tuées, probablement une centaine. Les jours suivants, arrestation de 137 personnes à Ziguinchor, mais également à Oussouye et Thionck-Essyl (Basse-Casamance).

1984, janvier: Annonce de la division administrative de la Casamance en deux nouvelles régions, Kolda et Ziguinchor

1985: création d'Attika, la branche armée du MFDC

1983-1988: Calme apparent. Dans les campagnes, le MFDC sollicite la population et particulièrement les jeunes pour participer à la guérilla.

1988, février: À l'approche des élections nationales, le gouvernement libère 48 prisonniers. À

l'annonce des résultats, de vives manifestations anti-gouvernementales ont lieu à Dakar.

1988: Arrestations de Diola à Dakar

1989: Le Sénégal connaît des tensions avec ses voisins. Conflit sénégal-mauritanien, tensions avec la Guinée-Bissau,

1989, automne: La confédération sénégalienne prend fin.

1989, 19 décembre: Opération de ratissage dans l'arrondissement de Niaguis pour déloger la guérilla.

1989, 25 décembre: Des tracts sont distribués à Ziguinchor, proclamant l'indépendance de la Casamance.

Crise: Phase 2. Les avancées-reculs

1990, 20 avril: Première attaque de la guérilla du MFDC à un poste de douanes

1990, 19 mai: Une bombe fait deux morts et 79 blessés sur une place de Ziguinchor à l'occasion d'une manifestation religieuse musulmane. On ne sait qui sont les auteurs de l'attentat. Le gouvernement soupçonne à la fois les indépendantistes, la Mauritanie, et la Guinée-Bissau. Durant la nuit du 19 au 20 mai, des affrontements entre militaires sénégalais et bissau-guinéens à la frontière.

1990, 22 mai: Installation d'un gouverneur militaire à Ziguinchor

1990-1991: Une année d'événements meurtriers, saccages, embuscades, exactions. Le MFDC s'attaque aux postes de militaires et aux représentants du pouvoir comme les fonctionnaires, gendarmes, officiers de douanes, professeurs. Le pouvoir réagit en procédant à des arrestations arbitraires tant en Casamance qu'à Dakar.

1991, 27 mai: Amnistie générale et arrêt des poursuites contre 355 personnes.

1991, 31 mai: Premier cessez-le-feu signé à Cacheu (Guinée-Bissau) par l'Abbé Diamacoune, les forces armées sénégalaises et le ministre de la défense de Guinée-Bissau. Le cessez-le-feu signifie la reconnaissance du MFDC comme interlocuteur légitime. Le MFDC se considère victorieux.

1991, 1 juillet: Nouveau gouverneur civil à Ziguinchor

1991, fin: Des clivages apparaissent au sein du MFDC. Le Front nord contrôle Bignona et conteste l'autorité Diamacoune

1992, janvier: tenue de la coupe d'Afrique de football à Ziguinchor

1992, 20 février: venue du Pape Jean-Paul II à Ziguinchor

1992, 4 avril: Le Président Diouf annonce un projet de décentralisation des dix régions en faisant explicitement référence à la question casamançaise.

1992, juillet: Reprise des affrontements. L'armée se redéploie en Casamance. Exactions de l'armée et du MFDC envers la population. Le Front Nord se retire du conflit.

1992, octobre-novembre: Incident du Cap Skirring. Des pêcheurs toucouleur (38) sont assassinés au Cap Skirring et Pointe-St-George.

1992-1993: Fermeture de la plupart des hôtels pour la saison touristique, paralysie de l'économie régionale.

1993, mars: Grande manifestation pour la paix organisée par des associations de jeunes à Ziguinchor

1993, mars et mai: Élections présidentielles et législatives.

1993, 8 avril: L'Abbé Diamacoune revient à Zig après un exil de sept mois en Guinée-Bissau. Il lance un appel à la paix.

1993, 8 juillet: Signature d'un second cessez-le feu. Les conditions ne sont pas favorables au MFDC car il doit accepter que l'armée police la région.

1993: Diamacoune demande l'arbitrage de la France pour déterminer si, par le passé, la Casamance faisait partie intégrante du Sénégal.

1993, 21 décembre: L'historien français Charpy rend un rapport qui déclare que la Casamance n'a jamais été gouvernée séparément de la colonie du Sénégal. C'est un coup dur pour le MFDC. L'Abbé Diamacoune répond aussitôt que la seule solution possible est l'indépendance.

1993: Robert Sagna fait la promotion du projet de décentralisation.

1995, 6 avril: Disparition mystérieuse de quatre touristes français sans que l'incident ne soit revendiqué par le MFDC. En réponse, L'armée sénégalaise profite de l'occasion pour intervenir massivement le long de la frontière de Guinée-Bissau et cherche à éliminer l'aile militaire du MFDC. Pour ce faire, elle obtient la collaboration de la Guinée-Bissau et du nouveau régime en Gambie, ainsi que de l'assistance technique française.

1995, 21 mai: L'Abbé Diamacoune accuse la France et le Sénégal d'intriguer sur le compte du MFDC en dissimulant les touristes français. À partir de ce jour, il est remis en résidence

surveillée, ce qui relance l'escalade de la tension entre les parties.

1995, 25 juillet: À Babonda, embuscade du MFDC où vingt-trois militaires tombent dans un guet-apens.

1995, automne: Marche populaire pour la paix dans Ziguinchor.

1995, décembre: Plusieurs manifestations culturelles en faveur de la paix sont organisées. L'épouse du Président, Élisabeth Diouf rend visite à l'Abbé Diamacoune.

1995, décembre: L'Abbé Diamacoune fait un second appel pour la paix et propose un calendrier de négociations. Il rencontre les membres de la *Commission de la paix en Casamance*. Quelques détenus soupçonnés de complicité avec le MFDC sont libérés.

1996: L'année est paisible, sans toutefois qu'un accord ne soit obtenu.

1997, janvier: L'ambassadeur français Lewin commence une médiation.

1997, avril: La médiation française rend possible une visite des quatre membres du «Bureau politique» du MFDC à Paris pour rencontrer les activistes extérieurs. On cherche à unifier les positions des uns et des autres. Deux des leaders de l'aile militaire refusent de signer le document produit à la suite de cette rencontre.

1997, mars: Les militaires déclarent avoir tué quarante rebelles.

1997, juin: Les hostilités reprennent, affrontements entre éléments armés du MFDC et l'armée sénégalaise

1997, juillet: Une délégation du MFDC de France rend visite à l'Abbé Diamacoune à Ziguinchor.

1997, 19 août: Vingt-cinq soldats sénégalais tombent dans une embuscade du MFDC à Mandina Mancagne. En riposte, l'armée déclare avoir «nettoyé» plusieurs camps du MFDC le long de la frontière bissau-guinéenne. Recrudescence du banditisme, pillage de voitures et exactions à l'encontre des villageois.

1997, 28 août: Un des quatre «lieutenants» de l'aile politique du MFDC est assassiné. Accroissement de la tension à Ziguinchor.

1997, automne: Explosion de mines antipersonnel sur les routes de la région de Ziguinchor. Plusieurs victimes civiles. L'armée déclenche une opération de «ratissage».

1997, 9 septembre: Une attaque du MFDC fait 9 morts à Djibanar dans une Maison des jeunes où des enfants et adolescents tenaient une fête.

1998: 13 janvier: L'Abbé Diamacoune fait un troisième appel pour la paix et condamne les actes de terrorisme

1998, 6 avril: Un «Forum de la paix» s'est tenu au centre des oeuvres catholiques de Ziguinchor où l'Abbé Diamacoune est toujours sous résidence surveillée. Plusieurs maquisards, cadres casamançais, notables de Ziguinchor et personnalités sont présents.

1998, juin: Mutinerie d'une faction de l'armée bissau-guinéenne dirigée par le gouvernement Mané qui avait été accusé de trafic d'armes. Le Sénégal prête main-forte au régime en place de Nino Vieira par un envoi de troupes massif ce qui lui permet de faire la chasse aux combattants du MFDC qui se trouvent en Guinée-Bissau.

1998, août: Une autre opération d'envergure de «ratissage» est déclenchée par l'armée sénégalaise. Des combats violents ont lieu dans la région de Kolda entre l'armée et le MFDC. On note que le MFDC utilise des mortiers et des canons, probablement en provenance de la Guinée-Bissau.

1998, 2 novembre: Dans le village de Djifanghor près de Ziguinchor, onze personnes d'une même famille sont tuées par des hommes armés. Les médias attribuent le massacre au MFDC qui aurait voulu punir des délateurs.

Post-crise?:

1999, 22 janvier: Rencontre historique entre l'Abbé Diamacoune et le Président Diouf. Libération de détenus casamançais.

ANNEXE 6. LES DISCOURS DE DIATOK

Annexe 6. Les discours de Diatok

Les discours ci-dessous sont des textes inédits, retranscrits à partir d'une cassette audio, de discours donnés en diola par deux membres du MFDC, âgés d'environ cinquante ans, devant le village de Diatok (région de Ziguinchor). D'après le contenu, ces discours ont été tenus entre 1984 et 1988, ce qui correspond à la période de préparation du MFDC à la guérilla. Le premier discours ne semble pas avoir été enregistré dès son début. Les paragraphes ont été reconstitués le mieux possible, compte tenu du fait que le débit de paroles était constant, sans aucune pose. Le ton des discours était résolument revendicateur, surtout en ce qui concerne le second où l'orateur s'est mis à parler très fort.

Premier locuteur:

§1 «C'est Émile Badiane qu'on voulait suivre en cette période, avec Senghor. Les gens ne savaient pas qu'il faisait cette politique-là avec Senghor. Parce que eux, ils disaient qu'ils suivaient une bonne chose donc, la chose-là n'était pas bonne. Ils ont fait la politique jusqu'aux élections et Senghor a gagné. En 1960, lorsqu'il a été au pouvoir, ils ont re-demandé une indépendance fédérale avec le Mali et la Casamance. Cette indépendance-là a été signée du 19 au 20 juin. Elle a eu 3 mois, elle ne pouvait pas continuer. Il y a eu des confusions et des divergences. On a commencé à avoir des contentieux. Il n'y a pas eu d'entente entre eux.

§2 Senghor a appelé Émile Badiane et lui a dit qu'aujourd'hui nous n'avons pas de cadres assez nombreux. Surtout en Casamance, ceux qui sont allés à l'école ne sont pas nombreux. Donc, je vous demande, comme nous sommes des frères, nous allons mettre la Casamance et le Sénégal pour qu'ils travaillent pendant vingt ans, nous allons travailler dix ans pour la Casamance, et les autres dix ans pour le Sénégal. Ibou Diallo, lui ne voulait pas. Émile Badiane et ses autres compagnons ont suivi la voie de Senghor. Ibou Diallo leur a dit: "Si nous suivons ce que eux ils disent, demain le sang va couler dans notre Casamance pour la séparation". Maintenant, c'est le sang-là qui est en train de couler. Ce qu'a dit Ibou Diallo est en train de se réaliser. Ils ont signé alors pour ces années-là.

§3 Après la signature, les années passent. Si la Casamance a été bien travaillée, on l'a vu, si elle n'a pas été bien travaillée, nous qui sommes là, on a vu [nous connaissons l'état de la Casamance]. Même Louga qui est devenue une région en 1976, est trois fois plus belle que la Casamance. Au Sénégal d'abord, le petit marabout qu'on voit, sa route est goudronnée jusqu'à chez lui. Et dans le Boulouf [aux environs de Bignona], il y a des marabouts, ils font tout ce que les autres font pour le Sénégal et rien n'a été fait pour ces marabouts-là. Est-ce que ces marabouts ont un goudron chez eux? Ils n'ont pas de goudron, et ils font tout pour le gouvernement. Il n'y a que des mauvaises voitures qui viennent jusqu'ici. D'abord, en Casamance, nous payons les impôts. Ils nous ont dit: "Payez les impôts pour qu'on puisse se

servir demain, pour qu'on puisse travailler le pays". Peut-être que c'est ce qu'ils nous ont dit, et tout ce qu'on a payé comme impôt ne nous a rien servi.

§4 Pourquoi je dis cela? Parce que quand tu paies l'impôt et que tu n'as pas d'hôpital, tu dois leur dire "construisez-moi un hôpital". Je n'ai pas d'école, je vais leur dire "construisez moi une école." Je leur dirais aussi de me faire le goudron parce que je n'ai pas une bonne route. Vous donnez beaucoup de sueur pour pouvoir avoir de l'argent et payer l'impôt, ils prennent cet argent, ils paient aux gens de la même génération que vous au Sénégal, qui n'ont rien travaillé, ils vont se payer de belles voitures et rouler avec. Ils vont rester dans de grandes demeures, en train de jouer aux cartes. Et à la fin du mois, on prend l'argent pour leur donner. Ils vont au cinéma, ils vont courtiser les femmes comme ils veulent, avec votre impôt, ils font tout ça. Votre impôt n'a rien servi pour vous.

§5 En Casamance, aucun paysan ne reçoit le produit de son travail d'abord. Je dis cela parce que, par exemple, les arachides que vous avez cultivées, après avoir fini de les cultiver, vous vous dites que ce vous gagnez après les avoir vendu, c'est ça le prix de votre sueur. Ce n'est pas cela [ils ne sont pas payés assez]. On te donne ça pour nourrir ta famille d'abord. Après, ce n'est pas la sueur de ton travail que tu gagnes. Les bénéfices qu'eux ils gagnent, quand ils exportent l'arachide en Europe, les bénéfices qu'ils auront après avoir exporté, ils prendront ça pour construire une usine en Casamance. L'usine qui va raffiner les arachides qu'on cultive. Est-ce que nous avons cette usine? Cette usine-là, si on la construit, est-ce que vous allez travailler dans cette usine? C'est quand tu travailles dans cette usine qu'elle te servira. En ce moment, tu pourras avoir une machine pour la culture des arachides. Parce qu'on paie de l'argent dans cette usine. Mais cela n'a pas eu lieu en Casamance.

§6 En Casamance, tu ne verras pas une route bien bitumée, tu ne verras pas un bon hôpital. On dit que quand tu vas à l'hôpital de Ziguinchor, on ne te donne que des ordonnances. Et là tu paies les impôts. Pourtant, l'impôt-là devait servir pour ça. Si tu vas à l'hôpital, on doit te servir gratuitement. En Casamance, tu ne verras pas des hôpitaux dans les villages, seulement des cases de santé. Et dans ces cases de santé, il n'y a pas de médicaments. Si les villageois ne cotisent pas de l'argent pour acheter, on ne trouve rien là-bas.

§7 Est-ce que je vous dis là n'existe pas? Mais vous, vous tenez compte que vous êtes toujours les mêmes avec les gens du Sénégal. Étant donné que c'est chez eux que les bons hôpitaux se trouvent. Quand on a un bon docteur qui est ici en Casamance, on l'enlève d'ici et on l'amène au Sénégal. Tous les bons docteurs qu'on appréciait beaucoup ici en Casamance, est-ce qu'on les voit maintenant? Jusqu'à présent, vous tenez que vous êtes les mêmes qu'avec le Sénégal [vous dites que vous êtes sénégalais].

§8 Et vous pensez que le Sénégalais amène son fusil et tire sur toi, là tu dis qu'il t'as tué. C'est pas ça. S'il n'a pas construit un hôpital pour toi, et que tu tombes malade au village, on doit t'amener jusqu'à Ziguinchor pour te faire soigner, on n'arrive pas à le faire, tu meures. En ce moment qui t'as tué? Si l'hôpital était dans ton village, tu te serais fait soigner dans ton village. Pour vous, tant qu'on ne tire pas sur toi, on ne t'a pas tué.

§9 Il y a beaucoup de fruits en Casamance, mais tu ne vois jamais une usine. S'il y a des usines qu'on doit faire, ils disent qu'on amène ça au Sénégal. Et toutes ces usines qui ont été faites à Dakar étaient promises pour être faites en Casamance, mais ils vous ont tous lavé la figure [ils vous ont trompé], et ils ont emmené toutes ces usines à Dakar. Et il n'y a aucune revendication. Il n'y a personne qui s'est levé pour dire que cette chose-là ne doit pas se faire. Mais aujourd'hui le moment est arrivé pour qu'on dise au Sénégal «**Merde! Nous voulons que notre pays soit un bon pays! [en français]**» Donc vous avez tout vu, c'est vous qui faites exprès pour fatiguer les gens.

§10 Personne ne dirait qu'il n'a assez d'argent pour faire quelque chose avec. Exemple encore, il ont dit ici qu'ils vont nous faire un aéroport international. Est-ce que ça a été fait? Ils nous ont dit encore qu'ils vont nous construire un lycée agricole à Bignona. Ils ont réservé une place pour la construction, est-ce que ça a été fait? Maintenant, ils ont transféré le lycée Aoune Sané [lycée de Bignona] pour faire. C'était un CES (collège d'enseignement secondaire), ils allaient le transformer pour faire ce lycée-là. Nous sommes toujours ensemble avec les Sénégalais, et ils sont en train de travailler sur nous.

§11 Ou bien tu entends dire que l'impôt doit être payé forcé. Et nous nous disons, que si ça te plaît tu payes l'impôt, celui qui ne veut pas payer l'impôt, la personne qui va l'obliger à payer n'existe pas. Cela veut dire que nous allons retourner à faire la guerre et cela ne sera jamais renoncé. Si on prend quelqu'un ici en Casamance parce qu'il n'a pas payé son impôt, vous allez entendre des coups de fusil ce jour-là. Cela aussi, on ne va jamais renoncer. Et si quelqu'un oblige la personne à payer l'impôt, le fusil va sur lui [on le tuera]. Chacun doit savoir travailler et que ce travail lui serve demain pour son intérêt. Pour ne pas que les gens disent qu'on se repose et que d'autres viennent pousser les gens dans le feu.

§12 Nous sommes fatigués de rester dans le Sénégal, on en a marre! [en français] Rester avec le Sénégalais pour qu'il te prenne pour très petit. Il ne respecte pas mon père, il l'injurie. De ce fait, un Sénégalais vient déshabiller mon père devant moi, le frapper comme il veut devant moi. Et puis je vois là où sont mes amis [dans la brousse], pour aider ces gens-là, pour faire la guerre avec ces enfants [sénégalais] qui sont en train de faire le mal à mes parents. Si je ne fais pas ça [rejoindre le maquis] c'est comme si mon père et ma mère ne m'avaient pas mis au monde.

§13 Vous qui êtes jeunes, vous devez connaître votre devoir aujourd'hui. Le travail de la Casamance est entre vos mains, vous les jeunes. Nos pères ne sont que nos points d'appui aujourd'hui, pour nous soutenir. C'est à nous le travail d'aujourd'hui, la guerre entre nous, les enfants. Là-bas, ce ne sont pas des adultes qui sont là-bas, ce sont des enfants comme nous [les militaires sénégalais sont de la même génération que les maquisards casamançais]. Donc, ayez le courage de vous battre avec des jeunes comme vous. Ne restez pas là-bas pour que chacun vienne se moquer de vous dans votre maison. Tout ce qu'ils vous diront vous êtes d'accord. Et nous, on a aucun besoin, sinon que la danse du *koumpo* seulement, et aller au bar et faire du n'importe quoi.

§14 Moi j'ai dit, avant d'avoir ça, et que ça soit agréable, il faudrait avoir quelque chose d'abord. D'abord ton esprit est tranquille. D'abord, si tu sors pour chercher quelque chose, tu penses à l'avoir. Ton père a la paix. Mais aujourd'hui, nous qui sommes vos enfants, nous ne cherchons pas à savoir cela. **Que Dieu fasse que nous les enfants, nous nous rassemblons, et nous ayons une entente.** Mais vous les jeunes, sachez qu'aujourd'hui vous avez le devoir de la lutte pour la Casamance. On ne dit pas que tout le monde va dans la brousse. Ce ne sont pas tous les gens que Dieu a fait qui sont [capable] pour prendre les fusils et faire la guerre. Ce n'est pas celui qui fabrique l'arme qui doit l'utiliser pour la guerre. Celui qui est resté à la maison pour aider le guerrier, celui qui reste à la maison, il prend son argent et donne pour qu'on achète les balles, celui-là, c'est lui le grand combattant. Donc nous, nous sommes personnellement des missionnaires. Nous, on est entré dans la brousse en tant que missionnaires. Quand nous sortirons de la brousse, ce n'est pas nous qui allons commander le pays. Mais la terre et le pouvoir appartiendra au peuple. La Casamance pour ses ressortissants!

§15 Quand nous allons sortir, nous allons prendre les papiers que nous avons travaillés et vous les montrer pour vous dire: "Regardez ce que nous avons écrit, c'est ça que nous avons travaillé, et c'est le progrès-là que nous avons fait." Et maintenant, nous tous, nous allons chercher et travailler pour le bien-être de notre Casamance. Nous allons tous le chercher, nous tous. On ne vous a pas dit que nous avons travaillé la Casamance pour nous-mêmes. On ne vous dit pas que nous avons plus de pouvoir que vous. Nous ne disons pas que nous cherchons quelque chose pour nous, mais ce qu'on a fait, c'est pour aider chacun de nous. C'est pour le repos de tout un chacun. Donc, il faut qu'on souffre pour cela.

§16 C'est comme ça que ces gens ont fait. Les années passent. Le Sénégal est en train d'empoisonner, de pistoler nos gens, les tuer, tels que Victor Simouilbo Diatta en 1948. Depuis qu'ils ont fait le MFDC, c'est lui le secrétaire général en 1948. Ils ont envoyé quelqu'un le tuer. Après, ils ont déposé le pistolet sur sa poitrine avec sa mobylette. C'est en 1948 que le BNDS de Senghor a été fait, un an après celui du MFDC. Des années ont passé. En 1971, Édouard Diallo lui aussi a été tué. Et maintenant, il restait Ibou Diallo et Émile Badiane. En 1962, Ibou Diallo était toujours en prison. C'est là où on a entendu le bruit de Lamine Gueye et de Senghor. Et Senghor a dit que c'était Lamine Gueye qui avait tenté de faire un coup d'État. Le bruit là, c'était en novembre 1962.

§17 C'est comme ça qu'ils ont fait pour prendre Ibou Diallo. Ils ont dit que c'est lui qui veut amener la Casamance vers l'indépendance. Ils l'ont enfermé. Il est mort en prison, en 1971. Alors, il ne restait qu'Émile Badiane avec les dossiers de la signature pour les vingt ans de mariage, pour les vingt ans de cohabitation¹. Mais Dieu est venu à Émile Badiane en songe. Après le songe, Émile Badiane est tombé malade. Il a consulté son docteur qui lui a dit qu'il avait eu une piqûre qui allait le tuer à un tel moment. Émile Badiane a fait sortir les papiers, il

¹Il est amusant de remarquer que l'analogie à la famille pour justifier une séparation existe ailleurs dans un contexte complètement différent, celui du séparatisme québécois en 1995.

a montré ça aux fils de la Casamance qui étaient avec lui, tels que Abbé, et Assane Seck. Ils leur a montré la signature de ce document. Après, ils ont fini de regarder, ils ont pris les papiers, ils les ont amenés à l'extérieur. En 1972, Émile Badiane est mort. À son retour du travail, il se reposait chez lui, c'est là où il est mort.

§18 Les gens du Sénégal qui ont signé les papiers. Eux ils sont là-bas, tous vivants, et ceux de la Casamance, les cinq qui ont assisté à cette signature, eux tous, sont morts. Ce sont eux seulement que Dieu a tués. Et leurs autres compagnons ne sont pas morts. Regardez cela. Si vous, vous n'avez pas pitié de cela, nous on a pitié de ces gens-là. Et nous allons mourir de cela. Sinon, on vivra avec ça.

§19 Alors lorsque Émile Badiane est mort, Senghor a envoyé ses GMI (Gardes mobiles d'intervention), ils sont venus prendre la femme d'Émile Badiane et l'attacher, ils ont attaché aussi sa fille. Ils les ont mis sous le soleil, et après ils sont entrés pour vérifier dans la bibliothèque et les valises d'Émile, là où il garde sa documentation. Ils ont cherché partout, ils n'ont rien trouvé. Et là, Senghor était en train de pleurer. Il a pleuré déjà, ce n'est pas uniquement pour la mort, mais il savait que le papier dont il avait besoin, il ne le trouvait pas, il l'a perdu. Ca, c'est un malheur pour lui. Senghor a assisté à l'enterrement d'Émile Badiane avec les fils de la Casamance. Senghor disait que Émile Badiane était sa main droite. Or, il était en train de nous tromper.

§20 Les années passèrent. En 1979, ils [les Casamançais] ont soutenu l'équipe du Casa-sport. C'est pas pour rien qu'on a soutenu l'équipe du Casa-sport. C'est pour un intérêt. C'est pour tromper la vigilance des Sénégalais. Pour tromper et voir le Sénégalais. Parce que quand ils [nous] se lèvent, ils font des réunions comme ça, le Sénégal saura ce qu'ils sont en train de chercher. Ils ont pris une part de l'équipe pour dire que c'est l'équipe de sport qui fait les réunions. Cette période-là, dans l'encadrement du Casa-sport, il n'y avait aucun Sénégalais. Si tu arrivais là-bas et que tu parles "Sénégal" [wolof], tu avais le corps chaud. [on te bat?] Ceux qui sont restés à Dakar ont vu. Ils ont fait leurs réunions dans la discrétion, dans la sourdine, dans le secret, et avec des chuchotements. Jusqu'au moment où ils ont eu une entente.

§21 Maintenant, pour prendre leur papier, comment ont-ils fait? Ils ont dit qu'ils vont faire une commande de ballons de foot et de maillots à l'étranger et que dans cette commande ils mettront les papiers, de façon à ce qu'ils ne soient pas fouillés aux douanes de l'aéroport. Autrement, s'ils envoient les papiers et qu'ils sont pris à l'aéroport, on est foutu. Pour faire venir les papiers, ils ont déchiré un ballon et ils ont mis les papiers à l'intérieur du ballon et ils l'ont recousu. Alors, les ballons et les maillots sont venus comme une commande. Arrivés à destination, ils ont récupéré le tout. Après ils ont fendu le ballon, et ils ont pris les papiers pour faire leur travail. L'intelligence-là, c'est le fils d'un Casaçais qui l'a eu, mais pas un Sénégalais!

§22 Ils ont fait tout ce qu'ils avaient à faire avec leur papier jusqu'à la fin. Ils ont dit leur mot à l'Abbé en 1982. Et Abbé a écrit à Senghor. Il lui a dit: "Il y a une chose dont vous avez parlé avec mes grands frères, et le moment est arrivé, et même dépassé de deux ans. Parce

qu'en 1980, c'était l'année qui a complété les vingt ans de la signature. L'année 1980 est passée et on a rien entendu de toi. Les Casaçais disent que ce dont vous avez parlé n'est pas mort, c'est avec eux. Fais un effort et respecte ce que vous avez dit, fais ce que tu as parlé avec mon grand frère." Senghor a lu la lettre. Après la lecture, il s'est assis sur cette lettre. Après il l'a montrée à Abdou Diouf pour qu'il la voit en tant que Premier Ministre. Et puis, c'était une lettre confidentielle. C'est un secret qui avait été écrit pour lui seul. Mais lorsqu'on l'Abbé l'a écrit, il l'a mise dans deux enveloppes. Il a ré-écrit encore une deuxième fois en 1983 pour lui rappeler la lettre de 1982 et réclamer une réponse.

§23 Le Sénégal a dit non. Ils ne vont pas leur donner la signature pour qu'ils prennent ça et donner à un enfant qui va diriger la Casamance. C'est là où ils ont entendu que Senghor a dit qu'il allait démissionner. C'est de là où est venue la démission de Senghor. Lorsqu'il a été prêt à le faire, il y a un journaliste manjack de Ziguinchor, il a le nom de famille de Gomis, c'est lui qui faisait la revue de presse avant. Celui-là avait la démission de Senghor avant qu'elle n'arrive. Senghor l'a pris et l'a enfermé. Peu de temps après, Senghor a démissionné. Est-ce qu'on peut voir à quel point cela est honteux. Tu enfermes la personne pour dire qu'il a menti et après tu fais ce qu'il a dit.

§24 Et il a donné le pouvoir à Abdou Diouf. Lorsqu'Abdou Diouf est monté, il a dit que tout ce qui bouge en Casamance c'est de la chair à canon. Mais aujourd'hui, il ne va plus le dire. Lorsqu'il est monté, il a envoyé Robert pour venir dire. En ce moment, il [Robert] était secrétaire de la pêche maritime à Dakar. Diouf a envoyé Robert dire à l'Abbé que lui [l'Abbé], c'est un homme de Dieu. Qu'il continue sur son chemin de Dieu mais ne fasse pas de la politique. Qu'il sache aussi que c'est la Casamance qui a tué son père. Qu'il sache aussi que la force de l'armée, de la gendarmerie, de la police, des GMI, tous sont entre ses mains. Il lui a dit de faire attention. S'il ne fait pas attention, il va le prendre et l'enfermer comme il allait prendre Cheikh Soutou Badji pour l'enfermer. C'est ce qu'il a dit à Robert.

§25 Robert est venu. Arrivé il a trouvé l'Abbé à la cathédrale de Ziguinchor avec l'Évêque Augustin [Sagna]. Robert a dit à l'Abbé qu'il avait besoin de lui. L'Abbé lui a dit, "Attends-moi, tu m'as trouvé en train de faire un travail, quand je finirai, je vais t'accueillir, et on va causer." Lorsqu'il a fini, il a appelé Robert pour aller à la chambre d'accueil. Robert lui a dit "Non, on reste ici, on cause pour que Monseigneur [l'Évêque] soit mon témoin." Alors, Robert lui a dit tout ce qu'on lui avait demandé de dire. L'Abbé lui a répondu qu'il avait fait une grosse erreur, qu'il ne devait pas parler de ce travail-là [les papiers] devant l'Évêque. Celui-ci n'était pas au courant de ce travail, il [l'Abbé] l'avait fait avec secret. C'est à cause de toi que l'Évêque est au courant de ce que je fais, donc tu as une grosse responsabilité à partir d'aujourd'hui.

§26 Après cela, il lui a dit "Robert, je vais te faire savoir que tu es mon frère. Parce que ma maman, et ta maman ont les mêmes prénoms. Et puis, c'est ma mère qui s'occupait de la tienne, jusqu'à qu'elle soit grande et en âge de se marier. Je veux te faire savoir que quand le Sénégalais te donne à manger, autrement dit, quand il t'envoie, il est beaucoup plus méfiant envers toi que s'il ne t'envoie pas. Il faut faire très attention avec ce genre de mission pour

lesquelles on t'envoie car tu es un fils de la Casamance. Tu es très petit devant la terre de la Casamance pour venir la vendre. Au-delà, si tu retournes il faudra dire à Abdou Diouf que moi, j'ai dit qu'il se rappelle que ce sont les présidents qui félicitent beaucoup les prêtres tel que les prêtres en Afrique du Sud qui sont en train de diriger, ce sont de vrais religieux. Ce sont des hommes de droit. Ce sont eux les présidents qui sont en train de féliciter les prêtres qui sont en Palestine, qui sont en train de diriger leur lutte. Et pourquoi pas moi, l'Abbé, qui ne suis pas allé loin dans mes études de la religion catholique. Moi, je cherche à sauver mes parents. Il [Abdou Diouf] dit que moi je suis un païen, je ne dois pas suivre la politique. Et puis, si tu viens au Sénégal, il y a deux Sénégal, parce qu'il y a des gens qui disent maintenant que eux ils sont des Dieux. Abdou ne peut pas aller régler ce problème, mais pourtant il vient pour régler ce que moi-même j'ai dit, et qui est vrai. Et il [Abdou] dit qu'il va me prendre et m'enfermer. Avant qu'il ne m'enferme, qu'il m'appelle d'abord. Qu'il aille en France dans le bureau des archives coloniales pour qu'il regarde la documentation de la Casamance. Il fera alors un grand progrès, et il n'a qu'à m'appeler à la Cour internationale de La Haye pour avoir un jugement. Si je n'ai pas dit vrai, alors il peut m'enfermer. C'est ça que j'ai répondu, je lui ai dit d'aller dire tout ça à Abdou Diouf."

§27 Alors Abdou Diouf a envoyé quelqu'un pour qu'on vienne arrêter l'Abbé. Et puis la Casamance a programmé une marche pour le 26 décembre 1982. Ils ont arrêté l'Abbé le 19 décembre. Le 26, la marche a eu lieu. Ils ont fait ça d'abord dans la voie pacifique. La Casamance n'était pas prête pour une guerre. Nous ne sommes pas venus avec du chaud, nous sommes venus avec du froid [la paix plutôt que la guerre]. Nous avons une emblème blanche comme drapeau et nous sommes allés le mettre à la place du drapeau du Sénégal.

§28 Il y a eu d'autres gens de la Casamance qui sont allés se mêler avec des gens du Sénégal [pour être contre la Casamance]. Ces Sérère-là, ce sont des sénégalais qui sont venus ici en circoncision [faire les cérémonies de circoncision] et ce sont eux qui ont enceinté les femmes qui ont mis au monde des enfants. Ce sont ces enfants qui sont contre l'indépendance, et qui ont descendu notre emblème et remonté le drapeau du Sénégal. C'est comme ça que nous pouvons qualifier ces gens-la. [une insulte équivalente à «Bâtards»est dite] Mais si c'est pour chercher à connaître ces gens-là, ils ne sont plus là, ils sont tous morts.

§29 Il y a un diola de Kartiak, j'ai oublié son nom, il est mort. Il y a Alpha Badji, il fait une émission à la radio, il fait partie de ceux qui ont fait descendre le drapeaux, lui aussi, il est mort. Ce sont eux qui ont fait descendre le drapeau, alors les Casaçais se sont repliés jusqu'au 18 décembre 1983. Ils ont fait une formation en trois colonnes, une formation de guerre dirigée par Sidy Badji, et ils sont entrés dans la ville de Ziguinchor. Mais l'objectif qu'ils avaient visé, ils l'ont atteint. Ils sont allés jusqu'à faire ce que eux ils veulent de la Casamance, ils sont allés jusqu'à remonter leur propre drapeau encore. C'est là où ça a soufflé le chaud [où il y a eu une intensification du conflit]. Et le gouvernement a commencé à arrêter les gens, les tuer, les jeter dans la mer, les frapper, et pendre des gens comme de la viande, faire toutes les mauvaises choses. Pour les femmes, je ne peux pas dire ce qu'ils ont fait d'elles. Parce que c'est ça que le diola dit, il faut la respecter [un diola ne peut raconter les horreurs faites aux femmes]. Parce que la femme a été respectée. L'homme a donné un respect à une femme,

donc lui, il ne peut pas dire ce qu'ils ont fait à une femme. Si tu vois que je parle comme ça, vous tous, vous devez imaginer ce qu'ils ont fait.

§30 Seulement ça, nous qui sommes vos enfants de la Casamance, même qu'il en soit nous ne pouvons pas aller en indépendance [même si en réalité nous n'avons pas les moyens d'aller en indépendance], ce qu'ils ont fait à nos parents suffit pour aller se venger des gens qui ont fait le mal à nos parents. Si nous ne nous vengeons pas, nous ne sommes pas vos fils. À savoir que nous n'avons pas le sang des fils de la Casamance. Nous ne sommes pas fiers de notre «casamancité» [en français] Donc, les jeunes, ayez cette pensée comme nous sommes en train de l'avoir en avance [déjà].

§31 Mes frères, mes soeurs, il faudra vous lever pour qu'on travaille le pays, il nous appartient. Si on se fatigue aujourd'hui, demain on se reposera. Que Dieu fasse qu'on se repose. À l'écart de cela, l'histoire, je vais arrêter cela, parce que pour ce qui en est l'essentiel, c'est cela que je vous ai dit. Mais après l'histoire de la Casamance, nous, les fils de la Casamance, qui sommes en train de nous fatiguer pour notre pays, nous qui sommes en train de faire le jumelage avec nos frères qui font la sensibilisation [la propagande] pour montrer ce qui se passe, nous disons, faites un effort pour faire revenir nos frères qui sont à Dakar, pour faire un seul travail. Nos mamans qui sont à Dakar reviennent et restent ici. Nos soeurs aussi qui sont à Dakar reviennent aussi ici à Ziguinchor pour qu'on puisse faire un seul travail ensemble. Parce que quand tu as 100 francs, 50 francs, c'est très peu, mais quand on rassemble tout, ça suffira. Nous demandons à tous ces gens-là qui ont leurs fils ou leurs filles à Dakar et qui ne sont pas en train de travailler [de revenir]. Au moins s'ils travaillent, ça va mieux. Ceux qui sont en train de se promener, de grâce, il faut les ramener. Parce qu'aujourd'hui la guerre est agréable [sousoum en diola].

§32 Hier, la guerre n'était [pas] agréable parce que les gens de la Casamance n'étaient pas au courant de ce qui se passait. Mais aujourd'hui, la guerre est agréable lorsqu'on [puisque] leur a dit ce qu'il se passe. Maintenant, ils [les gens de Dakar ou les autres Diola] le savent tous. Il reste à eux, maintenant [c'est à eux de décider]. La pitié que nous avons pour ceux qui restent est très petite. Là, on ne vous cache pas [textuellement en français].

§33 On va vous parler clairement. Celui qui refuse n'a qu'à faire [ce qu'il veut]. Je vous dis d'abord, au moment où nous sommes, la route de Dakar et le croisement Diaroumé, il y a un groupe qui se trouve là-bas. Donc, si toutefois la guerre se déclenche aujourd'hui, la route-là, nous n'allons pas la recevoir de la main droite [les gens qui viendront de Dakar doivent passer par le croisement Diaroumé; s'ils tardent à rejoindre le mouvement, ils ne seront pas bien accueillis]. Toute voiture que l'on verra nous appartiendra, toute voiture que l'on verra, nos balles vont entrer là-bas. Donc, avant que cela ne se passe entre nous, que ce gaspillage ait lieu, on va vous parler en avance pour que chacun d'entre vous [sache]. On va parler aussi aux gens de Ziguinchor pour que tous ceux qui ont un parent à Dakar soient au courant, pour qu'ils voient la réalité. Sinon, ils [ceux qui sont à Dakar] diront demain que ces hommes-là [les indépendantistes] sont méchants, comme ils ont l'habitude de le dire. Étant donné qu'on vous a dit la vérité hier [auparavant], une chose qu'on vous a déjà dit, et que vous avez refusé, on

ne va pas vous le cacher parce que nous sommes venus ici lorsqu'on a commencé pour se dire la vérité. On a le droit de vous le dire ce qui est en nous et vous aussi, vous avez le droit de nous dire ce qui est vous. Faisons-le tous ensemble.

§34 Maintenant, s'il y a des gens qui ne croient pas à ça, ces derniers n'ont qu'à dire à leurs enfants «Allez-y, là où vous voulez». S'ils ne croient pas à ce qu'on dit, demain, ils vont le regretter, ils tueront le regret. On a marre de parler. Le vieux-là vous a dit ici, ceux qui nous ont vu hier sortir, et aujourd'hui, nous n'avons pas les mêmes corps [ils ne pas sont venus armés]. Ce n'est pas pour rien qu'on veut seulement parler. Lorsqu'on était là hier avec des armes et lorsque vous nous avez vus, c'est à ce moment que l'on a eu beaucoup plus de force. Mais aujourd'hui nous allons parler pendant vingt-quatre heures, jusqu'au petit matin, demain encore, nous remontons [nous reviendrons]. Parce que parfois, tu peux faire une conférence de presse pendant treize jours, tu es là en train de parler. Nous, on ne parlera pas pour rien. Nous allons parler pour qu'il y ait une importance demain.

§35 [Hausse du ton] Diatok! Nous n'allons pas vous parler pour rien et revenir encore pour répéter demain ce qu'on a dit aujourd'hui. Si on parle jusqu'à notre départ, vous avez le devoir de travailler ce que nous sommes en train de faire, comme les autres villages sont en train de le faire. C'est Balingor qui a donné le bon exemple. Balingor, lorsqu'ils ont parlé jusqu'à qu'ils ont fini, ce qu'ils ont fait, nous on a vu ça [nous avons assisté au discours de Balingor]. Donc, vous aussi, les gens de Diatok, préparez-vous à faire cela. Que Dieu fasse que vous le faites.

§36 Mais il ne faut pas que les gens viennent vous parler ici et que vous fassiez semblant d'entendre ce qu'on a dit, et quand nous allons partir, vous tournez le dos comme si vous n'avez rien entendu. Nos mamans de Diatok, sachez aussi que vos camarades femmes ne dorment pas, elles ont laissé là-bas leur mari, malgré leur mariage pour dormir dehors à la belle étoile et sous la brume, une semaine pour faire ce travail [implorer les Dieux fétiches?]. Donc vous aussi, il faudra vous mettre aussi à ce travail. Qu'une chose vous soit claire, que la participation sur papier [carte de membres] dont on vous a parlé pour aider vos enfants qui sont dans la brousse, les femmes de là-bas, elles l'ont fait, il n'y a rien qu'elles n'ont pas fait.

§37 Et nous on a eu honte, très honte. Donc, faites un effort pour nous faire sortir, pardonnez-nous et faites sortir cette honte-là. Que Dieu fasse que vous soyez des gens qui font un effort. Voilà en quelque sorte ce que j'ai à causer [avec] les gens de Diatok. Aujourd'hui, je n'habite pas Diatok, j'habite la Casamance! Si j'arrive chez les Mandingue, je suis mandingue. Donc le mandingue il est Casamançais. Si je vais chez les Peulh, je suis peulh, donc les Peulh sont Casamançais. Donc si j'arrive à Diatok, je suis casamançais à ce moment-là.

§38 Je ne parle pas parce que j'habite Diatok, je vous parle en tant que c'est le travail de la Casamance qui m'a fait venir jusqu'ici [en tant qu'activiste]. Donc, soyez des gens qui font le progrès pour atteindre ce dont nous avons parlé. Que s'il y a une mésentente ici, que Dieu la fasse sortir. S'il y a quelqu'un qui ne veut pas comprendre ce qu'on dit, que Dieu fasse qu'il soit quelqu'un qui comprenne et qui entende. S'il y a quelqu'un qui a fait quelque chose de

mauvais hier, que Dieu fasse qu'il renonce à cela et qu'il vienne se joindre à nous. S'il y a aussi quelqu'un que les mauvais esprits ont attaché, que Dieu le détache. Tous mes frères et soeurs qui sont là, que Dieu nous donne une longue vie et une bonne santé. Vous, les vieux, que Dieu vous donne une longue vie, pour que vous soyez devant nous jusqu'à la fin de la nôtre, et puissiez nous dire de bonnes choses qui pourront nous aider dans notre vie de demain. Je m'arrête là.»

Second locuteur:

§40 «Les gens du Boulouf qui se sont rassemblés ici dans le village de Diatok, nous vous saluons. Nous transmettons nos salutations aux adultes, aux enfants, aux hommes, aux femmes, aux filles, et aux djinnés [bons génies] aussi. Nous ne sommes pas venus vous faire la guerre ici, ce n'est pas pour parler, pour répéter. À partir d'aujourd'hui, si vous n'avez rien entendu, vous n'entendrez jamais. Cela veut dire que vous n'allez jamais entendre.

§41 Vous avez dit que vous n'avez pas entendu, ce que nous sommes en train de faire. La guerre depuis lors jusqu'à présent, les gens sont en train de se fatiguer pour cela. Ceci nous a permis d'avoir une occasion de vous réunir ici en paix, en bonne santé, pour que nous puissions parler et s'entendre pour que chacun puisse entendre de ses propres oreilles ce qui est en train d'être fait. Parce que cela n'a pas eu lieu hier. Personne n'osait rester comme cela hier pour parler du problème de la Casamance.

§42 Et pourtant, c'est un problème qui est réel. La Casamance, ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle est en train de pleurer. Les souffrances qu'elle a eues sont très nombreuses. Et nous, nous avons fait notre choix jusqu'à finir [définitivement]. On a été à l'école. Mais ce n'est pas une école où nous pouvons avoir quelque chose pour aider nos parents et vous tous. Chacun qui travaille, qu'il prie Dieu pour que ce ne soit pas pour sa poche seulement [que l'argent serve aux autres aussi]. Comme nous sommes déjà partis, nous n'allons jamais revenir en arrière pour dire que c'est ça qu'on voulait mais aujourd'hui on a renoncé [Étant donné que nous avons pris le maquis, nous ne reviendrons pas en arrière]. Cela n'arrivera jamais. Peut-être que le pardon aura lieu là-bas [dans l'au-delà] mais pas ici, dans la vie.

§43 Vous les vieux, vous n'avez pas pitié de ça? Vous êtes là en train de parler de choses qui n'existent pas [vous dites des choses qui ne sont pas vraies]. Toi, un grand vieillard, comme toi, tu as marié ta femme, tu as des enfants... Vos pères, vous avez confiance en eux, donc vous dites que c'est le Sénégal, l'heure est maintenant arrivée. Est-ce que vous les [les Sénégalais] voyez maintenant ici? Est-ce que vous avez eu une fois une réunion de politique ici? Je dis, toute personne qui ne connaît pas, il n'a qu'à s'approcher pour connaître. Nous avons appelé ici des gens du village, nous les avons mis debout au milieu, c'est très honteux de les voir. Il y a quelqu'un qui a dit que personne ne dise d'injures ici, mais je suis tellement fâché que je ne peux le faire. Ca m'a tellement fait mal que je ne peux pas te dire, entre moi et

Dieu, [que Dieu en soit témoin] à quel point ça m'a fait mal.

§44 La personne qui a fait que quelqu'un meure [il s'adresse aux délateurs], qu'est-ce qu'elle mérite? Les marabouts, parlez! Cela veut dire que si quelque chose arrive aujourd'hui, vous ne rendez pas grâce à Dieu! Parce que ce que nous avons fait là-bas [la rébellion], n'est pas en train de se faire ici. Si les hommes qui sont là, au milieu, ne renoncent pas à ce qu'ils sont en train de faire, nous allons nous voir entre quatre yeux, mes deux yeux et leurs deux autres yeux font quatre.²

§45 Toi, le vieux, tu dis que tu pars en voyage. Or, on t'a appelé pour venir assister à une réunion! De grâce, cessez ce que vous faites, vous êtes trop honteux [c'est trop honteux]. En tant que chef, tiens-toi solidement dans ton village [montre le bon exemple]. Si ton village est bon, c'est à cause de toi, s'il est mauvais c'est à cause de toi. Toi, tu dis que tu aimes ta Casamance. On ne t'a pas parlé de la réunion? Tu nous a dit hier que les gens ne t'ont pas dit ça. Est-ce que tu sais pourquoi on ne t'a pas dit cela? S'ils font des choses avec lesquelles tu es d'accord, et qu'ils ne te le disent pas, comment se fait-il que tu ne t'en informes pas, que tu ne leur dise pas: «Ce que vous êtes en train de faire sans me le dire, est-ce que moi je n'en fais pas partie?»³. Tu as le droit de demander puisqu'on ne t'a pas informé. Tu vas auprès d'eux pour leur demander s'ils veulent t'exclure de ce qu'ils font. Tu vois que ce qu'ils ont fait, c'est louche. Sur ces paroles-là, vous, vous êtes contre ça. Presque tous les gens qu'on a appelé ici, chacun que tu vois, sa tête a des cheveux blancs. Dites-nous ce que vous voulez, ce que vous voulez de la Casamance. Vraiment, c'est honteux! Vous faites honte! Vous n'avez même pas de vieilles chaussures à réparer!⁴

§46 Qu'est-ce que les gens du Sénégal ont fait pour vous ici? Qu'est-ce qu'il reste encore dans la vie, que vous n'avez pas vu depuis et que vous voulez voir maintenant pour que les gens du Sénégal vous fasse grandir?⁵ Je ne sais pas à quoi ressemble le Boulouf, mais c'est trop...Mais jusqu'à présent, vous dites que vos enfants ne peuvent pas porter la Casamance. Moi, mon enfant, comme il est en train de travailler là-bas [au Sénégal], si je vais dans le mouvement, s'ils réussissent [le MFDC], mon enfant ne travaillera pas demain au Sénégal.

§47 Ne mettez pas vos doigts dans vos yeux. Si aujourd'hui, moi qui suis allé à l'école, j'ai

²Manifestement, le locuteur est en train de vilipender des villageois qui en auraient dénoncé d'autres qui soutenaient la rébellion. Voir le discours du premier locuteur qui parle des punitions de l'armée au paragraphe 12.

³Le locuteur s'adresse au chef du village qu'il a surpris sur le point de partir. Celui-ci prétend ne pas être au courant de la réunion des maquisards et vouloir voyager.

⁴Voir note 5.

⁵Puisque ces vieux n'ont rien obtenu du Sénégal au cours de leur vie et qu'ils sont déjà tellement âgés, ils ne peuvent plus espérer grand chose, ils ne peuvent même pas obtenir de vieilles chaussures à réparer!

fait l'école, mes études ne sont pas loin. Hey! Il ne faut pas qu'on se trompe. Les gens vous disent qu'ils prennent la Casamance pour qu'elle parte en indépendance. Ne donnez pas cela aux gens qui ne pourront pas la supporter demain. Nous n'avons pas besoin que la Casamance soit parmi les derniers États. Par exemple, celui qui n'a pas été à l'école, et qui est dans la brousse, vous le nommez gouverneur, est-ce que demain la Casamance ira de l'avant? C'est ce que les gens ne comprennent pas. Pour vous, comme nous, nous sommes dans la brousse, il ne faut pas croire que nous sommes tous en train de lutter pour la meilleure place [de lutter pour le pouvoir]. Si on était là-bas pour lutter pour les meilleures places, je ne serais pas dans la brousse, je n'accepterais pas que quelqu'un me commande.

[Fin de l'enregistrement]