

Alma Mater Studiorum - Università degli studi di Bologna  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Corso di Laurea in Scienze Etnoantropologiche

**L'esperienza di una O.N.G. locale in Bassa Casamance**  
Pratiche, rappresentazioni e discorsi di una organizzazione rurale senegalese

Sergio Pasini

Tesi di Laurea in Antropologia Culturale

Università di Bologna – Corso di Laurea in Scienze Etnoantropologiche

Anno accademico 2006/2007

Relatore: prof. Luca Jourdan

*a Ilaria*

# Indice

Introduzione.....	5
1. La Storia dell'invenzione del particolarismo casamancese.....	8
1.1 L'etnografia coloniale: "uno sguardo esteriore oggettivante".....	11
1.2 Carattere esogeno dell'inquadramento amministrativo.....	13
1.2.1 La Morte dell'Ëyi d'Oussouye Sihalebe.....	14
1.2.2 La prima manifestazione dell'autonomismo casamancese.....	16
1.3 La politica coloniale del commandement indigène ed il suo fallimento.....	17
1.4 Il dopoguerra e la transizione verso l'indipendenza.....	19
1.5 La (Bassa) Casamance e il primo MFDC nella nazione senegalese.....	20
1.5.1 Il nodo del diritto fondiario.....	28
1.6 Il secondo MFDC e il conflitto con il governo senegalese.....	33
1.6.1 Le strategie femminili d'opposizione.....	38
2. Metodologia della ricerca e problemi epistemologici.....	45
2.1 Il contesto.....	46
2.2 Le fonti.....	49
2.2.1 Un antropologo diola: l'Abbé Nazaire "Ukëyëng" Diatta.....	51
2.3 Il Lavoro sul terreno e le interviste.....	60
3. ASDI Association Sénégalaise pour le Développement Intégré.....	64
3.1 Storia di ASDI.....	64
3.2 Associazionismo femminile.....	69
3.3 La domesticazione dei progetti.....	72
Conclusioni.....	83
Bibliografia.....	88
Risorse Internet.....	95



## Introduzione

*« Scrivo nella convinzione che a volte sia meglio sabotare ciò che deve essere inesorabilmente tramandato, piuttosto che inventare strumenti che nessuno testerà, declamando varietà di pluralismo liberale »<sup>1</sup>.  
Gayatri Chakravorty Spivak*

L'idea di cercare di comprendere il contesto, il funzionamento e la struttura di una O.N.G. rurale senegalese, è nata nel 2003, quando è avvenuto il mio primo contatto con ASDI Association Sénégalaise pour le Développement Intégré<sup>2</sup>.

Dal 2000 svolgevo attività di volontariato nel territorio romagnolo nell'ambito dell'accoglienza, dell'integrazione ai migranti, della promozione e sostegno a diverse azioni di cooperazione decentrata<sup>3</sup> che vedevano come protagoniste, oltre alle O.N.G. italiane titolari del progetto, enti locali e associazioni della "società civile"<sup>4</sup>.

Dal 2001 avevo partecipato ad alcune missioni in loco, nello specifico, in Mali, Costa d'Avorio e Ghana, nel quadro delle relazioni che si dovrebbero instaurare tra le due comunità nord – sud, come previsto dagli obiettivi specifici della cooperazione decentrata allo sviluppo.

Fin dall'inizio ho provato un certo disagio di fronte al discorso delle politiche dello sviluppo<sup>5</sup>, espresso, implicitamente o esplicitamente, sull'Africa (mai sulle Afriche<sup>6</sup>) dagli attori della cooperazione attraverso un linguaggio ad hoc sul continente.

Questo disagio è stato la molla che mi ha spinto a cercare di imbastire una ricerca che cercasse di gettare luce sulle prassi e sulle strategie politiche ed economiche messe in atto da un'associazione rurale nella sua quotidiana lotta per la sopravvivenza.

Questa ricerca si è realizzata attraverso un periodo sul campo di circa otto mesi, in varie riprese, dal 2003 fino ad oggi.

<sup>1</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, 2004, "Critica alla ragione postcoloniale", Roma. Pag. 34.

<sup>2</sup> Cfr: <http://www.asdi-kassa.com/>.

<sup>3</sup> "Per cooperazione decentrata attuata nell'ambito della cooperazione allo sviluppo italiana si è convenuto dunque di intendere: l'azione di cooperazione allo sviluppo svolta dalle Autonomie locali italiane, singolarmente o in consorzio fra loro, anche con il concorso delle espressioni della società civile organizzata del territorio di relativa competenza amministrativa, attuata in rapporto di partenariato prioritariamente con omologhe istituzioni dei PVS favorendo la partecipazione attiva delle diverse componenti rappresentative della società civile dei paesi partner nel processo decisionale finalizzato allo sviluppo sostenibile del loro territorio." Guida ai programmi ed alle opportunità di Cooperazione Decentrata e Non Governativa, Parte II, Regione Toscana, 2004. Pag. 6.

<sup>4</sup> Cfr: Allegato C. Italia – Casamance - Cooperazione allo Sviluppo.

<sup>5</sup> In (a cura di) Roberto Malighetti, 2005 "Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'Antropologia". Roma, Raymond Apthorpe, "Il Discorso delle politiche dello sviluppo". Pag. 109.

<sup>6</sup> Dominique Darbon, 2003 «Réflexions sur l'Africanisme en France.» Pour CNRS département SHS. [http://www.etudes-africaines.cnrs.fr/pdf/rapport\\_africanisme.pdf](http://www.etudes-africaines.cnrs.fr/pdf/rapport_africanisme.pdf). Pag. 8.

L'adozione della metodologia della ricerca sul campo, si è resa possibile in quanto, collaborando già fattivamente ad un'azione di ASDI nell'ambito della farmacopea tradizionale, mi è stato relativamente agevole registrare una serie d'interviste aperte sia a membri del gruppo dirigenziale, sia a rappresentanti della base dell'associazione.

Ho suddiviso il mio lavoro in due parti: una testuale e un'appendice contenente gli allegati che si riferiscono ai documenti raccolti nel lavoro sul campo.

La parte testuale si compone di tre sezioni:

- 1) una parte storica, in cui cercherò di far emergere l'"invenzione" del particolarismo casamancese, rilevandone due aspetti fondamentali, anche in riferimento ad ASDI: il ruolo della componente femminile e la questione fondiaria;
- 2) una parte metodologica, in cui cercherò di dar conto del lavoro di documentazione, (focalizzando l'attenzione su di una monografia "canonica" della letteratura antropologica sui gruppi che abitano la Bassa Casamance) e del lavoro di ricerca sul campo, lo scopo è quello di evidenziare la difficoltà che si incontra nel delineare uno scenario, quanto sia ambiguo lo statuto della "presenza" e quanto sia complesso mantenere un equilibrio tra cinismo antropologico e coinvolgimento emotivo;
- 3) una parte, di taglio etnografico, in cui cercherò di collocare, nello scenario descritto nelle parti precedenti, la struttura e le modalità operative di ASDI.

Nell'appendice, gli allegati cercano di rendere conto del lavoro di raccolta ed organizzazione del materiale. Si tratta di:

- 1) alcuni documenti ricavati dall'archivio di ASDI,
- 2) trascrizione integrale di alcune interviste con i responsabili di ASDI,
- 3) immagini e cartografie della regione africana dove opera ASDI e
- 4) quadro riepilogativo dell'impegno ormai ventennale, anche in termini di risorse, della cooperazione italiana nella regione naturale della Casamance<sup>7</sup>.

Relativamente alle fonti bibliografiche sull'argomento, ho seguito le prescrizioni di Umberto Eco<sup>8</sup> prendendo in esame in pratica tutto quello (non molto a dire il vero) che le biblioteche del polo bolognese mettono a disposizione sul Senegal e la Casamance.

Importanti sono state le risorse disponibili in rete sulla crisi casamancese anche se, quasi completamente in francese o di provenienza francofona.

Molto più ampia è stata la disponibilità di testi presso la biblioteca dell'IFAN<sup>9</sup> a Dakar.

---

<sup>7</sup> Giordano Sivini, 2006 "La Resistenza dei vinti. Percorsi nell'Africa Contadina". Milano. Pag. 256 – 261.

<sup>8</sup> Umberto Eco, "Come si fa una tesi di laurea. Le materie umanistiche", Milano, 1977. Pag. 66 – 70.

<sup>9</sup> I.F.A.N Institut fondamental d'Afrique Noire Cheikh Anta Diop, Dakar, Cfr: <http://ifan.e-ucad.sn/index.php>.

Qui mi è stata d'aiuto la competenza del personale che mi ha permesso di accedere almeno alle monografie canoniche sulla Bassa Casamance. Infine ben più povero sarebbe stato il corpus delle conoscenze disponibili se non avessi avuto direttamente dagli autori i lavori di Emmanuel Ndione<sup>10</sup> e Nazaire Diatta<sup>11</sup>.

Fare un elenco di persone da ringraziare, per altro doveroso, sarebbe qui retorico e rischioso quindi mi astengo. Per altro, al di là di quelle che Amselle chiama "*férues d'Afrique*" o del "*registre de la nostalgie*" secondo Darbon, (approcci che non mi appartengo e da cui prendo le distanze), le relazioni con gli africani non presentano differenze particolari rispetto delle relazioni con qualsiasi altra persona, compresi gli aspetti conflittuali e le divergenze, a volte profonde.

Stringo in un abbraccio ideale tutti coloro mi hanno aiutato e che, *se Dio vuole*, mi supporteranno ancora nel prosieguo dello studio, di cui questo documento non è altro che una serie di appunti preparatori, forse caotici.

---

<sup>10</sup> Emmanuel Seni Ndione, ENDA Graf Sahel, Responsabile del gruppo Recherches Actions Formations di Yoff. Intervista raccolta nell'ottobre 2006 nella sede ENDA di Grand Yoff.

<sup>11</sup> Nazaire Ukëyëng Diatta ha conseguito il Dottorato in Antropologia a l'École des hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) di Parigi nel 1892. Sacerdote cattolico e missionario, è l'autore di diverse monografie sulla cultura diola della Bassa Casamance. *Cf.* bibliografia.

# 1. La Storia dell'invenzione del particolarismo casamancese

*« Uno dei compiti della decostruzione potrebbe essere quello di dislocare il capovolgimento e mostrare la complicità tra egemonia nativa e l'assiomatica dell'imperialismo. »<sup>12</sup>  
Gayatri Chakravorty Spivak*

Le prime descrizioni che giungono in Europa della regione che si estende in Africa occidentale tra i 12°30 e i 13° di latitudine nord e i 19° e i 16° di longitudine est<sup>13</sup> si devono ad un navigatore veneziano: Alvise Ca' da Mosto<sup>14</sup>.

Nelle loro relazioni sulla costa dell'Africa occidentale, datate 1455-1456, diversi viaggiatori portoghesi del XVI° sec. attribuiscono all'esploratore veneziano la prima e tuttora vigente denominazione della regione e del fiume che la attraversa: *Kasa mansa*<sup>15</sup>, ritradotto in seguito nell'attuale "Casamance", conformemente alla lingua della potenza coloniale francese.

Questa etimologia però è contestata da un documento anonimo, reso pubblico da Dominique Darbon a firma MFDC<sup>16</sup> che fa risalire l'origine della parola Casamance ad una dizione in lingua diola *kassà*, corrispondente all'attuale dipartimento di Oussouye, *Kasamu Aku*, che significa "Paesi dei corsi d'acqua" o più precisamente, "i paesi che emergono dalle grandi acque"<sup>17</sup>.

Come vedremo in seguito, nonostante, la regione sia tutt'altro che uniforme, sia per quanto riguarda il popolamento e la geografia, sia per gli eventi storici che ne hanno contraddistinto le diverse aree, le descrizioni dei primi esploratori e poi la classificazione etnografica hanno cercato di attribuire un carattere omogeneo a tutta l'area.

Mentre le regioni poste ad est del *Soungrougrou*<sup>18</sup> sono abitate da popolazioni la cui struttura politico-sociale era ben conosciuta dalle potenze coloniali, la regione che si estende ad ovest è definita da Jean Girard "..."*una terra di rifugiati dove vivono o cercano rifugio diverse popolazioni paleo-negroidi che*

<sup>12</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, 2004, op. cit. Pag. 60.

<sup>13</sup> Louis Vincent Thomas, « Les Diolas I, Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance ». Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1958, Dakar. Pag. 9.

<sup>14</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, « Les Joolas, la Casamance et l'Etat (1890-2004). L'identisation joola au Sénégal », Thèse de Doctorat de dynamiques comparées des sociétés en développement, Univ. Paris 7. Pag. 37.

<sup>15</sup> Christian Roche, 1985 « Histoire de la Casamance. Conquête et résistance: 1850/1920 », Paris. Pag. 23. Roche fa notare l'origine Malinké nel nome: mansa = re, da qui Casamance, ovvero il reame del Kasà o Kassà.

<sup>16</sup> M.F.D.C., Mouvement de les Forces Démocratiques de la Casamance. Il movimento che si batte per l'indipendenza della regione dal Senegal. Questo movimento prese il nome dal primo movimento politico regionale della Casamance, politico e autonomista ma non secessionista, nato nel 1947.

<sup>17</sup> Dominique Darbon, 1985, a cura di, «La voix de la Casamance ... une parole diola». <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/018125.pdf#search=%22La%20voix%20de%20la%20Casamance%20...%20une%20parole%20diola%22>.

<sup>18</sup> *Bolong*: braccio di mare o diramazione del fiume Casamance, posto circa a 30 Km ad est di Ziguinchor, che in linea d'aria fa confine fra Bassa Casamance ad ovest e Media Casamance ad est.

*arrivano dalle province orientali spinte dalle ondate di conquistatori prima mandinghi poi peul*<sup>19</sup>.

E' interessante notare come in Bassa Casamance fin dal XVII° sec, contraddicendo le teorie che attribuivano l'arretratezza delle popolazioni all'isolamento, vi sia una presenza anche di comunità ebreo portoghesi, di esiliati o deportati<sup>20</sup>.

Solamente nell'ultimo quarto del XIX° secolo i Francesi cominciarono seriamente a riflettere sull'organizzazione amministrativa e territoriale della zona e, di conseguenza, a prepararne la conquista.

Sino ad allora, nonostante la colonizzazione del Senegal si fosse compiuta già da diversi decenni, la Bassa Casamance era pressoché inesplorata<sup>21</sup>. La regione era percepita dai colonizzatori come un caos politico e una miscellanea di "razze" apparentemente anarchica.

Lo stabilirsi dell'autorità coloniale doveva passare attraverso un ordinamento che prevedeva l'assegnazione, la semplificazione e l'aggregazione delle "razze" attraverso la loro definizione.

L'obiettivo era quello di creare, come altrove, una *chefferie diola*.

Questo compito fu affidato agli etnografi: a loro si deve l'"invenzione" di un'organizzazione del territorio, di una classe dirigente e di legami culturali tra le diverse popolazioni e i villaggi. Possiamo assistere così all'invenzione della "diolaità".

Il nome "*jola*" appare per la prima volta nel 1849 in un articolo redatto da Emmanuel Bertrand Bocandé, responsabile dello scalo commerciale di Karabane, in cui i "*jolas*" erano assimilati a quelli che i Portoghesi chiamavano "*feloupes*"<sup>22</sup>.

L'abbandono del termine portoghese per quello francese, trasformato nel 1891 in "*diola*", segue la progressiva influenza francese che si consoliderà con la cessione di Ziguinchor alla Francia a seguito della Convenzione franco-portoghese del 1866, perfezionata con l'occupazione della città il 22 aprile 1888<sup>23</sup>.

Già nella stessa nominazione "*joola*" possiamo vedere una derivazione esogena d'origine malinké: il capitano Bocandé l'attribuiva ai braccianti wolof, ma loro stessi l'avevano presa in prestito ai mandinghi, quando arrivarono in Casamance a seguito dei francesi.

La polisemia del nome rinvia sia alla percezione mandinga dei diola, sia ai tipi di relazione che avevano con loro.

Scomponibile in "*jo*" che significa acqua o in "*jon*" che significa schiavo e in "*la*" che ha il valore di negazione, "*joola*" può significare sia "abitante dell'acqua", sia "colui che versa l'acqua" cioè

---

<sup>19</sup> Jean Girard, 1969 op. cit. Pag. 11

<sup>20</sup> Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 202.

<sup>21</sup> Regione inesplorata, ma i cui contatti con l'Europa e con le altre popolazioni africane della sub-regione sono documentati dalle ultime ricerche storiografiche sull'Africa precoloniale. Cfr i lavori di Peter Mark sulla Bassa Casamance citati da Séverine Awenengo Dalberto.

<sup>22</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 38.

<sup>23</sup> Christian Roche op. cit. Pag. 205.

“feticista”, sia “colui che rifiuta lo schiavismo” (rinviando così al tipo di società diola egalitaria, senza caste, a differenza di quella mandinga<sup>24</sup>).

La Storia della penetrazione europea, prima portoghese poi francese in Casamance si limita alla costituzione di una serie di scali commerciali posti sul fiume, utilizzabili perciò dai bastimenti, che dovevano favorire il commercio delle risorse provenienti dai vari territori, in particolare schiavi, cera, avorio, caucciù e soprattutto riso<sup>25</sup>.

Bisogna attendere il XIX° sec. e la restaurazione perché il governatorato del Senegal, che faceva capo a Saint-Louis e Gorée, prendesse in considerazione la possibilità d’espansione in Casamance. Il primo *comptoir* fu creato a Mbering (Brin). Seguirono Djembereng, Itu, Kañut e, il 22 gennaio 1836<sup>26</sup>, l’isola di Karabane collocata in posizione strategica all’imbocco del fiume Casamance.

L’acquisizione di questi scali commerciali avveniva attraverso la sottoscrizione di trattati tra l’amministrazione coloniale francese e i capi locali che, come nel caso di Karabane, corrispondevano alla figura dell’*“Éyi”*, tradotto nel vocabolario etnografico dell’epoca (ma anche odierno) con “re”. Si trattava di capi di villaggio o di gruppi di villaggi che svolgevano funzioni istituzionali di tipo politico e sociale, oltre che religioso.

La Storia dei due ultimi decenni del XIX° sec. è quella di un susseguirsi di trattati, sovranità riconosciute e convenzioni con le altre potenze europee presenti nella sub-regione (Inghilterra e Portogallo).

Secondo Pascal Manga<sup>27</sup>, nei fatti, la Francia si arrogava un ruolo di polizia nelle relazioni, spesso conflittuali, fra i vari villaggi o anche fra quartieri.

I trattati ed gli accordi erano sistematicamente violati e disattesi e ciò provocava violente repressioni e a ostinate resistenze da parte delle popolazioni locali<sup>28</sup>.

Ben presto i francesi si resero conto che il controllo di un territorio come quello della Bassa-Casamance poneva tali problemi che né il dispiegamento di tecnologie e forze militari, né la delega a referenti locali o ad altri africani del nord (in particolare wolof, toucouleur e mandinghi) potevano

<sup>24</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 40.

<sup>25</sup> Christian Roche op. cit. Pag. 73.

<sup>26</sup> Christian Roche op. cit. Pag. 76.

<sup>27</sup> Intervista raccolta a Eloudia nel novembre 2004. Pascal Manga, nato a Eloudia nel 1949, villaggio nel cuore dei *pays diola*, cattolico. Dopo gli studi seminariali scelse la carriera politica nel PSS. Già giovane funzionario di segreteria dell’ufficio del Presidente Senghor, è uno dei più longevi uomini politici casamancesi. Ex dirigente del partito socialista senegalese, è stato deputato dal 1983 al 2000, ora è Presidente di ASDI, dal 2006 ha dato vita con un gruppo di dissidenti del partito alla formazione “*Takku défaraat Sénégal*”, candidata alle elezioni presidenziali del 2007 con Robert Sagna, sindaco di Ziguinchor, uno dei “big men” storici del partito. E’ stato, negli anni ‘90 il primo Presidente del Consiglio regionale della Casamance. All’inizio della sua carriera politica ha collaborato direttamente alla segreteria del presidente Senghor. Negli ultimi anni la sua attività principale è quella di “*courtier du développement*”. Secondo Dramé il sistema politico casamancese è assimilabile a un tribalismo locale. Il potere politico è saldamente in mano ad attori ben identificati che, per il cumulo dei mandati e per la loro longevità politica, giungono ad identificarsi con le collettività politiche che rappresentano. Questo è il caso di Robert Sagna a Ziguinchor, Landing Sané a Bignona e, appunto, Pascal Manga a Oussouye. *Cfr* Hassane Dramé, 2006 «Décentralisation et Enjeux Politiques. L’Exemple du Conflit Casamançais (Sénégal)», Le bulletin de l’APAD, n° 16, <http://apad.revues.org/document538.html>. Pag. 9.

<sup>28</sup> Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 21-22.

risolvere.<sup>29</sup>

Sul piano militare la conoscenza del territorio e della sua conformazione (un labirinto di risaie inondabili, *bolong*, bracci di mare e foreste), consentiva alle popolazioni autoctone di scomparire rapidamente per poi attaccare utilizzando tecniche di guerriglia. La durezza del clima e le malattie facevano il resto.

Ma ancor più delle specificità geografiche e territoriali, erano dilemmi d'ordine politico e culturale a determinare l'*impasse* con cui dovevano fare i conti le autorità coloniali.

In altre parole, erano incapaci di comprendere un'alterità che riducevano ad un primitivismo politico, economico e sociale, ad anarchia politica, ad una barbarie nel senso morale del termine, senza nemmeno le connotazioni esotiche del "buon selvaggio".

### 1.1 L'etnografia coloniale: "uno sguardo esteriore oggettivante"<sup>30</sup>

Il compito di censire la "ridondanza identitaria"<sup>31</sup> e l'oscuro frazionamento politico dei *pays diola* fu affidato agli etnologi. I Francesi si trovavano di fronte ad una situazione completamente diversa da quella che contraddistingueva le strutture politico sociali centralizzate, per esempio, dei royaumes wolof del nord o degli imperi peul o mandinghi delle regioni saheliane: qui piramide castale e uniformità identitaria ben si addicevano al "*indigénat*"<sup>32</sup>, il codice che regolava il sistema amministrativo coloniale applicato ai nativi.

Lo scarto tra la percezione coloniale del politico e la realtà casamancese, fatta di unità su scala di quartiere, villaggio o gruppi di villaggi, rendeva problematica l'individuazione di un'entità politica che godesse della legittimità di rappresentare un ambito territoriale corrispondente a quello della costituenda divisione amministrativa coloniale.

A questo, vanno aggiunti alcuni caratteri specifici delle popolazioni diola. L'ostinato individualismo, l'assenza di una costruzione mitico identitaria del gruppo e di autorità effettive oltre a quelle religioso - tradizionali, ma soprattutto il carattere situazionale ed effimero di tali autorità, hanno fatto sì che l'inquadramento amministrativo della Bassa-Casamance fosse quanto mai problematico.

Per un effettivo controllo del territorio, comunque mai completamente realizzato, bisognerà attendere gli anni 20 del XX° sec.

L'opera degli etnologi culmina negli anni 50 del '900 con la monografia di Louis Vincent Thomas

---

<sup>29</sup> Un motto di spirito di Pascal Manga mi sembra utile per rendere il contesto dei *pays diola*: "*Quand le village de voisin brûle, on danse !*". Intervista raccolta nel novembre 2004, villaggio di Eloudia.

<sup>30</sup> Jean Loup Amselle, "Logiche meticcie: antropologia dell'identità in Africa e altrove". 1999, Torino.

<sup>31</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 46.

<sup>32</sup> Achille Mbembe, "Postcolonialismo", 2005 Roma. Pag. 38.

« *Les Diolas, essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance* », che costituisce ancora oggi la base con la quale sono nominati territori e comunità.

Quest'opera, benché risenta del diverso sguardo che dopo la seconda guerra mondiale viene rivolto dagli antropologi alle popolazioni africane, è segnata da rappresentazioni esogene e incapaci di uscire dai modelli “civilizzatori”, economicismi ed imperialisti che hanno contraddistinto le diverse etnografie a cavallo tra XIX° e XX° sec.

Da una parte l'esigenza amministrativo-coloniale aveva la necessità di costituirsi attorno a delle uniformità etniche, politiche, storiche e sociali; dall'altra le assenze di referenti non solamente politici, ma anche di civiltà<sup>33</sup> secondo il modello francese (Stato – Nazione – Lingua – Territorio) portarono a delle etnografie che non cercavano di comprendere il sistema diola, ma ne misuravano la distanza dal proprio, sottolineandone così la barbarie.

Elemento centrale di questa rappresentazione è il sistema religioso animista: il modo in cui modellava la società, le sue pratiche e i suoi divieti costituivano, secondo i francesi, un freno per lo sviluppo della società diola.

A questo va aggiunto il ruolo del riso<sup>34</sup>, elemento centrale dell'universo religioso e simbolico, e dei bovini, riservati alle cerimonie religiose, che rendevano difficile l'introduzione di colture commerciali come l'arachide e la commercializzazione delle mandrie.

Contrariamente all'intento omogeneizzante iniziale, dall'opera etnografica esce un quadro estremamente frammentario e a volte contraddittorio dei *pays diola*.

Suddivisi tra riva destra e sinistra del fiume Casamance nello studio di Thomas troviamo ben 11 gruppi<sup>35</sup>, spesso a loro volta suddivisi in sottogruppi o addirittura dispersi su tutto il territorio, caratterizzati dall'incerto profilo linguistico e con diversi gradi di penetrazione dell'Islam o del Cristianesimo.

L'etnografia coloniale in Casamance fece corrispondere il grado di avanzamento di una popolazione a quello della sua permeabilità alla dominazione coloniale.

I diola restavano così inconoscibili dal punto di vista culturale e sociale in quanto “barbari”. Inoltre, la costruzione di questa immagine negativa del diola funzionava come giustificazione dell'impresa

---

<sup>33</sup> Paul Pélissier, 1966 “Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance », Saint Yrieix (Haute-Vienne). Pag. 660.

<sup>34</sup> Nonostante i grossi cambiamenti intervenuti nell'agricoltura regionale il riso è ancora la principale produzione agricola della Bassa Casamance. Nelle sue varie qualità autoctone o importate, precoci o tardive, il riso occupa i contadini da Giugno a Gennaio. L'*Oryza glaberrima*, il riso autoctono della Casamance e, più in generale dell'Africa subsahariana, proveniente dalla domesticazione dell'*Oryza barthii*, sta lasciando il posto a delle qualità di riso asiatico o a delle varietà ibride che si adattano meglio alle mutate condizioni climatiche. L'*Oryza glaberrima*, di colore rosato e di bassa redditività, viene comunque coltivato per essere utilizzato nelle cerimonie religiose tradizionali. Oggi vengono prodotte delle varietà ibride di sativa-glaberrima che combinando le qualità delle due specie vengono diffuse sotto il nome di “Nérica”. Cfr Centre du riz pour l'Afrique (ADRAO) <http://www.warda.org/warda/adrao/default.asp> e Afrique Renouveau, dipartimento informazione dell'ONU <http://www.un.org/french/ecosocdev/geninfo/afrec/vol17no4/174ricefr.htm>.

<sup>35</sup> Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 12-13.

coloniale.

E' sbalorditivo constatare oggi, quanto lo stesso immaginario sviluppatista e le stesse rappresentazioni arcaicizzanti del periodo coloniale continuano ad essere utilizzate dalle élite al potere per giustificare le nuove forme di dominio economico o culturale.

Queste stesse rappresentazioni arcaicizzanti sopravvivono tuttora e vengono utilizzate strumentalmente a fini politici. Paradossalmente, anche le popolazioni hanno saputo appropriarsi di tali elementi, ritradurli e farne, attraverso un processo dinamico di transito culturale, il *background* della propria identità in divenire.

Proprio questa lettura a-storica della società diola come sistema arcaico ed immobile ha contribuito a riorientare in termini identitari il processo storico di costruzione della loro società.

## 1.2 Carattere esogeno dell'inquadramento amministrativo

La resistenza delle popolazioni della Bassa Casamance, come accennato in precedenza, proseguì senza soluzione di continuità fino agli anni '20 del secolo scorso<sup>36</sup>.

Ma, nonostante la "pacificazione", l'organizzazione amministrativa coloniale non trova la sua forma definitiva se non dopo la seconda guerra mondiale.

Gli amministratori – etnografi avevano stabilito il carattere informe ed anarchico dei *pays diola*, ma paradossalmente stabilirono anche che la costruzione della *chefferie* indigena andava affidata a degli stranieri, preferibilmente islamizzati, come wolof o mandinghi. Questi erano percepiti come più "civilizzati", in quanto appartenenti a società con struttura gerarchica e permeabili alle mitologie dello sviluppo e del progresso, indispensabili per lo sfruttamento delle colture di rendita come l'arachide<sup>37</sup>.

Questa strategia, doppiamente esogena, annientò ogni mediazione ed impedì la conversione della coercizione e della violenza coloniale in un'autorità accettata dai casamancesi.

L'efficacia dell'azione coloniale dipendeva dalla sua capacità di utilizzare le reti d'inquadramento indigeno.

Dal momento che il governo coloniale non aveva i mezzi per assicurare un'amministrazione del territorio, (occorrendo un numero considerevole di funzionari e un consistente apparato burocratico, veniva, infatti, esercitata solo un'amministrazione minima<sup>38</sup>), per assicurarsi il sostegno dei capi

---

<sup>36</sup> Christian Roche, 1985, op. cit. Pag. 267.

<sup>37</sup> Jean Copans, 1988 « Les Marabouts de l'arachide, La confrérie mouride et les paysans du Sénégal », Paris. Pag. 121. Interessante notare come venne utilizzato l'argomento del rifiuto della coltivazione dell'arachide, opposto al riso tradizionale diola, sia dal movimento carismatico di Aline Sitoé Diatta nel 1942, sia come questo contenuto rivendicativo ed identitario sia stato fatto proprio dal MFDC sin dalla sua ricostituzione nel 1982. Cfr in Dominique Darbon, 1985, op. cit. Pag. 131 - 132.

<sup>38</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 66.

autoctoni cercava di decentralizzare e “*indigéniser*” l’esecutivo, utilizzando le strutture socio politiche locali. Occorreva, in definitiva, permettere una migliore accettazione della dominazione coloniale grazie al filtro legittimatore del capo locale.

La pressoché totale assenza di referenti locali utilizzabili, l’“anarchia” delle società diola, la mancanza di unità e l’intolleranza atavica a qualsivoglia principio di autorità procurò pesanti difficoltà al sistema coloniale.

La Storia degli anni a cavallo fra ‘800 e ‘900 è un lungo elenco di sollevazioni, resistenze armate, sanguinose repressioni, rifiuto di sottoporsi al codice indigeno, che prevedeva il pagamento di imposte in riso e/o bestiame, oltre al lavoro e all’arruolamento forzato.

Per quanto riguarda gli eventi di quegli anni nei *pays floup*, Huluf<sup>39</sup>, cioè l’area che comprende Oussouye ed i villaggi limitrofi a sud del fiume Casamance, occorre ricordarne alcuni che possono gettare luce sul dipanarsi della questione casamancese fino ai giorni nostri.

### 1.2.1 La Morte dell’*Ēyi* d’Oussouye Sihalebe

Nei primi anni del secolo scorso finalmente i francesi riuscirono ad installare un contingente militare ad Oussouye come testa di ponte dell’inquadramento amministrativo, indispensabile per il controllo della più incoercibile regione dei *pays diola*.

Una volta installati i francesi si trovarono di fronte alla sprezzante indifferenza, sotto forma di resistenza passiva dell’*Ēyi* d’Oussouye Sihalebe. Va ricordato che uno dei divieti a cui era sottoposto dalla tradizione era quello che gli impediva di lasciare il bosco sacro in cui viveva e in cui svolgeva il proprio ruolo.

Di fronte alla penetrazione straniera, i floup fecero leva sulla loro religione tradizionale e, a dispetto del profondo individualismo che li caratterizzava, strinsero un’alleanza con un’altra importante figura politico religiosa della regione Jamuyon, il Re jamat di Karoal in Guinea portoghese subito al di là della frontiera.

Entrambi protetti dallo stesso *ahan bēekin*<sup>40</sup> *Jaañañadi*, mentre il primo resistette passivamente, il

---

<sup>39</sup> Per *Huluf* s’intende un territorio ed un gruppo di villaggi che compongono il cosiddetto “Reame d’Oussouye”, riprendendo il riferimento comune all’autorità religiosa dell’*Ēyi* (Re). Dell’*Huluf* fanno parte i villaggi di: Singhalene, Kahinda, Calobone, Ekiñ, Edioungou, Jilite e Djivente per una popolazione totale di 4.800 abitanti. Cfr Tomas Jordi i Guilera, 2005, “La identitat ètnica entre els joola d’Oussouye (Huluf, Bubajum áai)”, Tesi doctoral, Departament d’Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona. Pag. 22. Va precisato, come vedremo in seguito, che le attività di ASDI coinvolgono anche villaggi al di fuori dell’*Huluf* come Boukitinko, Carounate, Diakene Diola, Diakene Ouolof, Dientene, Djivente, Eloubaline, Emaye, Niambalang, Oukout Eteilo, Oukout Madiop, Sigantar Boulouf, Sigantar Houssal, Sigantar Kaboukout, Sigantar Kataka, comprendendo quasi interamente la Communauté rurale de Oukout.

<sup>40</sup> *Bēekin*: termine polisemico designante nello stesso tempo l’autorità religiosa, una forza sovranaturale, il santuario, l’altare e gli strumenti di culto. *Ahan* è l’aggettivo che designa il maggior grado di importanza nella gerarchia dei *bēekin*, rivolto sia all’altare, sia all’officiante. Secondo il mito *Jananande* o *Jaañañadi* è toro senza corna che vive nella foresta sacra di Sijjak. Per Nazaire Diatta si tratta della personificazione del contratto uomo – ambiente che ha permesso lo sfruttamento economico

secondo continuò la resistenza armata contro i Francesi, dopo essere fuggito al di là della frontiera. Di fronte ad un fenomeno che non riusciva a capire e che appariva barbaro e incoerente, il luogotenente Raymond, responsabile dell'avamposto di Oussouye fece arrestare Sihalebe e lo fece trasferire a Sedhiou in Media Casamance.

Il trasferimento di Sihalebe fu per la popolazione un atto sacrilego di una gravità eccezionale. Incarcerato assieme ad altre persone Sihalebe, sotto gli occhi stupefatti dei suoi guardiani, si lasciò morire di fame. Infatti, tra i tanti divieti del re dello Huluf, c'è quello assoluto di mangiare di fronte a chicchessia.

Oggi il corpo di Sihalebe è esposto al Museo dell'Uomo di Parigi, n° 19822.<sup>41</sup>

In questo modo nacque una delle figure paradigmatiche della nuova mitologia che contribuì alla costruzione del discorso indipendentista del MFDC (*Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance*) e dell'immaginario, come vedremo in seguito, del processo di ritradizionalizzazione attualmente in corso.

Inoltre è interessante notare una coincidenza curiosa: anche ai giorni nostri si è rinnovata un'antica solidarietà tra i villaggi dello Huluf e i villaggi di frontiera Jamat. Infatti come un secolo fa, anche se formalmente con modalità diverse, questa solidarietà si è rinnovata attraverso l'opera di assistenza e ospitalità che ASDI ha offerto ai rifugiati dei villaggi Jamat in fuga dalle rappresaglie dell'esercito senegalese contro i ribelli del MFDC durante gli anni '90.

Questa assistenza ai rifugiati è stata fatta rientrare da ASDI dentro una progettualità gestita in partnernariato con la cooperazione tedesca nell'ambito degli interventi d'emergenza per la popolazione dei villaggi Jamat (o Diamat) di Youtou ed Effoc.

Nei documenti<sup>42</sup> dell'archivio di ASDI, tuttavia, questo è fatto passare come assistenza generica alle vittime del conflitto. Non vi è cenno, infatti, ai tradizionali vincoli di solidarietà tra le due comunità e degli stretti vincoli di parentela che legano molti gruppi familiari dell'area di Oussouye con quelli dello Jamat.

### 1.2.2 La prima manifestazione dell'autonomismo casamancese

Negli ultimi decenni, governo e mass-media senegalesi hanno descritto il movimento indipendentista secondo categorie e rappresentazioni arcaicizzanti, di stampo etnico e tribale, in evidente continuità

---

del territorio. Nazaire Ukëyëng Diatta, 1982 «Anthropologie et herméneutique des rites joola» Thèse pour le doctorat 3° cycle EHESS, Paris. Pag. 280 – 285.

<sup>41</sup> Christian Roche, 1985, op. cit. Pag. 282.

<sup>42</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 1, dossier KLB – ASDI del 13 Aprile 1995. Richiesta assistenza per le persone rifugiate dai villaggi di Youtou, Effoc e Santiaba Manjaque. E' peculiare che dei 130 gruppi familiari (circa 600 persone) a cui vengono forniti alloggio, cibo ed assistenza sanitaria solo quattro hanno cognomi tipici di altre regioni del Paese. Cfr Pag. 6, «Personnes déplacées ».

con quelle del sistema di dominazione coloniale durante il problematico tentativo di inquadramento amministrativo.

E' singolare notare che, al contrario, la prima manifestazione che esprime l'esigenza di un'autonomia per le regioni dei "rivières sud", come le chiama Pélissier<sup>43</sup>, si debba proprio al sistema economico – commerciale della colonia e, nello specifico, a quegli operatori commerciali che si dovevano occupare della messa in valore e dello sviluppo del sistema coloniale basato sullo sfruttamento delle risorse della Casamance.

Il 21 marzo 1914 il Governatore generale William Ponty arrivò in visita a Karabane e a Ziguinchor a bordo della nave della marina militare francese "Général Archinard".

Lo scopo della visita era anche legato alle elezioni amministrative del successivo mese di Aprile<sup>44</sup>.

Accolto dall'*Administrateur Supérieur* Maclaud<sup>45</sup>, il Governatore trovò ad accoglierlo sulla banchina del porto di Ziguinchor una folla che mostrava dei cartelli dove si poteva leggere, assieme a "Vive Ponty" e "Vive la Casamance", ma anche "Autonomie"<sup>46</sup>.

Ad organizzare questa manifestazione non erano stati i nativi, ma M. Arcens, importante commerciante francese di Ziguinchor e influente membro della Commissione municipale.

Lo scopo era quello di ottenere l'autonomia finanziaria della regione in modo da poterne organizzare lo sfruttamento commerciale secondo modalità che seguissero logiche più vicine alla realtà territoriale dei *pays diola*, che a Saint-Louis, sede del governo, risultava caotica ed incomprensibile.

Appare evidente, come lo sarà nel 1947 con la costituzione del primo MFDC, che queste prime istanze rivendicative erano di natura autonomista e regionalista, ma non erano né indipendentiste, né tanto meno etnico – tribali.

---

<sup>43</sup> Paul Pélissier, 1966, op. cit. Pag. 621.

<sup>44</sup> Elezioni a cui potevano partecipare solo gli elettori francesi iscritti e gli originari dei quattro comuni privilegiati di Saint-Louis, Dakar, Rufisque e Gorée, in totale 8677 persone. Elezioni storiche in quanto, per la prima volta fu eletto un candidato nero, Blaise Diagne. Cfr Christian Roche, 1985, op. cit. Pag. 323.

<sup>45</sup> A D.R. Maclaud si debbono, tra l'altro, alcune delle più utilizzate monografie etnografiche sulle popolazioni della Bassa Casamance dell'epoca, come "La Basse Casamance et ses habitants", 1907 o la "Monografie de la Casamance", 1911.

<sup>46</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 178.

### 1.3 La politica coloniale del *commandement indigène* ed il suo fallimento

La scelta dell'amministrazione coloniale di delegare funzioni di comando e di rappresentanza a responsabili stranieri ebbe delle conseguenze disastrose sia per la popolazione, sia per lo stesso ordine coloniale. Alla base di tale scelta troviamo le etnografie e i resoconti di amministratori, missionari e residenti.

Nonostante che fra le politiche della Missione cattolica, gli interessi degli operatori economici e l'equilibrio imperialista della Francia ci siano state dialettiche interne a volte anche aspre, come, per esempio, riguardo alla propaganda ostile dei missionari contro gli arruolamenti forzati del 1914 a seguito del 1° conflitto mondiale<sup>47</sup>, il registro etnocentrico e civilizzatore d'ogni resoconto impedisce la lettura di una realtà che appare anarchica, caotica ed inconoscibile.

A queste condizioni era impossibile che non si verificassero macroscopici errori di valutazione, come nel caso dell'*administrateur* Martin che raccomanda *chefs de groupements* e residenti wolof in quanto "la primitività dei diola gli impedirebbe di generare personalità politiche in grado di comandare"<sup>48</sup>.

L'elenco delle razzie, dei soprusi, dei crimini, delle appropriazioni indebite e della violazione del diritto fondiario consuetudinario compiute contro le popolazioni locali è molto lungo<sup>49</sup>.

La resistenza diola, anche quando non assunse la forma della vera e propria di lotta armata, si dipanò fino alle indipendenze attraverso forme di resistenza passiva, inefficienze, simulazioni e mimetismi atti a preservare le proprie forme di territorialità.

Nemmeno il successivo ricorso a capi diola nell'amministrazione coloniale diede i risultati voluti.

Ben presto l'autorità coloniale si rese conto che dietro a dei "capi di paglia", c'era un altro potere che il disprezzo coloniale, (ma anche cristiano, islamico, poi repubblicano e anticlericale) per le autorità religiose "pagane" e per il sistema religioso feticista impediva di prendere in considerazione: il potere della religione dei *bëëkin* e delle loro autorità animiste.

Il tentativo intrapreso di captare nel sistema amministrativo coloniale<sup>50</sup> le autorità autoctone, provenienti dall'ambiente religioso feticista, mostrò presto i suoi limiti e anche questa strategia si arenò in fretta fra innumerevoli, impedimenti, incomprensioni e difficoltà tecnico – logistiche, se non addirittura di fronte a forti resistenze, anche armate.

In altre parole si poneva il problema della legittimità dell'autorità dei capi cantonali anche se diola

<sup>47</sup> Christian Roche, 1985, op. cit. Pag. 325. La strage della Compagnia di Bignona del 1° reggimento dei Tirailleurs Sénégalais ad Arras nel novembre 1914 permane viva nella memoria della popolazione tanto che il Municipio di Ziguinchor vi ha intitolato una strada del centro.

<sup>48</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 73.

<sup>49</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 74. Christian Roche, 1985, op. cit. Pag. 267 - 272. Cfr in particolare « L'affaire Demba Diouf », « L'affaire Mangone Seye ».

<sup>50</sup> Il caso di Benjamin Diatta, chef de canton dello Huluf, proveniente da una famiglia di preti animisti, convertito al cattolicesimo, commerciante ed interprete per l'amministrazione dopo avere studiato dai *toubab*, è l'esempio tipo di questa strategia. Cfr Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 79.

feticisti, che, una volta insediati, perdevano ogni tipo d'influenza rispetto ai propri amministrati.

La società diola mostrava una repulsione radicale per ogni tipo d'autorità imposta dall'esterno, anche se ad incarnarla erano appartenenti alla propria comunità.

Coloro che collaboravano con le autorità coloniali si trovavano immediatamente marginalizzati dalla popolazione, in posizione a volte molto difficile, in quanto esposti alle conseguenze dei conflitti familiari o di villaggio, senza poter contare sull'appoggio del proprio clan.

L'inquadramento amministrativo conoscerà la sua forma definitiva solo nel 1945, ma la sottomissione della popolazione alle istanze coloniali fu sempre limitata, ambivalente, situazionale e legata a ragioni strumentali.

Anche il tentativo di razionalizzazione e di capitalizzazione economica del territorio secondo i bisogni della dominazione coloniale riuscì solo parzialmente.

Attualmente gli storici però mostrano che il "paradigma vittimario"<sup>51</sup> non è più sufficiente a rendere la complessità delle dinamiche e dei transiti culturali.

Una lettura del periodo coloniale senegambiano in termini di condanna morale o apologia della colonizzazione non tiene conto delle pluralità territoriali e delle implicazioni politiche, spesso risalenti al passato precoloniale e alle diverse strutture del potere. Un'analisi nei termini resistenza e/o collaborazione non getta luce sulle molteplici influenze reciproche e sulle rispettive strumentalizzazioni politiche che la struttura amministrativa coloniale implicava.

I lavori degli antropologi, se riletti al di là del discorso coloniale, mostrano come non si era di fronte ad "idealtipi completamente astoricizzati", ma a gruppi capaci di riorientare il proprio discorso di fronte ai cambiamenti sociali ed economici e agli accidenti storici.

Le forme di resistenza sviluppate dai colonizzati mostrano, nella pratica, come il discorso occidentale sul mondo possa essere riletto e utilizzato contro i suoi stessi promotori<sup>52</sup>, possa servire nella lotta d'emancipazione e diventare elemento della propria modernità.

Sarebbe anacronistico però considerare le multiformi forme di resistenza, attiva o passiva, come provocate da una popolazione organizzata qualificandola come resistenza "diola" o "casamancese" come fa, per esempio, Roche<sup>53</sup>.

Vi è senz'altro stata una conquista da parte di uno stato imperialista sovrano, ma di contro vi sono stati degli atti isolati o ripetuti, di villaggio o individuali, armati o di disobbedienza passiva, maschili o femminili che si sono opposti ai tentativi omologanti dello Stato coloniale.

A questa situazione fa da sfondo il ricorso sistematico all'indisciplina su tutti i territori in cui si

---

<sup>51</sup> Séverine Awenengo Dalberto, Pascale Barthélémy, Charles Tshimanga, 2005 « Ecrire l'histoire de l'Afrique autrement? », Groupe « Afrique noire ». Cahier n° 22. Laboratoire SEDET. Université Paris 7, Denis Diderot. Pag. 17.

<sup>52</sup> Séverine Awenengo Dalberto, Pascale Barthélémy, Charles Tshimanga op. cit. Pag. 274.

<sup>53</sup> Christian Roche, 1985, op. cit. Pag. 180, 267, 281. *Cfr* nel testo i vari riferimenti alla "resistenza delle popolazioni diola".

manifestava il sistema d'accaparramento coloniale.<sup>54</sup>

Attraverso l'evoluzione di questi comportamenti, ma anche attraverso le trasformazioni della stessa religione dei *bëëkin*,<sup>55</sup> è possibile identificare le nuove dinamiche all'opera nelle società diola.

Lo Stato coloniale, semplificando ed assegnando un'identità, strutturando i *pays diola* attraverso la suddivisione amministrativa, introducendo autorità politiche prima inesistenti attraverso i *Cercles* e le *Chefferies cantonales*, favorendo l'introduzione dell'Islam e del Cristianesimo, della scuola e di nuovi mestieri, suscitando l'attrazione per la città, partecipa esso stesso alla costruzione di una "*communauté de destin*" diola, diffonde i germi di un nuovo mondo "*joolaisé*"<sup>56</sup>

## 1.4 Il dopoguerra e la transizione verso l'indipendenza

La Storia coloniale mostra come sia complesso ritenere sempre il "colonizzato" quale suddito passivo. Spesso vengono messe in atto pratiche che rovesciano la relazione, ed è il "soggetto" a volgere a proprio favore la presenza coloniale.

Séverine Awenengo Dalberto parla esplicitamente di "*noyautage*"<sup>57</sup>, (traducibile in "infiltrazione d'elementi perturbatori", *T.d.A.*) nel *commandement indigène* definendo la messa in pratica di strategie, "culturali", di resistenza alla dominazione coloniale. In altre parole si cerca di introdurre un "*vice de forme*" che, invece di bloccare la macchina coloniale, la volge a proprio beneficio o quantomeno ammorbidisce le maglie dell'*indigénat*.

In seguito vedremo come le stesse prassi o, quantomeno, le stesse procedure, i sistemi di decisione e legittimità, siano tuttora messi in atto dai gruppi, o dagli individui, sia verso la pressione neocoloniale del governo senegalese, sia verso il sistema della cooperazione allo sviluppo internazionale e le sue logiche "sviluppiste", esogene rispetto al territorio e al suo sistema economico.

Secondo quanto descritto dalla Dalberto, la popolazione faceva in modo che, attraverso il consiglio degli anziani e l'autorità dell'*Éyi* o degli *ahan – bëëkin*, fosse designato al ruolo di comandante della *Chefferie cantonale* una persona che, per ragioni relative anche al diritto fondiario consuetudinario, godesse di una scarsa influenza sul territorio. Il vero potere legittimo restava nelle mani del sistema politico tradizionale, benché anch'esso attraversato da trasformazioni profonde.

Con questa strategia le popolazioni corrompevano dal di dentro la funzione del *commandement*

<sup>54</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 96.

<sup>55</sup> A differenza delle opere degli etnologi a cavallo tra '800 e '900 e dell'"*Essai*" di Louis Vincent Thomas, che si riferiscono a gruppi sociali completamente astoricizzati, la monografia di Girard, mostra come la società diola sia, al contrario, una realtà dinamica in mutamento, che assume nel processo storico elementi che provengono dal proprio patrimonio culturale, che ritradotti, diventano il motore della riproduzione sociale ed identitaria. *Cfr* Jean Girard, 1969, op. cit.

<sup>56</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 86.

<sup>57</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 99.

*indigène*: in questo modo, non solo si allentava la pressione coloniale, ma soprattutto erano preservati spazi politici e simbolici autonomi.

Vedremo in seguito quanto oggi, nel processo di “*ritradizionalizzazione*” del campo del politico come viene definito da Chabal e Daloz<sup>58</sup>, le rappresentazioni del politico e del religioso siano interdipendenti.

E’ interessante notare l’analogia di questa strategia con il procedimento che Amadou Hampaté Bâ chiama di “*mettere nella paglia*”<sup>59</sup>, che consisteva nel raccontare storie inventate, per rispettare gli obblighi della tradizione della catena di trasmissione della conoscenza. Molti di questi racconti divennero la base documentale degli etnografi dell’impresa coloniale. Gli etnografi “*dovevano sapere tutto*”, anche se non iniziati e quindi non sottoposti all’obbligo del segreto.

Un altro aspetto, connesso a quanto appena detto, gioca un ruolo centrale nella costruzione della diolaità e nell’appropriazione di parti dell’autorità generata dal sistema coloniale: il sottile potere dell’interprete<sup>60</sup>.

Basti ricordare che le due principali opere<sup>61</sup> che andranno a costituire la base di pressoché tutti gli studi sulla Bassa Casamance e sui diola sono state redatte per mezzo della mediazione culturale e dell’opera d’interpretariato di un’unica persona: Tété Diedhiou, che in seguito divenne uno dei notabili più influenti del apparato amministrativo coloniale.

---

<sup>58</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999 op. cit. Pag. 68 – 98.

<sup>59</sup> Amadou Hampaté Bâ, 1982, “La Tradizione vivente”, in “Metodologia e Preistoria dell’Africa”, vol. 1° “Storia generale dell’Africa” diretto da Joseph KiZerbo, UNESCO, Milano. Pag. 201 – 202.

<sup>60</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 127.

<sup>61</sup> Le già citate opere del geografo Paul Pélissier e dell’antropologo Louis Vincent Thomas.

## 1.5 La (Bassa) Casamance e il primo MFDC nella nazione senegalese

Abbiamo visto sopra che la resistenza contro il sistema coloniale è stata pressoché ininterrotta fino alle indipendenze. Gli ultimi *maquisard* della rivolta che, nel 1943, ebbe come protagonista Aline Sitoé Diatta<sup>62</sup>, uscirono dalla clandestinità soltanto nel 1962, dopo l'indipendenza<sup>63</sup>.

Al di là delle prime istanze autonomiste degli operatori economici nel 1914, che in ogni caso mostrarono quanto fosse necessario uno statuto autonomo per la Casamance, il particolarismo della regione e la consapevolezza della distanza culturale, storica ed economica dal Senegal si manifestarono ben prima dell'indipendenza del 1960.

E' interessante notare che la migrazione dei giovani, uno degli effetti del sistema coloniale, fu uno dei più importanti fattori costitutivi dell'identità pan-diola, come l'esempio di Aline Sitoé Diatta, emigrante a Dakar, sta a confermare.

In città come Ziguinchor o Dakar si formarono delle reti di socialità e di solidarietà, soprattutto basate su comunità di villaggio delocalizzate. Per la prima volta la molla della mobilitazione non è più la territorialità, ma un'etnicità diola rivendicata<sup>64</sup>.

Soltanto comprendendo la genesi ed il transito di questi gruppi pan-diola è possibile collocare e comprendere un'organizzazione come ASDI.

Come vedremo in seguito<sup>65</sup>, anche ASDI appartiene, di fatto, ad un gruppo più ampio, quello delle *comunità di villaggio delocalizzate* a Dakar.

Nella capitale ASDI gestisce un *bureau* e una *maison de passage*, un luogo fisico che rende possibili le relazioni con la rete della diaspora migratoria, soprattutto in Europa.

---

<sup>62</sup> Figura leggendaria, giovane profetessa, martire e resistente contro l'occupante europeo, cristallizzò intorno al suo nome un vasto movimento popolare. Nata intorno al 1920 nel quartiere di Nialou del Cabrousse è il simbolo della resistenza della Casamance a tutte le tutele straniere. Cameriera a Dakar, sente delle voci che le ordinano di rientrare nei Paesi diola per dire ai Casamancesi di non coltivare più l'arachide per i bianchi, di non pagare più le imposte di guerra e di rifiutarsi di battersi in battaglia nelle file dell'esercito francese. Immediatamente l'amministrazione coloniale si spaventa e le attribuisce la maternità delle rivolte che nascono un po' ovunque. La repressione non fa che accrescere l'influenza di questa Giovanna d'Arco della Casamance. Il comandante della regione di Ziguinchor decide allora di dare una dimostrazione militare esemplare contro il villaggio di Cabrousse, dove si trova la casa della sacerdotessa. Un ultimatum è lanciato alla popolazione: il villaggio sarà incendiato e i suoi abitanti espulsi se non viene svelato il nascondiglio della giovane donna. E' allora che Aline, «forte e gioiosa donna di circa venticinque anni, dai modi eleganti e dalla parola fluente», esce dal bosco sacro e si dirige, in compagnia dei suoi seguaci, verso coloro che la devono arrestare. Aline Sitoé verrà deportata a Saint-Louis, poi a Tombouctou. Un velo d'oblio cade su di lei e, fino a tempi recenti, ogni volta che viene evocato il suo nome, l'amministrazione sembra avere ordine di tacere. Un misterioso silenzio che alimenta ogni sorta di ipotesi e di illazioni. Il governo cercherà di mettervi fine inviando una delegazione di universitari in Mali. Dalle conclusioni dell'inchiesta viene appurato che Aline Sitoé non sopravvisse a lungo al suo esilio e, soprattutto alla sua prigionia. Christian Sanglio, 1984, "Casamance", L'Harmattan, Parigi. Oltre ai testi di Dalberto 2005, Darbon 1985, Girard 1969, KiZerbo 1997, Roche 1985, Cfr anche coordinata da F. G. Barbier-Wiesser, 1994, « Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée », Parigi.

<sup>63</sup> Dominique Darbon, 1985, op. cit. Pag. 128.

<sup>64</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 152.

<sup>65</sup> Cfr Cap. 3.1 « Storia di ASDI ».

Fra il 1947 e il 1949 un gruppo di insegnanti di Sedhiou, capeggiati da Emile Badiane e Ibou Diallo, a cui si deve l'idea della creazione del movimento<sup>66</sup>, fondarono, il *Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance* (MFDC).

Fin dall'inizio apparve chiaro che il MFDC non si proponeva altro che di divenire un attore della politica locale, nell'ambito della colonia del Senegal.

Questa formazione politica, autonomista, ma non indipendentista, che riuniva gli intellettuali casamancesi, diede il nome al movimento che ha guidato la ribellione armata che dai primi anni '80 lotta contro il governo senegalese.

Ma il nuovo MFDC, fondato il 27 novembre 1981 durante una riunione segreta tenuta in un *bois sacré* ai bordi dell'aeroporto di Ziguinchor<sup>67</sup>, non condivideva praticamente nulla dell'originario movimento politico locale.

Non che le radici del malessere della regione e le istanze irredentiste non siano rintracciabili fin da prima dell'indipendenza del Senegal e quindi prima del ventennio di presidenza di Léopold Sedar Senghor, ma non si erano mai manifestate sotto forma di una rivendicazione di carattere nazionalistico.

La storia del MFDC originario, peraltro poco esplorata, è stata mistificata, mitizzata e strumentalizzata dall'attuale movimento indipendentista che ne ha recuperato il nome.

A differenza di quanto si potrebbe supporre alla luce dell'attuale propaganda sia governativa sia dei *maquisard*, il MFDC nato nel 1947 non si poneva come movimento indipendentista, né tanto meno, come movimento di liberazione dall'oppressione coloniale.

Tra il 1946 ed il 1960 con l'indipendenza del Senegal, ci fu un movimento generale per la democratizzazione e l'appropriazione delle prerogative politiche fino allora detenute dall'autorità coloniale.

Questo movimento si concretizzò con l'allargamento del corpo elettorale a tutti i *sujets* per l'elezione dei *conseillers généraux*<sup>68</sup> nel 1946 e con la creazione della circoscrizione elettorale della Casamance che definiva, per la prima volta, una "nuova comunità di interessi e rappresentazioni"<sup>69</sup>.

In questo quadro il MFDC si poneva come il solo rappresentante legittimo delle popolazioni della Casamance: attraverso la sua formulazione come formazione autoctona, il MFDC cominciò a rendere la Casamance una comunità politica e identitaria, quindi mobilitabile politicamente.

Nello stesso tempo si generò il processo di "*joolaisation*" della rappresentazione politica casamancese, in quanto la componente diola nel movimento era la più dinamica e politicamente radicale.

---

<sup>66</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 200.

<sup>67</sup> Agnès Robin, 2003 «L'État sénégalais face à la crise casamançaise: de l'ignorance à l'impuissance, 1982-1998», Rennes, IEP. <http://www.rennes.iep.fr/IMG/pdf/robin.pdf>. Pag. 7.

<sup>68</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 193.

<sup>69</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 194.

Nelle prime elezioni del 1946, in Casamance come nel resto del Paese, vinsero le élite urbane rappresentate dallo SFIO<sup>70</sup>, che sedevano nel *Conseil général du Sénégal* stabilito a Saint-Louis, sotto la presidenza di Lamine Guèye.

Ben presto, la scarsa legittimità e rappresentanza degli eletti dello SFIO provocò la nascita di movimenti d'opposizione in tutto il Paese.

La creazione del MFDC rispondeva a questo bisogno, ma, a differenza delle altre associazioni dell'epoca, il movimento casamancese era formato quasi essenzialmente da maestri di scuola e professori della nuova generazione.

Il MFDC accordava un'attenzione particolare ai modi di connessione tra rappresentati e rappresentanti. Si poneva a fianco del popolo casamancese e si proponeva di fare *éducation politique*. La propaganda, fatta in lingua locale, criticava il sistema delle imposte locali e la politica agricola della CGOC<sup>71</sup>, incoraggiando la ripresa delle colture di sussistenza.

Presentandosi come i veri autoctoni, i leader del MFDC trasformarono la relazione che sta alla base del mandato politico.

Proprio il carattere urbano ed elitario della SFIO di Lamine Guèye portarono il MFDC, sin dalla sua costituzione, ad aderire alle posizioni del BDS<sup>72</sup> di Senghor.

Questa alleanza fece pendere la bilancia a favore del BDS alle elezioni all'*Assemblée Nationale* del giugno del 1951, consentendo a Senghor e ad Abbas Guèye di essere eletti deputati.

I voti della Casamance, dove il MFDC faceva il lavoro di prossimità, furono così determinanti per l'elezione di Senghor. Il successo si rinnovò alle elezioni delle *Assemblée territoriales* del 1952, dove il BDS candidò nelle sue liste tutto il nucleo dirigente del MFDC, tra cui gli stessi Emile Badiane e Ibou Diallo.

Senghor a partire da questo momento, assunse un ruolo preponderante nell'evoluzione della vita politica senegalese. Dal 1956, fu l'animatore di una prima unificazione dei partiti che porterà alla nascita del Bloc Populaire Sénégalais, il BPS.

Due anni più tardi, alla vigilia del referendum del 1958<sup>73</sup>, Senghor riuscirà ad integrare nella sua sfera

<sup>70</sup> S.F.I.O. Section Française de l'Internationale Ouvrière. Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 196.

<sup>71</sup> C.G.O.C. Compagnie générale des oléagineux tropicaux de Casamance.

<sup>72</sup> Bloc Démocratique Sénégalaise, soggetto politico a vocazione popolare ed africana, fondato da Léopold Sedar Senghor nel 1948 a Kaolack. Con l'allargamento del voto ai "*sujets*" occorre ancorare il partito localmente, per questo Senghor, rompendo con i "*citoyens*" della SFIO e con Lamine Guèye a causa del loro centralismo, si fece interprete delle aspirazioni della popolazione. Capitalizzando la distanza coloniale tra la città e la "*brousse*" ed il fatto che il territorio della colonia del Senegal non aveva ancora una rappresentazione che avesse senso per tutti, Senghor ed il BDS dialogarono direttamente con le comunità di base, diventandone il rappresentante legittimo. Contrariamente a Lamine Guèye cittadino di Dakar, Senghor è un "*sujet*" serère, per di più cattolico, e nell'immaginario della popolazione è il leader naturale, in quanto "*fêru de culture africaine, ... mieux doté en capitaux symbolique pour prendre langue avec les population rurales*". Cfr Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 194. Nota 545.

<sup>73</sup> Referendum sulla nuova costituzione della Communauté Française che doveva, fra l'altro, ridefinire lo statuto dei territori africani, nel momento in cui la questione delle indipendenze si faceva più pressante a causa del contesto algerino ed internazionale. La nuova costituzione sarà sottoposta al voto popolare, in Francia come nelle colonie, il 28 settembre 1958. Il Senegal, Casamance compresa, votarono massicciamente, con il partito di Senghor, per il "sì" al proseguimento della tutela

di influenza il partito di Lamine Guèye. Nasce così l'Union Progressiste Sénégalaise, l'UPS<sup>74</sup>, che governerà il Senegal, fino al 1980 con Senghor ed in seguito con Abdou Diouf, fino all'*alternance* del 2000.

La costruzione ideologica senghoriana, insistendo sulla *négritude*, ha saputo farsi interprete delle istanze dei *marabut* delle confraternite e controllare il centro economico della colonia, il "*bassin arachidier*".

Grazie al sostegno dei *marabut*, detentori di legittimità nelle periferie coloniali e degli *instituteurs*, il BDS prima, UPS/PSS poi, seppero far corrispondere le strutture del partito alle reti locali di dominazione<sup>75</sup>.

Il potere senghoriano attribuiva allo Stato il principio generatore della nazione senegalese. Secondo Jean Claude Marut, in questo principio risiede la contraddizione originaria tra immaginario statale e nazionale senegalese: lo Stato si presenta come emanazione di una nazione che non esiste ancora<sup>76</sup>.

L'identificazione nazionale fu considerata come la principale, in quanto la più legittima e feconda. Collocando lo Stato, percepito come la modernità, nel cuore della nazione, Senghor presentava le altre fedeltà come subalterne, in quanto "naturali" e "primitive", appartenenti all'ambito del tradizionale, che considerava fuori dal politico e quindi dalla modernità<sup>77</sup>.

Ma l'ideologia della nazione che Senghor cercava di suscitare fu un'ideologia elitaria, lontana dal sentire della popolazione rurale.

Come scrive Aminata Diaw, negritudine, francofonia, socialismo africano sono il triangolo ideologico senghoriano che elegge a domicilio la città e designa l'élite intellettuale di cultura occidentale come interlocutore.<sup>78</sup>

Senghor costruisce la sua narrazione della nazione senegalese attraverso l'identità della negritudine. Le genealogie e i sacrifici, il ritorno alle "*sources nègres*", nell'affermazione di un'unità culturale

---

francese, solo il PRA, Parti du regroupement africain, si schierò per il "no". L'Awenengo individua in questa campagna elettorale una delle cause fondative del conflitto in Casamance: la Francia, molto interessata al sostegno della Casamance, dopo che molte altre province dell'AOF sembravano orientate all'indipendenza immediata, avrebbe promesso uno statuto con una larga autonomia dal Senegal ai leader politici casamancesi, se fosse passato il sì.

<sup>74</sup> Nel 1974, a seguito della crisi sociale e politica del 1968/69 Senghor fu costretto a prendere in considerazione una riforma del sistema politico monopartitico UPS. Di fronte ad una situazione che minacciava di esplodere Senghor aveva introdotto, attraverso la Costituzione del 1970, la carica di primo ministro che fu occupata dal giovane Abdou Diouf, suo delfino e successore. Venne così riconosciuto il Parti Démocratique Sénégalaise PDS, appena fondato da Abdoulaye Wade. Nel 1976 Senghor sottoporrà la Costituzione ad una revisione in modo da prevedere 3 tendenze politiche: la democrazia liberale rappresentata dal PDS, il marxismo leninismo dal PAI Parti Africain de l'Indépendance e, naturalmente la democrazia socialista incarnata dall'UPS che adotterà, nel dicembre 1976 il nome di Partito Socialista Senegalese PSS. *Cfr* Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 296.

<sup>75</sup> Mamadou Diouf, 1992, « Le clientélisme, la "technocratie" et après ? » in « Sénégal. Trajectoires d'un État » Pag. 245. Momar Coumba Diop, Codesria, Dakar.

<sup>76</sup> «Le particularisme casamançais... était d'abord le signe d'un échec ou, à tout le moins, d'une difficulté de l'Etat sénégalais à construire la nation ». Jean Claude Marut, 2002 «Le problème casamançais est-il soluble dans l'Etat nation ?» in Diop M. C. (sous la dir. de) « Le Sénégal contemporain », Paris. Pag. 435.

<sup>77</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 282.

<sup>78</sup> Aminata Diaw, 2002, op. cit., pag. 6.

africana, portarono Senghor a disdegnare le tradizioni orali e gli studi monografici che non si inserissero nell'ambito negro-egiziano.

La negritudine viene a collocarsi, pertanto, accanto ad un'etnologia essenzialista. Il discorso nazionalista senghoriano si basa sull'insieme dei valori dell'"*homo senegalensis*".

La memoria politica delle differenti comunità senegalesi fu così occultata, a vantaggio della definizione di una personalità etnica africana che doveva restaurare "*ses valeurs propres*".

Naturalmente questo complesso di valori africani era incarnato, in Senegal, dalle popolazioni wolof e mouride che costituivano la clientela politica di Senghor, nonostante che lui stesso, serère e cristiano, provenisse da una delle frange minoritarie della popolazione.

Il passaggio dalla negritudine alla nazione si realizzava attraverso la manipolazione della memoria coloniale dei "*quatre communes*": Saint-Louis diveniva il cuore della nazione e la sua fondazione, il 15 aprile 1789, ne rappresentava la nascita.

Gli anni di Senghor furono quelli del censimento del patrimonio etnografico, più che storico, "africano". L'immagine dispregiativa dei diola fu rafforzata a causa del suo utilizzo come simbolo della fonte dell'autenticità africana.

Il mito di una Casamance verdeggiante, ricca di foreste e di altre ricchezze naturali, animista, mistica, egualitaria si fortifica, nel corso di questo periodo, alimentato dalle narrazioni coloniali, missionarie, turistiche<sup>79</sup>, letterarie<sup>80</sup> o cinematografiche<sup>81</sup>.

L'esotismo senegalese accademico o giornalistico, assegnava alla Casamance e particolarmente ai diola, un ruolo e un posto nella comunità nazionale, ma, nello stesso tempo, disegnava la loro alterità. Questa etnologia ispirò in due modi il processo di diolaizzazione: disegnando la loro comune alterità e attribuendo caratteri, certo negativi, ma di cui i gruppi pan-diola si riappropriarono come accadde per il movimento della *négritude*.

L'unità regionale ha le sue radici nell'interiorizzazione dell'immaginario coloniale da parte delle élite politiche locali che, negli anni '50, hanno costituito, la Casamance come comunità politica. Questo processo si realizza attraverso la rappresentazione di una legittimità politica incarnata nel MFDC.

<sup>79</sup> La Bassa Casamance inizia ad essere una zona a vocazione turistica nei primi anni '70 con l'istallazione nell'area del villaggio di Cabrousse nel 1972 del villaggio turistico del Club Méditerranée. Ma la specificità della regione, in ambito turistico, è stata senz'altro l'esperienza della rete dei « campements de tourisme rural intégré ». Questo esperimento, storicamente, è stata una delle prime esperienze mondiali di turismo rurale diffuso. Lanciati nel 1974 in Bassa Casamance da un francese, Christian Saglio, allora cooperante, poi storico, sociologo e attuale direttore del Centro Culturale Francese di Dakar, con il sostegno dell'Agenzia di cooperazione culturale e tecnica dell'ACCT, in seguito Agenzia intergovernativa della Francofonia e da un imprenditore turistico di Ziguinchor, Adama Goudiaby, i "Campements Villageois Intégrés de Casamance" sono attualmente una delle maggiori attrattive turistiche della regione, nonostante i problemi di sicurezza legati al conflitto MFDC – governo senegalese. E' interessante però notare che, proprio per gli espropri dei terreni in cui sorgerà il Club Méditerranée del 1971-72, il governo senegalese utilizzerà per la prima volta l'esercito contro la popolazione diola del villaggio di Cabrousse. Secondo Eichelsheim è questo episodio a segnare uno dei punti di non ritorno più gravi nel conflitto regionale casamancese. John Lucas Eichelsheim, 1991 « Formation d'État et particularisme en Afrique: les relations des diola au sud du Sénégal avec le pouvoir central à Dakar », Afrika Focus, Volume 7, n° 3, Amsterdam.

<sup>80</sup> Cfr André Malraux, 1967, "Antimémoires", Paris.

<sup>81</sup> Cfr ad esempio, "Emitai" del regista Ousmane Sembene del 1971, e "Et la lumière fut" di Otar Iosseliani del 1989.

Il movimento autonomista ha “inventato” una Casamance e l’ha *soudé* al Senegal.

“*Tout d’abord Casamançais*” aveva rassicurato Emile Badiane al momento dell’alleanza del primo MFDC con il partito di Senghor, quando si trattava di lottare contro il nemico comune, la SFIO.

Gli anni 1949-54 hanno costituito l’età d’oro di una rappresentazione politica *casamançaise*. Inoltre le divisioni politiche, tra gli eletti casamancesi, non hanno mai rimesso in causa l’immaginario *casamançaise* ed il suo particolarismo rispetto all’insieme del Paese.

Nello stesso tempo, si andava costruendo anche la *sénégalité* dei casamancesi e, in particolare, dei diola. Dagli anni ’50 questi ultimi si sono impegnati nella pratica dello Stato che si andava costituendo come il loro nuovo orizzonte biografico<sup>82</sup>. Individualmente come collettivamente gli interessi, la promozione e lo sviluppo passavano per il Senegal.

I leader del MFDC negli anni ’50 furono cooptati da Senghor che trasmise loro l’immaginario della nazione senegalese. Essi stessi si fecero carico della trasmissione di questa rappresentazione alla popolazione casamancese: il legame Casamance – Senegal, per i diola, era consentito solo grazie alla “*caution Senghor*”, non esistono né storia, né valori comuni.

I diola avevano delocalizzato le loro comunità a Dakar, erano stati massicciamente scolarizzati, lavoravano o volevano lavorare nella pubblica amministrazione o, per lo meno, in città, ma più che alla “*mère patrie*” l’attaccamento al Senegal si misurava con il legame a “*père Senghor*”.

Quello verso lo Stato e la città era un attaccamento più opportunistico che affettivo, più cittadino che identitario.

Né i discorsi sulla nazione, né le pratiche clientelari, né la cooptazione nel governo di leader politici locali, avevano solidamente legato la Casamance al Senegal.

Gli analisti politici concordano sul fatto che la cooptazione del MFDC nel BDS sia stato un fatale errore politico da parte di Senghor.

I diola si vedevano sottorappresentati a tutti i livelli e il loro bisogno di integrazione non era considerato. Molti di loro lavoravano nella pubblica Amministrazione, ma pensavano di essere marginalizzati in quanto diola e casamancesi.

Effettivamente il rinnovamento dei quadri casamancesi e, nello specifico, diola nella compagine governativa fu pressoché insignificante. Solo nel 1980 Senghor inserì un giovane dirigente diola, Robert Sagna, nel ruolo di segretario di Stato, molti anni dopo la scomparsa di Emile Badiane.

D’altronde la politica di rotazione prevedeva di non inviare in Casamance funzionari originari del posto.

A questo va aggiunta una modesta presenza dei diola nelle posizioni dirigenziali intermedie. Sebbene secolarizzati in massa, i diola hanno sempre avuto scarso accesso ai diplomi superiori, compromettendo l’accesso alle categorie più elevate del pubblico impiego.

---

<sup>82</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 364.

La forza di un sentimento di discriminazione e di marginalizzazione dei casamancesi era dunque proporzionale a quella della loro volontà di integrazione, e l'identificazione sentimentale con la nazione senegalese era insufficiente ad attenuare o compensare queste fratture politiche e professionali.

Contemporaneamente l'idea di una Casamance autonoma, inventata dagli amministratori coloniali, rilanciata da certi politici francesi al momento del referendum del '58, ha attraversato i decenni successivi.

L'opzione indipendentista in questo periodo si è andata naturalizzando ed ha assunto una consistenza endogena. In qualche modo l'idea di una nazione Casamance aveva preceduto il nazionalismo casamance formalizzato dal MFDC negli anni '80.

Nonostante questo, dagli anni '50 agli anni '70 si è continuato a credere al progetto stato-nazione senegalese. Ma alla fine degli anni '70 il legame con il Senegal si era definitivamente compromesso, a causa dei fallimenti diola in Senegal e dello Stato in Casamance.

Da una parte la crisi si fece generale, dall'altra il processo di diolizzazione e di casamancizzazione si affermò e si consolidò ulteriormente.

Folklorizzata dall'alto e disprezzata dal basso la diolaità divenne, dopo essere stata stigmatizzata dai coloni e dai senegalesi, un segno di dignità. Essa ridava senso ad un presente che cominciava ad essere iscritto in un passato storico.

Alla generalizzazione della crisi politica e al blocco della via senegalese si aggiunge una rappresentazione identitaria e *discorsiva* della Casamance.

Prodotto da queste dinamiche, il movimento indipendentista del 1982 cercherà di sostituire la rappresentazione di una nazione casamance, al legame politico senegalese.

Lo stato senegalese, che aveva portato la Casamance a divenire un'entità politica, viene disconosciuto da quella stessa sua creazione. Ma questi due processi non erano estranei l'uno all'altro: vi era una stretta relazione tra il processo di strutturazione ed endogenesi culturale del gruppo diola e la presa di coscienza comune di essere marginalizzati dallo Stato e di subirne le ingiustizie.

### 1.5.1 Il nodo del diritto fondiario

La questione fondiaria<sup>83</sup>, motore della vita economica regionale, sarà percepita come uno dei fattori chiave del conflitto e, di conseguenza, determinante nella sua risoluzione.

Secondo il « *Forum du Collectif des cadres casamançais* », le manifestazioni più marcate dell'insoddisfazione popolare sono state originate dalle operazioni di lottizzazione mal gestite attorno a Ziguinchor ed dalle assegnazioni arbitrarie delle terre, un po' ovunque, nelle aree rurali<sup>84</sup>.

In una pubblicazione intitolata « *La vérité sur la Casamance* », lo stesso Stato senegalese ammette che l'appropriazione delle terre regionali messa in atto dalle autorità locali, l'imposizione della legislazione sul demanio nazionale e del codice "forestier", non tenendo conto delle regole consuetudinarie delle popolazioni, sono state fra le principali « *raisons évoquées par le MFDC pour justifier sa démarche* »<sup>85</sup>.

Effettivamente il conflitto ha favorito l'appropriazione arbitraria delle terre da parte di soggetti convinti di beneficiare di una totale impunità, grazie alle loro appartenenze familiari o politiche. Al contrario i contadini, vittime degli espropri arbitrari, temendo rappresaglie, non osavano denunciare quanto subito perchè gli autori degli abusi erano, spesso, le stesse autorità locali, se non addirittura, a volte membri del loro stesso gruppo familiare.

Nel diritto fondiario tradizionale<sup>86</sup> dei villaggi diola ogni straniero, o *adjaoura*<sup>87</sup>, che desiderasse installarsi doveva obbligatoriamente rivolgersi a un capo di una stirpe che potesse ospitarlo temporaneamente e consentirgli di coltivare campi e risaie.

La gestione fondiaria era competenza dei cosiddetti « *maîtres de la terre* », discendenti dei primi che

---

<sup>83</sup> Sulla questione fondiaria e sul complesso intreccio del diritto fondiario tradizionale diola con le riforme del demanio statale, (legge n° 64-46 del 17 giugno 1964) e con la riforma amministrativa, (legge n° 72-02 del 1 febbraio 1972 e successivi decreti attuativi del 1972, 1980, 1990), e soprattutto sulla diversa concezione in materia di gestione della terra fra, per esempio, wolof/sérère (da cui il Presidente Senghor trasse ispirazione per la riforma del 1964, basata sul cosiddetto "diritto negro-africano") e diola (il cui Diritto privilegia una dimensione funzionale), Cfr Françoise KiZerbo, 1997, op. cit. Pag. 141-158.

<sup>84</sup> Yaya Mané, 2000, « *Eléments de réflexion sur la crise casamançaise*. Forum du Collectif des cadres casamançais. », 2000, Ziguinchor. Pag. 11.

<sup>85</sup> Nelly Robin, Babacar Ndione, 2006 « *L'accès au foncier en Casamance. L'enjeu d'une paix durable?* » Handicap International, Dakar, <http://ceped.cirad.fr/cdrom/asile/cd/theme3/t2-Robin.pdf>. Pag. 12.

<sup>86</sup> Descrivere "il" sistema fondiario diola è un'operazione complessa e, per certi versi rischiosa. Il pericolo è quello di cadere in un'interpretazione che si richiama al « *réfèrent colonial* ». In effetti, durante la colonizzazione, il cosiddetto « *régime foncier traditionnel* », in Africa, è stato presentato come un insieme di regole secolari, statiche e monolitiche, con caratteristiche stereotipate. Si trattava, nei fatti, di una ricostruzione culturale destinata in primo luogo a giustificare l'occupazione coloniale.

<sup>87</sup> Gerti, Hesseling, 1992, "Pratiche fondiarie all'ombra della legge: l'applicazione del diritto fondiario a Ziguinchor, Senegal.", in « *Research reports* », n. 42, Afrika-Studiecentrum, di Leiden. Storia urbana n. 63. Pag. 26. In realtà diritto fondiario tradizionale è molto eterogeneo nei *pays diola*. Mentre nelle aree più islamizzate vengono acquisiti elementi provenienti dalle società peul o wolof come il *lamanate*, nei villaggi più isolati vengono mantenute, con gradi diversi, le prassi tipicamente diola che si basano su un sistema di prestiti fondiari elaborato e tale da potersi perpetuare per più generazioni senza che la terra venga perduta dal gruppo del *défricheur* primario. Cfr Françoise KiZerbo, 1997, op. cit. Pag. 141-158.

dissodarono quel terreno, considerati come gli intermediari tra gli uomini e le divinità, che venivano chiamati *anifanao* in ambito diola.

I modi di gestione tradizionali si caratterizzano per una divinazione della terra che proibiva tutte le forme di appropriazione individuale<sup>88</sup>.

Fra l'*adjaoura* e il suo ospite, detto *adjati*, si stabiliva, con il tempo, una relazione particolare, interpretata spesso come parentela, che attribuiva all'*adjati* una legittimità nell'occupazione del fondo. Tale relazione perdurava anche dopo che l'*adjaoura* aveva lasciato la casa del tutore e si era installato, in modo indipendente, nel villaggio.

A quel punto, a sua volta, l'*adjaoura* poteva assumere il ruolo di *adjati* e dare ospitalità a tutti coloro che, provenienti dal suo villaggio di origine, volevano stabilirsi nel nuovo insediamento.

Lo status di *adjati* appartiene, normalmente, a persone relativamente agiate che spesso ricoprono la funzione di intermediario fondiario e, dall'indipendenza in poi, appartengono alla classe politica locale.

In questo modo le relazioni, quasi parentali del sistema dell'*adjati* vengono progressivamente e parzialmente soffocate da relazioni clientelari di dipendenza economica e sociale, nelle quali la politica ha un ruolo essenziale<sup>89</sup>.

Il regime fondiario durante la colonizzazione trova sistemazione con il Codice Civile promulgato nel 1930, che introduce il diritto demaniale<sup>90</sup>. L'articolo 537 dispone che «*les biens qui n'appartiennent pas à des particuliers sont administrés et ne peuvent être aliénés que dans les formes et suivant les règles qui leur sont particulières*».

In questo modo vengono attribuiti allo Stato tutti i terreni senza proprietà e tutte le successioni senza eredi accertati.

Lo Stato coloniale ignora i diritti derivanti dalle regole tradizionali e si proclama «*propriétaire éminent de toutes les terres vacantes et sans maître, des terres inexploitées ou abandonnées depuis dix*

---

<sup>88</sup> Nei Paesi diola tradizionalmente ogni abbattimento di alberi doveva essere compensato con due o tre nuove piante. Per il ripopolamento degli alberi più importanti come il "fromager", *Ceiba pentandra*, generalmente utilizzato per la costruzione delle piroghe, erano utilizzate delle tecniche silvicole particolari. *Cfr.*, République du Sénégal, Ministère de l'environnement e de la protection de la nature, 1998, « Programme d'action national de lutte contre la désertification ». Pag. 49.

<sup>89</sup> Ritroviamo la forma nascosta, moderna, quasi parentale del sistema dell'*adjati*, come modalità urbana di relazione nell'insediamento - *ménage* Diagne / Cisse di Dakar, dove gli ospiti non paganti, provenienti rispettivamente dai due villaggi diola e sérère di origine dei capifamiglia, vengono accolti e si stabiliscono legami, appunto, di tipo familiare. Questo comporta una grande mobilità degli individui (dovuta ai flussi migratori villaggio – città e per l'Europa, verso cui Dakar è un trampolino), continui viavai, adattamenti dell'alloggio e del numero di residenti del *compound*.

<sup>90</sup> La definizione del territorio, come area attribuibile al tale villaggio o quartiere, insomma, la suddivisione amministrativa dell'area dipartimentale, e la regolamentazione del diritto fondiario, sono stati, fin dall'epoca precoloniale, sempre molto problematici in tutta la Casamance. Basti dire che l'amministrazione coloniale si trovava spesso in difficoltà anche solo nell'identificare l'area di un villaggio rispetto ad un altro. Inoltre, come spesso succede anche in Africa occidentale, le dispute sui confini si protraggono per decenni e possono anche provocare attriti che si sedimentano nelle generazioni. Sulle difficoltà dell'inquadramento amministrativo e sui problemi posti dall'applicazione del nuovo regime fondiario *Cfr.*: Robin e Ndione 2006, Awenengo Dalberto 2005, KiZerbo 1997, Hesseling 1994, Nicolas e Gaye 1988, Pélissier 1966.

ans<sup>91</sup>».

Solo nel 1956, di fronte alle resistenze ed agli antagonismi attivi o passivi delle popolazioni rurali, l'amministrazione coloniale finirà per riconoscere la legittimità dei certi diritti fondiari anteriori, trasformandoli in titoli amministrativi legali.

Con l'indipendenza, il Senegal tenta di mettere in atto un dispositivo giuridico che permetta la prevenzione dei conflitti legati alla terra. E' in questo quadro che nasce, nel 1964, la nuova legislazione in materia fondiaria e sulla gestione delle risorse naturali<sup>92</sup>.

Questa legge instaura un demanio nazionale di cui lo Stato è il gestore. Tutte le terre che non godono di statuti fondiari introdotti dal colonizzatore, come titoli privati, fondi privati e pubblici dello Stato costituiscono a pieno titolo il demanio nazionale. Ma la Casamance è una delle ultime regioni dove la riforma fondiaria e amministrativa è stata introdotta.

Le prime elezioni dei « *conseils ruraux* »<sup>93</sup>, vale a dire, di quelle istituzioni amministrative di base che hanno la competenza di assegnare ai contadini i terreni del demanio nazionale, in Casamance hanno avuto luogo solo il 25 marzo 1979.

Mentre nei villaggi più isolati continua ad essere praticato il diritto consuetudinario e si annodano relazioni al di fuori di qualsiasi intervento ufficiale del consiglio rurale, (rafforzando negli gli abitanti del villaggio l'idea di restare padroni delle loro terre) nei terreni edificabili vicino a Ziguinchor e in quelli relativamente vicini alle arterie stradali, molti funzionari statali ottengono, attraverso il consiglio rurale e grazie alla loro influenza politica, grandi appezzamenti per impiantarvi colture di rendita o aree lottizzabili su cui costruire.

Infatti, se il consiglio rurale accerta che il terreno non è stato utilizzato dagli abitanti del luogo, questi ultimi perdono i diritti ed il suolo può essere assegnato a chi ne ha fatto domanda.

Per di più, i funzionari, spesso, di origine senegalese, non sono originari della Casamance. Per esempio, se una casa si trova su un terreno che appartiene al demanio nazionale, l'abitante non ha, generalmente, titolo di occupazione: in questo caso la regolarizzazione della posizione dipende soltanto dall'indulgenza delle autorità o dall'influenza politica che egli può esercitare su di esse.

Le pretese fondiari tradizionali come i diritti ereditari consuetudinari, gli accordi orali, ma anche l'occupazione prolungata di una parcella o di una casa, sono totalmente inoperanti se opposti ad una richiesta di persone munite di documenti ufficiali, come permessi di occupazione o autorizzazioni a costruire.

---

<sup>91</sup> République du Sénégal, Ministère de l'environnement, 1998, op. cit. Pag. 51.

<sup>92</sup> La legislazione in materia fondiaria è soggetta, negli anni, a numerose integrazioni: legge 64-46 del 17 giugno 1964 sur le demanio nazionale (LDN) e i suoi decreti d'applicazione; legge 72-25 del 19 aprile 1972 relativa alle « *communautés rurales* »; il decreto 80-268 del 10 marzo 1980 che organizza i percorsi delle mandrie; la legge 76-66 del 2 luglio 1976 che regola il demanio statale. République du Sénégal, Ministère de l'environnement, 1998, op. cit. Pag. 66.

<sup>93</sup> Secondo la legge del 1964 sul demanio nazionale, i suoli possono essere di proprietà privata, del demanio nazionale e del demanio dello Stato.

A seguito dell'introduzione della legge sul demanio nazionale, essendo stati abrogati i diritti fondiari consuetudinari, se il detentore di una parcella non è in grado di produrre alcuna prova scritta dei suoi diritti su un terreno, ogni eventuale atto di vendita è considerato privo di valore giuridico.

Se non vi è dubbio che la terra sulla quale sono stati fatti investimenti rappresenta un certo valore economico, è certo che il terreno, in se stesso, ha un forte valore simbolico: i capifamiglia costruiscono sulla parcella la casa per il proprio nucleo e vi piantano alberi da frutto, per dare ai propri congiunti sicurezza e protezione, non soltanto per l'immediato, ma a lungo termine.

Per Gerti Hesselring<sup>94</sup> si tratta del «la formazione graduale di un patrimonio da trasmettere alle generazioni che verranno».

Oltre a questo va considerato il fatto che gli accusati di occupazione illecita non immaginano assolutamente di aver commesso un'infrazione e, ancor meno, si considerano dei criminali perché abitano la casa del loro padre.

Però, nonostante il persistere di concezioni fondiarie popolari, gli abitanti si sono serviti e si servono tuttora con disinvoltura di nozioni e procedure fondiarie che appartengono al lessico dello Stato: si tratta di ciò che Gerti Hesselring ha definito l'addomesticamento<sup>95</sup> delle istituzioni statali, da parte delle popolazioni.

Secondo l'interpretazione corrente dei rapporti fondiari, il linguaggio statale non ha un dominio assoluto ma, al tempo stesso, non è sostituito da un univoco linguaggio tradizionale.

Continuano infatti a trovare applicazione certe nozioni fondiarie appartenenti al quadro tradizionale.

Esse tuttavia hanno la loro origine nel villaggio, dove fanno parte integrante di un sistema sociale complessivo (relazioni di parentela, vicinato, reciprocità, ecc.) che riflette gli interessi del gruppo.

Il tutoraggio continua a essere applicato come nel villaggio diola, anche se con alcune varianti.

Di fronte ai regolamenti imposti dallo Stato, nei villaggi appaiono dei fenomeni di resistenza passiva che operano come contrappesi, sotto la forma di « *secrets de village* »<sup>96</sup>.

Per esempio, i contadini lavorano una parte delle loro risaie in modo che abbiano l'apparenza di essere normalmente coltivate. Questa apparenza di coltura impedisce ad altri di fare valere dei diritti su questa parte della loro terra.

Provando ad ignorare il più a lungo possibile la riforma agro-fondiarie, i contadini sviluppano delle strategie per far fronte a questo nuovo cambiamento venuto dall'esterno.

Tuttavia, nel momento in cui la situazione presenta caratteristiche urbane, (segregazione delle funzioni, eterogeneità etnica, creazione di una società fatta di classi, cambiamento delle relazioni matrimoniali, islamizzazione ecc.) la rottura fra la condizione fondiaria e gli interessi di gruppo incomincia a farsi sentire e porta a un certo vuoto giuridico.

<sup>94</sup> Gerti, Hesselring, 1992, op. cit. Pag. 38.

<sup>95</sup> Gerti, Hesselring, 1992, op. cit. Pag. 40.

<sup>96</sup> Gerti Hesselring, 1994, op. cit. Pag. 251.

Fare riferimento, in tale situazione, al diritto fondiario statale diventa una necessità.

In questa dinamica fra “tradizione” e legislazione statale si inseriscono le clientele politiche.

I politici locali, che fino al 2000 provenivano prevalentemente dal Partito Socialista, avevano una grande influenza nella commissione d'attribuzione dei terreni, e questo provocò degli scontri feroci in seno a partito.

I leader in competizione ricorrevano ad ogni mezzo per allargare la propria base di consenso, al punto di ricorrere alla concessione di terreni ai propri sostenitori, ignorando i diritti consuetudinari.

Questi interventi dall'esterno posti in atto da autorità “nordiste” e manipolati dai politici locali, non tenevano conto del dinamismo dell'organizzazione sociale, percepita come “arcaica” e “tradizionale diola”, che era legata a queste terre.

Le nuove redistribuzioni dei terreni erano contrarie alle forme di organizzazione spaziale dei villaggi, in cui la terra rappresentava una funzione e un legame sociale primario. Tutto ciò non poteva che portare a delle forme di resistenza passiva, ed a scontri, anche estremamente violenti, con la popolazione.

Le proteste furono dirette verso il potere di Dakar percepito come il protettore di “nordisti” che aspiravano ad occupare *les terres des ancêtres*”.

## 1.6 Il secondo MFDC e il conflitto con il governo senegalese

Il 26 dicembre 1982 a Ziguinchor, con la repressione armata da parte dell'esercito senegalese di una manifestazione pacifica che rivendicava uno statuto autonomo e la fine dello sfruttamento selvaggio di tutta la Casamance, inizia, di fatto, un periodo di instabilità che persiste tuttora e le cui ripercussioni si estendono ai Paesi vicini e a tutto lo scacchiere dell'Africa occidentale<sup>97</sup>.

La complessità delle ragioni della crisi casamancese ha radici che affondano nella storia precoloniale. Una pluralità di fattori, interni ed esterni al Paese, sono coinvolti nel conflitto nei *Pays des fleuves sud*, per Ousseynou Faye le radici del problema sono da ricercare nel: « *la doctrine de l'assimilation, née de l'héritage du jacobinisme des années 1790 et reposant sur le postulat de l'extension de la nation française dans tout lieu de reproduction de sa culture est à la base de la naissance d'une vie politique "moderne" dans la colonie du Sénégal* » e nel fatto che il potere senghoriano « ... *a fait de l'État le principe générateur de la nation sénégalaise. Pour ce faire, il a conçu un projet d'affirmation d'une identité nationale transcendant les identités régionales, ethniques, religieuses.* »<sup>98</sup>.

Faye mostra come il progetto economico basato sulla monocultura dell'arachide<sup>99</sup> preservava gli interessi del capitalismo francese e faceva del bacino arachidiero il vero polo di sviluppo del Paese. Il controllo ideologico sulle elite intellettuali attuato con la teoria della negritudine e con il suo discorso universalistico, la sopravvalutazione della cultura wolof portata allo statuto di Storia Nazionale (fornendo allo Stato una simbologia ed un linguaggio che riproduceva le diffidenze e i pregiudizi interetnici del potere coloniale), non potevano non far sì che, parallelamente, fosse elaborato un progetto d'indipendenza della Casamance.

A questo vanno aggiunte le crisi economiche (crollo del prezzo dell'arachide nel 1968<sup>100</sup>), le siccità degli anni '70 e '80, la requisizione delle terre a causa dei migranti "nordisti", lo sfruttamento selvaggio di tutte le risorse della regione specie le foreste e le risorse alieutiche (ma anche culturali attraverso il turismo).

Particolarmente complesso appare il nodo del Diritto Fondiario e dell'integrazione fra le varie riforme del Demanio Statale e il Diritto *Coutumier*<sup>101</sup>.

Quando, nel dicembre 1980 il presidente Senghor annuncia le sue dimissioni e indica come suo

---

<sup>97</sup> Cfr Allegato D. D.2 Cartografia. Tavola 4 - La destabilizzazione subregionali negli anni 90'. J. C. Marut, 1996, op. cit.

<sup>98</sup> Ousseynou Faye, 1994 op. cit. Pag. 190 - 191.

<sup>99</sup> Jean Copans, 1988, op. cit. Pag. 111-161.

<sup>100</sup> Ousseynou Faye, 1994, op. cit. Pag 194.

<sup>101</sup> Sulla questione del Diritto Fondiario Cfr: Hassane Dramé, 2006 «Décentralisation et Enjeux Politiques. L'Exemple du Conflit Casamançais (Sénégal)», Le bulletin de l'APAD, n° 16, <http://apad.revues.org/document538.html>, 1997 «Les défis de l'élection présidentielle en Casamance». <http://www.politiqueafricaine.com/>, Gerti Hesseling, 1994 « La terre, à qui est-elle ? Les pratiques foncières en Basse Casamance » a cura di F. G. Barbier-Wiesser, 1994, op. cit. Pag. 243 – 261, Françoise KiZerbo, 1997, op. cit., Paris. Nelly Robin, Ndione Babacar, 2006 «L'accès au foncier en Casamance. L'enjeu d'une paix durable?», Dakar, <http://ceped.cirad.fr/cdrom/asile/cd/theme3/t2-Robin.pdf>.

successore l'allora primo ministro Abdou Diouf (che rimarrà in carica fino all'*alternance* del 2000 con Abdoulaye Wade), la crisi viene formalizzata.

Il MFDC che reclama l'indipendenza per la Casamance: con la formalizzazione di un progetto politico concorrente viene infranta l'egemonia ideologica dello Stato senegalese in ambito politico ed identitario<sup>102</sup>.

La natura repressiva dello stato coloniale e post-coloniale si traduce così in Bassa Casamance con un'insofferenza latente a tutte le forme d'autorità politica o amministrativa.

Una serie d'eventi, come l'assassinio di uno studente liceale da parte della polizia nel 1980, o la repressione delle donne al mercato di *Tilène* a Ziguinchor, sono gli antefatti della dura repressione della manifestazione pacifica del 26 dicembre 1982 e del *décembre rouge* 1983<sup>103</sup>, in cui fu arrestato tutto il gruppo dirigente del MFDC, compreso il suo leader carismatico, l'abbé Augustin "Papa Koulimpi"<sup>104</sup> Diamacoune Senghor.

Durante gli anni '80 il nuovo MFDC si organizza in clandestinità.

Nel 1984 viene fondato, nel *maquis casamançaise*, l'ala militare delle forze combattenti del MFDC che fu chiamata *Atika*, (che significa "freccia" in diola), con lo scopo di resistere a quella ritengono essere l'occupazione senegalese della Casamance e di lottare fino all'indipendenza della regione.

Primo comandante di *Atika* fu nominato Sidy Badji.

Il successo del PAIGC di Amical Cabral, che aveva stabilito le basi della guerriglia in Casamance, nel 1973, nella guerra di liberazione nazionale in Guinea Bissau e il trionfo dell'insurrezione urbana del movimento di Kukoï Samba Sagnang, in Gambia durante l'estate 1981, sono eventi che hanno pesato non poco sulla scelta della lotta armata, con la modalità della guerriglia, del MFDC.

Fin dai suoi esordi il movimento indipendentista s'inserì nella dinamica relazionale, di volta in volta collaborativa e/o conflittuale, del Senegal con i Paesi limitrofi, non solo Gambia e Guinea Bissau<sup>105</sup>, ma anche Mauritania e Guinea Conakry.

Il primo testo della rivendicazione indipendentista porta la data del 25 dicembre 1982, a nome MFDC e fu elaborato dai due leader del movimento, l'abbé Augustin Diamacoune Senghor e Mamadou

<sup>102</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 369.

<sup>103</sup> Sugli eventi di Ziguinchor del dicembre 1982 *Cfr* le opere citate di Agnès Robin, Dominique Darbon, Christian Saglio, Dominique Desjeux, Hassane Dramé e Séverine Awenengo Dalberto.

<sup>104</sup> Soprannome dato a Diamacoune dagli abitanti di Ziguinchor dove ha risieduto agli arresti domiciliari per molti anni.

<sup>105</sup> Sulla complessa trama dei rapporti subregionali e sulla dimensione sovranazionale del conflitto casamançese e sul ruolo dei governi *Cfr*: Ousseynou Faye, op. cit. Pag 201. Vincent Foucher 2003 «Pas d'alternance en Casamance». *Politique africaine* n° 91. Pag. 101-119, <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/conjonctures/091101.pdf>, Jean Claude Marut, 2002 «Le problème casamançais est-il soluble dans l'Etat nation ?» in Diop M. C. (sous la dir. de) « Le Sénégal contemporain », Paris, Pag. 425-458, 1996 «Après avoir perdu l'Est, la Guinée-Bissau perd-elle aussi le Nord ?» in *Lusotopie*. Pag. 81 – 92, <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/marut96.pdf> e 2004 «Y a-t-il un modèle sénégalaise de résolution des conflits?». *Congrès International d'Etudis Africans. Africa camina*. Barcelona, <http://www.africa-catalunya.org/congres/pdfs/marut.pdf>; Jean-François Bayard, 2004, op. cit., pag. 93 – 104; Hassane Dramé, 2006, «Décentralisation et Enjeux Politiques. L'Exemple du Conflit Casamançais (Sénégal)», *Le bulletin de l'APAD*, n° 16. <http://apad.revues.org/document538.html>; Bruno Sonko, 2004 «Le conflit en Casamance: une guerre civile oubliée?», *CODESRIA, Bulletin 3&4*, Pag. 35-38.

“Nkrumah” Sané<sup>106</sup>.

In questo testo si cercava di dare conto, oltre ad una legittimità storica, alle istanze indipendentiste, dei processi politici che avevano avuto un ruolo nel processo di costruzione dell'identità etnica diola.

Il dato che risulta in qualche modo paradossale è che entrambi i leader, Diamacoune e “Nkrumah”, benché di formazione e cultura profondamente diverse, erano accomunati dal fatto che, nelle loro biografie, vi fosse una profonda rottura con il modo di vita diola.

Diamacoune, prete cattolico “missionarizzato”, dovette fare i conti con quella che era allora la linea della Chiesa: le terre da evangelizzare erano “vergini”, le pratiche “animiste” così diffuse nella sua regione erano “malvagie e diaboliche” e, per questo, occorreva fare “tabula rasa delle nazioni pagane”. Il punto di svolta nel percorso culturale e politico di Diamacoune fu rappresentato dal Concilio Vaticano II°, che inaugura la via dell'inculturazione del messaggio evangelico e incoraggia i preti africani a riscoprire la cultura delle società in cui vivono.

Diamacoune, allora, si costruisce una conoscenza della cultura diola a partire dalle monografie etnografiche, come quella di Thomas, e dalle opere di storici come Christian Roche.

Nell'agosto del 1980 Diamacoune tiene la sua prima conferenza a Dakar su Aline Sitoé Diatta, eletta a eroina del “popolo” diola e casamancese.

Contemporaneamente inizia a scrivere la sua Storia della Casamance, centrata sui diola, presentandosi come un degno erede dell'eroina di Cabrousse, “*de cœur, de sang et d'expérience*”, legittimando in questo modo la sua azione politica.

Cattolico, Diamacoune sottolinea le sue radici “pagane”, ponendosi nella linea degli *ahan bëëkin* e degli *Ëyi* come Sihalebe che resistettero alla dominazione coloniale<sup>107</sup>.

Mamadou “Nkrumah” (in onore del leader dell'indipendenza ganeana) Sané, invece musulmano della regione di Bignona, è un emigrato diola in Francia, dove, dopo avere frequentato ambienti dell'antimperialismo di stampo comunista, partecipa a molte associazioni che si occupano del lavoro culturale sui diola<sup>108</sup>. Il suo obiettivo è far conoscere la cultura diola – casamancese e ristabilire la dignità dei diola.

Diamacoune e Sané possono essere considerati, assieme agli altri fondatori del nuovo MFDC, dei veri e propri “imprenditori politici e culturali” che seppero dare legittimità ad una situazione generalizzata di malcontento e trasformarla in una rivendicazione di carattere nazionalista.

---

<sup>106</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 371.

<sup>107</sup> « Alternative à l'échec de l'Etat post-colonial développemental autoritaire, à l'insatisfaisante démocratisation qui lui a succédé et à la contestation violente que l'échec de ces deux formes politiques ont suscité, la « tradition » est en Casamance un champ politique nouveau. Ce champ est traversé à des luttes internes (qui emploient les techniques de la réinvention, mais aussi celles de l'alliance « hors champ ») et des compétitions politico-économiques autour de l'argent des bailleurs de fonds. Si le déplacement des conflits sur ce nouveau champ peut contribuer à entériner symboliquement les transformations des tensions sociopolitiques, il ne peut les susciter ». Ousseynou Faye, 1992, op. cit. Pag 191.

<sup>108</sup> “Esukal” e “Union Casamançais en France”, rispettivamente dal 1976 e dal 1981. Cfr Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 376.

Le riunioni che precedettero la manifestazione del dicembre 1982 si tennero nel *bois sacré* di Diabir, vicino all'aeroporto di Ziguinchor, sotto la protezione dei *bëëkin*: l'utilizzo di un'istituzione animista non metteva in dubbio la modernità della mobilitazione.

Il ricorso ai *bëëkin* si iscrive in una precisa strategia politica, in quanto permetteva di legittimare la rivendicazione indipendentista, iscrivendola nella rete *coutumier* e facilitando in questo modo la connessione fra MFDC e i contadini dei villaggi.

Dopo la dura repressione del dicembre 1983 e la formazione del *maquis* nel 1984/85, soltanto a partire dal 1990 gli sporadici scontri con le forze dell'ordine si trasformano in lotta armata vera e propria.

Non è questa la sede per affrontare nel dettaglio la successione degli eventi bellici<sup>109</sup>, che si sono alternati tra una serie di episodi di recrudescenza delle ostilità e tentativi di conciliazione, che hanno dato luogo ad una serie di accordi di pace e cessate-il-fuoco puntualmente violati.

Anzi, gli accordi di pace hanno portato ad un ad una disintegrazione del *maquis* in più fazioni<sup>110</sup>.

Così mentre, per esempio, il “fronte nord” dei ribelli deponeva le armi, il “fronte sud” radicalizzava la lotta.

I *maquisard* godono della simpatia della popolazione, anche a causa dell'intensificazione della repressione militare, e riescono a prendere il controllo di certe zone, ma all'imposta popolare e agli arruolamenti volontari, si aggiungono il racket, gli arruolamenti forzati, i saccheggi dei villaggi e la giustizia sommaria contro i presunti “collaborazionisti” governativi<sup>111</sup>.

Tutto ciò ha compromesso la credibilità del movimento irredentista agli occhi della popolazione, specie quella rurale che è la più esposta.

Si assiste così ad una progressiva criminalizzazione del *maquis*, rafforzata dallo stallo in cui versa la politica governativa, dopo la serie di fallimenti e violazioni in cui sono finiti tutti gli accordi di pace che, dal 1991 al 2004<sup>112</sup>, sono stati firmati fra il governo e le varie fazioni del MFDC.

<sup>109</sup> Cfr Martin Evans, 2004 « Sénégal: Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC) », Africa Programme Armed Non-State Actors Project.  
[http://www.smallarmssurvey.org/files/portal/issueareas/perpetrators/perpet\\_pdf/2004\\_Evans.pdf](http://www.smallarmssurvey.org/files/portal/issueareas/perpetrators/perpet_pdf/2004_Evans.pdf).

<sup>110</sup> Il MFDC è suddiviso in ala politica e ala militare. In quest'ultima Vincent Foucher nel 2002 individua diverse fazioni: il “Fronte Nord”, che ha deposto le armi nel 1991, diretto da Kamougué Diatta e fedele a Sidy Badji, questo gruppo ha mantenuto, però, le armi e, d'accordo con Dakar, controlla il nord-ovest del dipartimento di Bignona; il Front Sud «moderato», nel sud-ovest della regione, che, sino alla sua morte il 15 gennaio 2007, è rimasto ufficialmente fedele a l'abbé Diamacoune e guidato da Léopold Sagna; i « radicaux » del Fronte Sud, che fluttuano fra il sud-est di Ziguinchor e il Sindian a nord di Bignona, e continuano la lotta armata sotto il comando di Salif Sadio. Esiste poi la cosiddetta ala esterna del MFDC che ha sede in Francia, ma, secondo Foucher, troppo debole e divisa per giocare un ruolo che non sia simbolico. Anche questa ala si è frazionata fra i « durs », guidati da Parigi da Mamadou “Nkrumah” Sané, e i « modérés », riuniti dietro Jean-Marie François Biagui, con base a Lione. Vincent Foucher, 2003 « Pas d'alternance en Casamance ». Politique africaine n° 91, <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/conjonctures/091101.pdf>. Pag. 103.

<sup>111</sup> Pascal Manga, presidente di ASDI venne « condannato a morte » nel 1999 dal *maquis*, per poi essere “graziato” nel 2001. Intervista a Pascal Manga, Ediougou novembre 2007.

<sup>112</sup> La lista dei “cessate il fuoco” e degli accordi di pace è molto lunga e parte dal 1991. La situazione attuale si è complicata con la morte di Diamacoune nel gennaio 2007. Dopo l'accordo di pace del 30 dicembre 2004, è stata avviata la fase delle negoziazioni previste dall'accordo, i colloqui di Foundiougne: la prima sessione è iniziata il 1 febbraio 2005, la seconda sessione, la cosiddetta Foundiougne II, inizialmente fissata per il gennaio 2006, è stata rinviata sine die. Cfr Malick Rokhy Bâ, « Le cousinage à plaisanterie, arme culturelle au service de la paix » Le Soleil, 31/01 2005; « L'Etat et le Mfdc

La ribellione assume la forma del banditismo e permane, per esempio, una zona d'instabilità cronica nel dipartimento di Bignona<sup>113</sup>, dove ci sono scontri fra esercito e ribelli, fra diverse fazioni degli stessi ribelli ed episodi di saccheggi nei confronti della popolazione.

Pesa poi, sul piatto della bilancia dell'instabilità, l'economia che si genera dalla mancanza di legalità: la presenza di mercenari, il ruolo della *yamba* (cannabis locale), il traffico d'armi<sup>114</sup>, fino al traffico di esseri umani legato all'immigrazione clandestina<sup>115</sup>.

I leader del movimento cercano di mascherare la "diolaizzazione" del movimento lamentando l'accusa di essere un movimento "etnico", espressione che veicola un'immagine di arcaismo e illegittimità.

Ma il MFDC non è un movimento etnico nel senso essenzialista del termine, cioè non è una reazione istintiva contro una modernità estranea e neocoloniale incarnata dallo Stato senegalese.

La rivendicazione del MFDC è il prodotto della modernizzazione e della costruzione dell'identità dei diola.

Da parte sua lo Stato senegalese, dopo avere tentato con Abdou Diouf, di negare l'esistenza stessa del problema casamancese riducendolo ad un problema economico e sociale, cerca di connotare etnicamente il MFDC.

Lo Stato produsse un discorso in cui presentava se stesso come il rappresentante della "modernità" e dell'ordine opposto all'"etnia arcaica" e ad al disordine incarnati dal MFDC.

La connotazione etnica del movimento indipendentista permetteva poi allo Stato senegalese di giustificare le repressioni violente e l'utilizzo dell'esercito in quanto, in gioco, c'era la Nazione opposta alle "etnie".

Per Dakar la ribellione manifestava l'alterità delle popolazioni casamancesi, descritte attraverso la visione riduttiva di una Casamance animista e cristiana, incapace di adattarsi alla modernità, che anzi rifiutava perché conservatrice e antistatale.

Il discorso ufficiale, attraverso una lettura essenzialista e folklorizzante, si iscriveva nella continuità dello sguardo che era stato posto dall'amministrazione coloniale sulla Bassa Casamance<sup>116</sup>.

---

poursuivront leurs négociations à Foundiougne les 27, 28 et 29 décembre », 23/11/2005, Netti; « Foundiougne II: les femmes s'invitent à la table des négociations », Le Potentiel, 28/12/2005; Mamadou Ciss, « Négociations de Foundiougne, le chemin vers la paix », Le Soleil, 15/01/2007; Madior Fall, « Les assises inter-Mfde renvoyées sine die », SudQuotidien, 3/10/2006.

<sup>113</sup> Sulla ripresa delle ostilità nel cosiddetto fronte nord, la zona transfrontaliera fra Gambia e Casamance, nella regione dello Sindian, Cfr «L'armée 'enrôle' des rebelles pour traquer Salif Sadio » 22/08/2006, L'occidental; «Casamance: Reprise des hostilités entre Salif Sadio et César Attoute Badiatte », Mamadou Papo Mané, WalFadjri, 29/03/2007; «Sénégal: combats entre factions rivales de l'ex-rébellion de Casamance », 15/05/2007, Afriquenews.

<sup>114</sup> Cfr: "Yamba. Accusés de complicité. Des dignitaires de Casamance entendus par la gendarmerie.", Le Quotidien 18/12/2006 <http://www.educationsansfrontieres.org/?article3363>, "Le yamba des indépendantistes casamançais", [http://cannabis.free.fr/articles/senegal\\_carrefour\\_trafic.html](http://cannabis.free.fr/articles/senegal_carrefour_trafic.html). Sul traffico d'armi Cfr: Hassane Dramé, 2006 «Décentralisation et Enjeux Politiques. L'Exemple du Conflit Casamançais (Sénégal)», Le bulletin de l'APAD, n° 16, <http://apad.revues.org/document538.html>.

<sup>115</sup> Sul legame tra il conflitto casamancese e il fenomeno dell'immigrazione clandestina Cfr: "Des rebelles du MFDC se lancent dans l'émigration clandestine", Netti, 14/09/2006, <http://www.seneweb.com/news/article/5375.php>.

<sup>116</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 376.

Tuttora la Casamance vive una condizione di “ni paix, ni guerre<sup>117</sup>”, e la situazione rischia di precipitare, o magari di evolvere favorevolmente, da quando, dopo la morte di Diamacoune<sup>118</sup> il 14 gennaio 2007, è iniziata la lotta di successione all’interno del MFDC.

### 1.6.1 Le strategie femminili d’opposizione

Le donne e le loro modalità femminili d’opposizione hanno recitato un ruolo chiave nelle strategie di resistenza al sistema coloniale.

Dal momento che i Francesi erano poco inclini ad occuparsi di questa parte della popolazione, era strano per loro constatare che, come gli uomini, le donne partecipavano alla resistenza anche armata a pieno titolo.

Ma, al di là delle tecniche di guerriglia, vedremo come le donne abbiano utilizzato strumenti “culturali” d’opposizione passiva molto efficaci.

Anche le attività di ASDI, nel dipartimento di Oussouye, oltre che essere promosse e gestite pressoché completamente da donne<sup>119</sup>, presentano delle forti analogie con le forme associative della consuetudine e, in questo, sono rispettose dei divieti del costume.

Queste strategie femminili di resistenza, fondate sul culto dei *bëëkin* e sulla “cultura” locale, che per questo contribuirono a reinventare, sono state agenti d’eticizzazione più efficienti delle forme d’opposizione maschili<sup>120</sup>.

Nella società diola, di tipo egualitario e con un potere politico non centralizzato, ma con una struttura essenzialmente patrilineare del *butonj*<sup>121</sup>, il ruolo femminile è molto più importante rispetto agli altri gruppi del resto della colonia.

A causa dell’organizzazione individualizzata della concessione fondiaria o *hank*<sup>122</sup>, gli uomini non potevano avere un controllo diretto sulle loro mogli, sorelle e nipoti. Non esisteva controllo sulla verginità e sull’escissione.

A condizione di rispettare le regole di esogamia, le donne potevano scegliere il loro marito ed avere

---

<sup>117</sup> Ndeye Ignace, « Ni paix, ni guerre » Sud Quotidien, 7/04/2007.

<sup>118</sup> Cfr. Abraham Hembra, « Abbé Augustin Diamacoune Senghor: Le ministère du Mfdc », Wal Fadjri, 15/01/2007; « Le prêtre « rebelle » s’en est allé », Lefaso.net, 16/01/2007, Bacary Domingo Mané, « Guerre de succession en Casamance, Biagui et Ansouma se positionnent », Sud Quotidien, 22/01/2007; Mamadou Papo Mané, « Casamance, adieu, rebelle en chef ! », Wal Fadjri, 24/01/2007

<sup>119</sup> In linea di massima è molto difficile generalizzare: la norma è la flessibilità della norma per cui, nella realtà del quotidiano, l’azione di ASDI risponde a logiche multiple e situazionali, dettate dal contingente possibile.

<sup>120</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 102.

<sup>121</sup> Struttura di base della società assimilabile alla famiglia, entro cui l’individuo nasce, cresce, e accede alla vita economica, religiosa e sociale. Cfr. Françoise KiZerbo, 1997, op. cit. Pag. 39.

<sup>122</sup> Françoise KiZerbo, 1997, op. cit., Pag. 47.

diritto al divorzio<sup>123</sup>.

Questo è dovuto al primato della funzione riproduttiva<sup>124</sup> su quello dell'indissolubilità del matrimonio. Per questo non era tollerato che una donna restasse a lungo senza prole.

Esisteva una determinata istituzione il *buje*<sup>125</sup>, che imponeva, in una data precisa ed in accordo con i *bëëkin*, alle giovani divorziate, alle vedove e alle ragazze madri un ultimatum: quello di scegliere obbligatoriamente un uomo nel villaggio con cui formare un *ménage*.

Un'altra prerogativa delle donne era quella che permetteva loro l'accesso alla terra della propria concessione natale, nel caso fossero vedove o divorziate che decidevano di non restare presso la concessione fondiaria del marito.

Il compito di assegnare i fondi a cui la donna aveva diritto era sotto la responsabilità del fratello, al quale, in ogni momento, lei si poteva rivolgere per ritornare in possesso della propria parte di terre e di risaie<sup>126</sup>.

Questo ruolo centrale della donna faceva sì che esistessero molte associazioni femminili, in particolare legate ai culti, ma anche laiche e legate al lavoro agricolo e artigianale o, più in generale all'economia.<sup>127</sup>

Le donne detenevano *bëëkin* "femminili" erano d'importanza centrale per il gruppo e per la sua riproduzione. Alcune erano anche *ahan - bëëkin*, detentrici della regalità animista come a Mlompl o a Sigamar<sup>128</sup>. La loro qualità di madri, la loro funzione economica, il valore accordato alla loro parola assegnavano un posto particolare nella comunità di villaggio.

Durante la lunga fase dell'impiantarsi dell'autorità coloniale dagli anni '20 fino alla rivolta degli '40 del secolo scorso, e successivamente con la pacificazione e la normalizzazione coloniale, occorreva comporre in altro modo le opposizioni, inventando nuove soluzioni ed adattamenti.

L'efficacia delle azioni collettive delle donne e la condivisione della condizione coloniale si tradusse nella ricerca collettiva di risposte comuni di resistenza.

Fu mobilitando le solidarietà delle donne che fu possibile sviluppare nuove soluzioni, di tipo culturale, femminili e diola.

Le donne trasformarono alcune delle loro istituzioni religiose, come il *kañaleen*<sup>129</sup> o *ewña*<sup>130</sup> facendo

---

<sup>123</sup> Thomas descrive anche un'istituzione, l'*ëbun*, una sorta di adulterio ufficiale dove la donna poteva lasciare il marito, ritornare a casa sua e giacere con tutti gli uomini che desidera, senza che il marito potesse avere da ridire. Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 263.

<sup>124</sup> Françoise KiZerbo, 1997, op. cit. Pag. 55. Qui l'autrice elenca la quadruplica funzione del matrimonio: riproduttiva, sociale (cioè del gruppo di parentela), giuridica ed economica.

<sup>125</sup> Paul Péliissier, 1966, op. cit. Pag. 697 - 698.

<sup>126</sup> Françoise KiZerbo, 1997, op. cit. Pag. 42.

<sup>127</sup> Cfr oltre Cap. 3.3 La domesticazione dei progetti.

<sup>128</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 104.

<sup>129</sup> Feticcio femminile, di origine sincretica musulmana, il cui scopo è quello della salvaguardia dei neonati e, per estensione, della prole. Sul *kañaleen* o *gañaleen* Cfr Mariannita Lospinoso 1993 op. cit.. Pag. 33 – 58.

diventare l'opposizione all'occupazione un'attribuzione "tradizionale": sottrarsi ad essa equivaleva infrangere un divieto. Con ciò veniva offerto anche agli uomini un alibi, una giustificazione per sottrarsi all'arruolamento forzato o al pagamento delle imposte.

La trasformazione del rito dell'iniziazione che da *kahat*<sup>131</sup> prende la forma *bukut*, come osserva Girard, è strettamente legata alla nascita dei culti carismatici come quello, non ha caso femminile, di Aline Sitoé Diatta negli anni '40.

Sulla figura di Aline Sitoé Diatta<sup>132</sup>, morta in esilio a Timbuktoù, e sulla sua storia rimando all'abbondante, quanto esaustiva, letteratura sull'argomento.

Rimane da scrivere la storia delle strumentalizzazioni politiche, delle mitizzazioni arbitrarie presenti, sia nella retorica governativa, sia nella narrazione del MFDC, e delle deformazioni di cui la figura dell'emigrante diola a Dakar Aline Sitoé Diatta, sorta poi ad eroina di una supposta resistenza diola contro i "nordisti", è stata vittima.

Con l'indipendenza ed i fenomeni migratori le donne importarono i loro *bëëkin* dal villaggio nel nuovo contesto urbano dove si formavano comunità femminili. Abitualmente legati ad una funzione precisa e ad una comunità di villaggio, i *bëëkin* femminili resero possibile l'allargamento di questi gruppi facendoli diventare, di fatto, pan-diola.

A Ziguinchor, per esempio, le *Usana*, una specie di federazione di *ewña*, raggruppavano le donne per pregare, ma anche per discutere la gestione di affari collettivi e/o personali e per organizzare azioni comuni. Queste associazioni testimoniano dell'incontro e della mutua identificazione di differenti comunità femminili diola<sup>133</sup>.

In seguito le donne, come durante il periodo coloniale, parteciparono alla protesta che, alla fine degli anni '70, avrebbe portato alle manifestazioni indipendentiste dei primi anni '80 e alla nascita del secondo MFDC, fino al conflitto con il governo senegalese che si protrae tuttora.

I segni del malcontento femminile si manifestarono contro la dura repressione della polizia delle donne di *Tilène* (un quartiere di Ziguinchor), che avevano dato vita "illegalmente" nel 1981 ad un mercato in luogo pubblico<sup>134</sup>.

Ma la prima volta che le donne diola intervennero massicciamente e pubblicamente nella gestione

---

<sup>130</sup> Feticci "femminili" alla cui devozione corrispondevano altrettanti gruppi di donne. A livello territoriale erano 5 *groupements* dislocati territorialmente in questo modo: gruppo Huluf: Oussouye, Kalobone, Singalene, Djiwant, Edioungou, Guilet, Eking. Gruppo Ehun 1: Séganar, Nianbalang, Karounat. Gruppo Ehun2: Gruppo Serek: Essaout, Diakène, Diakène. Gruppo Ukut: Oukout Madiop, Oukout Etelieu. Cfr: Jean Girard, 1969, «Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance», *Initiations et Études Africaines* n° XXVII, IFAN Dakar. Pag. 65.

<sup>131</sup> Jean Girard, 1969, op. cit. Pag. 91.

<sup>132</sup> Cfr nota n°52.

<sup>133</sup> Un altro esempio di *bëëkin* femminile che, a Ziguinchor, si è progressivamente trasformato da culto di villaggio a culto "universale" diola è il *bëëkin Dilampanta*. Cfr: Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 339.

<sup>134</sup> Ousseynou Faye, 1994, "La crise casamançaise et les relations du Sénégal avec la Gambie et la Guinée-Bissau (1980-1992)", in « Le Sénégal et ses voisins », a cura di Momar Coumba Diop, *Sociétés Espaces Temps*, Dakar, <http://tekrur-ucad.refer.sn/IMG/pdf/09FAYECASAMSENEGALVOISIN.pdf>. 189-212. Pag. 194.

degli affari pubblici di una città fu in occasione della morte di uno studente, Idrissa Sagna, durante una manifestazione duramente repressa dalle forze dell'ordine a Ziguinchor, nel dicembre 1981.

Le donne si riunirono attorno al *bëëkin Usana* e decisero di intervenire. Munite di *calebasse* e scacciamosche, organizzarono una marcia per le vie di Ziguinchor, danzando la danza "sacra" del *bunooj* (la danza delle foglie) ed invitarono le altre donne, non diola, ad unirsi loro per manifestare il loro malcontento<sup>135</sup>.

L'irruzione delle donne in questa manifestazione traduce due istanze: innanzitutto il rifiuto di vedere uccisi i *leurs enfants* e contemporaneamente la volontà di dimostrare che le donne non sono sottomesse e che esercitano fino in fondo il ruolo sociale che è assegnato loro dalla società diola<sup>136</sup>.

Il 26 dicembre 1982 viene organizzata la prima manifestazione del nuovo movimento indipendentista. Questa data è stata riconosciuta dalla maggioranza degli storici come la data di inizio del conflitto fra il governo senegalese e il MFDC. Anche per la marcia del 26 dicembre a Ziguinchor vennero mobilitate le organizzazioni femminili delle *Usana*.

Non solo le donne di città presero parte all'organizzazione: vennero mobilitate anche diverse donne *ahan bëëkin* del Bandial<sup>137</sup>, una località nel cuore dei *pays diola* con una forte connotazione "tradizionale" e religiosa<sup>138</sup>.

Il 26 dicembre le donne erano alla testa del corteo. La presenza femminile alla marcia fa ormai parte dell'immaginario della costruzione identitaria diola: vestite di *pagne* bianchi e coperte di amuleti, con in mano *calebasse* usate come percussioni. La loro posizione alla guida della marcia era strategica e venne decisa dai leader del movimento: doveva marcare il carattere pacifico e legittimo della manifestazione in quanto condiviso dalle *maman*.

Il governo senegalese rispose con il pugno di ferro: un anno dopo, il 4 dicembre 1983 si aprì il processo ai manifestanti arrestati con l'accusa di aver violato l'integrità del territorio nazionale. Il 22 dicembre 1983 gruppi di uomini armati, preceduti da donne anziane nude, la stessa nudità utilizzata in precedenza come simbolo di riconciliazione, attaccarono la sede del governo a Ziguinchor. Gli scontri lasciarono sul campo centinaia di morti.

E' il *décembre rouge* del 1983: il punto di non ritorno che segna la radicalizzazione della rivendicazione e l'inizio della *maquis* armato.

Nel processo di pace, iniziato dopo il 2000, dopo molti tentativi infruttuosi, hanno assunto un ruolo

---

<sup>135</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 357. La Awenengo cita il fatto che diverse donne erano nude. La nudità, simbolo della maternità, era un mezzo utilizzato dalle donne diola per far sospendere il conflitto. E' interessante notare che, nel 2002 in Costa d'Avorio nella città di Man, le donne hanno sfilato nude per protestare contro la guerra civile appena scoppiata nel Paese. Testimonianza personale.

<sup>136</sup> Hassane Dramé, 2006 «Décentralisation et Enjeux Politiques. L'Exemple du Conflit Casamançais (Sénégal)», Le bulletin de l'APAD, n° 16. Pag. 3.

<sup>137</sup> Il Bandial fa parte della Communauté rurale di Enampore a circa 40 km a sud ovest di Ziguinchor.

<sup>138</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 385.

importante le iniziative promosse dagli investitori internazionali e dalle O.N.G. locali, come ASDI. Conseguentemente si assiste ad una valorizzazione del capitale culturale, invece di quello politico: la pace viene “tradizionalizzata”, decentralizzata, deve provenire “dal basso”, viene intesa come apolitica. Le donne occupano un ruolo centrale nel “*marché traditionnalis *”<sup>139</sup> della risoluzione del conflitto.

Il prolungarsi indefinito del conflitto, la moltiplicazione delle esazioni sulle popolazioni sia da parte dell’MFDC, sia dell’esercito e, dalla fine degli anni ‘80, l’utilizzo delle mine antiuomo e anticarro<sup>140</sup> hanno fatto s  che le donne si organizzassero per porre la questione della loro centralit  nel processo di pace.

Le donne, nel corso del conflitto, hanno effettivamente pagato un duro prezzo<sup>141</sup>. Ma le organizzazioni femminili non oppongono argomenti politici o giuridici a sostegno delle proprie rivendicazioni, come fanno i leader del movimento. E’ piuttosto la logica preservatrice del ruolo materno che interviene ed esige che cessino gli spargimenti di sangue ed i saccheggi.

La Awenengo individua, al volgere del millennio, due poli di mobilitazione nella dinamica della pace in Casamance: la mobilitazione delle donne “tradizionali” e di quelle “intellettuali”.

La costituzione del *Forum des Femmes pour la paix en Casamance*<sup>142</sup> segna la nascita di un comitato regionale per la pace che raggruppa entrambe le tendenze.

Le *intellectuelles* avevano capito che dovevano appoggiarsi sul capitale simbolico delle *Usana*, fondato sullo statuto femminile, sul ruolo di mediazione delle donne nella societ  diola e sui loro

---

<sup>139</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 447.

<sup>140</sup> Sull’utilizzo delle mine Cfr Handicap International, 2000, « Les victimes de mines en Casamance (Sénégal): 1988-1999 », Lione. <http://www.handicap-international.fr/fileadmin/documents/publications/MinesCasamance.PDF>; Ministère de l’Economie et des Finances, 2001, « Programme de Relance des Activités Economiques et Sociales en Casamance », Pag. 22-40, 138. <http://www.ambafrance-sn.org/IMG/PRAESC.pdf>, 2004 « Evaluation environnementale régionale - Rapport final », Dakar; e del Centre National d’Action Antimines (CNAMS), 2007, « Lutte antimines au Sénégal » Ginevra. [http://www.apminebanconvention.org/fileadmin/pdf/other\\_languages/french/MBC/IWP/SC\\_2007\\_04/speeches-mc/Senegal-25April2007-f.pdf](http://www.apminebanconvention.org/fileadmin/pdf/other_languages/french/MBC/IWP/SC_2007_04/speeches-mc/Senegal-25April2007-f.pdf). E’ interessante notare quanto il problema delle mine venga utilizzato (e strumentalizzato) in politica nazionale e internazionale, “D minage de la Casamance: Quand les Etats-Unis demandent l’autorisation du MFDC”, 10/2007 di Moustapha Barry, Walf Fadjri e “D minage de la Casamance: Des rebelles ouvrent le feu sur les militaires”, 01/2007 di Mamadou Diallo, Lematin. Sulla bonifica dei campi minati Cfr « Plus de 90.000 personnes victimes directes de mines en Casamance, selon Handicap international », APS Agence de Presse Sénégalaise, 24/05/2006; « Sénégal: 100 soldats marocains pour aider au déminage », 29/12/2006, <http://www.bladi.net/>.

<sup>141</sup> Cfr Amnesty International, 2003, “Paroles de femmes casaman aises”, <http://www.amnesty.org/fr/report/info/AFR49/002/2003>.

<sup>142</sup> « En 1999, la commission “Femme et Développement” de « Acap s/Ziguinchor » organise le Forum des Femmes pour la paix en Casamance avec des organisations de femmes traditionnelles comme modernes. Ces assises ont donné naissance au « CRSFPC / USOFORAL - Comité Régional de Solidarité des Femmes pour la paix en Casamance / “entraidons-nous” » nom donné par les femmes pour traduire leur volont  de prendre à bras le corps le processus de paix en Casamance ainsi que toutes les questions qui interpellent leur communauté. Aujourd’hui le Comité exécute un projet de “Renforcement d’un îlot de paix dans l’espace communautaire d’Enampore” en partenariat avec le « WFD » (ONG allemande) ». 2006, CRSFPC / USOFORAL, Ziguinchor. <http://www.sudinfo.sn/usoforal/index.htm>. E’ interessante notare come anche per questo comitato, come per ASDI, una O.N.G. tedesca finanzia le azioni di sviluppo nel territorio, che, un’altra coincidenza, si trova nel Bandial, una zona con legami di lunga data con le comunit  femminili di Ziguinchor.

“*pouvoir sacres*”.<sup>143</sup>

Apparentemente questi movimenti femminili si presentano come apolitici, il loro ruolo sembra limitato alle questioni sociali ed umanitarie e si utilizzano le riunioni pubbliche e le cerimonie attorno ai *bëëkin* per richiamare alla pace ed alla riconciliazione.

Come viene proclamato anche da un documento dell'AFARD, appare evidente la tendenza a « *reproduire la traditionnelle division sexuelle des tâches dans le domaine de la résolution des conflits, dans lequel les actions des femmes sont le prolongement de leur rôle domestique* »<sup>144</sup>.

Ma la visione a breve termine del loro impegno, che rifiuta di percepirsi come politico, mostra che le donne continuano ad avere delle grandi difficoltà ad imporsi come agenti di un progetto di trasformazione politica e sociale.

Spesso, dietro alla mobilitazione delle donne ci sono delle strategie politiche “maschili” nascoste. Il capitale simbolico dell'etnicità femminile diola viene spesso investito nel campo della pace per ragioni prettamente politiche: la legittimità di attori civili ottenuta attraverso lo statuto di facilitatore della pace permette l'accesso alle cariche politiche locali e, nello stesso tempo, rende possibile l'intercettazione delle risorse delle O.N.G. occidentali che finanziano sia progetti nell'ambito delle emergenze legate al conflitto, sia progetti destinati alla promozione dell'associazionismo di genere e/o rurale.

Le donne, in definitiva, sono considerate come una riserva di voti elettorali e vengono manipolate da un sistema politico “maschile”.

L'azione femminile diola, che rimane invariata nelle sue procedure d'intervento, (preghiere, libagioni, marce, dibattiti) mostra da un lato la difficoltà a differenziare le forme di lotta, e dall'altro, un problematico inserimento nella società politica “moderna”.

Il modello di un femminilità etnica diola viene teorizzato e standardizzato<sup>145</sup> ma, nello stesso tempo, ne vengono ridotte le possibilità di mobilitazione su basi prettamente politiche.

Il ruolo che le donne si sono assegnate, partecipando ad una economia “diolaizzata” e “tradizionalizzata” della pace, è quello che, in definitiva, gli uomini assegnano loro.

Le donne africane assicurano, agli occhi della collettività, la salvaguardia dei punti di riferimento culturali e sociali e, a causa di questo ruolo, non possono essere, a differenza degli uomini, portatrici di una modernità che minaccerebbe il fragile equilibrio morale e culturale della società.

Per questo le donne rimangono sottomesse ad un ordine culturale e religioso che, viceversa, non è possibile imporre a nessun uomo. Certo, la loro rappresentazione come donne appartenenti ad una

---

<sup>143</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 459-560. Cfr anche: Association des femmes africaines pour la recherche et le développement (AFARD), 2000, « Transformation des conflits en Afrique: La perspective des femmes africaines ». Rapport de l'atelier, Dakar, Institut de Gorée. <http://www.peacewomen.org/resources/Organizing/AFARD.pdf>.

<sup>144</sup> Association des femmes africaines pour la recherche et le développement (AFARD), 2000, op. cit. Pag. 19.

<sup>145</sup> Séverine Awenengo Dalberto, 2005, op. cit. Pag. 446.

comunità pan-diola è il segno di un processo dinamico di cambiamento, ma questa etnogenesi ha un effetto perverso: fissa un modello e uno statuto femminile rivendicato, ma che relega le donne, specialmente quelle dell'ambito rurale, in un ruolo subalterno guidato e controllato dagli uomini. Vedremo in seguito<sup>146</sup> come, in queste dinamiche di genere, intervenga la progettualità di molte O.N.G. occidentali e come questi progetti si basino su visioni erranee della realtà locale.

---

<sup>146</sup> Cfr in Appendice, Allegato A. A1 Intervista a David Hembra.

## 2. Metodologia della ricerca e problemi epistemologici

« *On ne fait pas de l'africanisme, mais des études disciplinaires sur des terrains africains.*<sup>147</sup> »  
Dominique Darbon

Questo lavoro si pone come obiettivo di riflettere sulla natura delle organizzazioni a cui fa riferimento la cooperazione italiana allo sviluppo, decentrata o governativa, in una regione del Senegal come la Casamance.

Per svolgere questo lavoro ho cercato, limitatamente alle risorse disponibili, di utilizzare gli strumenti che mi mette a disposizione la disciplina. Secondo Sally Falk Moore gli studi degli antropologi in Africa sono riconoscibili “*come contributi allo stesso ramo del sapere per l'aspetto metodologico ... [per] tre cose in comune: la conoscenza della precedente letteratura antropologica sull'Africa, la familiarità con le problematiche teoriche generali di cui si occupa la disciplina, e la dedizione al metodo della ricerca sul campo*”<sup>148</sup>.

Questa indagine cercherà, inoltre, di utilizzare le nozioni generali, che le scienze sociali mettono a disposizione a prescindere dal terreno, quelle che Chabal e Daloz chiamano di “*panoplia analitica*”<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> 2003 « Réflexions sur l'Africanisme en France. », CNRS, département SHS. [http://www.etudes-africaines.cnrs.fr/pdf/rapport\\_africanisme.pdf](http://www.etudes-africaines.cnrs.fr/pdf/rapport_africanisme.pdf). Pag. 2.

<sup>148</sup> Sally Falk Moore, “Antropologia e Africa. Prospettive in mutamento” 2004, Milano. Pag. 131.

<sup>149</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit.. Pag. 6.

## 2.1 Il contesto

Questa ricerca è iniziata, inconsapevolmente, nel dicembre del 2003, quando ho accolto l'invito di un'immigrata senegalese in Italia, Mariange Diagne, a far visita alla sua famiglia a Dakar.

Qui fui accolto nell'abitazione di Julitte Diagne Cisse<sup>150</sup>, segretario generale di ASDI, e del marito Etienne Cisse. Dopo due giorni partimmo per Edioungou, villaggio situato a 2 km da Oussouye, nella regione della Bassa Casamance, dove ASDI ha sede ed opera a fianco della popolazione rurale.

Rimasi ad Edioungou fino alla fine di gennaio del 2004. Da allora si sono susseguiti altri 6 soggiorni in Bassa Casamance (novembre/dicembre 2004 – agosto/settembre 2005 – dicembre 2005/gennaio 2006 – settembre/ottobre 2006 – aprile/maggio 2007 – novembre/dicembre 2007).

Ho soggiornato tutto il tempo fra le sedi di ASDI a Oussouye e Dakar e la casa di Mme. Cisse nel villaggio di Edioungou, muovendomi pochissimo, più che altro a piedi o con il motorino di ASDI, quando non era a disposizione il 4x4 dell'associazione, per visitare i villaggi dei dintorni dove si svolgono le attività di ASDI.

“Il rendere l'*altro* è inevitabile” dice Olu Oguibe<sup>151</sup>.

I movimenti migratori, il sistema della cooperazione allo sviluppo, il “charity business” e i media pongono di fronte a noi degli individui, delle istituzioni e dei gruppi sociali, ma come si forma la nostra conoscenza? Come si formano le rappresentazioni e i discorsi con cui, appunto, rendiamo queste presunte alterità? Qual'è il significato di termini come modernizzazione, sviluppo, crescita economica, ma anche intercultura, solidarietà internazionale, cooperazione?

Cosa si manifesta e cosa rimane implicito quando tali parole vengono utilizzate? E quando “i destini s'intrecciano”, (come così spesso accade con il fenomeno migratorio, con le relazioni economiche transnazionali, con la cooperazione, ma anche con le unioni fra individui come matrimoni e nuove forme familiari) che ruolo giocano le rappresentazioni reciproche nelle relazioni e quanto di queste dinamiche gli attori conoscono consapevolmente?

---

<sup>150</sup> Julitte Diagne Cisse nasce nel 1938 a Mlomp, nel centro del dipartimento di Oussouye, in Bassa Casamance. Negli anni dell'indipendenza, fra il 1957 e 1960, dopo essere stata responsabile della gioventù agricola cattolica, (J.A.C.F.) alla diocesi di Ziguinchor, (dopo avere ricoperto questo ruolo nel suo villaggio ad Oussouye fra il 1951 e il 1956) venne inviata, nel 1962, in Francia e in Germania per un stage di formazione per quadri del movimento internazionale della gioventù cattolica (M.I.J.A.R.C. Mouvement International de la Jeunesse Agricole Rurale Catholique). A seguito di questo corso Julitte Diagne Cisse fu nominata Membro del Comitato Esecutivo del Movimento Internazionale della Gioventù Agricola Rurale Cattolica, ruolo che ricoprì dal 1963 al 1965, mentre dal 1961 fino sempre al 1965 era Responsabile Nazionale della Gioventù Agricola Rurale Cattolica Femminile (J.A.C.F.). Questo itinerario politico fu la base che portò Julitte a divenire, dal 1966 e il 1998, prima quadro alla Fonction publique du Sénégal, poi Directrice du Centre d'Animation Rurale à la Direction de l'Animation et de l'Expression Rurale / Ministère du Développement Rural, poi ancora Responsable National chargée des garderies d'enfants au Secrétariat d'Etat à la Promotion Humaine, poi Responsable régionale des groupements féminins au Ministère de la Femme, de l'enfant et de la Famille, infine deputato alla Assemblée Nationale. Attualmente, è ufficialmente pensionata, ma nei fatti, oltre alla segreteria generale di ASDI, continua nella militanza politica all'interno del gruppo di Robert Sagna. Intervista raccolta ad Edioungou, dicembre 2005.

<sup>151</sup> Daniele Mezzana, Giancarlo Quaranta, a cura di, 2005 “Società Africane. L'Africa sub-sahariana tra immagine e realtà”. Milano. Pag. 211.

Per cercare di rispondere a queste domande ho assunto come modello, inscindibile peraltro dalla mia esperienza personale, una O.N.G. senegalese.

Attraverso un percorso che non può prescindere dalla Storia coloniale, dalle problematiche della decolonizzazione e dal processo di territorializzazione<sup>152</sup> dei gruppi sociali che hanno abitato questi territori, cercherò di decifrare il contesto in cui si dipanano le strategie e le azioni di questa organizzazione e in che modo essa si inserisca in un tessuto, politico, economico, sociale e simbolico specifico.

E' difficile rendere lo sconforto e l'impotenza che ho provato durante il miei soggiorni in Casamance. Fin dall'inizio di questa ricerca, che per altro non era iniziata con la consapevolezza di esserlo, mi fu chiara la problematicità della mia posizione rispetto agli attori di ASDI ed al contesto.

Fin dal primo impatto con il contesto senegalese mi apparve evidente che la realtà, così come mi si manifestava, risentiva profondamente di una serie di "a priori" che mediavano profondamente il relazionarsi con le persone e con le loro forme associative.

Il relazionarsi era ed è reso difficile dalle continue proiezioni reciproche: da parte mia la logica dell'umanitarismo a cui era legato il mio ruolo dentro le pratiche della cooperazione, da parte della dirigenza di ASDI quella che Chabal e Daloz chiamano "*politica dello specchio*"<sup>153</sup> e le strategie di domesticazione delle relazioni finalizzate a favorire i disegni politici di stampo patrimonialista<sup>154</sup>. Occorreva allora cercare di penetrare questo labirinto di false rappresentazioni e di mimetismi per comprendere i meccanismi impliciti ed espliciti di questa strategia sociale.

Per sottrarmi a queste sabbie mobili, ho cercato, come dice Mariella Pandolfi, "*una marginalità come difesa, un rifiuto di occupare il centro di questa scena sociale, ... , un campo di esperienza che comportava la necessità di vivere lo spazio dell'interstizio, ... , il dubbio e l'epoché come metodo d'incontro, la ricerca costante delle discordanze*"<sup>155</sup>.

Solo dentro le falle dei discorsi, le biografie discordanti, i conflitti, le tensioni, mi era possibile sottrarmi al ruolo dell'"occidentale in Africa" e mantenere una salutare distanza critica dalle logiche assimilatrici di ASDI.

Ma tutto questo ha un costo: la Lo spinoso, nell'ambito di una ricerca in Bassa Casamance, lo chiama

---

<sup>152</sup> L'insieme delle procedure simboliche e materiali per mezzo delle quali i gruppi umani addomesticano la natura. Angelo Turco, 2002 "Africa subsahariana", Milano. Pag. 115-118.

<sup>153</sup> Per « politica dello specchio » s'intende una manipolazione delle relazioni per cui la parte africana aderisce pedissequamente a tutto ciò che viene proposto da i loro partner internazionali, senza porsi problemi di ordine pragmatico o ideologico, al fine di trarne vantaggi materiali o politici. Questa manipolazione dei partner internazionali avviene per due ragioni: secondo logiche d'appoggio strumentale tipo "guerra fredda" e per la capacità di manipolazione del senso di vergogna occidentale verso l'Africa. Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999 «L'Afrique est partie, Du désordre comme instrument politique». Paris. Pag. 143.

<sup>154</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, op. cit. Pag. 149.

<sup>155</sup> Mariella Pandolfi, 2004 «D'une double pratique: Perte. Manque. Nudité». <http://mapageweb.umontreal.ca/scarfond/T10/10-Pandolfi.pdf>. Pag. 156.

il “*cosa ci faccio qui?*”<sup>156</sup>”, mentre Mariella Pandolfi, richiamando De Martino, parla di “*crisi della presenza*”.

Presenza e crisi della presenza, dice la Pandolfi<sup>157</sup>, non sono nozioni che si oppongono, sono nozioni piene di storicità e che compenetrano la condizione umana.

*“La crisi della presenza è l’esperienza che consiste a non ritrovarsi, a perdersi, a non esserci, ad essere “agito da”. L’essere-agiti-da e l’estraneità radicale di quello per cui si-è-agiti, costituiscono i due momenti fondamentali del vissuto dell’alienazione. Di fronte all’esperienza del fallimento l’essere umano è disorientato, esita, è incerto. Tutte queste condizioni fanno nascere in lui una tensione molto forte, un’angoscia, un modo di essere doloroso e insopportabile. Incapace di reagire sul piano di una logica razionale, di una qualsiasi strategia di negoziazione, dovrà per questo riformulare radicalmente il suo patrimonio culturale e riadattare i suoi obiettivi. Questa è la situazione della crisi della presenza”.*

Questa è la condizione con cui ho dovuto fare i conti durante la mia permanenza presso ASDI.

Achille Mbembe afferma che “*non esiste descrizione dell’Africa che non implichi funzioni distruttive e menzognere*”, ma anche che “*imparare a godere dell’Africa, da uomini e donne completi, [significa] trovare un modo per vivere ed esistere nell’incertezza, nel caso, nell’irrealtà e persino nell’assurdità*”<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> “Momenti come questi, all’inizio di puro panico e paralisi, obbligano ad una resa dei conti, a pause di riflessione, che segnano tappe, svolte significative nel processo auristico. ... La compattezza solare della visione precedente si scompone in una serie di frammenti dalle cupe striature e dai contorni imprecisi, mentre i personaggi subiscono una metamorfosi e vanno sempre di più somigliando ad ombre ambigue ed a rigide maschere, ... mi sento stupida, mi giudico presuntuosa, ..., sento minata la mia fiducia di capire ed essere capita, di partecipare ad un gioco sociale che mi è in gran parte estraneo ....”.

Mariannita Lospinoso 1993 “Diario africano. Ricerche e memorie delle donne diola del Senegal”, Napoli.

<sup>157</sup> Mariella Pandolfi, op. cit., pag. 158.

<sup>158</sup> Achille Mbembe, 2005 “Postcolonialismo”, Roma. Pag. 280-281.

## 2.2 Le fonti

*« En France, un bon africaniste est un africaniste mort. »  
Florence Bernault<sup>159</sup>*

La scelta di un metodo interdisciplinare rispetto al terreno africano, o meglio in quello dove mi sono trovato ad operare (Casamance – Senegal – Africa Occidentale), risulta essere una scelta pressoché obbligata: le fonti bibliografiche, in Italia come in Senegal, sono molto eterogenee, per questo si hanno a disposizione opere di giuristi, economisti, geografi, linguisti, politologi, storici, sociologi e antropologi.

Come cercherò di far emergere, è nella Storia, precoloniale e del colonialismo, che vanno cercate le cause del disordine attuale che vive la Bassa Casamance.

Che il disordine attuale riveli una crisi d’adattamento è sicuramente ipotizzabile, come del resto il fatto che i gruppi sociali tentino di superarla “*mettendo in movimento e riattualizzando degli elementi profondamente ancorati nel suo patrimonio culturale*<sup>160</sup>”, ma la Storia dei *Pays de rivières sud* ci mostra come questa crisi sia una costante che ha attraversato gli ultimi 150 anni, dai primi tentativi di espansione portoghese e francese fino alla guerra MFDC – Governo Senegalese ancora in corso.

Per quanto riguarda ASDI, si tratta di comprendere come, in un tale contesto, le comunità, i gruppi sociali e gli individui abbiano, paradossalmente, strumentalizzato questa situazione e l’abbiano trasformata in un “*economia politica del disordine*” che a sua volta è diventata una dinamica storica ed una “*forma specifica di modernità*<sup>161</sup>”.

Il tema delle interazioni fra il politico e l’ambito sviluppatista è diventato oggetto di studio privilegiato per molti ricercatori. Tarik Dahou<sup>162</sup> chiama questo corpus di lavori le indagini sui “sensali dello sviluppo”.

Dahou « *tente de montrer les recouvrements entre le domaine du politique issu des hiérarchies sociales et le domaine du politique construit à partir des situations de développement* ».

Per quanto concerne il contesto senegalese, prosegue Dahou « *L’utilitarisme de l’action stratégique ne suffit pas, là aussi, à rendre compte des regroupements, car le clientélisme épouse les clivages parentaux.* <sup>163</sup>».

---

<sup>159</sup> Florence Bernault, 2001 « L’Afrique et la modernité des sciences sociales », Vingtième siècle, Revue d’histoire 70, Pag. 129. <http://history.wisc.edu/bernault/L'Afrique%20et%20la%20modernite.pdf>.

<sup>160</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit. Pag. 5.

<sup>161</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit. Pag. 6.

<sup>162</sup> Tarik Dahou, 2002 « Entre engagement et allégeance. Historicisation du politique au Sénégal » Cahiers d’Études africaines, 167, XLII-3. Pag. 499. <http://etudesafricaines.revues.org/docannexe6177.html>.

<sup>163</sup> Tarik Dahou, op. cit. Pag. 506.

Non si tratta di riproporre un'opposizione tra un potere politico moderno e pratiche arcaiche come la parentela, ma è necessario riconoscere lo stretto legame tra politica, società e l'ambito del simbolico. Per la costruzione di una bibliografia rappresentativa sull'argomento mi sono rivolto, innanzi tutto alle biblioteche della mia regione e, in un secondo momento, ai consigli del mio relatore prof. Luca Jourdan.

Una fonte molto ricca, specialmente sulla letteratura etnografica ed antropologica sui gruppi sociali che popolano la Casamance, è stata la biblioteca dell'IFAN a Dakar.

Qui mi è stato possibile accedere almeno ai principali testi etnografici ed antropologici, quasi tutti di autori francesi, sulla Bassa Casamance, in particolare Christian Sanglio, Luis Vincent Thomas e Jean Girard.

Durante la mia permanenza presso ASDI ho avuto la fortuna di imbattermi, in modo a volte casuale, in diversi altri testi che si sono rivelati molto importanti per la comprensione del contesto casamancese in particolare, e senegalese in generale.

Nell'archivio di ASDI ho trovato le opere di chi, prima di me, aveva soggiornato presso la famiglia Diagne-Cisse per motivi di studio e di ricerca.

E' stato in questo modo che ho avuto accesso ai lavori di Séverine Awenengo Dalberto, Françoise KiZerbo (entrambi tesi di dottorato, la prima in Storia, la seconda in Antropologia del Diritto, realizzate attraverso ricerche sul campo che avevano base a Edioungou, presso la famiglia Diagne) e soprattutto ai lavori di Nazaire Ukëyëng Diatta (tra cui anche la sua tesi di dottorato in Antropologia all'École des hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, di Parigi, con relatore Luis Vincent Thomas) e di Emmanuel Seni Ndione con i suoi lavori sulle organizzazioni popolari ad ENDA<sup>164</sup>.

Una fonte molto importante è costituita dalle informazioni e dalle news disponibili in rete.

Oltre all'informazione regionale africana, ho trovato preziosi gli interventi pubblicati in rete dagli "africanisti", dai politologi e da tutti gli studiosi che hanno rivolto l'attenzione a questa regione dell'Africa occidentale<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> Enda Tiers-Monde Environnement et Développement du Tiers-Monde <http://www.enda.sn/>, è una ONG che opera nel Sud del mondo creata nel 1972 con sede a Dakar. Impegnata nella lotta alla povertà, ENDA lavora con i gruppi di base in Asia, America Latina, nei Caraibi ed in Africa.

<sup>165</sup> Cfr. Jean-François Bayard 2004, 2001, 1999, Florence Bernault 2001, Tarik Dahou, Vincent Foucher 2005, Dominique Darbon 2003, Hassane Dramé 2006, Jean Claude Marut 2004, 2002, 1996, Agnès Robin 2003, Nelly Robin 2006.

## 2.2.1 Un antropologo diola: l'Abbé Nazaire “Ukëyëng” Diatta

Generazioni di etnografi ed antropologi hanno descritto i gruppi sociali che occupano la regione della Bassa Casamance senza soluzione di continuità fin dagli albori del periodo coloniale<sup>166</sup>.

Nella Storia di questa regione abbiamo visto come la narrazione etnografica sia stata strumentalizzata e adattata per giustificare, prima il sistema amministrativo coloniale, poi le politiche dello Stato senegalese in Casamance.

Queste strumentalizzazioni si sono succedute senza soluzione di continuità, dall'epoca dell'indipendenza con il progetto senghoriano, passando per l'epoca Diouf con l'acuirsi della crisi e l'inizio della lotta armata del MFDC, fino al *Sopi*<sup>167</sup> del 2000, e all'attuale era Wade.

La forma definitiva dell'etnografia coloniale, trova espressione compita nel monumentale « *Les Diolas I e II, Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance* » di Louis Vincent Thomas, pubblicato dall'I.F.A.N. di Dakar fra il 1958 e il 59.

E' curioso notare come quest'opera sia la sua Tesi di Dottorato in Antropologia Culturale e che, venticinque anni dopo, lo stesso Thomas, nel frattempo divenuto professore all'E.H.E.S.S. di Parigi, sia a sua volta relatore di un'altra Tesi di Dottorato<sup>168</sup>, nella medesima disciplina: quella di un giovane religioso cattolico diola del villaggio di Djembereng, in Bassa Casamance, “*Haanjà*”<sup>169</sup> Nazaire Diatta. L'Abbè Nazaire Diatta è ora un missionario impegnato in diversi Paesi africani. Nel febbraio 2007 prima di partire per la Repubblica Centrafricana mi indicò un testo di Antropologia del Diritto del 1997 in cui, a suo parere, l'autrice aveva colto una prospettiva capace di far comprendere molte delle vicissitudini e apparenti contraddizioni della realtà odierna della regione di Oussouye<sup>170</sup>: «*Les sources du droit chez le Diola du Sénégal*» di Françoise KiZerbo, figlia di Joseph KiZerbo.

Nei lavori di Diatta e KiZerbo, in evidente continuità con il modello interpretativo su base etnica dell'epoca coloniale, l'etnia diventa il quadro privilegiato dello studio etnologico, sopravvalutando e naturalizzando le relazioni endogene.

Come in molta letteratura sui diola, in queste opere si può notare una reazione alle rappresentazioni dell'epoca coloniale, dove queste popolazioni erano percepite come società di selvaggi, non

---

<sup>166</sup> Sul ruolo degli etnografi durante l'epoca coloniali Cfr cap. 1.1 Paradossi dell'etnografia coloniale: “uno sguardo esteriore oggettivante”.

<sup>167</sup> Tradotto dal wolof significa all'incirca “cambiamento”, nome della coalizione presieduta da “Ablay” “le vieux” Abdoulaye Wade, attuale Presidente del Senegal, che vinse lo scrutinio presidenziale del 2000, che sancì il passaggio del potere dal Partito Socialista senegalese alla Coalizione Sopi guidata dal Partito Democratico senegalese, fondato dallo stesso Wade. Riconfermato alle elezioni presidenziali del febbraio 2007. Su questa contestata tornata elettorale Cfr “Fraude ou coup d'Etat électoral”, Abdou Latif Coulibaly, Sud Quotidien, 23/02/2007.

<sup>168</sup> Nazaire Diatta, 1982 « Anthropologie et herméneutique des rites joola » Thèse pour le doctorat 3° cycle EHESS, Paris.

<sup>169</sup> Soprannome dato dai colleghi della stessa classe d'età, significa “quello che rimane nelle risaie anche quando piove molto forte per custodire le dighe”, o semplicemente “generoso e puntiglioso”. Va notato che Nazaire utilizza anche “Ukëyëng”, riportato anche nelle bibliografie, soprannome ufficiale, che proviene dal suo villaggio natale di Djembereng. Intervista raccolta nell'ottobre 2006 a Dakar.

<sup>170</sup> Intervista raccolta nell'ottobre 2006 a Dakar.

organizzate, violente ed egoiste.

Queste monografie su base essenzialista, per certi versi richiamano alla mente la figura del Muntu di Fabien Eboussi Boulaga<sup>171</sup>.

Nelle opere di Diatta e di KiZerbo, troviamo rappresentato un ipotetico “uomo diola”, descritto con indulgenza e tinto d'esotismo, e vengono messi in evidenza l'aspetto da “buon selvaggio” e l'egalitarismo di queste società, spesso comparate alle società gerarchicizzate del Sénégal settentrionale.

Diatta fin dall'esordio individua l'oggetto del suo lavoro “ ... *trouver le lieu de la culture joola ... le joola se doit de découvrir le lieu de sa parole, le point focale de sa culture.*”, ed è postulata la “ *personnalité ethnique du diola, affirme Pélissier, est éminemment géographique, tandis que pour la plupart des populations qui les environnent, elle reste essentiellement biologique.*”<sup>172</sup>.

Il legame territorio - etnia è la base attraverso la quale si può conoscere “*le joola*”, e il riso risulta essere il parametro di conoscenza più importante.

Tutti i rapporti sociali e religiosi sono condizionati dal riso: la civilizzazione diola è la civilizzazione del riso. Vengono enfatizzati gli aspetti umanistici, “*esprit communautaire joola*” e la solidarietà.

In questo contesto le iniziazioni e i funerali sono i momenti in cui viene affermata la “*conscience d'espèce*” realizzando così “*une véritable fraternité*” a cui il diola partecipa “*de tout son être qui est un*”<sup>173</sup>.

“Spirito”, “essere” “sistema del globale” sono temi che richiamano direttamente al corpus delle monografie che Eboussi chiama “etnofilosofia”<sup>174</sup>.

Appare evidente quello che Lidia Procesi<sup>175</sup> definisce aspirazione ad essere “tradizionale”, secondo i parametri di un mondo, quello dell'Accademia Francese che delibera “*su ciò che è vero o è falso di una tradizione a cui non da alcun peso, a parte i professionisti delle scienze etnologiche e*

---

<sup>171</sup> Non dobbiamo dimenticare che il contesto ideologico senegalese risente ancora in maniera sottile dell'armamentario della Negritudine di Senghor. Per Lidia Procesi “queste tesi focalizzano e sintetizzano il nucleo razzista della cultura europea,... come un insieme di convinzioni ideologiche implicite, indiscusse e intangibili, ... : il Negro tutta emozione e danza è un'identità d'accatto, il suo irrazionalismo è una maschera che i padroni gli hanno confezionato per renderlo un po' meno brutale, un po' meno bestia da soma, più simile ad un simpatico animale domestico, più presentabile nei salotti della politica della cultura”. Introduzione a Fabien Eboussi Boulaga, “Autenticità africana e Filosofia. La Crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione.”. 2007, Milano. Pag. 9.

<sup>172</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 3, citazione da Paul Pélissier, 1966 “Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance », Saint Yrieix (Haute-Vienne). E' interessante notare che l'interprete – informatore di Pélissier sia lo stesso di Thomas, mi riferisco a Tété Diedhiou, influente notabile e uomo politico casamancese appartenente all'élite commerciale di Ziguinchor. In pratica le più importanti narrazioni antropologiche e geografiche dell'epoca sono state mediate dalla stessa persona.

<sup>173</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 22.

<sup>174</sup> Il termine è attribuito a Paulin Hountondji, nella sua critica a “La philosophie bantoue” di Padre Tempels. Genericamente vengono chiamati produzione etnofilosofica determinate monografie che rappresentano autenticità Negro africane indistinte, fuori dal tempo e da qualsivoglia attualità. “la filosofia è quella dell'etnia, quindi quella di tutti i Negro africani, che da quel momento possono proclamare: anche noi, anche noi abbiamo delle filosofie!”. Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit., Milano. Pag. 69-70.

<sup>175</sup> Lidia Procesi, Introduzione a Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag 16.

*antropologiche, gli operatori turistici ed i commercianti di souvenirs.”*

Diatta del resto esprime direttamente la necessità che è alla base del suo lavoro: quella “... *pour le joola d'expliciter sa culture*”<sup>176</sup>.

Se il diola non apprende il modo di relazionarsi “corretto” con la modernità, non ha possibilità di essere preso sul serio. Sono questi i presupposti da cui Diatta procede per la descrizione del sistema di pensiero diola.

Diatta descrive un microcosmo connotato da una religione tradizionale<sup>177</sup> la cui “ *Pierre de touche*”, “l'essenza” è il sacrificio, soprattutto quello sanguinoso, il cui simbolo è la figura di “*le roi - Ęyi*”<sup>178</sup>, la massima autorità religiosa tradizionale.

I momenti deputati alla riproduzione della società sono individuati nei funerali e nelle iniziazioni: tutto è simbolico, la descrizione è esaustiva, “globale”.

Ogni aspetto della vita dell'uomo diola trova spiegazione ed ordine dentro una cosmogonia. Così il toro, “luogo di incarnazione” del mostro-morte, significa il caos dell’“essere”<sup>179</sup>, la danza è un “metalinguaggio” che rinvia ad una “realtà cosmica soprasensibile”<sup>180</sup>, la politica, in una società egualitaria come quella diola, è una questione che riguarda l'affermazione di due entità opposte “l'essere individuale” e “l'essere comunitario”<sup>181</sup>.

I canti funerari rappresentano le proclamazioni delle leggi che regolano la vita delle persone e del villaggio<sup>182</sup>, nei funerali è “creata” la società.

---

<sup>176</sup> “Le Joola est un être communautaire, relationnel. Encore faut-il qu'il soit capable, non seulement de vivre cela, mais aussi d'en donner la raison profonde. ... Il faut, aujourd'hui, que le Joola soit capable de “rendre compte de sa foi”. Il faut que non seulement lui-même puisse s'expliciter ses actes, mais aussi e surtout être capable d'en faire un exposé s'il veut être pris au sérieux. C'est la condition s'il veut entrer en dialogue d'égal à égal avec les tenants des autres cultures.” Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 25-26.

<sup>177</sup> “In diola, religione si traduce come: *burong* o *butum*. Che significa letteralmente «la via», «il cammino». Nelle gerarchie del pantheon, esiste un Dio-Unico, un Dio-Cielo “*Ata-emit*”, ma è troppo lontano, inaccessibile. E' per questa ragione che è preferibile rivolgersi a delle divinità secondarie attraverso la mediazione degli antenati che servono da interpreti. Questo è il ruolo dei *bëëkin*. Temine diola che può essere approssimativamente tradotto in «genio» o «feticcio». Questi intermediari tra gli uomini e le divinità non sono che l'espressione degli astri o dei fenomeni d'origine naturale: nascite, fulmini, pioggia, vento, epidemie, morte, fiume, montagne, animali, onde, alberi... gli alberi non sono nemici, ma dei partner che bisogna rispettare. Il *bëëkin* esiste per mezzo di una concentrazione in un luogo determinato di forze soprannaturali attive. E' allo stesso tempo un luogo sacro e una forza religiosa che non si anima se non sotto l'impulso del *féticheur*, che sa come rivolgergli la parola. Il successo del sacrificio dipenderà soprattutto dalle parole dell'officiante, come recita un proverbio diola che afferma che «è la bocca che crea il feticcio» (*butum akenemu bëëkin*).” Christian Sanglio, 1984, “Casamance”, Parigi. Pag. 79.

<sup>178</sup> Il termine *Ęyi* è stato spesso tradotto con «re», ma si tratta piuttosto d'un *féticheur* supremo circondato da misteri e divieti che lo condannano ad una totale inattività temporale. Sorta di parafulmine destinato a canalizzare le vendette soprannaturali, egli assume la responsabilità collettiva del villaggio davanti ai feticci. Prigioniero di una funzione così ingrata quanto sacra per la quale egli è allo stesso tempo temuto, disprezzato e indispensabile, il «re» deve dunque essere tenuto in disparte dal resto della società. Quando egli accede allo statuto reale, scelto dal Consiglio degli Anziani, il nuovo titolare è pianto dalla sua famiglia, come se fosse morto. Perché è veramente una specie di morte che l'attende, l'aspetto della sua esistenza anteriore. Confinato dentro il bosco sacro, non deve più rivedere ne le sue spose, ne i suoi bambini, ne le sue risaie. I contatti con i suoi sottoposti gli sono oramai vietati, come soddisfare in pubblico un qualche bisogno naturale: mangiare, bere, soffiarsi il naso, dormire... Christian Sanglio, 1984, op. cit. Pag. 51.

<sup>179</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 70.

<sup>180</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 72.

<sup>181</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 88.

<sup>182</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 111.

Una serie di miti che si rifanno ad animali totem, in relazione con gli elementi del territorio, “spiegano” la vita, la ricchezza: il pitone *ejuunfur* e il siluro *egaañal* sono la vita nell'acqua e nella pioggia generatrice dell'“essere”, lo sperma primordiale<sup>183</sup> che feconda la terra “sposa” del pitone/siluro, l'origine della tecnica agricola. Oppure il mito del toro senza corna *jaañañadi*<sup>184</sup> sta alla base del contratto originale uomo-ambiente<sup>185</sup>.

I riti funerari e di passaggio scandiscono la vita delle persone e ne definiscono gli statuti: i riti di procreazione *kiiteme* e *biiyani* “creano” la donna “vagina della terra” nella sua funzione riproduttiva<sup>186</sup>, il rito *kaasimu* sancisce la nascita “*de tout être*”, dell'uomo come nodo della relazione e dell'ambiente coltivato<sup>187</sup>.

Le iniziazioni *kaahat* e *buulul*, sono la rimessa in causa della pace *kaasumay*. Ai nuovi iniziati andranno assegnate le terre cui hanno diritto, come prescritto dal codice fondiario tradizionale, provocando così *kaarubu* 'assegnazione della terra, cioè la discordia in famiglia e la morte augurata agli anziani<sup>188</sup>.

Il “sistema del globale” comprende ogni aspetto delle relazioni nella società diola, tutte le pulsioni di violenza ed i conflitti, fra familiari e fra quartieri o villaggi, trovano equilibrio e risoluzione attraverso i riti *huufureto* e negli incontri di lotta<sup>189</sup>.

Il rito *biissiro* sancisce, attraverso l'affermazione del contratto, “*l'alliance première*” tra gli abitanti e la terra, lo statuto di straniero nativo e, di conseguenza, l'origine del diritto di prima occupazione<sup>190</sup>.

Un sistema educativo basato sui riti di passaggio è paradigmatico della territorialità: dà forma all'inorganizzato, all'indistinto, alla negazione dell'essere rappresentato dal “*néophyte – aluula*”<sup>191</sup>.

Le pratiche delle iniziazioni sono una reazione diretta al modo di comportarsi dell'iniziato *aluula*.

Si crea l'uomo nuovo, integrato nella Storia della famiglia, sottoposto a divieti *ñiinî*, alle interdizioni e al rispetto delle istituzioni della collettività attraverso il rito *ejuuju*<sup>192</sup>.

Diatta, ad un certo punto, si pone un quesito cruciale: “*Le néophyte du rite ejuuju ne peut pas être considéré, certes comme celui que l'on punit, mais aussi et surtout comme celui qui meurt et qui, dans*

---

<sup>183</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 131.

<sup>184</sup> Jean Girard, 1969, op. cit. Pag. 39 – 49, 61, 67. Nazaire Diatta, 1982 op. cit. Pag. 280 – 285.

<sup>185</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 280.

<sup>186</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 138.

<sup>187</sup> “Le Joola affirme fondamentalement, dans le funéraires, que le milieu dans lequel il habite est sien. Le rituel de funéraires a pour objet principal de rappeler au Joola que s'il ne peut pas vivre dans son milieu, ce sera bel et bien de sa faute. Il ne se sera pas conduit, alors, en maître de la situation, comme principe d'existence de tout être, de son milieu en définitive” Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 145 - 156.

<sup>188</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 169-171.

<sup>189</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 177.

<sup>190</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 182.

<sup>191</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 191. Qui, come altrove nel testo di Diatta vengono utilizzate categorie tratte dal « Dio d'acqua » di Marcel Griaule, in questo caso quella dell'incirconciso.

<sup>192</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 199.

*sa mort même, assure la pérennité des us et coutumes, leur permet d'être ?*<sup>193</sup>”.

Per Diatta anche i diola hanno una forma di sacrificio umano alla base della loro mitologia religiosa, come avviene per altre religioni.

Il territorio è segnato dalla geografia degli altari – *bëëkin*<sup>194</sup>, luoghi dei sacrifici e libagioni, spazio limite fra l'inorganizzato e la civiltà, matrimonio di *brousse* e villaggio, comunione del giorno e della notte<sup>195</sup>.

L'architettura tradizionale declina il sistema di pensiero dell'etnia, la “cultura”, e rappresenta la sua vittoria sul caos, sulla morte.

Nel racconto di Diatta la “*conception de l'être de la femme*” è descritta come relativa al sangue della fecondità. La donna è compresa fra le sue prime “*règles et la ménopause*”.

La donna è assimilata ad un campo da coltivare, come principio di fecondità della vita<sup>196</sup>.

Il Re *Ēyi* è ufficialmente il centro dell'universo diola, il più importante dei sacerdoti *ahaan - bëëkin*, pietra – *elinkiin*, sulla quale officiare riti e libagioni. E' all'origine di tutto l'essere, è la pietra spermatozoo, la semenza dell'essere<sup>197</sup>.

La sua morte è un cataclisma, una disorganizzazione cosmica, l'universo si capovolge poiché l'elemento coordinatore è scomparso.

Come per l'universo, il Re *Ēyi* è il punto d'equilibrio politico della società, il garante della suddivisione della collettività nelle tre classi di famiglie che la compongono: gli autoctoni – *huubuk*, le famiglie sacerdotali di ceppo relativamente recente e le famiglie installatesi per ultime.

A questo proposito Diatta introduce una delle più famose categorie della negritudine senghoriana: il matrimonio mistico tra uomo e terra<sup>198</sup>, come legittimazione del diritto di sfruttamento.

La festa – *huumëbël* e il sacrificio dell’*“néophyte - aluula”* “creano” la società e la religione attraverso l'estensione a tutta la popolazione dei frutti dell'iniziazione<sup>199</sup>. Ed assieme alla società nasce l'agricoltura e l'economia, con il passaggio dal “selvaggio” al civile.

Durante la festa – *huumëbël*, nel giorno del *baahisen*, nasce il Diritto, sono proclamate le regole che tutti devono rispettare, sono fissate le leggi sociali<sup>200</sup>.

<sup>193</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 202.

<sup>194</sup> Cfr nota n° 40.

<sup>195</sup> “Bëëkin est l'univers joola masculin et féminin unis en mariage. Il est le cosmos vivant, structuré, organisé, en différents éléments qui prennent sens les un par rapport au autres.” Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 202.

<sup>196</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 251.

<sup>197</sup> Il re o *Ēyi* simbolizza il sangue attraverso il vestito e il cappello rosso con il quale officia le cerimonie e riceve i visitatori. Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 265.

<sup>198</sup> “L'animisme négro-africain, en effet, a fait de la Terre, principal moyen de production chez les peuples paysans, une personne, un Génie. L'ancêtre du clan, le premier défricheur et occupant a conclu avec ce génie un pacte sanctionné par un sacrifice rituel. Ce pacte l'ancêtre le conclut en son nom et pour lui-même, mais aussi au nom de la collectivité et pour la collectivité qu'il incarnait.” Léopold Sedar Senghor, “Liberté I, Négritude et Humanisme”, Paris, Seuil, 1964. Pag. 205. Citato da Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 271-272.

<sup>199</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 352.

<sup>200</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 367.

Tutto ciò è diffuso nel tessuto sociale attraverso i proverbi che sono la fonte orale principale dell'indagine di Diatta.

Questi, infatti, grazie alla loro caratteristica polisemica, ben si prestano a trasmettere regole e statuti in situazioni pubbliche, rispettando interdizioni e ruoli<sup>201</sup>.

Diatta, alla fine della sua opera, fa un bilancio, dal punto di vista epistemologico, sulla conoscenza diola, una conoscenza che, a suo parere, equivale ad una “*con-naissance*”: l'ambiente “crea” il diola a sua immagine e si instaura una tensione verso una “*connaturalité*”, un forgiarsi reciprocamente.

La comunione del diola con il suo universo è totale, la sua “*personnalité ethnique*” è essenzialmente biologica. Questa conoscenza fisica, concreta, “*fusionnelle*” è incarnata dal sacrificio del neofita durante le iniziazioni<sup>202</sup>.

E' a partire da queste pratiche simboliche che il diola compie un lavoro di astrazione, percepisce delle corrispondenze fra gli elementi che lo circondano, comincia a “*spéculer*”<sup>203</sup>: ecco in cosa consiste la Filosofia dell'etnia.

Diatta si congeda chiarendo il perché del suo lavoro: con la modernità occorre che l'uomo diola parli dei miti fondativi, del significato dei riti per attribuirvi una dimensione universale, per salvare la sua cultura e quindi salvare se stesso<sup>204</sup>.

Nazaire Diatta, come dice L. V. Thomas in una sua introduzione, ha un'elevata competenza nelle tecniche occidentali della socio – antropologia che fanno di questo curato di campagna un ricercatore di livello superiore che ha onorato il suo Paese.

Ma nella sua opera sono rintracciabili i discorsi, le categorie, gli “apriori” che contraddistinguono quella che Hountondji definisce “*etnofilosofia*”<sup>205</sup>: una disciplina che lavora su materiale etnografico, cioè su un inventario di conoscenze primitive, al fine di ricostruire un sistema di pensiero filosofico precostituito, collettivo, inconscio ed immutabile, specifico del popolo.

L'etnofilosofia indica la visione del mondo dei popoli dotati di cultura orale: accettata unanimemente e inconsapevolmente, esprime le loro concezioni fondamentali della realtà e dei valori.

È un patrimonio di saggezza tradizionale in cui si può riconoscere e ricostruire una struttura logica, ontologica e metafisica implicita, ma che mira a costruire una particolare visione del mondo per tutti gli appartenenti ad una determinata etnia, astratta dalla storia e dal cambiamento.

---

<sup>201</sup> Come per le favole diola, si possono distinguere tre livelli di comprensione del proverbio, che sostanzialmente corrispondono agli statuti di profano, iniziato e iniziatore: un livello primario che è il senso più diffuso e il più ovvio, un significato appreso dagli iniziati incomprendibile ai profani, un senso riservato ad una stretta minoranza che corrisponde ad una comprensione che corrisponde ad una sperimentazione su una base dati molto più ampia. Va sottolineato il lavoro di raccolta di oltre 1200 proverbi di Nazaire Diatta che prosegue dal 1968, in tutti i pays Joola. Nazaire Ukëyëng Diatta, 1998 «*Proverbes Joola de Casamance*». Paris. Pag. 16.

<sup>202</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 374.

<sup>203</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 377.

<sup>204</sup> Nazaire Diatta, 1982, op. cit. Pag. 377.

<sup>205</sup> Paulin Hountondji, 1976, op. cit.. Pag.16.

Analizzando gli usi e costumi, i riti, i miti e i proverbi dei diola, Diatta postula che il nativo abbia una concezione dinamica dell'essere: il cosmo è, per il diola, il teatro dell'interazione incessante tra diverse forze. L'uomo ed il suo sacrificio sono il fulcro della creazione divina.

La visione evoluzionista classica è così capovolta: l'epistemologia statica sarebbe propria dell'Occidente, a cui appartiene un metodo conoscitivo concettuale - definitorio che non presuppone, come quello africano, una simbolizzazione metafisico ontologica trascendente.

Secondo Hountondji nelle opere etnofilosofiche si nasconde una visione reificante: l'africano non è un interlocutore, ma un argomento, continua ad essere l'opposto dell'interlocutore; una faccia priva di voce sotto, un oggetto da definire e non il soggetto di un possibile discorso.

Profondamente segnato dal movimento senghoriano della Negritudine, l'ambiente culturale senegalese promuove e giustifica questo genere di opere che offrono da un lato preziosa documentazione all'etnologo occidentale, dall'altro alimentano la frivola curiosità del pubblico occidentale dai gusti esotico folcloristici che così può fruire di una realtà arcaica, selvaggia, mitica, ma nello stesso tempo sufficientemente accessibile e non problematica.

La "tradizione", secondo Eboussi Boulaga, è il sigillo dell'autenticità, "*speranza di rigenerazione e risorsa suprema*", che si contrappone alla decadenza e all'inumanità dei valori di importazione.

Tuttavia il "*tradizionale occupa i bassifondi della topografia sociale. La tradizione nella pratica effettiva, è sinonimo di folclore, di sopravvivenze sempre più ingenua, più o meno grottesche, a volte patetiche e commoventi.*"<sup>206</sup>

Il sapere tradizionale per Diatta si riferisce all'etnia: l'etnia è il mondo, la "totalità indiscutibile, che si collega direttamente all'origine", gli altari – *bëëkin* sono il confine con quanto è al di fuori di un gruppo etnico - umano coerente a questo sapere: dall'altra parte c'è il caos, l'inorganizzato, l'animalità. La storia dell'etnia è una "Storia assoluta", immobile e atemporale, non ammette la molteplicità, la pluralità delle storie, dei linguaggi.

Secondo Eboussi Boulaga all'inizio "*non c'è tradizione africana, perché non c'è l'Africano.*"<sup>207</sup>

Non è possibile prescindere dall'esperienza della violenza subita da tutti gli africani durante la colonizzazione. Solo da qui può passare una rappresentazione realistica di queste società che hanno subito la disfatta a causa del ritardo tecnologico e dell'estrema frammentazione dell'organizzazione sociale.

Da questa unità negativa, unità nella "Passione" è possibile formulare una definizione della tradizione: "*un essere-insieme e un avere-in-comune, che chiamano ad un destino comune per un agire-insieme. ... , ma che è una necessità e una fatalità, ... non ha un valore positivo, è costituito da mancanze, da vulnerabilità, ...[è] una situazione che anela il suo superamento*"<sup>208</sup>.

<sup>206</sup> Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag. 165.

<sup>207</sup> Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag. 166.

<sup>208</sup> Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag. 167.

Solo il destino, che è la passione soppressa e conservata, può condurre ad un altro modo di esistere che, trasfigurando la tradizione, possa far sì che si produca un'alternativa all'antica passività. Nel lavoro di Diatta questo “*essere-insieme*” viene ontologizzato, diviene un insieme di valori. Quanto è tradito da questa ontologizzazione è l’*“agire-insieme”*. “*Non è più un progetto, un processo, ma un insieme di comportamenti etnici, di caratteri indelebili, soggiacenti a ciò che si fa.*”<sup>209</sup>.

Il fattore discriminante è la critica alla tradizione: perché sia avviato un processo di liberazione occorre smantellare “*i meccanismi di un ordine tradizionale sorpassato e di un ordine coloniale condannato, ... penetrando fino all'interno delle loro distorsioni e dei loro travisamenti.*”<sup>210</sup>.

Eboussi Boulaga indica con chiarezza gli ambiti in cui è necessario si espliciti il lavoro critico: l'ambito dei rapporti economici e sociali; delle relazioni etniche stigmatizzando ingiustizie e discriminazioni; l'ambito politico, vale a dire denunciando come il potere è esercitato, distribuito, confiscato, come si fonda, si personalizza e produca la sua mitologizzazione; l'ambito culturale, attraverso l'esame critico delle strumentalizzazioni ideologiche, della gerarchizzazione, della sottomissione e del camuffamento.

Ma ciò non significa che la tradizione non costituisca una risorsa da valorizzare.

Il passato sarà significativo solo se in rapporto con un'attività e un progetto di emancipazione e liberazione attraverso una critica costruttiva.

Eboussi Boulaga introduce il concetto di tradizione come “*utopia critica*”, attraverso tre modalità: tradizione come “*memoria vigilante*”, come “*modello di identificazione critica*” e come “*modello utopico*”<sup>211</sup>.

Egli elenca gli atteggiamenti “*da evitare ad ogni costo*”: la fissazione dell'orizzonte al mondo tribale, la mitizzazione di principi quali la rassegnazione di fronte al fato o l'adozione acritica ed entusiasta; la sostanzializzazione, cioè l'idea che tutto è trasmesso dagli antenati o da forze superiori e niente è prodotto; la colpevolizzazione e il “*mimetismo sfrenato*”, forma dell'evasione<sup>212</sup>.

Le monografie di Diatta s'inseriscono in un vero e proprio corpus di testi che, attribuendo una serie di tratti come specifici alle popolazioni della Bassa Casamance, andranno a costruire l'immaginario senegalese e occidentale del particolarismo casamancese.

Questo particolarismo “inventato” nel periodo coloniale, sarà utilizzato: dagli imprenditori turistici per vendere un vero e proprio *diolaworld* su misura del turista occidentale in cerca di arcaismi esotici, dal Governo senegalese per connotare di etnicità il conflitto indipendentista e da alcune fazioni del MFDC

---

<sup>209</sup> Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag. 168.

<sup>210</sup> Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag. 170.

<sup>211</sup> “La tradizione è il momento in cui l'Africa (la tribù, l'etnia e la loro proiezione ingrandita e “profetica”) è essa stessa fonte di creazione culturale, religiosa e tecnica, quando dialoga direttamente con la natura, quella degli uomini e quella delle cose, ed elabora istituzioni, saper-fare e simboli”. Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag. 172-173, 176.

<sup>212</sup> Fabien Eboussi Boulaga, 2007, op. cit. Pag. 174-175.

per giustificare regolamenti di conti interni.

Un'altra strumentalizzazione della presunta etnicità diola è utilizzata da determinati uomini politici locali per mostrarsi come qualcuno che “ha fatto il bosco sacro”<sup>213</sup>, “*un des nôtres*”, e in questo modo consolidare il potere locale.

Questa classe di politici si è dimostrata molto abile a dragare risorse dall’*“aide au développement”*, e in questo quadro lo stereotipo di una Bassa Casamance egalitaria, “femminista”, “tradizionale”, “animista” e diola, contrapposta al potere dei *Marabut* delle confraternite islamiche wolof di Dakar, è un argomento importante.

La rappresentazione della etnicità diola partecipa alla costruzione di un sapere complesso che riguarda l'appartenenza contemporanea, dei responsabili di ASDI, all'universo dei “*des développeurs et des développés*”, di cui sono abili a decifrare e tradurre i codici.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> In un incontro con un vecchio militante socialista che ha collaborato con il gruppo di dissidenti a cui fa capo ASDI, ma che ora ha un atteggiamento molto critico verso il loro operato, mi è stato spiegato che Robert Sagna, attuale sindaco di Ziguinchor, deve in parte il suo potere al fatto di essere del villaggio di Brin, nel cuore dei “pays Joola” e di avere fatto “*le bois sacré*”. Questo status gli consentirebbe sia di poter partecipare a determinate riunioni, sia di poter segretamente mantenere un dialogo con “*le maqui*” che, a quanto pare non si è mai interrotto. E' un dato di fatto che Ziguinchor, dopo i fatti del 1991, è stata risparmiata dagli attacchi dei ribelli. Intervista a Victor Diagne. Ziguinchor, ottobre 2006.

<sup>214</sup> “Les profils sociologiques et les trajectoires de vie de ces acteurs sont diversifiés (jeunes déscolarisés, chefs néo-coutumiers, associations de ressortissants, ONG, agents de développement, leaders religieux, big men locaux, etc.), mais ils partagent souvent des compétences spécifiques, liées à l'appartenance à deux mondes (les univers). Ils ont un pied dans chacun d'entre eux et sont capables d'en déchiffrer les codes et de les traduire d'un monde à l'autre. Au-delà des interfaces que ces acteurs contribuent à générer et à organiser, l'analyse des faits d'intermédiation, de courtage en développement permet de renouveler un certain nombre de problématiques d'anthropologie fondamentale: les modalités d'ancrage local de l'Etat (les formes de « gouvernement indirect ») avec l'extension de la notion de courtage aux intermédiations politiques, administratives et juridiques effectuées par certains acteurs, le fonctionnement des arènes locales et leur connections externes, la multilocalisation du dispositif du développement (donc un aspect de la globalisation), les formes de créolisation ou d'hybridation culturelle (autre aspect de la globalisation).” Pierre-Yves Le Meur, 2006, “Atelier: Etat des savoirs en anthropologie sur le développement, le changement social, et la modernité de l'Afrique contemporaine. Anthropologie & développement: courtage, traduction, implication.”, Paris, GRET/IRD. Pag. 2.

## 2.3 Il Lavoro sul terreno e le interviste

Innanzitutto devo sottolineare il disagio dovuto alla mia non conoscenza della lingua diola. In Bassa Casamance sono parlate numerose lingue e i diversi tipi di diola sono, più o meno significativamente “wolofizzati” o influenzati delle lingue peul o mandinga. Inoltre esistono villaggi dove si parla manjack o balante, ma anche creolo portoghese.

Per padroneggiare efficacemente almeno il diola comprensibile nel dipartimento di Oussouye sarebbero occorsi soggiorni ben più lunghi rispetto a quelli che ho potuto dedicare alla ricerca. Per questo motivo ho fatto, quando possibile, le interviste in francese e mi sono avvalso dell’aiuto di interpreti quando è stato necessario.

Complessivamente, fra interviste “formali” (preannunciate da un appuntamento e riguardanti temi prefissati) e interviste “informali” (effettuate in occasione di incontri, celebrazioni, eventi rituali, ma anche raccolte “al volo”), ho raccolto circa una cinquantina di testimonianze dall’*entourage* di ASDI, dall’ambiente delle O.N.G. senegalesi e fra coloro, che, a vario titolo, fanno parte del *courtage*.

Per le prime ho utilizzato una telecamera digitale, che ha agevolato considerevolmente il lavoro di trascrizione, per le seconde il *voice recorder*, che, essendo discreto e maneggevole, ha favorito la raccolta di materiale, per così dire, fuori programma, ma a volte molto spontaneo e illuminante.

Nelle interviste “formali” chi mi trovavo di fronte aveva imparato una parte, giocava un ruolo ben determinato che rientrava nell’immagine da trasmettere agli occidentali, i *toubab* che fanno visita ad ASDI. Gli occidentali, non turisti, che regolarmente visitano ASDI sono il personale delle ONG o i politici<sup>215</sup> che finanziano i progetti.

Lo scenario descritto doveva avere due caratteristiche principali: corrispondere all’immaginario dell’ospite, ma soprattutto rispondere alle finalità dell’azione di “sviluppo” che il supposto “*donator*” aveva stabilito in sede di stanziamento di fondi.

Nascono così “*groupements*” che non corrispondono a nessuna forma associativa reale, perché i finanziamenti vengono concessi solo a gruppi sociali di base, preferibilmente femminili.

Una realtà che, a prima vista, può apparire compatta e coerente, nascondeva conflitti latenti e disgregazione.

Al funzionario come all’investitore occidentale viene rappresentato un mondo diola unitario ed armonico, mentre tutta la società è attraversata da tensioni molto forti, tensioni intergenerazionali, contraddizioni e conflitti che, come abbiamo visto, riguardano il diritto fondiario, senza risparmiare l’ambito politico e religioso.

A quel punto non mi restavano che gli interstizi, i tempi morti, i momenti conviviali, le relazioni che

---

<sup>215</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 8. Note d’information sur la visite d’une délégation du Land de Bavière au Sénégal, 27 décembre 1996 au 8 janvier 1997.

occasionalmente nascevano fuori dal gruppo di ASDI, perché emergesse una realtà ben diversa rispetto a quella che era, per così dire, contrabbandata.

Altri spazi di reciproca messa in discussione, utili per una salutare drammatizzazione e catarsi, sono stati i momenti di conflitto e tensione<sup>216</sup>.

I mesi da me trascorsi presso la famiglia Diagne Cisse e ASDI hanno finito per creare una sorta di collaborazione<sup>217</sup>.

Dagli incontri con le rispettive cerchie di conoscenze, in 4 anni, sono nati iniziative e progetti su cui sono poi state operate delle scelte che hanno finito per fare emergere non solo differenze, ma anche divergenze profonde.

Nei momenti di contrapposizione di visioni del mondo si manifesta l'implicito, tutto il non detto, quanto può risultare non gradito ad un occidentale in Africa.

Grazie al conflitto, accanto a tutti i miei "a priori", sono manifestati gli "a priori" di coloro che mi trovo di fronte. Si incrinava finalmente la maschera del contingente, ed emergevano le biografie discordanti, la natura della relazioni mutava.

Tutto questo, piuttosto che aiutare la comprensione, rendeva i contorni delle persone più indefiniti, più complessi e rimaneva una relazione *tout court*.

Emergeva il rapporto fra clientelismo e O.N.G. e tutte le ambiguità dei partenariati fra organizzazioni del Sud e del Nord. Come lo definisce Tarik Dahou, tra Sud e Nord « *est né un rapport d'altérité qui relevait davantage de l'ordre du fantasme que d'un rapport social concret* »<sup>218</sup>.

Nelle sue versioni « *communautariste* » o liberista, l'aiuto allo sviluppo continua a proiettare l'illusione sviluppista che consiste nell'individuare le O.N.G. locali come il mezzo migliore per realizzare l'equità nella distribuzione delle risorse, mentre, invece, all'interno di queste i conflitti per il controllo dei progetti sono una costante.

Nel caso di ASDI vedremo, nel capitolo seguente, come le risorse, ottenute attraverso la cooperazione

---

<sup>216</sup> «Mi pare fondamentale passare dallo schema duale (pace/guerra) così caro all'integralismo cristiano e ora al totalitarismo spettacolare, a quello che privilegia la capacità negoziale e l'assunzione del conflitto. L'esplicitazione del conflitto culturale non è affatto una copertura della questione sociale, delle ingiustizie economiche, della violazione dei diritti dei migranti. È invece un'amplificazione, un sottolineare un aspetto del conflitto che complessifica lo scenario. La negoziazione necessaria è anche trasmissione di una competenza: quella che vede, assume il conflitto e lo lavora. Competenza valida in ogni, anche diversa, situazione.». Piero Coppo, 2002, "Politiche e derive dell'etnopsichiatria. Il caso di Tobie Nathan e del Centro Devereux". [http://www.ethnopsychiatrie.net/actu/coppo.htm#\\_Toc481097541](http://www.ethnopsychiatrie.net/actu/coppo.htm#_Toc481097541).

<sup>217</sup> « La figure de la superposition ou de la confusion (recherche-développement, recherche-action) est parfois utilisée de manière naïve, emprunte d'une sorte de «positivisme participatif». Elle reste intéressante en ce qu'elle permet d'intégrer sciences sociales fondamentales et appliquées à un même espace épistémologique caractérisé par l'historicité et la réflexivité de l'action humaine. Entre l'observateur critique totalement extérieur et l'insider pris dans les rets de l'encliquage, l'anthropologue peut occuper un continuum de positions plus ou moins négociables dans la pratique, qui correspondent très exactement à la tension inhérente au travail ethnographique, entre distance et intégration – entre observation participante et participation observante.». Pierre-Yves Le Meur, 2006 « Atelier: Etat des savoirs en anthropologie sur le développement, le changement social, et la modernité de l'Afrique contemporaine. Anthropologie & développement: courtage, traduction, implication. », Paris, GRET/IRD.

<sup>218</sup> Tarik Dahou, 2003, « Les ONG. Médiations politiques et globalisation », Journal des anthropologues, n° 94-95. Pag. 145-163.

allo sviluppo, si rivelano molto importanti per organizzare il consenso politico e per consolidare i rapporti di clientela locali, in vista del mantenimento, o del rafforzamento, del potere politico locale. Incrociando i documenti dell'archivio di ASDI con le evidenze del terreno è palese che i fondi stanziati dalla cooperazione, in questo caso, tedesca, sono utilizzati per fini che si rivelano molto diversi da quelli previsti dai piani progettuali elaborati preventivamente a Nord.

Queste prassi chiariscono perchè, in un determinato momento storico, le elite politiche locali abbiano creato delle O.N.G. per gestire le azioni di sviluppo sul territorio.

Le lotte politiche locali ed i principi della redistribuzione clientelare continuano a giocarsi a partire dalle affiliazioni fondate sui gruppi primordiali e sulle reti di affinità allargate<sup>219</sup>, secondo logiche che restano, per larga parte, opache non solo per osservatore occidentale, ma anche per un senegalese del nord.

Per quanto concerne le interviste sul terreno è necessario distinguere due *setting*, o due fasi molto diverse, che hanno avuto una pesante ricaduta sui contenuti che erano veicolati:

a) le interviste che possiamo definire “ufficiali” o “stile delegazione”<sup>220</sup>:

si tratta di incontri che sono stati decisi e concordati dal gruppo dirigente di ASDI, che si svolgevano in contesti in cui erano presenti uno o più responsabili, in qualità sia di dirigenti politici, sia di dirigenti dell'associazione. Si tratta di incontri in cui i responsabili, ponendosi come interpreti e mediatori, influenzavano pesantemente domande e risposte delle persone intervistate, in alcuni casi, addirittura, rispondendo a nome della popolazione sulle domande che venivano poste, per poi giustificare tale comportamento con la scarsa dimestichezza con la lingua francese o con il basso livello di scolarità dei contadini. Il gruppo dirigenziale ASDI, in queste occasioni, operava, con coerenza, come “*coutier du développement*”.

b) Le interviste che ho raccolto in modo indipendente<sup>221</sup>, avvalendomi di un interprete “neutro”, negli incontri con le contadine di ASDI e con altri appartenenti al *courtage*, o semplicemente a persone provenienti dai villaggi dove opera ASDI. A questo gruppo appartengono anche una serie di testimonianze raccolte a Dakar in ambienti governativi e presso altre ONG.

Quando mi trovo ad di fuori della “tutela” del gruppo dirigente di ASDI, il tono delle interviste

---

<sup>219</sup> Tarik Dahou, 2002, « Entre engagement et allégeance. Historicisation du politique au Sénégal » Cahiers d'Études africaines, 167, XLII-3, Pag. 517.

<sup>220</sup> Queste testimonianze sono state raccolte durante i primi quattro soggiorni in Senegal (11/03-01/04, 11-12/04, 08-09/05 e 12/05-01/06): Pascal Kotimagne Manga, Robert Sagna, Julitte Diagne Cisse, David Hamba, François “Pompidou” Diedhiou, Thérèse Diagne, Etienne Cisse, Serge Cisse, Jean Simon Diabone, Prof. Amadou Keith Badiane, Prof. Khaoussou Sambou, Prof. Bienvenue Sambou, Jean Marius Cisse, Emmanuel Diagne, Victor “Koussengol” Diagne, Léon Manga, Rémy Manga, André Diatta, Antoine Diatta, Lamine Diemé, Etienne Diagne, Yaya “Pancrace” Mané, Amadou Joseph Manga, Manuel Diagne, Simone Senghor.

<sup>221</sup> Queste testimonianze sono state raccolte durante i successivi soggiorni in Senegal (10-11/06, 04-05/07 e 11-12/07): Abdoulaye “Lao” Diallo, Anne Piette, Emmanuel Seni Ndione, Seyni Awa Camara, Fatou Ndoye, Astou Diedhiou, Prof. Paul Senghor, Catherine Badiate, Rosine Diatta, Marie Claire Diatta, groupement féminin Niambalang, groupement féminin Kahinda, groupement féminin Edioungou, Thierno Diallo, Nazaire Diatta, Adèle Diedhiou, Marie Augustine Badiane.

cambiava completamente. A volte, addirittura, si ribaltavano l'atteggiamento e le risposte, anche di persone precedentemente già intervistate.

Mentre di fronte ai responsabili di ASDI, veniva presentata una realtà compatta in divenire, e si vantavano dei risultati ottenuti con le azioni promosse sul territorio, per contro, quando gli incontri avvenivano meno ufficialmente, magari a quattrocchi, la retorica dello "sviluppo" scompariva.

Emergevano i problemi strutturali, i conflitti interni, le contraddizioni che rimanevano nascoste alle delegazioni occidentali in visita per rinnovare i finanziamenti ai progetti.

### 3. ASDI Association Sénégalaise pour le Développement Intégré

#### 3.1 Storia di ASDI

ASDI viene fondata nel 1988 su iniziativa di Pascal Manga e Julitte Diagne Cisse. La sua nascita è resa possibile dalla venuta a Dakar, negli anni '60 del gruppo familiare Diagne – Cisse, a cui è strettamente legata.

La struttura di ASDI si presenta come quella di comunità di villaggio delocalizzata. ASDI opera a Dakar, dove ha un bureau, ed è ramificata nei luoghi della diaspora causata dal fenomeno migratorio. Fenomeno che non è più solamente, come lo era circa venti anni fa<sup>222</sup>, interno al Senegal, ma si estende anche all'Europa e al nord America.

ASDI viene fondata perché si avverte la necessità di un'organizzazione con caratteristiche specifiche (non governativa, non politica, con scopi “umanitari”, rurale, etc.) utili per intercettare le risorse della cooperazione allo “sviluppo”.

I progetti che ASDI ha avviato nel dipartimento di Oussouye si riferiscono a 3 ambiti principali:

- 1) protezione dell'agricoltura dalla salinizzazione dei terreni e prevenzione dei danni dovuti al cambiamento climatico,
- 2) promozione dell'orti-frutticoltura femminile e miglioramento della dieta alimentare delle famiglie,
- 3) promozione del microcredito e della microimprenditoria nei settori agricolo, commerciale, artigianale e turistico.

Per quanto che riguarda il dettaglio dei singoli progetti, o delle diverse voci di spesa (che si traducono in azioni sul territorio), rimando alle interviste ed ai documenti in appendice.

Mi interessa piuttosto render conto di come si dipanano le relazioni di dipendenza attorno ad un nucleo di potere politico – parentale, che, nel caso di ASDI, si identifica e si incarna nelle persone di Pascal Manga e Julitte Diagne Cisse, leader politici locali di lungo corso.

Anche se le azioni di ASDI si indirizzano prevalentemente verso il territorio di Oussouye<sup>223</sup>, i locali di Dakar, attigui all'abitazione del gruppo familiare Diagne – Cisse, vengono utilizzati per riunioni di raggruppamenti politici e/o di villaggio, e quando occorre organizzare cerimonie, *tontine* o di gruppi a

---

<sup>222</sup> Marie-Christine Cormier, 1985 «Les jeunes diola face a l'exode rural» ORSTOM, C.R.O.D.T. Dakar, Cahiers. ORSTOM, n° XXI, 2-3.

<sup>223</sup> Cfr <http://www.asdi-kassa.com/>. E' interessante notare il nome “kassa” che richiama direttamente al territorio del royaume d'Oussouye, o *Huluf*.

scopo economico<sup>224</sup>.

Spesso i confini tra i vari ambiti sono alquanto sfumati. Sono evidenti i tratti di quello che Chabal e Daloz<sup>225</sup> chiamano “*informalizzazione del politico*”, all’interno di legami politici di “*carattere verticale*”.

Il *compound*, o meglio l’*household*, dove ha sede ASDI si trova in un luogo strategico di Dakar: il quartiere Sicap Baobab, non lontano dal centro città ed dall’Università. Questa collocazione svolge un ruolo strategico per i due gruppi familiari che provengono: quello serère<sup>226</sup> di Etienne Cisse, dalla regione di Thiés e quello diola di Julitte Diagne dal dipartimento di Oussouye.

Per questo diventa la base abitativa per molti giovani dei villaggi che sono costretti a venire a Dakar per frequentare l’Università o le Scuole Superiori di specializzazione assenti nel resto del Paese.

Anne Piette, scrittrice e traduttrice, amica di famiglia fin dagli anni ’60, mi racconta<sup>227</sup> che sono più di 40 anni che il *compound* del quartiere Baobab è un alloggio per gli studenti che frequentano a Dakar, uniformemente ripartiti per provenienza fra serère e diola.

Julitte Diagne dice a proposito che « *on peut pas se refuser* » di ospitare coloro che, in definitiva, fanno parte della rete clientelare di sostegno politico dell’organizzazione, di cui ASDI è solo una delle tante espressioni.

Essere accolti nel *ménage* significa, da un lato riconoscere la condizione di subalternità e, di conseguenza, mettersi a disposizione del capo famiglia, dall’altro diventare, di fatto, un componente della famiglia allargata. Questa appartenenza significa entrare a fare parte di una dinamica di collaborazione/competizione, specie con gli appartenenti alla stessa classe d’età.

Collaborando si acquisiscono diritti, che si è pronti a reclamare nel caso non siano riconosciuti.

Il gruppo dirigente di ASDI, facendo *la politique*, ha la necessità permanente di mantenere ed allargare la propria base di consenso. Per far questo deve reinvestire il più possibile nella redistribuzione clientelare politica.

Infatti, in Casamance come a Dakar, tutti i ruoli tecnico – operativi all’interno di ASDI vengono

<sup>224</sup> Cfr Melissa Blanchard, “Percorsi socio-professionali delle commercianti senegalesi di Marsiglia, tra strategie individuali e iscrizioni comunitarie.”. Pag. 146 – 147. A cura di Fabio Viti, 2006 “Antropologia dei rapporti di Dipendenza Personale”. Quaderni del Laboratorio di Etnologia 1. Università di Modena. Modena. Sulle « *tontine* », esiste una vasta bibliografia, Cfr le opere citate sopra di Emmanuel Ndione, e: Serge Latouche, 1997, “L’altra Africa: tra dono e mercato”, Torino. Claude Dupuy, 1990, « Les comportements d’épargne dans la société africaine: études sénégalaises » in « La Tontine », a cura di M. Lelart, Aupelf Uref. John Libbey, Paris, Pag. 31-51.

<sup>225</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit. Pag. 6.

<sup>226</sup> Fra serère e diola esiste la cosiddetta “*cousinage pour plaisanterie*” di cui riporto la definizione di Amselle: “A proposito dell’Africa, si può segnalare l’esistenza dell’istituzione che gli antropologi hanno denominato a torto “parentela da burla” e che è, in realtà, l’analogo del “contratto sociale” della filosofia politica, con la differenza che essa riguarda dei gruppi e non degli individui. Questi patti includono frequentemente degli interdetti relativi alla commensalità e alle relazioni sessuali [oltre che molti altri, N.d.T.] e sono dunque uno strumento principale della delimitazione delle frontiere tra i gruppi.”. Cfr Jean-Loup Amselle, 2002, “I fondamenti antropologici della costruzione dell’identità”, Quaderni di Discipline Storiche, Bologna. Pag. 31. Esiste una vasta bibliografia sulla “*cousinage pour plaisanterie*”, per un panoramica sull’argomento Cfr: Cécile Canut e Étienne Smith, «Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global», 2006 Cahiers d’études africaines, Parentés, plaisanteries et politique <http://etudesafricaines.revues.org/document6198.html>.

<sup>227</sup> Anne Piette, Intervista raccolta nell’ottobre 2006 a Ziguinchor.

affidati a soggetti facenti parte del gruppo politico di riferimento, vale a dire quello del *big men* locale, Robert Sagna.

L'estensione delle clientele porta ad una ridotta circolazione delle risorse e dei ruoli nella rete parentale stretta, quella dell'*household*, provocando conflitti laceranti. Questo disagio si esprime, in primis, con lo strappo dovuto all'emigrazione<sup>228</sup>. Che, a volte, provoca fratture insanabili con il proprio gruppo familiare d'origine.

Questa dialettica fra politica e parentela si estende, naturalmente, ad Oussouye nel cui territorio hanno sede le azioni che ASDI ha avviato assieme alla popolazione rurale. Qui la legittimità passa dal sostegno della base contadina.

In Casamance l'autorevolezza politica e carismatica si misura con la capacità di catalizzare investimenti, quindi con la competenza come *courtier du développement*.

In una regione specifica come la Bassa Casamance solo un numero limitato d'individui può giocare il ruolo di sensale dello sviluppo e il profilo più frequente è quello del leader contadino<sup>229</sup>.

Effettivamente vedremo, nell'intervista a David Hamba<sup>230</sup>, come l'associazione e i *groupement* contadini, specie se femminili, siano una condizione imprescindibile perché i finanziamenti della cooperazione siano erogati a livello rurale.

Al centro delle azioni di ASDI<sup>231</sup>, al di là delle retoriche terzomondiste e degli esotismi etnografici, rimane il mantenimento ed il rafforzamento della propria base di consenso politico e la captazione della più ampia base possibile di elettorato.

Il flusso di risorse dello "sviluppo", ormai strategico e strutturale per l'economia regionale dall'arrivo massiccio della cooperazione occidentale negli anni '90, fa sì che il ruolo di mediazione, di *courtier du développement* risulti cruciale per il mantenimento delle reti clientelari.

E' evidente come il lavoro sul territorio di ASDI faccia riferimento a forme aggregative già presenti storicamente sul territorio, a gruppi o reti che sono strettamente collegate al potere politico locale<sup>232</sup>.

<sup>228</sup> Esiste un modo di dire che imperversa fra i giovani senegalesi: « Barça ou Barsak », che significa « Barcellona o la morte » (Barsak, tradotto dall'arabo wolofizzato, è l'al-di-là). « Beaucoup de jeunes préfèrent braver la mort que de revenir «mourir» lentement au pays. ». Pêche développement, n° 78, 4° trimestre 2007. <http://www.crisla.org/publications/PD78.pdf>.

<sup>229</sup> Giorgio Blundo, 1995, "Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais", Cahiers d'études africaines 137, XXXV-1. Pag. 78.

<sup>230</sup> Cfr Appendice Allegato A.A.1 Intervista a David Hamba.

<sup>231</sup> La priorità per il gruppo dirigente di ASDI, a parte i funerali, almeno durante il periodo della mia ricerca sono sempre state le "reunions avec Robert", dove "Robert" sta per Robert Sagna, l'uomo politico diola più importante del Paese e leader della corrente del P.S.S. a cui fa capo ASDI, Cfr *supra*.

<sup>232</sup> Sulla situazione politica del Dipartimento di Oussouye, Cfr Cap. 2. Questo Dipartimento fu il primo, alla fine degli anni '70 a passare all'opposizione dopo la lunga fase del monopartitismo senghoriano 1960-1979. Nel 1979 infatti vinse il P.D.S. dell'attuale Presidente Wade. Nonostante Pascal Manga e Julitte Diagne-Cisse facessero e facciano parte del P.S.S. (benché alle elezioni del febbraio 2007 si siano presentati con la fazione del partito che fa capo al candidato alla presidenza Robert Sagna, attuale sindaco di Ziguinchor) i rapporti fra l'amministrazione dipartimentale e ASDI sono improntati da una fattiva collaborazione, se non cooperazione. Oltre alla presenza della pressoché totalità della popolazione femminile sposata alla gestione dei blocchi per l'orticoltura di ASDI, il Comune a messo a disposizione una preziosa parcella di terreno in una zona centrale del villaggio, non lontano dalla strada statale (che è stata completamente rifatta nel 2007, dopo oltre trent'anni, e quindi valorizzando tutti i terreni adiacenti). Non va dimenticato inoltre che François Diédhiou, responsabile tecnico di

Questo non significa che tutto ciò non comporti conflitti, anche aspri, essendo la relazione rappresentati/rappresentante di tipo verticale<sup>233</sup>, c'è infatti la necessità di mantenere il più possibile un (impossibile) equilibrio nella redistribuzione.

Essere quindi elite politica significa trovarsi stretti fra gli altri concorrenti naturali del territorio ed i mandatari, che in questo caso rappresentano una parte importante della popolazione.

In politica, in questo caso, sono centrali il rispetto, lo statuto e questo comporta un'eterna ricerca di stima e prestigio, che a loro volta sono legati ad una redistribuzione capillare, che transita alla popolazione attraverso una rete d'intermediari.

Interpretare il politico in un tale contesto implica tentare di comprendere come i gruppi sociali e gli individui si impegnino a strumentalizzare elementi, paradossalmente, legati ad una “*economica politica del disordine*”<sup>234</sup>.

Nelle strategie di sopravvivenza del gruppo che fa capo alla famiglia Diagne-Cisse, ASDI altro non è che una delle modalità di reperimento di risorse che permette, da un lato, alle elite politiche di riciclarsi al di fuori della sfera politica statale, dall'altro, alle popolazioni di poter sperare in una serie di vantaggi, diretti o indiretti.

Uno degli aspetti centrali di questo sistema oblativo di reciprocità asimmetrica a cascata riguarda l'accesso alla possibilità dell'emigrazione, in Europa o negli Stati Uniti, che si apre attraverso le relazioni che ASDI tesse nell'ambito dell'aiuto allo sviluppo e con gli investitori internazionali. Basta osservare le traiettorie esistenziali dei figli e dei nipoti<sup>235</sup> della famiglia Diagne Cisse per rendersi conto della rilevanza di questo fattore.

Julitte Diagne ed Etienne Cisse hanno sei figli tuttora viventi: solo due di loro vivono nella casa di Dakar. Tutti gli altri hanno approfittato delle relazioni che si sono venute ad instaurare fra ASDI e cooperazione – Missione cattolica e diaspora per potere emigrare. Lo stesso succede con i nipoti e altri appartenenti alla famiglia allargata, sempre provenienti da entrambi i ceppi diola e serère.

---

ASDI, è lo zio, nonché portavoce e rappresentante autorizzato a raccontarne pubblicamente la funzione ed il ruolo, dell'attuale autorità religiosa (l'*Éyi*) tradizionale, le Roi Sibilumbay, che prima di cambiare nome, come impongono i divieti a cui è sottoposto, si chiamava Olivier Diédhiou.

<sup>233</sup> Tratto caratteristico dei sistemi patrimoniali, le relazioni di tipo verticale sono il motore del mandato politico a sud del Sahara. Si tratta di relazioni inegalitarie, fortemente personalizzate, chiave di volta dei sistemi coinvolti. La carriera politica all'africana è tesa alla realizzazione dello statuto di “Big Men”, grande esperto di relazioni personalizzate, sempre preoccupato di apparire al di sopra dei suoi concorrenti e di clientizzare nel quadro di una “economia dell'affezione”. Le risorse vengono usate in questo processo circolare di fidelizzazione. Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit. Pag. 182.

<sup>234</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit. Pag. 7.

<sup>235</sup> Margot, Marius, Serge, Pascal, Etienne, Marie Thérèse, Clotilde. Solo Serge, funzionario della Corte dei Conti, e Marius, che “se débrouille” andando a ritirare autoveicoli in Europa e rivendendoli in Senegal, vivono a Dakar. Pascal ed Etienne Cisse sono emigrati negli Stati Uniti, mentre il primo è in contatto regolarmente con la famiglia, il secondo ha rotto tutti i ponti con il Senegal. E' curioso notare che, nel 2004, apprendemmo da internet che Pascal si era arruolato nell'esercito americano e si trovava in Irak. Marie Thérèse si trova in Svizzera, Margot in Germania, mentre Clotilde è in Francia. Le relazioni con l'Italia, sebbene relativamente recenti, hanno già portato due nipoti, Mariange Diagne e Etienne Cisse, un omonimo, a emigrare nel nostro Paese, mentre altri due, Jean Simone Diabone e Etienne Diagne sono in procinto di partire. Interviste raccolte ad Edioungou, Oussouye, Dakar, San Lorenzo di Lugo, Cotignola.

La competizione, comunque, all'interno del gruppo è molto forte.

Innanzitutto ci sono i giovani che, dalle zone rurali, premono per andare a Dakar a studiare o lavorare e che, quindi, hanno bisogno che si liberi un posto nella casa di Sicap Baobab.

Coloro che si trovano già a Dakar, a loro volta, hanno bisogno di costruirsi una soluzione esistenziale che, purtroppo, riescono ad identificare solo nell'emigrazione.

Nel frattempo si pongono in una condizione di dipendenza dalla rete e sono impiegati in ruoli di supporto delle attività.

E' così che il *compound* di Dakar, oltre ad essere la sede di ASDI e sede delle riunioni inerenti all'attività politica del gruppo dirigente di “*Takku défaraat Sénégal*”<sup>236</sup>, diventa alloggio per studenti fuori sede, base per la rete d'appoggio all'emigrazione, foresteria e *maison de passage* per chi è in partenza o per gli ospiti occidentali che vengono in visita in Senegal.

La casa di Dakar diviene anche *telecentre* improvvisato e *cyber* per gli adolescenti di casa<sup>237</sup> che utilizzano i computer e la connessione dell'ufficio di ASDI<sup>238</sup>.

Gli stessi locali sono anche sede di interminabili assemblee nelle quali vengono organizzati funerali, feste, voti ed ordinazioni religiose, ricorrenze e celebrazioni.

Il sistema degli aiuti allo sviluppo, nel caso di ASDI, rappresenta una condizione strutturale di funzionamento del sistema politico ed economico, un fattore essenziale per il mantenimento dei rapporti di natura patrimoniale sul territorio.

Non si tratta di pressioni esogene, come da certe rappresentazioni neocoloniali o neoimperiali, ma di uno dei meccanismi centrali nelle strategie di mantenimento del potere da parte delle élite politiche. Coerentemente all'analisi di Chabal e Daloz, possiamo dire che Julitte Diagne e Pascal Manga sono diventati dei “maestri nel trarre profitto da questo tipo di rapporti”<sup>239</sup>.

## 3.2 Associazionismo femminile

Abbiamo visto nei paragrafi precedenti<sup>240</sup> quanto l'associazionismo femminile costituisca la base delle

---

<sup>236</sup> Letteralmente “Rifacciamo il Senegal”, nome del gruppo scissionista che, uscito dal Partito Socialista senegalese, ha dato vita alla lista che si è candidata alle elezioni presidenziali del 2007 con Robert Sagna, sindaco di Ziguinchor, sulla lista “Takku défaraat Sénégal”, Cfr <http://www.robertsagna.com/index.html>.

<sup>237</sup> Nella casa di Sicap Baobab sono residenti normalmente fra le venti e le trenta persone la cui collocazione genealogica è complessa e spesso indecifrabile per un'ospite occidentale. Julitte viene chiamata da tutti “Maman”, anche se si tratta di nipoti anche di secondo o terzo grado. Poi ci sono i figli nati al di fuori dei matrimoni che, a causa delle condizioni economiche emergenziali in cui sono nati, fanno riferimento alla famiglia allargata.

<sup>238</sup> Junior e Simone sono due ragazzi che utilizzano regolarmente i computer per telefonare. E' molto interessante notare la competenza con cui viene utilizzato Skype per telefonare gratuitamente in tutto il mondo e di come “*on se débrouille*” trasformando questa opportunità in un'occasione economica.

<sup>239</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit. Pag. 136.

<sup>240</sup> Cfr *supra* Cap. 1.6.1 Le strategie femminili d'opposizione.

attività di ASDI. Lo status della donna nelle società diola è centrale dal punto di vista politico e religioso, oltre che sociale ed economico e una delle forme principali con cui si è manifestato storicamente il punto di vista femminile è stato attraverso l'associazionismo.

E' peculiare notare come le associazioni contemporanee ricalchino piuttosto fedelmente finalità e ambiti territoriali di riferimento di quelle forme associative che le etnografie dell'epoca coloniale avevano già individuato, descrivendo le popolazioni della regione di Oussouye.

Louis Vincent Thomas parla di 3 tipi di società: religiose, laiche e miste<sup>241</sup>.

Le società femminili di lavoro *ebun*<sup>242</sup>, per esempio, si occupavano di lavori agricoli od orticoli in comune.

La società religiosa femminile *ewña*<sup>243</sup>, invece, oltre ad occuparsi del culto di un determinato feticcio femminile, svolgeva un compito di consulenza molto importante in ambito politico.

Jean Girard<sup>244</sup> descrive, nel 1969, 5 *groupements* femminili riuniti sotto il feticcio *ewña* e vedremo come, al di là del criterio territoriale, anche nelle attività di ASDI, le scelte dei siti dei progetti ricalchino essenzialmente gli stessi criteri<sup>245</sup>.

Tradizionalmente le donne si organizzano in gruppi di lavoro per coltivare frutteti, orti e risaie collettive ed individuali. I gruppi di lavoro erano definiti *furiror*, *jigoriak* o *ebebele* secondo la dimensione; se erano a livello di villaggio erano chiamati *ekafay emokey*.

Le associazioni nel loro complesso erano unite nell'*ekafal*, termine che esprimeva l'obiettivo comune e la coesione del gruppo<sup>246</sup>.

Esistevano poi altre forme di raggruppamento che ispirano, in modo diretto, un altro ambito in cui si realizza oggi l'azione di ASDI: il mutuo soccorso, ora chiamato microcredito.

Le associazioni femminili che svolgevano la funzione di una cassa di risparmio, a livello di quartiere o di villaggio, erano chiamate *fudajaka*: il loro scopo era quello di accumulare somme di denaro o beni che sarebbero serviti, da un lato, per organizzare feste e banchetti riservati alle donne nella foresta sacra a loro consacrata, dall'altro, per le cerimonie dei matrimoni, per funerali e per altre feste religiose tradizionali.

Queste somme erano utilizzate anche in caso di eventi particolari come il viaggio all'estero di una delegazione o il ricevimento di ospiti stranieri<sup>247</sup>.

Riguardo alla finalità delle *cotisations*, (cioè del conferimento di somme ad una cassa comune), possiamo constatare che, rispetto all'attuale microcredito proposto dalla cooperazione, esiste una

<sup>241</sup> Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 209.

<sup>242</sup> Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 223.

<sup>243</sup> Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 210.

<sup>244</sup> Cfr *supra* nota n° 130.

<sup>245</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 2, dossier KLB – ASDI del Aprile 1992. Richiesta assistenza per la messa in opera di aree per l'orticoltura nei villaggi di Emaye, Boukitinou, Oukout ed Edioungou.

<sup>246</sup> Jean Girard, 1969, op. cit. Pag. 80

<sup>247</sup> Jean Girard, 1969, op. cit. Pag. 76 - 80.

differenza sostanziale.

Mentre le associazioni femminili odierne, le *Mutuelle*, create e finanziate dalle O.N.G. occidentali<sup>248</sup>, concedono fondi a favore di microattività imprenditoriali, finalizzate alla produzione di un profitto, con una logica economicistica di tipo sviluppatista (e quindi esogena), le associazioni *coutumières* investivano (ed investono) in quelli che Emmanuel Ndione definisce, “beni simbolici”, che comportano “*la ricerca di coesione e di coerenza secondo un modello di reciprocità*”<sup>249</sup>.

Molti dei progetti di ASDI sono effettivamente indirizzati verso entità, come quelle dell’associazionismo femminile, che sono organizzazioni costruite spesso ad hoc per intercettare risorse e finanziamenti.

Queste non traducono una effettiva volontà politica e, in questo, non si differenziano dai *groupement* “tradizionali”, effimeri, con una legittimità che si limita alla situazione contingente e con scopi principalmente di tipo utilitaristico o funzionale.

Molte volte infatti è la destinazione stessa dei finanziamenti, stabilita dalle politiche dei *donators*, che pone questi limiti: infatti esistono spesso dei vincoli<sup>250</sup> che, a monte, impongono di finanziare solo *groupements* femminili e non le individualità, come è successo per ASDI.

Per esempio, le modalità di attribuzione delle parcelle di terra, ad ogni donna, dentro i *blocs maraîcher* (le aree destinate all’orticoltura), riflette una concezione di gestione autonoma di ogni singola parcella, coerentemente con il sistema tradizionale che metteva al centro della società, non la collettività di villaggio, ma il gruppo familiare, il *butoj*.

Nei blocchi per l’orticoltura di ASDI ci troviamo di fronte ad un utilizzo collettivo di determinate risorse come acqua e strumenti di produzione, ma ad una gestione assolutamente indipendente di ogni donna della propria parcella, nella quale la donna stessa decide se e quanto coltivare nella più completa libertà.

Mentre a livello nazionale in Senegal, la crisi economica permanente ha favorito l’irruzione delle donne nella sfera economica, al contrario, in Bassa Casamance, paradossalmente, l’etnogenesi diola, ha compromesso il riconoscimento della donna come attrice protagonista dello sviluppo rurale.

La legge sul demanio nazionale ha favorito l’appropriazione fondiaria da parte degli uomini facendo

---

<sup>248</sup> Nel caso di ASDI la O.N.G. che opera in partenariato è italiana, ACRA Associazione di Cooperazione Rurale in Africa e America Latina, [www.acra.it](http://www.acra.it), il progetto a cui partecipa ASDI attraverso la “Mutuelle d’épargne e de crédit Kalambenoo” si chiama “Progetto di appoggio alla costituzione di una rete di casse di credito in Senegal”, per i particolari *Cfr* <http://www.acra.it/modules/wfsection/article.php?articleid=35>.

<sup>249</sup> Emmanuel Seni Ndione, 2001 “La reciprocità: un’alternativa al libero scambio”. Numero speciale della rivista “L’écologiste” n°6. Pag. 5 – 6.

<sup>250</sup> « ... plusieurs politiques ne reconnaissent le droit d’accès à certains types de financement qu’en s’organisant en GIE (Gruppi di Interesse Economico. N.d.A.) par exemple. Or, chez certains groupes diola, l’individualisme est la règle. Plusieurs tentatives de regroupement n’ont pas souvent prospéré du fait qu’une partie importante de la société repose sur un principe égalitaire et celui de « l’individualisme collectivisant » qui n’exclut pas le type de chefferie verticale. Cet individualisme est évolutif. Il fait primer l’individu sur la communauté, le ménage restreint sur la famille, celle-ci sur le lignage et ce dernier sur le village... la région sur le pays ? », Cheikh Oumar Bâ, 2002, « Genre et gestion agricole en Basse Casamance », CODESRIA, Dakar. <http://www.codesria.org/Links/conferences/gender/gender.htm>. Pag. 17.

perdere alle donne anche i vantaggi che il regime fondiario tradizionale<sup>251</sup> che riconosceva loro.

Appartenendo a società nelle quali le relazioni uomo-donna avevano finito per relegare queste ultime a ruoli secondari, le rappresentanti politiche donna dei gruppi di potere hanno finito per influenzare, spesso inconsciamente, con il tacito appoggio degli uomini, i rapporti uomo-donna a vantaggio dei primi.

A questo va aggiunto il fatto che le “*développement*” non ha saputo creare e diffondere tecnologie specifiche per la regione. Le tecnologie corrispondono raramente alle specificità socioculturali locali. E’ così che si continuano a creare e a diffondere soluzioni per gli uomini in zone risicole dove invece sono le donne che lavorano nei campi.

ASDI si presenta presso ai partner internazionali come una O.N.G. che pone al centro delle sue azioni *le femmes* e la loro autoemancipazione: questo si evince, sia dalle interviste con i responsabili di ASDI, sia dai documenti dell’archivio.

Paradossalmente però, in una *Note d’information*<sup>252</sup> di ASDI, in occasione della visita di una delegazione tutta femminile del Land di Baviera, del dicembre 1996, indirizzata a Aminata Mbengue Ndiaye, presidente delle donne del Partito Socialista senegalese., viene sottolineato il fatto che occorrerà che “... *cette délégation souhaite avoir de rencontre et des échanges avec une organisation politique de femmes ...*”: occorrerà cioè preparare quello che gli ospiti europei sperano o credono di trovare, perché, come abbiamo visto le associazioni femminili sono dirette emanazioni delle associazioni “tradizionali” situazionali e mai organizzazioni di carattere politico.

In una *Requête*<sup>253</sup> dell’agosto 1993 di ASDI, indirizzata alla KLB<sup>254</sup> troviamo ancora la donna al centro della rappresentazione. Ma la donna, in questo caso, diventa la “*femme diola*” che gioca uno “*statut particulier*” e un “*rôle important*” nella società: ritorna così la lettura etnica e la divisione tradizionale dei ruoli della società *coutumier*.

*“Absolument émancipée, réceptive e surtout militante active du développement, ... . Avec un sens*

<sup>251</sup> Nel Diritto *coutumier diola* la donna non fa parte della catena della trasmissione intergenerazionale della terra, in pratica delle *risaie*, della sua concessione natale. Nonostante questo, in caso di divorzio o di vedovanza, poteva rientrare in qualsiasi momento e rientrare in possesso, o meglio, riavere la gestione della sue *risaie* personali. Françoise KiZerbo, 1997, op. cit.. Pag. 55-56.

<sup>252</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 8. Note d’information sur la visite d’une délégation du Land de Bavière au Sénégal, 27 décembre 1996 au 8 janvier 1997.

<sup>253</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 7. Requête ASDI - KLB, 16 Agosto 1993.

<sup>254</sup> La K.L.B. Katholische Landvolk Bevegung, che può essere tradotto in Gioventù Rurale Cattolica, è uno dei principali partner di ASDI. Cfr <http://www.klb-augsburg.de/index.php>. Sul partnernariato ASDI/KLB Cfr anche [http://www.klb-regensburg.de/index.php?site\\_id=130](http://www.klb-regensburg.de/index.php?site_id=130). Le relazioni fra Julitte Diagne Cisse e i tedeschi sono di lunga data. Attualmente le relazioni con la Germania, nello specifico con la città di Regensburg, vanno ben al di là di un semplice partnernariato fra associazioni: per esempio, Julitte a due figlie residenti in Germania, Clotilde e Margot, (una sposata con un tedesco, l’altra a carico del welfare tedesco, ma che di fatto vive fra Dakar e la Germania svolgendo, fra l’altro, tutta una serie di « *petits commerces* », (pratica a cui non rinuncia nessuno di coloro che si trova a viaggiare fra i due continenti); come loro molti giovani casamancesi o del ramo Sérère della famiglia Diagne-Cisse sono emigrati in Germania. Molti gruppi di cittadini tedeschi hanno visitato la Casamance, accolti nella rete dei *campements intégré villageoise* e la Casamance è diventata, nel tempo, una delle aree di maggior interesse per la cooperazione Freistaats Bayern – Senegal, oltre che di numerose iniziative di cooperazione decentrata fra associazioni ed enti locali.

*communautaire admirable, partout exploitent en commun ... . Toutes les actions ... tournent autour de la couple « enfant femme »* “: viene rappresentata una improbabile donna diola, forclusa nella funzione riproduttiva che, in modo unanime, opera al di fuori della politica e, che, di nuovo, è chiamata a ricoprire un ruolo già assegnatogli dalla “tradizione”, ma, nello stesso tempo, è “ricettiva” allo “sviluppo”.

Come spesso accade in Africa, a fronte di condizioni di vita a dir poco precarie, l’inventiva popolare, specie quella femminile, costruisce soluzioni per affrontare il contingente. In questo modo le donne, derogando dall’inquadramento dei progetti di “sviluppo” e attingendo dalla “tradizione”, riescono, nonostante tutto, a gestirsi spazi di autonomia economica che le consentono di aumentare la loro base di reddito.

Per esempio, in Bassa Casamance le donne si sono specializzate nella trasformazione dei prodotti agricoli e silvicoli: c’è una vasta e differenziata produzione di oli vegetali<sup>255</sup>, come l’olio di palma, di *palmiste*, di *touloucouna*, ma anche di confetture, succhi di frutta, sciroppi e resine profumate. Oppure hanno saputo rivalorizzare l’artigianato ceramico tradizionale che, sempre grazie alla rete transnazionale di cui fanno parte, riescono a vendere anche in Europa.

Va riconosciuto ad ASDI, in deroga magari ai “progetti” che arrivavano dall’Europa, di avere saputo rivalorizzare diverse abilità e conoscenze tradizionali attraverso, per esempio, la promozione della produzione ceramica tradizionale o della farmacopea tradizionale grazie all’estrazione di oli essenziali da piante aromatiche.

### 3.3 La domesticazione dei progetti

In questi quattro anni, durante i quali ho osservato le modalità operative di ASDI, mi sono reso conto che ci troviamo di fronte ad una strumentalizzazione degli aiuti internazionali, che si è rivelata una “manna” per alimentare il sistema patrimonialista di potere che garantisce la legittimazione delle élite che sono, o sono state, al governo<sup>256</sup>.

Secondo Pierre-Yves Le Meur in Sénégal “*on assiste à l’émergence d’une catégorie sociale spécifique de courtiers du développement*”, ma è indispensabile “*contextualiser la notion de courtier du développement dans le cadre social, économique et politique actuel, en particulier par rapport aux*

---

<sup>255</sup> Cfr di Helène Ryckman, 1990, «La sueur l’huile et le fromager, groupements producteurs de palme en Casamance». Série études et recherches, n°127, Enda, Dakar.

<sup>256</sup> Nel caso di ASDI mi riferisco attualmente ad un potere politico locale in quanto il gruppo del P.S.S. che fa capo ad ASDI, si trova all’opposizione, dopo le elezioni presidenziali del febbraio 2007. Al contrario, le elezioni amministrative dell’agosto 2007 sono risultate favorevoli a Robert Sagna ed il suo gruppo che ha conquistato Oussouye ed altri importanti villaggi della regione. “Takku défaraat Sénégal gagne la Commune d’Oussouye. Robert arrache le “titre foncier politique” aux libéraux”, Bacary Domingo Mané, Sud Quotidien, <http://www.sudonline.sn/spip.php?article3177>.

*transformations récentes du dispositif du développement, touchant essentiellement à la multiplication des canaux qu'emprunte la rente du développement*<sup>257</sup>”.

Nel caso di ASDI è importante comprendere il processo dinamico attraverso il quale la funzione di mediazione diventa predominante, in una traiettoria sociale che ha portato all'apparizione dei “sensali dello sviluppo”.

Dal momento che questo ruolo di *courtier du développement* diventa una fonte primaria di remunerazione per i responsabili di ASDI si può parlare di professionalizzazione della funzione.

In un contesto di questo tipo tutto si compenetra con il vissuto. Appare vano, in questo senso, proporre rappresentazioni politiche che facciano astrazione da ogni considerazione di carattere personalistico o culturale.

Ci troviamo di fronte ad una strumentalizzazione dei giochi di natura intercomunitaria in un universo politico in movimento, ma immobile al tempo stesso, dai contorni indeterminati, avvolto nel senso del doppio, dell'irrazionale.

Due influenti personalità politiche della regione decidono di fondare un'organizzazione non governativa, alla ricerca di fondi per trovare “le risorse necessarie per realizzare le opere ed i progetti necessari alla popolazione del dipartimento”<sup>258</sup>.

Le risorse arrivarono allora dai vecchi amici tedeschi di Julitte Diagne che, negli anni '60, introdussero la relazione ASDI/KLB/Stato della Baviera, relazione che prosegue fino ad oggi.

Ciò non toglie che ASDI si relazioni anche con le istituzioni statali senegalesi preposte come il Ministère de la Décentralisation et des Collectivités locales, il Ministère de l'Aménagement du territoire et de la Coopération décentralisée e le Ministère de la Famille, de l'Entreprenariat féminin et de la micro finance.

Nonostante ASDI che ASDI faccia capo ad una fazione politica attualmente all'opposizione, sono numerosi i benefit dello Stato su cui può contare. Per esempio gli automezzi di ASDI, grazie alla targa del Ministero della Cooperazione, hanno diritto all'esenzione totale dalla fiscalità; ASDI gode di un regime privilegiato per quanto riguarda lo sdoganamento di materiale ed attrezzature dall'estero e i suoi membri hanno diritto a condizioni favorevoli per l'acquisto di biglietti aerei presso Air Senegal International<sup>259</sup>.

Per domesticazione, in questa sede, s'intendono tutti quegli stratagemmi che consentono di “massimizzare gli aiuti minimizzando l'imposizione riguardo all'utilizzo reale”<sup>260</sup>.

ASDI gestisce in modo molto “elastico” le risorse ottenute dalla cooperazione allo “sviluppo”.

<sup>257</sup> Pierre-Yves Le Meur, 2007, «Les Courtiers Locaux du Développement - Synthèse», Le bulletin de l'APAD, n° 12, <http://apad.revues.org/document607.html>.

<sup>258</sup> Cfr Appendice Allegato A.A.1 Intervista a David Hamba.

<sup>259</sup> Intervista a Pascal Manga raccolta nel novembre 2006 a Edioungou.

<sup>260</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999, op. cit. Pag. 141.

Preoccupati di organizzare il consenso politico e consolidare i rapporti di clientela locali, in vista del mantenimento, o del rafforzamento, del ruolo politico locale, i responsabili utilizzano le risorse dei progetti per fini che si rivelano molto diversi da quelli previsti dai piani progettuali elaborati dalla cooperazione tedesca o italiana.

Incrociando i documenti dell'archivio di ASDI con le verifiche sul terreno si chiarisce come, concretamente, si realizzi ciò che, altrove, potrebbe risultare una vera e propria distrazione di fondi. Dimostrando un notevole talento nella manipolazione delle relazioni politiche a proprio profitto, vengono messi in atto degli aggiustamenti continui nella relazione, e nei suoi assunti di base, che portano inevitabilmente ad aderire pedissequamente a quanto viene proposto dagli investitori internazionali, sia che provengano dall'area della cooperazione allo sviluppo, sia da *bailleurs des fonds* "classici". Viene messa in atto una vera e propria politica dello specchio.

Ben più che intermediarie tra il dispositivo dell'aiuto allo sviluppo e le comunità beneficiarie, le elite, nel nostro caso, si pongono come legittime detentrici, sia di competenze tecniche, sia di conoscenze endogene della società "tradizionale".

Controllando i canali di comunicazione fra *donators* e popolazioni rurali filtrano con maestria i finanziamenti secondo logiche distributive di natura clientelare<sup>261</sup>.

Questo atteggiamento comporta che le relazioni intessute da ASDI, sul territorio e in ambito internazionale, siano molto eterogenee dal punto di vista della progettualità oggetto del partenariato<sup>262</sup>.

Come vedremo nelle interviste, i progetti con PAM-ONU, "Food-for-Work", KLB e con altre O.N.G. italiane, francesi e spagnole a cui fanno riferimento i dirigenti di ASDI, si riferiscono principalmente alle progettualità legate all'aiuto allo sviluppo.

Esistono poi numerosi altri canali di finanziamento che i responsabili ASDI preferiscono non pubblicizzare e che sono completamente assenti dalle dichiarazioni ufficiali e dalle interviste: mi riferisco alle società ed ai progetti a cui, personalmente o come ASDI, i dirigenti partecipano assieme ad investitori *tout court* europei nel settore turistico.

Durante la mia ricerca ho avuto accesso solo ad una parte dell'archivio di ASDI che si riferisce agli anni '90, oltre ai documenti delle progettualità dal 2003 al 2007, che erano immediatamente disponibili, perché si riferivano ai progetti in corso.

I progetti a cui lavora ASDI si possono suddividere in due gruppi principali<sup>263</sup>:

a) i progetti di aiuto e promozione dello sviluppo economico, sociale ed ambientale;

---

<sup>261</sup> Giorgio Blundo, "Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais", Cahiers d'études africaines, 1995, Volume 35, Numéro 137. Pag. 74.

<sup>262</sup> Come del resto ha dichiarato Julitte Diagne Cisse ad un'intervista a proposito degli obiettivi di ASDI: « ... *soutenir l'intégration des femmes dans le maraîchage et de faire intervenir les bailleurs de fonds dans cette zone* ». Safiétou Kane, LeQuotidien, 3 Agosto 2007. <http://www.seneweb.com/news/article/11583.php>

b) i progetti d'intervento che si rivolgono a situazioni d'emergenza.

Nella prima categoria i principali progetti di cui ASDI si è occupata e che sono attualmente in corso sono:

- 1) progetto dei *blocs maraîchers* (aree per l'orticoltura). Questo progetto, in collaborazione con KLB e Stato bavarese, riguarda la messa in opera di una serie di aree attrezzate per l'orticoltura in diversi villaggi del dipartimento di Oussouye. Si tratta del progetto più importante nelle attività ASDI essendo attivo da 1990.
- 2) Progetto delle dighe antisale. In collaborazione con l'ONU/PAM, riguarda la ricostruzione e la manutenzione del sistema delle dighe che proteggono le risaie dalla penetrazione dell'acqua salata del mare, causata dalla diminuzione della pluviometria e dal cambiamento climatico<sup>264</sup>.
- 3) Progetto "Microcredito". In collaborazione con l'ONG italiana ACRA, riguarda la costituzione di un *Mutuelle rurale*<sup>265</sup> di risparmio e credito, autogestita, per l'aumento della sicurezza sociale e per permettere l'accesso al credito della popolazione rurale al fine di creare delle microimprenditorialità, soprattutto femminili.
- 4) Progetto "Kassà"<sup>266</sup>. In collaborazione con KLB e Stato bavarese, riguarda specificatamente

<sup>263</sup> Cfr intervista a François Diedhiou raccolta a Oussouye nell'ottobre 2006. Responsabile tecnico e della formazione di ASDI, monsieur Diedhiou "Pompidou" in tutta Oussouye e dintorni, molto conosciuto in quanto gestore di un negozio di fronte alla gare routière. Uno dei pochi in cui è possibile acquistare alcolici (monsieur Diedhiou è cattolico praticante), a differenza della stragrande maggioranza di commercianti peul fedeli alle regole dell'islam. Durante il mio soggiorno monsieur "Pompidou" ha ricevuto 2 delegazioni della cooperazione spagnola e tedesca svolgendo il ruolo di mediatore culturale. L'adesione al cristianesimo, però, non vieta di svolgere anche il ruolo di portavoce dell'Éyi di Oussouye, guidando ospiti e turisti nel *bois sacré* a cui spiega "la tradizione". Cfr Appendice Allegato A.A.1 Intervista a David Hamba. A.2 Intervista a François Diedhiou.

<sup>264</sup> Si assiste sempre più a variazioni ed irregolarità nella pluviometria, contraddistinta da una costante contrazione. Queste irregolarità provocano gravi problemi all'agricoltura, ma il problema maggiore è costituito dal fenomeno chiamato della "risalita del sale" (letteralmente «*remontée or résurgence du sel*»). Per quello che riguarda il dipartimento di Oussouye, si è passati da una media di circa 1.800 mm. annui (Pélissier, 1966, op. cit. Tavole pluviometria), agli attuali 1.000/1.200 mm. annui (Cfr [www.meteo-senegal.sn](http://www.meteo-senegal.sn)). Ciò comporta, oltre la compromissione di tutta una serie di colture prima tra tutte quella di svariate qualità di riso, la salinizzazione delle falde acquifere e di conseguenza dei pozzi da cui la popolazione trae le risorse idriche per gli usi agricoli e domestici. Cfr, République du Sénégal, Ministère de l'environnement et de la Protection de la Nature (MEPN), « Rapport National Biodiversité », 1997, <http://www.biodiv.org/doc/world/sn/sn-nr-01-fr.pdf#search=%22senegal%20Les%20esp%C3%A8ces%20rares%20menac%C3%A9%20ou%20en%20voie%20de%20disparition%20SENEGAL%22>. Pag. 20 e « Programme d'action national de lutte contre la désertification », 1998, <http://www.unccd.int/actionprogrammes/africa/national/2000/senegal-fre.pdf>, pag. 26, 39, 44, 74-75, 98, 109 e 137; e di Insa Manga, « Crise Agricole dans une vallée de Casamance: Le bassin de Goudomp (Sénégal) », 2003, Université de Rouen, [http://www.memoireonline.com/12/06/306/m\\_crise-agricole-dans-une-vallee-de-casamance-goudomp.html](http://www.memoireonline.com/12/06/306/m_crise-agricole-dans-une-vallee-de-casamance-goudomp.html), pag. 37, 61; « Salinity in the Casamance Estuary. Occurrence and Consequences », Delft University of Technology, Idée Casamance (Intervenir pour le Développement Ecologique de l'Environnement en Casamance – Cooperazione olandese), 2006, <http://www.ideecasamance.org/TU-Delft.pdf>, pag. 79 - 81.

<sup>265</sup> La « *Mutuelle d'épargne et de crédit Kalambenoo* » è primo istituto di microcredito autogestito da un gruppo di donne, in genere contadine, del dipartimento di Oussouye. Prima l'unico istituto di credito rurale era "Le *Crédit Mutuelle du Sénégal*" un istituto bancario gestito dallo Stato senegalese. Cfr <http://www.fidafrique.net/article46.html>. La struttura della Mutuelle è composta da 3 Comitati: di Credito, di Gestione e di Controllo, composti ciascuno da otto membri. Cfr Appendice Allegato A.A.3 Intervista Rosine Diatta, responsabile del comitato di credito, ottobre 2006 Oussouye.

<sup>266</sup> Nome storico tradizionale del reame di Oussouye. Il reame del Kassà corrisponde approssimativamente con il territorio del Dipartimento di Oussouye. Va detto che comunque anche questa denominazione è di carattere esogeno, Cfr, Awenengo Dalberto 2005, Thomas 1957, Roche 1985, op. cit.

la promozione della creazione di imprese nei settori dell'agricoltura, del commercio, dell'artigianato, dell'allevamento e della pesca.<sup>267</sup>

Nella seconda categoria possiamo considerare, invece, gli interventi che riguardano situazioni d'emergenza legate a eventi bellici, come per esempio, l'accoglienza di profughi<sup>268</sup> e sfollati o le azioni che devono far fronte a difficoltà impreviste che comportano rifinanziamenti o modifiche alle previsioni di spesa.

Le cause che possono portare a richieste di rifinanziamento sono le più varie e, spesso, assolutamente imprevedibili.

Ad esempio, il documento ASDI/KLB del 30 Agosto 1991 è un elenco di eventi negativi per lo svolgimento delle attività previste: uno dei collaboratori di ASDI, Casimir Sambou, appena designato per dirigere il progetto, è sfortunatamente morto e, quindi, occorre attendere che il Ministero incarichi un nuovo responsabile.

Ciò comporta che la fase di sensibilizzazione richieda un impiego di tempo e risorse molto maggiore di quanto previsto e problemi nei rapporti con l'amministrazione.

Il fatto poi che ASDI non abbia potuto disporre di un segretariato efficiente comporta spese impreviste, difficoltà nel reperimento di certi materiali e della manodopera necessaria. Per far fronte a questo occorre quindi una "*modification du plan de financement*"<sup>269</sup>.

In un'altra nota ASDI/KLB del 20 marzo 1995 viene comunicato che, durante una missione in Casamance, l'automezzo di ASDI è stato vittima di un incidente stradale che ha comportato un aggravio di spesa di 46.000 Marchi tedeschi<sup>270</sup>.

In un'altra nella nota ASDI/KLB del 20 Agosto 1994, riguardante la valutazione delle azioni programmate, vengono segnalati danni di vario genere dovuti alle forti piogge dell'*hivernage*, e la svalutazione del Franco CFA che, nel 1994, ha causato il rincaro di molti articoli di importazione, necessari all'esecuzione delle attività previste dal progetto. A conseguenza di ciò "*les fonds de la rubrique "imprévus" nous soient également virés*"<sup>271</sup>.

Ancora un *rapport d'activités*, datato 17 novembre 1992, fa riferimento alle difficoltà che riguardano l'assegnazione dei terreni destinati all'orticoltura<sup>272</sup>.

A tutta questa serie di difficoltà, imprevisti, ritardi e intoppi va aggiunto il problema della sicurezza

---

<sup>267</sup> Sulle modalità di realizzazione dei progetti di ASDI Cfr in Appendice Allegato A, le interviste a David Hembra ottobre 2006 a Edioungou, e a François Diedhiou novembre 2004 e ottobre 2006 a Oussouye.

<sup>268</sup> Accoglienza dei profughi sfollati dai villaggi attorno a Youtou ed Effoc, nella zona transfrontaliera con la Guinea Bissau, nel 1995. Cfr Allegato B, Doc. 1, dossier ASDI/KLB, 13/04/1995.

<sup>269</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 5. 30/08/1991.

<sup>270</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 3. Va purtroppo sottolineato che nell'incidente perse la vita Adolphe Diagne, fratello di Julitte Diagne. 20/03/1995.

<sup>271</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 4. 20/08/1994.

<sup>272</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 6, 17/12/1992.

legato al conflitto MFDC – Governo senegalese.

Per esempio, leggiamo nel doc. n° 6: “ ... *le département d'Oussouye, vient de connaître des événements d'une extrême gravité, une très grande insécurité y règne aujourd'hui et nous sommes actuellement dans l'impossibilité de continuer a manager le projet ...* “, ma ugualmente non si perde occasione di richiedere “*le remaniement du plan de financement pour tenir compte de cette situation fâcheuse qui bloque la marche normale du projet*”.

Le stesse difficoltà sono segnalate in molti documenti su un lungo periodo<sup>273</sup>.

Come ho cercato di evidenziare nel capitolo sul lavoro sul campo, lo scarto fra la realtà sul terreno dei progetti di ASDI e quanto viene comunicato all'esterno rimane molto ampio.

Ecco, in sintesi, alcune delle problematiche che mi sono state riferite dalle contadine rispetto ai progetti ASDI<sup>274</sup>:

1) Il pericolo legato al conflitto è il principale problema che viene sollevato dai *groupement*.

In effetti Oussouye è vicina al cosiddetto fronte sud, una delle aree più instabili della regione. E' singolare però che l'argomento sia preso in considerazione da ASDI solo a posteriori<sup>275</sup>, ad esempio quando occorre rifinanziare un progetto che ha subito uno stop “imprevisto”.

2) L'inconsistenza dei progetti delle dighe antisale che non tengono conto delle mutate condizioni climatiche che impediscono la “polderizzazione”<sup>276</sup> e, in aggiunta l'assenza di una ricerca mirata sulle specie vegetali adatte al nuovo regime pluviometrico.

3) La mancanza assoluta di competenze tecniche e di programmi di manutenzione riguardo alle dotazioni tecnologiche pensate per alleggerire il lavoro delle donne, come per esempio, le motopompe<sup>277</sup> per raccogliere l'acqua dai nuovi pozzi dei “blocchi per l'orticoltura”. Questi nuovi pozzi<sup>278</sup>, a differenza di quelli tradizionali, sono molto più profondi, per cui se le motopompe sono

<sup>273</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 12, 11/11/1993, Doc. n° 13, 03/12/1997.

<sup>274</sup> Interviste raccolte nell'ottobre 2006 presso i *groupement féminin* di Niambalang, Kahinda ed Edioungou.

<sup>275</sup> Cfr Allegato B, Doc. n° 1, 9, 10, 11.

<sup>276</sup> La tecnica di desalinizzazione delle terre da destinare a risaie è chiamata polderizzazione, dall'olandese “polder”, come venivano chiamate le terre strappate al mare nei Paesi Bassi. Presso i diola questa tecnica, nota fin dall'epoca precoloniale, utilizza i tronchi di *rônier* (un tipo di palma dal legno poroso e dal tronco molto dritto, utilizzata in molti altri ambiti, dall'edilizia alla produzione di olio, etc.) collocati nelle dighe antisale per “lavare” il terreno dalla salinità eccessiva. Nello stesso tempo i bacini che si vengono a creare con acqua via via più dolce vengono utilizzati per la piscicoltura e come riserva idrica per l'agricoltura. Sull'evoluzione delle tecniche di protezione del territorio e sulla gestione biologica delle dighe, Cfr: «La revalorisation des bassins piscicoles traditionnels en Casamance, stimulus pour une exploitation responsable des zones humides », Idee Casamance, Maggio 2007, pag. 6, [http://www.ideecasamance.org/piscivade\\_mecum.pdf](http://www.ideecasamance.org/piscivade_mecum.pdf). Va detto che il sale in Bassa Casamance non è solo un problema e una minaccia per le terre coltivabili e le falde idriche, ma rappresenta e ha rappresentato storicamente anche una opportunità, infatti rappresenta una importante voce dell'economia locale, Cfr «La saliculture: une activité génératrice de revenus de femmes habitant les villages isolés de zones de la mangrove en Casamance », Idee Casamance, Settembre 2007, [http://www.ideecasamance.org/sel\\_agr.pdf](http://www.ideecasamance.org/sel_agr.pdf).

<sup>277</sup> La cooperazione tedesca ha stabilito, negli ultimi anni, una serie di criteri tecnici che riguardano i progetti finanziati. Per esempio, vi è una grande attenzione per quello che riguarda sostenibilità ambientale, energia ed emissioni di CO<sup>2</sup>, per questo per tutte le motopompe a regime è stato progettata una progressiva sostituzione con pompe solari. Cfr intervista Juliette Diagne Cisse raccolta ad Edioungou, novembre 2007.

<sup>278</sup> I pozzi, a causa dell'abbassamento e alla salinizzazione delle falde, devono essere più profondi dei pozzi tradizionali. Questa condizione non consente più lo scavo autogestito dei pozzi e comporta l'utilizzo di trivelle e attrezzature dedicate.

rotte, il lavoro è ancora più duro. Inoltre le macchine per decorticare il riso e il miglio sono perennemente in panne, perché non pensate per il clima umido e caldo dello Huluf.

- 4) L'acquisto del carburante, a cui sono obbligati i contadini per fare funzionare queste attrezzature, risulta spesso insostenibile.
- 5) La difficoltà nella preparazione dei terreni degli orti dopo ogni stagione delle piogge. La stagionalità delle piogge e della coltivazione del riso fa sì che gli orti restino incolti da giugno fino alla fine di ottobre. A differenza dell'orticoltura tradizionale che viene praticata in modo diffuso sul territorio (in modo simile alla permacultura<sup>279</sup>), negli orti di ASDI è stata prevista un'area molto ampia di diversi ettari che va preparata con un trattore che ASDI dovrebbe mettere a disposizione delle contadine. Purtroppo rendere disponibile il trattore in 15 località distanti tra loro decine di chilometri risulta complesso e i costi di manutenzione, di gestione e del carburante del trattore si rivelano ben presto insostenibili.
- 6) La mancanza assoluta di accesso e controllo della filiera di vendita dei prodotti ortofrutticoli coltivati nei "blocchi per l'orticoltura". Infatti, i *groupement féminin* di Niambalang, Kahinda ed Edioungou si trovano sparsi in un territorio in cui è molto difficile muoversi e trasportare merci, soprattutto se non si dispongono di mezzi di trasporto. Addirittura durante l'*hivernage* molte piste risultano impraticabili a causa della pioggia. Il mercato turistico di Cap Skirring si trova a 40 km, così come il mercato di Ziguinchor, mentre la zona turistica di Kafountine e Abené addirittura a 90 km. A questi problemi logistici si vanno ad aggiungere quelli legati alla burocrazia e alla corruzione. Per potere vendere, al di fuori dell'informale, occorre un'autorizzazione delle autorità molto difficile da ottenere da parte dei contadini perché costosa. Per di più le forniture alimentari per il comparto turistico sono in mano ai *banabana*, commercianti normalmente peul o wolof che, oltre ad essere più portati per il commercio (non come "essenza", ma perché è in ambito commerciale, specie transfrontaliero, che si estendono queste reti economiche), riescono ad avere i documenti necessari, attraverso circuiti clientelari.
- 7) L'assenza di sistemi di protezione delle colture dai parassiti<sup>280</sup> e di sistemi di stoccaggio fa sì che le contadine vedano spesso compromessi i raccolti. Nel caso, poi, che le condizioni ambientali e meteorologiche favorevoli li abbiano resi possibili, sovente questi ultimi marciscono invenduti vicino ai campi.

A questo va aggiunto il fatto che l'azione dello Stato e delle O.N.G. occidentali negli aiuti allo

<sup>279</sup> Permacultura, contrazione di «Permanent Agriculture» è fondamentale il recupero delle conoscenze tradizionali, adattate alle condizioni e alle realtà locali. Ci sono molte esperienze riuscite a livello mondiale, per esempio a Cuba funzionano più di 10.000 orti comunitari in piena Avana. Ogni progetto di Permacultura, prevede il rifiuto di ogni tipo di monocultura, per restituire naturale fertilità al terreno, restituendogli parte dei frutti che ci ha dato, ma anche l'autosufficienza alimentare. Cfr <http://gaia.org>; <http://ena.ecovillage.org>; [www.permacultura.it](http://www.permacultura.it) <http://digilander.libero.it/paolocoluccia>.

<sup>280</sup> Si tratta di tutta una categoria di nuove problematiche legate al cambiamento delle condizioni climatiche e all'abbassamento della pluviometria. Cfr, Hassane Dramé, 2002, op. cit. Pag. 6.

sviluppo è molto disomogenea in tutto il territorio della Bassa Casamance.

Non esiste, infatti, nessun tavolo internazionale delle O.N.G. che possa coordinare gli interventi, per cui ciascuno opera dove capita, a seconda del referente locale con cui si relaziona, oppure in luoghi relativamente facili da raggiungere.

Per esempio, ad Oussouye e nei villaggi raggiungibili dalla strada asfaltata si concentrano diversi progetti di svariate organizzazioni, mentre i villaggi più isolati, come quelli nelle isole o nelle zone forestali vicino alla frontiera, non sono toccati da nessun intervento.

Si sarebbe portati a pensare che ci sia una specie di rassegnazione al fallimento, dietro il fatto che ASDI si guardi bene dal segnalare tempestivamente ai partner occidentali la possibilità che si verifichino “intoppi” o, per lo meno, “imprevisti” sul cammino del progetto.

Questa rassegnazione emerge chiaramente dalle stesse parole del presidente Pascal Manga, quando, per esempio, si trova a dovere accettare progetti “chiavi in mano”, così come gli vengono proposti dalle agenzie di cooperazione europee<sup>281</sup>, destinati, purtroppo, al fallimento<sup>282</sup>.

E' evidente che, da parte di ASDI risulta comunque conveniente accettare qualsiasi progetto venga proposto, anche se destinato al fallimento: le risorse che comunque saranno immesse entreranno, in ogni caso, a far parte della redistribuzione destinata alla clientela politica ed al gruppo parentale.

La crisi di adattamento fra il discorso dello “sviluppo” e le prassi relazionali fra le popolazioni dello Huluf si evidenzia quando entrano in gioco nozioni come quelle di debito, prestito, dono e carità.

Nozioni, per inciso, molto lontane, almeno nella loro rappresentazione proveniente dalla tradizione, da quelle di cui è portatrice la retorica del microcredito.

E' interessante, per esempio, notare l'antitesi fra la nozione di dono<sup>283</sup> propria delle organizzazioni che si occupano di aiuto allo sviluppo e quella delle popolazioni diola.

Mentre la solidarietà, nel sistema della cooperazione, è fatta oggetto di comunicazione sociale, (tanto che i *donators* danno molta importanza alla pubblicabilità delle azioni di “sviluppo” ed al ritorno in termini di immagine dal mostrare pubblicamente quanto e a chi si è “donato”), la solidarietà fra i diola si attua nel più completo anonimato.

Attraverso la figura dell'*Éyi*, nei *pays diola*, viene praticata una redistribuzione anonima di riso e derrate alimentari agli indigenti.

---

<sup>281</sup> Cfr Appendice Allegato A.A.5 Intervista a Pascal Manga, raccolta a Edioungou, novembre 2007.

<sup>282</sup> Sui danni provocati da un certo tipo di cooperazione allo sviluppo governativa in Bassa Casamance, Cfr: Dominique Darbon, 1985, op. cit. Pag. 20; Agnès Robin, 2003, op. cit. Pag. 32. Durante la mia ricerca ho potuto constatare che la Bassa Casamance è un vero e proprio cimitero di progetti della cooperazione internazionale. Direttamente ho preso conoscenza e visitato 3 progetti della cooperazione italiana rispettivamente a Diouloulou, a Ziguinchor e nel villaggio di Nyassia. Il primo e il secondo, a dicembre 2007, sono ancora attivi, anche se la sproporzione fra risultati ottenuti e risorse impiegate è sconcertante. Il terzo è fermo da più di 10 anni. Una nota di colore locale: a Oussouye c'è una categoria di artigiani a cui non manca il lavoro, sono i pittori di insegne per le ONG occidentali. In questo modo un orto risulta “buono” per più progetti di ONG diverse, basta sostituire l'insegna e fotografare e la relazione attività è pronta.

<sup>283</sup> Cfr Appendice Allegato A.A.5 Intervista a Pascal Manga raccolta a Eloudia, novembre 2004 e Louis Vincent Thomas, 1958-59, op. cit. Pag. 287-288

Comporterebbe infatti una forte riprovazione sociale, vantarsi di avere sostenuto un indigente, perché significherebbe mostrare qualcuno come bisognoso, quindi incapace di provvedere al sostentamento del proprio gruppo parentale.

Fra i diola soltanto durante le cerimonie e le festività si assiste ad una specie di *potlach* che, lungi dal costituire una prova di generosità, ha finalità ostentatorie ed agonistiche, utili per marcare le rivalità fra gruppi di parentela o quartieri.

Paradossalmente il flusso di risorse che arrivano dalla cooperazione internazionale, a cui partecipa anche ASDI, è legato proprio ai fattori di instabilità della regione. Inoltre la situazione “senza pace e senza guerra”<sup>284</sup> e di disordine si rivela funzionale ad ogni sorta di speculazione ed anche ai traffici illeciti, dalla droga, al traffico d’immigrati clandestini e di armi.

Gli uomini politici, responsabili di ASDI, passano, senza soluzione di continuità, dall’attività di *courtiers en développement*, a quella di imprenditori turistico - immobiliari<sup>285</sup> a fianco di investitori francesi che, fra l’altro, sono al quanto chiacchierati.

Nelle reti economiche informali, a cui partecipa ASDI, il confine fra attività lecite ed illecite è molto meno netto di quanto si potrebbe pensare.

La domesticazione dei progetti di “sviluppo”, le cui risorse vengono indirizzate primariamente al mantenimento ed al consolidamento delle élite politiche locale, si evidenzia quando emergono i conflitti interni: gli stessi meccanismi di accaparramento, messi in atto “verso Nord”, si riproducono nelle relazioni élite /rete parentale, quando si recluta il personale da destinare alla realizzazione dei progetti.

Così gli operai o i collaboratori utilizzano strutture, mezzi di trasporto, materiale di ASDI per i loro bisogni familiari, facendo lievitare costi e tempi di qualsiasi compito venga loro affidato<sup>286</sup>.

Nello stesso tempo però il “sistema oblativo di reciprocità asimmetrica a cascata<sup>287</sup>” con cui ASDI ridistribuisce alla clientela quanto ottenuto dalla cooperazione, ma non solo, impedisce alla differenziazione sociale di farsi troppo importante, o, come minimo, la rende soggettivamente sopportabile.

Il rapporto élite /base, come partecipazione ad un patrimonio etnico di rappresentazioni comune, sottopone le élite ad un vero e proprio “ricatto dei dominati”.

La profondità con cui sono vissute dalla base queste rappresentazioni coinvolge direttamente le élite

---

<sup>284</sup> Sulla situazione di stallo che vive il conflitto fra Governo senegalese e i ribelli indipendentisti del MFDC Cfr « Crise Casamançaise - L’imbroglio » di Gadiaga Diop Dione, Sud Quotidien, 24/04/2007; « Ni paix, ni guerre » di Ignace Ndeye, Sud Quotidien, 07/04/2007.

<sup>285</sup> Pascal Manga e Julitte Diagne Cisse sono attualmente in società con degli investitori francesi che operano nel settore turistico. Hanno costituito una società che ha acquisito dei terreni edificabili a Cap Skirring per costruire delle *villas* da vendere ai turisti occidentali. Intervista a Pascal Manga raccolta a Edioungou nel novembre 2007.

<sup>286</sup> Intervista a Victor “Koussengol” Diagne raccolta ad Edioungou nel dicembre 2007, Intervista a Abdoulaye “Lao” Diallo, raccolta ad Oussouye, novembre 2007.

<sup>287</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999 op. cit. Pag. 58 – 59.

che, per riprodurre legittimità e carisma, sono sempre impegnate a riprodurre la propria clientela, mediante la pratica della redistribuzione mirata.

La presenza di discorsi e rappresentazioni che attingono al “tradizionale etnico” (non importa quanto di produzione esogena) nel campo del politico, è un fenomeno comune nell’Africa postcoloniale, come hanno mostrato Chabal e Daloz.

Si assiste in Casamance ad un processo di ritradizionalizzazione<sup>288</sup> del campo del politico.

Qui come altrove in Africa, la sfera del politico non è riducibile ad un campo distinto come in Europa. Identità ed etnicità non rinviano a definizioni invariabili e monolitiche, ma ad un enorme numero di modi di autodefinizione e di classificazione, secondo schemi percettivi che rinviano a credenze e a valori che si rivelano estremamente flessibili e suscettibili di evolvere storicamente, come abbiamo constatato a proposito dell’”invenzione” dell’eticità diola.

Lo scenario della Bassa Casamance è comprensibile solo distinguendo i fondamenti dell’eticità diola dalle sue rappresentazioni politiche, alla luce dei vari contesti storico-sociali dove, di volta in volta, si esprimono.

La Storia dei *Pays de rivières sud* ci ha mostrato come l’impresa colonizzatrice, costruendo “comunità immaginarie”, abbia concorso a strutturare le relazioni tra etnicità e politica.

Ma, la nascente nazione senegalese, con la sua struttura giacobina, centralizzata, costruita su una mitologia estranea alla narrazione diola, non ha colto l’aspetto positivo dell’”eticità morale”<sup>289</sup> come fattore di equilibrio sociale.

Attraverso l’”irrazionale addomesticato” proveniente dalla religione dei *bëëkin* (a causa dell’assenza di delimitazione tra i campi dello spirituale e del temporale) vengono portati a soluzione i conflitti intercomunitari e trovano compensazione le iniquità sociali.

La “tradizione” si costituisce come fattore di equilibrio dei sistemi di potere, diventa un contrappeso molto forte, a livello simbolico, portatore di storia e di cultura, costringendo le elite recalcitranti alla redistribuzione. La natura della “modernità” di ASDI si basa quindi su un adattamento delle logiche culturali “antiche”, essenziali nel rapporto politico verticale di *accountability*<sup>290</sup>, fra elite e rappresentati. In questo senso il processo di ritradizionalizzazione opera ad una domesticazione degli immaginari e della cultura per rispondere a degli obiettivi politici ed economici.

Alternativa al fallimento dello Stato sviluppatista e autoritario post-coloniale e all’insoddisfacente democratizzazione che gli è succeduta, ma anche alla contestazione violenta che i fallimenti di queste due forme politiche hanno provocato, la “tradition” è in Casamance un ambito politico relativamente nuovo.

---

<sup>288</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999 op. cit. Pag. 75.

<sup>289</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999 op. cit. Pag. 83.

<sup>290</sup> Patrick Chabal, Jean Pascal Daloz, 1999 op. cit. Pag. 99.

Ma anche il tradizionale è attraversato da conflitti intestini e sotterranei, che utilizzano, nella competizione politico – economica, che ha per oggetto il denaro degli investitori internazionali e della cooperazione allo “sviluppo”, oltre agli strumenti “visibili”, le tecniche di reinvenzione del *coutume* e le reti delle alleanze trasversali derivate dalle reti parentali.

## Conclusioni

L’Africa continua a vivere una difficoltà ad imporsi come soggetto epistemologico generale.

La letteratura delle Scienze sociali riduce spesso l’Africa ad un’area liminare della mondializzazione, una periferia, un luogo dove bisogna “aggiustare”, per esempio, attraverso i Piani di Aggiustamento Strutturale.

L’Africa continua ad essere il continente dei “naufraghi dello sviluppo”<sup>291</sup>

Come fa notare Aminata Diaw<sup>292</sup>, c’è in questo modo di presentare l’Africa, l’espressione di un’appropriazione, di uno spazio la cui specificità è quella di essere un luogo dove ci si rifornisce, prima di schiavi, poi di materie prime, di risorse finanziarie con il servizio del debito e di risorse umane con l’emigrazione e la fuga dei cervelli.

Le rappresentazioni del continente africano<sup>293</sup>, a cui spesso siamo sottoposti, sembrano non risentire di uno scenario profondamente mutato dalla caduta dell’Unione Sovietica.

Assistiamo in Africa (ma non solo) alla crisi del modello Stato – Nazione<sup>294</sup> che investe gli equilibri geopolitici del sud come del nord del mondo, all’invasione del demagogismo e di un populismo di stampo etno – tribalista<sup>295</sup>, ai fallimenti del progetto sviluppatista e della diffusione del capitalismo liberale, a profitto di una predazione sistematica da parte delle élite a capo degli apparati statalisti e criminalizzati e delle grandi compagnie internazionali<sup>296</sup>.

Allo stesso tempo, però, dobbiamo prendere atto della straordinaria flessibilità e vitalità delle strutture familiari ed associative, di un dibattito pubblico che i regimi autoritari non riescono a soffocare, di una continua inventività popolare nell’utilizzo delle risorse economiche, religiose, ideologiche e sociali<sup>297</sup>.

---

<sup>291</sup> Serge Latouche, 1997 “L’altra Africa: tra dono e mercato”, Torino. Pag. 20.

<sup>292</sup> Aminata Diaw, 2002 « Entre L’état et la Nation: L’impossible lieu d’annonce du politique en Afrique. », CODESRIA, Kampala.

<sup>293</sup> Interessante il blog gestito da Daniele Mezzana sull’argomento <http://immagineafrica.blog.tiscali.it/>.

<sup>294</sup> Aminata Diaw, 2002 op. cit.

<sup>295</sup> Florence Bernault, 2001 op. cit. Pag. 138.

<sup>296</sup> Jean-François Bayard, 2004 «Le crime transnational et la formation de l’État». In Politique africaine n° 93, <http://www.ceri-sciencespo.com/cherlist/bayart/polaf.pdf>. Pag. 96.

<sup>297</sup> Jean-François Bayart, Peter Geschiere, et Francis Nyamnjoh, 2001 «Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique.» Critique internationale n°10. <http://www.ceri-sciencespo.com/publica/critique/article/ci10p177-194.pdf>. Pag. 192.

Per questo, nei lavori sull’Africa si possono individuare due modalità opposte: l’afro-pessimismo<sup>298</sup> e l’afro-ottimismo<sup>299</sup>.

Entrambi questi approcci, per ragioni apparentemente opposte, propongono una lettura che si basa su una presunta specificità del continente africano.

Affrontare la conoscenza di un’organizzazione come ASDI, partendo da dei presunti caratteri di specificità del contesto africano, comporta necessariamente una naturalizzazione e una depoliticizzazione dello sguardo: per relazionarsi con una organizzazione come ASDI è necessario riformulare radicalmente il proprio patrimonio culturale e riadattarlo alle condizioni contingenti.

Ciò significa, innanzi tutto, svelare tutta una serie di miti, di postulati impliciti e di rappresentazioni erranee su cui si sono costruite le immagini del contesto africano che vengono veicolate.

Uno dei postulati impliciti fondativi è nella nozione di “sviluppo”, per altro esplicitamente richiamata nel nome dell’associazione, dove diventa *développement intégré*.

Come dice la Faugère, definire una regione, o un Paese, come sottosviluppato è un’affermazione satura di senso, di presupposti, di rappresentazioni, sia su quel Paese, sia su che cosa si intenda per sottosviluppo.<sup>300</sup>

Quello dello sviluppo/sottosviluppo<sup>301</sup> è un mito su cui si articola l’immagine delle Afriche che, diffusa a livello mediatico, segna profondamente gli immaginari sul continente.

La ricchezza e la multiformità della vita e della cultura africana è ridotta alla rappresentazione mediatica della povertà, delle malattie e delle guerre. La rappresentazione delle popolazioni è quella di persone incapaci, immature, bisognose di aiuto. La grande dignità nell’affrontare il dolore che spesso si osserva negli africani ne risulta banalizzata e appiattita.

Non è questa la sede per affrontare le implicazioni di questa categoria di pensiero introdotta dal presidente americano Truman il 22 gennaio 1949 e la collateralità tra colonialismo, sviluppo e

<sup>298</sup> Fra la vasta bibliografia che dipinge l’Africa in termini miserabilistici, premoderni secondo logiche evolucionistiche di stampo sviluppista e progressista, se non razziale Cfr di: Jean-François Bayard, 2001 «L’afropessimisme par le bas: réponse à Achille Mbembe, Jean Copans et quelques autres». Politique africaine. <http://www.politiqueafricaine.com/numeros/pdf/040103.pdf> A.A.V.V. a cura di Jean-Pierre Chrétien, 2005 « Misères de l’afropessimisme »; [http://www.caim.info/load\\_pdf.php?ID\\_REVUE=AFHI&ID\\_NUMPUBLIE=AFHI\\_003&ID\\_ARTICLE=AFHI\\_003\\_0183](http://www.caim.info/load_pdf.php?ID_REVUE=AFHI&ID_NUMPUBLIE=AFHI_003&ID_ARTICLE=AFHI_003_0183).

<sup>299</sup> Sull’afro ottimismo Cfr, per esempio: Anne-Cécile Robert, 2005 «L’Afrique au secours de l’Occident». Paris, Serge Latouche, 2004 «L’Afrique peut-elle contribuer a résoudre la crise de l’occident?» Congrès Àfrica camina, Barcelona, [http://www.adelinotorres.com/africa/SERGE%20LATOUCHE\\_L%20C2%B4Afrrique%20peut-elle%20contribuer%20%C3%A0%20r%C3%A9soudre%20la%20crise%20de%20l%20C2%B4occident.pdf](http://www.adelinotorres.com/africa/SERGE%20LATOUCHE_L%20C2%B4Afrrique%20peut-elle%20contribuer%20%C3%A0%20r%C3%A9soudre%20la%20crise%20de%20l%20C2%B4occident.pdf), e, dello stesso autore, Serge Latouche, 1997 op. cit. Cfr anche sull’afrocentrismo in Jean Loup Amselle, 2001 “Connessioni Antropologia delle universalità delle culture”. Torino. “Servitù e grandezza dell’afrocentrismo”, pag. 77 – 105.

<sup>300</sup> Elsa Faugère, 2000 «Regards sur la culture développementiste: représentations et effets non intentionnels.», Parigi. <http://www.gret.org/ressource/pdf/cooperer20.pdf>. Pag. 5.

<sup>301</sup> Fra la vasta bibliografia critica sullo sviluppo Cfr: Gilbert Rist, «Le Développement, histoire d’une croyance occidentale », Paris, 2001, James Ferguson, 2005 «Le développement après le néolibéralisme». CODESRIA, Dakar, 2005, Serge Latouche, 1992 “L’Occidentalizzazione del mondo”, Torino, 2001 “L’invenzione dell’economia”, Bologna, 2001 “Sviluppo, una parola da cancellare”. Le Monde Diplomatique. Roberto Malighetti, a cura di 2005 “Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell’Antropologia”. Roma. Majid Rahnema, 2005 “Quando la povertà diventa miseria”, Torino. Vandana Shiva, 2002 “Terra madre: sopravvivere allo sviluppo”, Torino. Luigi Zoja, 2004 “Storia dell’arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo”. Bergamo.

umanitarismo<sup>302</sup>.

Per quanto riguarda il contesto africano e quello della Casamance in particolare, occorre riflettere in modo più realistico, cercando di superare la dicotomia liberista / progressista e considerare il tema dello sviluppo in termini di compatibilità culturale e di ricadute reali dei progetti<sup>303</sup>.

Gli aiuti allo sviluppo, lungi dallo stimolare la mobilitazione di risorse culturali, sociali, politiche ed economiche per rileggere criticamente il campo del tradizionale e stimolare nuove configurazioni sociali, creano un rapporto strutturale di dipendenza di una comunità o di un Paese dall'afflusso di aiuti e assistenza esterna, contribuiscono ad alterare o distruggere i sistemi sociali ed economici locali e danno luogo a un sistema di "economia senza produzione"<sup>304</sup>.

In effetti in Bassa Casamance le risorse della cooperazione allo sviluppo sono diventate, assieme a quelle che provengono dalla diaspora dell'emigrazione, di un'importanza strutturale per l'economia della regione.

Senza contare che la mancanza di conoscenza del contesto da parte degli esperti dello "sviluppo" conduce spesso al rafforzamento involontario delle élite politiche locali.

Questo è il caso di ASDI: finanziare ASDI significa inconsapevolmente accrescere e consolidare un determinato partito politico, in questo caso, come abbiamo visto, quello che fa capo a Robert Sagna, "barone" o "big men" della politica locale e nazionale da circa un trentennio.

Un altro di questi presupposti impliciti su cui si fondano visioni erronee delle realtà subsahariana è quello della società civile locale o l'"illusione della comunità"<sup>305</sup>.

Gli esperti dello sviluppo hanno la necessità di costruirsi un'immagine coerente dei mondi sociali su cui progettano d'agire: queste realtà hanno bisogno di essere, ai loro occhi, in qualche misura, gestibili, manovrabili, o, come minimo, prevedibili. Si ha la tendenza a reificare il sociale, negando

---

<sup>302</sup> Sul ruolo dell'aiuto umanitario ed allo sviluppo *Cfr*: Charles Condamines, 1998 "Aiuto allo sviluppo. Un'illusione senza fondi." *Le Monde Diplomatique*, Peter Uvin, 1999 « L'Aide complice? Coopération internationale et violence au Rwanda », Paris. Mark Duffield, 2004 « Guerre Post-moderne: l'aiuto umanitario come tecnica politica di controllo », Bologna. Deriu, Cavalieri, Tosolini, Caligaris, Squarcina, Grossi 2001 "L'illusione umanitaria. La trappola degli aiuti e le prospettive della solidarietà internazionale", Bologna.

<sup>303</sup> Riducendo la povertà ad un problema neutro, di carattere tecnico, il paradigma dello "sviluppo" fa sparire la pluralità delle realtà politiche e, di conseguenza, favorisce l'estensione del potere burocratico dello stato e/o del mercato. I progetti, in questo modo, mettono in atto strategie politiche specifiche: parallelamente all'espansione burocratica dello Stato, che è un effetto istituzionale, si realizza una depoliticizzazione della povertà. Sugli effetti non intenzionali delle politiche di aiuto allo sviluppo, *Cfr* di James Ferguson, 1997, "The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho", University of Minnesota Press, Minneapolis in Roberto Malighetti, 2001 "Antropologia applicata. Dal nativo che cambia al mondo ibrido", a cura di. UNICOPLI, Milano. Pag. 266.

<sup>304</sup> Deriu, Cavalieri, Tosolini, Caligaris, Squarcina, Grossi, op. cit. Pag. 117.

<sup>305</sup> "L'esportazione della retorica della "società civile" è un'attività molto in voga, che sta godendo di un successo senza precedenti proprio in concomitanza con l'imposizione, nei paesi esportatori del modello, di una serie di politiche che perseguono l'obiettivo di smantellare le forme di democrazia di base, di partecipazione alla gestione del bene comune, di aggregazione sociale. Anche in questo caso non si riflette a sufficienza sul rapporto tra realtà interna e internazionale, finendo per voler esportare verso le periferie sottosviluppate principi e diritti, ignorando, in buona o cattiva fede, che tali diritti vengono messi in discussione proprio nelle cosiddette società ricche." Achille Lodovisi, 2002 "Appunti per una critica dell'umanitario". <http://www.mercatiesplosivi.com/guerrepace/116Lodovisi.html>.

tutte le dimensioni politiche o storiche<sup>306</sup>.

A questo proposito interviene uno dei miti più persistenti sulle società non occidentali, il mito che Hountondji chiama dell' "unanimità primitiva"<sup>307</sup>, secondo il quale in queste società tutti sono d'accordo con tutti e non esisterebbero credenze individuali, ma solo sistemi di credenze collettive. Negando le dimensioni politiche e storiche, queste costruzioni sulla "tradizione" e la comunità forniscono dei modelli generalizzabili e prevedibili delle società rurali, che sono la base necessaria per ogni azione di "sviluppo" pianificata.

La complessità di questi mondi sociali viene ignorata, così come la complessità delle biografie individuali. Gli individui spariscono nella massa, nei *groupement*, dentro una comunità indifferenziata, come agenti desocializzati e disincarnati che occorre educare, inquadrare e formare perché possano uscire dalla miseria che li caratterizza.

Cercare in un'organizzazione di villaggio, specie in Bassa Casamance, un'entità sociale che corrisponda a quella della società civile occidentale risulta impresa assai ardua e complicata. Non bisogna dimenticare che la struttura sociale e politica ed i caratteri della territorialità diola, sono profondamente diversi da quelli saheliani.

La struttura politica di società acefala, comunitaria e comunitarista, e nello stesso tempo, estremamente individualista, che riconosce autorità legittima soprattutto al *butonj*, cioè alla struttura di parentela, si traduce in un carattere fortemente individualista e molto legato alla concessione, per cui parlare di organizzazioni a livello di villaggio è una relativa innovazione per l'Huluf.

La duplice condizione, per certi versi contraddittoria, di ostinato individualismo e di assoluto rispetto delle regole politico-religiose, che sta alla base dell'idea del Diritto della realtà diola, cioè "*marane mata lisituba*" (« *les manières de faire e de se comporter, du temps des pères et des ancêtres* »)<sup>308</sup>, si traduce, in ogni associazione od organizzazione, in deleghe rappresentative effimere, evenemenziali, strettamente legate al ruolo per cui ricevono la delega di gestione.

I responsabili si limitano ad esercitare un potere limitato e situazionale, di cui, una volta esaurita la finalità dell'associazione, non rimane traccia di legittimità ad esercitare un qualsivoglia potere, fosse anche solo di indirizzo.

Questo non impedisce una stretta osservanza ed un preciso rispetto dei ruoli dentro le « *sociétés* »<sup>309</sup> tradizionali, di lavoro, di mutuo aiuto e di credito.

Nel leggere la geografia e le modalità delle pratiche associative delle azioni di ASDI appaiono evidenti le coincidenze con le istituzioni storiche della cooperazione intervillaggio dei *pays Huluf*.

<sup>306</sup> Elsa Faugère, 2000, op. cit. Pag. 11.

<sup>307</sup> Paulin Hountondji, 1976 « Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie ». Paris. Pag.62.

<sup>308</sup> Françoise KiZerbo, 1997 «Les sources du droit chez le diola du Sénégal», Paris. Pag. 25.

<sup>309</sup> Questi *groupement* sono definiti «associazioni contrattuali differenziate», in: Jean Girard, 1969 «Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance», Initiations et Études Africaines n° XXVII, IFAN Dakar. Pag. 81.

L'aiuto allo sviluppo, ignorando l'individualità dei soggetti con cui pretende di operare, la loro identità, la loro storia, i loro legami, le loro ragioni, le loro esperienze, i loro punti di vista, i loro saperi<sup>310</sup> e le loro risorse, segna nei fatti una regressione verso le pratiche dell'amministrazione coloniale, quando si riduceva la distanza culturale a distanza evolutiva, e si consideravano le popolazioni locali come bambini ancora non sviluppati, bisognosi di cure e di ammaestramento. Negli ultimi anni, però, i governi occidentali, assieme alle agenzie di Bretton Woods e dell'ONU, tendono ad usare sempre meno il linguaggio dell'economicismo e dello sviluppo. L'Occidente non pensa più allo sviluppo economico tradizionale e allora non deve sorprendere che Banca Mondiale e FMI riservino un'attenzione particolare allo sviluppo umano, all'educazione, alla cultura e alle politiche sociali e sanitarie.

Oggi i vari governi occidentali puntano alla trasformazione delle mentalità e al controllo a distanza delle periferie, e sembrano perdere qualsiasi fiducia nelle *magnifiche sorti e progressive*<sup>311</sup> dello "sviluppo".

Sempre più si pone l'accento su approcci di tipo orizzontale che considerino tutti gli attori di una società e le relazioni tra di essi, assegnando a tutti, soprattutto alla "mitica" società civile, un ruolo nella risoluzione dei conflitti e nel mantenimento della pace.

Oggi vengono enfatizzati i diritti umani e quelli dei nuovi soggetti che si affacciano alla cosiddetta società del rischio chiedendo protezione: dai bambini, al vivente non umano, fino ai fiumi, ai mari o agli alberi. Abbandonato l'ottimismo post-bellico della fiducia nella scienza, nello sviluppo e nello stato sociale, ora prevale il pessimismo e l'ansia circa l'impronta degli esseri umani sul pianeta<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> Sulla centralità dei saperi e delle rappresentazioni locali e, di conseguenza, sul potere squalificante e dei saperi "certificati" della visione sviluppatista delle organizzazioni occidentali; sulla sottomissione e sulla dipendenza che si instaura verso modelli esterni come ostacolo al cambiamento ed al processo di decentralizzazione; sulla valorizzazione delle risorse locali, Cfr di Emmanuel Seni Ndione, 1999 «Décentralisation, pauvreté et changement social». Enda Graf Sahel Dakar. Pag. 62, 65, 140. Sull'importanza dello spazio e della comunione fra gruppi ed elementi simbolici del loro ambiente, e della forza delle rappresentazioni ad esso implicite, Cfr di Emmanuel Seni Ndione, 1992 «Le don et le recours. Ressorts de l'économie urbaine» Enda Dakar. Pag. 172-182. Sullo sguardo dei "développeurs" occidentali in Africa, Cfr di, Elsa Faugère 2000 « Regards sur la culture développementiste: représentations et effets non intentionnels. Une lecture de textes en anglais ». <http://www.gret.org/ressource/pdf/cooperer20.pdf>.

<sup>311</sup> Giacomo Leopardi, 1836, "La ginestra o il fiore del deserto".

<sup>312</sup> Vanessa Pupavac, 2003, "The International Children's Rights Regime", in David Chandler, a cura di, "Rethinking Human Rights", Londra. Pag. 61-62.

## Bibliografia

### **A.A.V.V.**

- 2005 « Misères de l’afropessimisme » Dossier coordonné par Jean-Pierre Chrétien;  
[http://www.cairn.info/load\\_pdf.php?ID\\_REVUE=AFHI&ID\\_NUMPUBLIE=AFHI\\_003&ID\\_ARTICLE=AFHI\\_003\\_0183](http://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_REVUE=AFHI&ID_NUMPUBLIE=AFHI_003&ID_ARTICLE=AFHI_003_0183).
- 2003 “MAUSS #1 Il ritorno dell’etnocentrismo”, Bollati Boringhieri, Torino.

### **Amadou Hampaté Bâ,**

- 1982 “La Tradizione vivente”, in “Metodologia e Preistoria dell’Africa”, vol. 1°, “Storia generale dell’Africa” diretto da Joseph KiZerbo, UNESCO, Jaca Book, Milano.

### **Adler, Alfred**

- 2006 « Roi Sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire. Structures et fêlures », Kiron Le Felin, Paris.

### **Aime, Marco**

- 2005 “L’incontro mancato. Turisti, nativi, immagini”, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2004 “Eccessi di culture”, Einaudi, Torino.
- 2002 “La Casa di Nessuno. I mercati in Africa Occidentale”, Bollati Boringhieri, Torino.

### **Allovio Stefano**

- 2002 “Culture in transito. Trasformazioni, performance e migrazioni nell’Africa sub-sahariana”. Franco Angeli, Milano.

### **Amselle, Jean Loup**

- 2006 « Administrateurs, développeurs et ethnologues en France: une mise en perspective historique », Le bulletin de l’APAD, n° 1. <http://apad.revues.org/document284.html>.
- 2001 “Connessioni Antropologia delle universalità delle culture”. Bollati Boringhieri, Torino.
- 1999 “Logiche meticchie: antropologia dell’identità in Africa e altrove”. Bollati Boringhieri, Torino.

### **Awenengo Dalberto, Séverine**

- 2005 « Les Joolas, la Casamance et l’Etat (1890-2004). L’identisation joola au Sénégal », Thèse de Doctorat de Dynamiques comparées des sociétés en développement, Univ. Paris 7.

### **Awenengo Dalberto, Séverine, Barthélémy, Pascale, Tshimanga, Charles**

- 2005 « Ecrire l’histoire de l’Afrique autrement ? », Groupe « Afrique noire ». Cahier n° 22. Laboratoire SEDET. Université Paris 7, Denis Diderot.

### **Bâ, Cheikh Oumar**

- 2002 « Genre et gestion agricole en basse Casamance », conferenza “African Gender in the New Millennium”, CODESRIA, Cairo. <http://www.codesria.org/Links/conferences/gender/gender.htm>.

### **Bayard, Jean-François**

- 2004 « Le crime transnational et la formation de l’État ». In Politique africaine n° 93, pag. 93 – 104, <http://www.ceri-sciencespo.com/cherlist/bayart/polaf.pdf>.
- 2002 « Du rifici dans la société civile », <http://www.ceri-sciencespo.com>.
- 2001 « L’afropessimisme par le bas: réponse à Achille Mbembe, Jean Copans et quelques autres ». Politique africaine. <http://www.politiqueafricaine.com/numeros/pdf/040103.pdf>.
- 1999 « Le politique par le bas en Afrique noire. » <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/001053.pdf>

### **Bayart, Jean-François, Geschiere, Peter et Nyamnjoh, Francis**

- 2001 « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique. » Critique internationale n°10. <http://www.ceri-sciencespo.com/publica/critique/article/ci10p177-194.pdf>

### **Baré, Jean-François**

- 1997 « L’anthropologie et les politiques de développement », Terrain, n° 28 - Miroirs du colonialisme, <http://terrain.revues.org/document3180.html>.

**Bernardi, Bernardo**

- 1998 "Africa: tradizione e modernità", Carrocci, Roma.  
1977 "Sistemi Sociali e Politici dell'Africa Tradizionale", Istituto Italo Africano, Roma.

**Bernaut, Florence**

- 2001 « L'Afrique et la modernité des sciences sociales », Vingtième siècle, Revue d'histoire 70, Pag. 127 – 138 <http://history.wisc.edu/bernault/L'Afrique%20et%20la%20modernite.pdf>.

**Blundo, Giorgio**

- 1995 "Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais", Cahiers d'études africaines, Vol. 35, n° 137.

**Boni, Stefano**

- 2003 "Le strutture della disuguaglianza. Capi, appartenenze e gerarchie nel mondo Akan dell'Africa occidentale". Franco Angeli, Roma.

**Calchi Novati, Giampaolo, Valsecchi, Pierluigi**

- 2005 "Africa: la Storia ritrovata". Dalle prime formazioni politiche alle indipendenze nazionali". Carocci, Roma.

**Chabal, Patrick**

- 2006 "Is Violence Inevitable in Africa? An Analysis of Conflict in Contemporary Africa." King's College London & Institute for Advanced Study, Princeton, JAIR 50th Anniversary Conference, Kisarazu. <http://wwwsoc.nii.ac.jp/jair/2006bunkakai/C7-Chabal.pdf>.  
2004 "Reflections on African Politics. Disorder as a Political Instrument." <http://www.cccb.org/transcrip/urbanitats/africa/pdf/Patrick%20.pdf>.

**Chabal, Patrick, Daloz, Jean Pascal**

- 1999 « L'Afrique est partie, Du désordre comme instrument politique », Economica, Paris.

**Coluccia, Paolo**

- 2001 "La Banca del Tempo. Un'azione di solidarietà e di reciprocità", Bollati Boringhieri, Torino.  
2002 "La cultura della reciprocità. I sistemi di scambio locale non monetari!", Arianna, Bologna..

**Copans, Jean**

- 1988 "Les Marabouts de l'arachide, La confrérie mouride et les paysans du Sénégal". L'Harmattan, Paris.

**Coquery, Vidrovitch Catherine**

- 1990 "Africa nera: mutamenti e continuità", SEI, Torino.

**Coquery, Vidrovitch Catherine, Moniot Henri**

- 1977 "L'Africa nera dal 1800 ai giorni nostri", Mursia, Milano.

**Cormier, Marie-Christine**

- 1985 «Les jeunes diola face a l'exode rural», C.R.O.D.T. Dakar, Cahiers. ORSTOM, n° XXI, 2-3.

**Coulibaly, Abdou Latif**

- 2006 «Une démocratie prise en otage par ses élites» Les Editions Sentinelles, Dakar Fann, Sénégal, l'Harmattan, Paris.

**Dahou, Tarik,**

- 2003 « Les ONG. Médiations politiques et globalisation », Journal des anthropologues, n° 94-95. Pag. 145-163.  
2002 « Entre engagement et allégeance. Historicisation du politique au Sénégal» Cahiers d'Études africaines, 167, XLII-3, 2002. <http://etudesafricaines.revues.org/docannexe6177.html>

**Dahou, Tarik, Foucher, Vincent**

- 2005 « Les voix du politique, Cahiers d'études africaines, 178, <http://etudesafricaines.revues.org/document5410.html>

**Daloz, Jean-Pascal**

- 2005 « Autour de l'analyse culturelle interprétativiste en Politique Comparée. » Séminaire général du CERVIL 2005. <http://www.cervil.u-bordeaux.fr/PDF/S%C3%A9min.%20interne%20JP%20DALOZ.pdf>

**Darbon, Dominique**

- 1985 a cura di, « La voix de la Casamance ... une parole diola ». <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/018125.pdf#search=%22La%20voix%20de%20la%20Casamance%20...%20une%20parole%20diola%22>.
- 2003 « Réflexions sur l'Africanisme en France. » Pour CNRS département SHS. [http://www.etudes-africaines.cnrs.fr/pdf/rapport\\_africanisme.pdf](http://www.etudes-africaines.cnrs.fr/pdf/rapport_africanisme.pdf)

**D'Argenzio, Monica**

- 2000 "La mia Africa: il vissuto quotidiano delle immigrate senegalesi a Napoli". <http://www.serviziosociale.com/tesi/africa.zip>. Tesi alla Facoltà di Sociologia dell'Università degli studi di Napoli "Federico II", cattedra di etnologia.

**De Boeck, Filip**

- 2003 « Le deuxième monde et les enfants sorciers en république démocratique du Congo » in <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/080032.pdf>.

**Deriu, Marco**

- 2001 "Trenta tesi sull'umanitarismo", da Deriu, Cavalieri, Tosolini, Caligaris, Squarcina, Grossi "L'illusione umanitaria / La trappola degli aiuti e le prospettive della solidarietà internazionale" EMI, Bologna.

**Diatta, Ukëyëng Nazaïre**

- 1998 « Proverbes Joola de Casamance ». Karthala, Paris.
- 1982 « Anthropologie et herméneutique des rites joola » Thèse pour le doctorat 3<sup>o</sup> cycle EHESS, Paris.

**Diaw, Aminata**

- 2002 « Entre l'Etat et la Nation: l'impossible lieu d'enunciation du politique en Afrique ». Université Cheikh Anta Diop, département de Philosophie, 10<sup>o</sup> Assemblée général du CODESRIA, Kampala, Ouganda.

**Diop, Louise-Marie**

- 1981 « Le Sous-peuplement de l'Afrique Noire », Bulletin de l'IFAN - Série B - Tome 40 - n°4 - Octobre 1978, Dakar.

**Diouf Mamadou,**

- 1992 « Le clientélisme, la "technocratie" et après ? » in « Sénégal. Trajectoires d'un État » Pag. 245. Momar-Coumba Diop, Codesria, Dakar.

**Dozon, Jean-Pierre**

- 2006 «Le dilemme connaissance - action: le développement comme champ politique», Le bulletin de l'APAD, n° 1, <http://apad.revues.org/document291.html>.
- 2001 « Ce que veut dire valoriser la médecine traditionnelle ». <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/028009.pdf#search=%22La%20valorisation%20des%20pratiques%20de%20la%20m%C3%A9decine%20traditionnelle%22>.

**Dramé, Hassane**

- 2006 «Décentralisation et Enjeux Politiques. L'Exemple du Conflit Casamançais (Sénégal)», Le bulletin de l'APAD, n° 16. <http://apad.revues.org/document538.html>.
- 1997 « Les défis de l'élection présidentielle en Casamance ». <http://www.politiqueafricaine.com/>.

**Duffield, Mark**

- 2004 «Guerre Post-moderne: l'aiuto umanitario come tecnica politica di controllo». Bologna, Il Ponte.
- 2002 «War as a Network Enterprise: The New Security Terrain and its Implications. Cultural Values », Vol. 6, Nos. 1 & 2, 153 - 165. [http://seminar.cambridgesecurity.net/duffield\\_netwar.pdf](http://seminar.cambridgesecurity.net/duffield_netwar.pdf).

**Dujarric, Patrick**

- 1989 « L'Habitat traditionnel au Sénégal », Ecole d'architecture et d'urbanisme de Dakar, Dakar.

**Evans, Martin,**

- 2004 « Sénégal: Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC) », Africa Programme Armed Non-State Actors Project. [http://www.smallarmssurvey.org/files/portal/issueareas/perpetrators/perpet\\_pdf/2004\\_Evans.pdf](http://www.smallarmssurvey.org/files/portal/issueareas/perpetrators/perpet_pdf/2004_Evans.pdf).

**Eboussi Boulaga, Fabien,**

2007 “Autenticità africana e Filosofia. La Crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione.” Christian Marinotti, Milano.

**Falk Moore, Sally,**

2004 “Antropologia e Africa. Prospettive in mutamento”, Raffaello Cortina, Milano.

**Fall, Salam Abdoul, Guèye, Cheikh**

2005 « Urbain-Rural: l’hybridation en marche ». Etudes et Recherches n°S 240-241-242-243, ENDA Dakar.

**Faye, Ousseynou**

1994 « La crise casamançaise et les relations du Sénégal avec la Gambie et la Guinée-Bissau (1980-1992) », in « Le Sénégal et ses voisins », a cura di Momar Coumba Diop, Sociétés Espaces Temps, Dakar, <http://tekrur-ucad.refer.sn/IMG/pdf/09FAYECASAMSENEGALVOISIN.pdf>.

**Faugère, Elsa**

2000 « Regards sur la culture développementiste: représentations et effets non intentionnels. Une lecture de textes en anglais ». GRET, Paris. <http://www.gret.org/ressource/pdf/cooperer20.pdf>.

**Ferguson, James**

2005 « Le développement après le néolibéralisme », CODESRIA, Bulletin Nos 3 & 4, Dakar, [http://www.codesria.org/French/publications/bulletinfr3\\_05/ferguson.pdf](http://www.codesria.org/French/publications/bulletinfr3_05/ferguson.pdf).

1997 « The Anti-Politics Machine: “Development”, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. », University of Minnesota Press, Minneapolis.

**Flores, Marcello,**

2006 “Paradossi e problemi dell’azione umanitaria.” Pubblicato su “il Mulino” 5/20 03, Pag. 969-980. <http://www.humanrights.unisi.it/h2006/allegati/paradossi.pdf>.

**Foucher, Vincent**

2003 « Pas d’alternance en Casamance ». Politique africaine n° 91. pag 101-119, <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/conjonctures/091101.pdf>

**Geschiere, Peter**

1995 «Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres». Karthala, Paris.

**Gilles Pison, Alexis Gabadinho, Catherine Enel**

2001 « Mlomp (Casamance, Sénégal) Niveaux et tendances démographiques 1985-2000 ». Institut National d’Etudes Démographiques, Dakar.

**Girard, Jean**

1969 « Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance », Initiations et Études Africaines n° XXVII, IFAN Dakar.

**Gueye, Mamadou, Gambi, Laura, Bonatesta, Francesco**

1995 “I Wolof del Senegal”. L’Harmattan, Torino.

**Jourdan, Luca**

2006 “Bambini soldato e giovani combattenti” Atti del VII corso universitario multidisciplinare di educazione allo sviluppo, UNICEF, Liguria.

**Hart, Keith**

2002 « Quelques confidences sur l’anthropologie du développement. » Novembre 2002 <http://www.ethnographiques.org/IMG/pdf/ArHart.pdf>.

**Hesseling, Gerti**

1994 « La terre, à qui est-elle ? Les pratiques foncières en Basse-Casamance. » in Barbier-Wiesser, F.- G., a cura di, « Comprendre la Casamance. Chronique d’une intégration contrastée », Paris, Éditions Karthala, pag 243 – 261.

1992 “Pratiche fondiarie all’ombra della legge: l’applicazione del diritto fondiario a Ziguinchor, Senegal.”, in «Research reports», n. 42, Afrika-Studiecentrum, di Leiden. Storia urbana n. 63.

**Hountondji, Paulin**

1976 « Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnofilosofie », François Maspero, Paris.

**KiZerbo, Françoise**

1997 « Les sources du droit chez le diola du Sénégal » Karthala, Paris.

**KiZerbo, Joseph**

1977 “Storia dell’Africa Nera: un continente tra preistoria e futuro”, Einaudi, Torino.

**Landuzzi, Carla, Tarozzi, Alberto, Treossi Anna**

1995 “Tra luoghi e generazioni. Migrazioni africane in Italia e in Francia”. L’Harmattan Italia, Torino.

**Latouche, Serge**

2004 « L’Afrique peut-elle contribuer à résoudre la crise de l’occident? » Congrès Àfrica camina, Barcelona, [http://www.adelinotomes.com/afica/SERGE%20LATOUCHE\\_L%C2%B4Afrique%20peut-elle%20contribuer%20%C3%A0%20%C3%A9soudre%20la%20crise%20de%20%C2%B4occident.pdf](http://www.adelinotomes.com/afica/SERGE%20LATOUCHE_L%C2%B4Afrique%20peut-elle%20contribuer%20%C3%A0%20%C3%A9soudre%20la%20crise%20de%20%C2%B4occident.pdf).

2001 “L’invenzione dell’economia”, Arianna, Bologna.

1999 “L’alternativa dell’altra Africa. Una risposta locale alla sfida della mondializzazione”, Rivista Africa e Mediterraneo n. 1-2 (35-36), [http://www.africaediterraneo.it/articoli/art\\_latouche\\_1\\_2\\_01.doc](http://www.africaediterraneo.it/articoli/art_latouche_1_2_01.doc).

1997 “L’altra Africa: tra dono e mercato”, Bollati Boringhieri, Torino.

**Le Meur, Pierre-Yves,**

2006 “Atelier: Etat des savoirs en anthropologie sur le développement, le changement social, et la modernité de l’Afrique contemporaine. Anthropologie & développement: courtage, traduction, implication.”, Paris, GRET/IRD.

1996 « Les Courtiers Locaux du Développement - Synthèse », Le bulletin de l’APAD, n° 12, « Le développement négocié: courtiers, savoirs, technologies ». <http://apad.revues.org/document607.html>.

**Lodovisi, Achille**

2002 “Appunti per una critica dell’umanitario”.

<http://www.mercatiesplosivi.com/guerrepace/116Lodovisi.html>.

**Lospinoso Mariannita**

1993 “Diario africano. Ricerche e memorie delle donne diola del Senegal”, Liguori, Napoli.

1989 “Dal villaggio alla città”, La Quercia, Genova.

**Malighetti, Roberto**

2006 “Questioni politiche. Uso pubblico dell’antropologia, divulgazione e cooperazione allo sviluppo”, Intervista a cura di Pietro Meloni <http://www.antropologie.it/ita/articoliweb/malighetti.html>.

2005 a cura di, “Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell’Antropologia”, Meltemi, Roma.

2002 “Il tragico ossimoro: note sulla deriva monoculturale del multiculturalismo.” Passaggi. Rivista Italiana di Scienze Transculturali, n° 4.

2001 a cura di, “Antropologia applicata. Dal nativo che cambia al mondo ibrido”, UNICOPLI, Milano.

**Marut, Jean Claude**

2004 « Y a-t-il un modèle sénégalaise de résolution des conflits ? ». Congrès Internacional d’Estudis Africans. Africa camina. Barcelona, <http://www.africa-catalunya.org/congres/pdfs/marut.pdf>.

2002 « Le problème casamançais est-il soluble dans l’Etat-nation ? » in Diop M. C. (sous la dir. de) « Le Sénégal contemporain », Paris, Karthala, pag. 425-458.

1996 « Après avoir perdu l’Est, la Guinée-Bissau perd-elle aussi le Nord ? » Lusotopie, Pag. 81 – 92, <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/marut96.pdf>.

1995 « Solution militaire en Casamance » <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/058163.pdf>.

**Mbembe, Achille**

2007 « L’Afrique de Nicolas Sarkozy. Le viol souvent commence par le langage » Un codicille de Catherine Coquery-Vidrovitch. <http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article2183>.

2006 « Marchés militaires et économie de la prédation, de pays du Lac Tchad et de Soudan occidental au Golfe de Guinée ». Le messager, 26/04/2006.

2000 “Postcolonialismo”, 2005 Meltemi.

1999 « Les pervers du village: Sexualité, vénalité et dérélition en postcolonie. » <http://multitudes.samizdat.net/Les-pervers-du-village-Sexualite.html>.

- 1999 « L'idée de 'sciences sociales' », Revue Africaine de Sociologie, 3, (2). Pag. 129 – 141,  
[http://www.codesria.org/Links/Publications/asr3\\_2full/mbembe.pdf](http://www.codesria.org/Links/Publications/asr3_2full/mbembe.pdf).
- 1993 « Écrire l'Afrique à partir d'une faille » <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/051069.pdf>.
- Mezzana, Daniele, Quaranta, Giancarlo**  
 2005 a cura di "Società Africane. L'Africa sub-sahariana tra immagine e realtà". Zelig Milano.
- Nardi, Toni**  
 1991 "L'Autosviluppo Possibile, Management e piccole imprese cooperative: un'esperienza di cooperazione in Senegal." Edizioni Lavoro, Roma.
- Ndiaye A. Raphael**  
 1986 « La place de la femme dans les rites au Sénégal. » Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar.
- Ndiaye, Baye, Padula, Marco**  
 2002 « Le immagini dell'Africa in Europa ». Emi, Bologna.
- Ndione, Emmanuel Seni**  
 2001 "La reciprocità: un'alternativa al libero scambio". Numero speciale della rivista "L'écologiste" n°6.  
 1999 « Décentralisation, pauvreté et changement social ». Enda Graf Sahel Dakar.  
 1992 « Le don et le recours. Ressorts de l'économie urbaine » Enda Editions Dakar.  
 1987 "L'archipelago urbano. Dinamiche dell'interesse e dello sviluppo in una esperienza sociale a Dakar." Enda, Dakar.
- Ndione, Emmanuel Seni, Sagna Maximilien, Bugnicourt Jacques**  
 1987 « Pauvreté ambiguë: enfants et jeunes au Sénégal. » Enda, Dakar.
- Nicolas Pierre, Gaye Malick**  
 1988 « Naissance d'une ville au Senegal: Evolution d'un groupe de six villages de Casamance vers une agglomération urbaine. » Karthala, Paris.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre,**  
 2003 «Les trois approches en anthropologie du développement.»,  
<http://www.ur003.ird.fr/archives/textesardan.pdf>.
- Palmeri, Paolo,**  
 1999 "Il ruolo dell'antropologo nei programmi di sviluppo economico. Quale posto per l'antropologia applicata oggi?", Imprimatur, Padova. <http://www.avec-pvs.org/download/corso20020316-01.pdf>.
- Pandolfi, Mariella,**  
 2004 « D'une double pratique: Perte. Manque. Nudité ». <http://mapageweb.umontreal.ca/scarfond/T10/10-Pandolfi.pdf>  
 2001 « Une souveraineté mouvante et supra coloniale ». <http://multitudes.samizdat.net/Une-souverainete-mouvante-et.html>.
- Pantaléon, Jorge F.**  
 2000 «L'anthropologie, les organisations non gouvernementales et le développement». Revue Synthèse de Sociologie, n° 3-4, Paris. Pag. 469-478 [http://www.ehess.fr/acta/synthese/doc/RS\\_2000b\\_469-478.pdf](http://www.ehess.fr/acta/synthese/doc/RS_2000b_469-478.pdf).
- Pélissier, Paul,**  
 1966 "Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance », Imprimerie Fabreque, Saint-Yrieix (Haute-Vienne).
- Pupavac, Vanessa,**  
 2003, "The International Children's Rights Regime", in David Chandler, a cura di, "Rethinking Human Rights", Palgrave, Londra.
- République du Sénégal, Ministère de l'environnement e de la protection de la nature,**  
 1998, « Programme d'action national de lutte contre la désertification ». Dakar.
- Riss, Marie-Denise**  
 1995 « Donne senegalesi e realtà rurale. La regione del Sine Saloum. » L'Harmattan Italia, Torino.

**Robert, Anne-Cécile**

2005 « L'Afrique au secours de l'Occident ». Les Éditions de l'Atelier/Ouvrières. Paris.

**Robin, Agnès**

2003 « L'État sénégalais face à la crise casamançaise: de l'ignorance à l'impuissance, 1982-1998 » Mém.: Sci. Polit. Rennes, IEP. Séminaire: "Le fait national " dir. par D. Maliesky.

<http://www.rennes.iep.fr/IMG/pdf/robin.pdf>.

**Robin, Nelly, Ndione Babacar**

2006 « L'accès au foncier en Casamance. L'enjeu d'une paix durable ? » Handicap International, Dakar,

<http://ceped.cirad.fr/cdrom/asile/cd/theme3/t2-Robin.pdf>.

**Roche, Christian**

1985 « Histoire de la Casamance. Conquête et résistance: 1850/1920 », Karthala, Paris.

**Ryckman, Hélène**

1990 « La sueur l'huile et le fromager, groupements producteurs de palme en Casamance », Série études et recherches n°127, Enda, Dakar.

**Saglio Cristian, Desjeux Dominique**

1984 "Casamance". L'Harmattan, Paris.

1980 « Sénégal ». Editions du Seuil, Paris.

**Scibillia Muriel**

1986 "La Casamance ouvre ses cases. Tourisme au Sénégal". L'Harmattan, Paris.

**Sivini, Giordano**

2006 "La Resistenza dei Vinti. Percorsi nell'Africa Contadina", Milano, Feltrinelli.

**Sonko, Bruno**

2004 « Le conflit en Casamance: une guerre civile oubliée ? ». CODESRIA Bulletin 3&4, p. 35-38.

**Spivak, Gayatri Chakravorty,**

2004, "Critica alla ragione postcoloniale", Meltemi, Roma.

**Thomas, Louis Vincent**

1982 "Et le lièvre vint, Récits populaires diola". NEA, Dakar.

1969 « La poterie et les objets d'art en pays diola (Sénégal). La poterie traditionnelle. Mythes et rites ». Bulletin de l'IFAN 31: 520-60 Dakar.

1958 « Les Diolas II, Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance ». Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noir, Dakar.

1957 « Les Diolas I, Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance ». Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noir, Dakar.

1957 « Réflexions sur quelques activités techniques en Basse Casamance (Sénégal). » Bulletin de l'IFAN 19(3-4): 507-57, Dakar.

**Tolba, Moustafa Kamal**

1984 «Développer sans détruire, pour un environnement vécu ». ENDA Tiers Monde, Dakar.

**Turco, Angelo**

2002 "Africa subsahariana", Unicopli, Milano.

1999 "Terra eburnea: il mito, il luogo, la storia in Africa". Unicopli, Milano.

1986 "Geografie della complessità in Africa. Interpretando il Senegal". Unicopli, Milano.

**Turco, Angelo, Casti Emanuela**

1998 a cura di "Culture dell'alterità: il territorio africano e le sue rappresentazioni" atti del Convegno di Bergamo del 1997, Unicopli, Milano.

**Uvin, Peter,**

1999 « L'influence de l'aide dans des situations de conflit violent ». OCDE.

<http://www.oecd.org/dataoecd/33/59/18280198.pdf>

1999 « L'Aide complice? Coopération internationale et violence au Rwanda », Harmattan, Paris.

**Valsecchi, Pierluigi, Viti, Fabio**

1999 « Mondes Akan/Akan Worlds. Identité et pouvoir en Afrique occidentale/Identity and Power in West Africa ». L'Harmattan, Paris/Montréal.

**Viti Fabio**

2006 a cura di “Antropologia dei rapporti di Dipendenza Personale”. Quaderni del Laboratorio di Etnologia/1. Università di Modena. Modena, Il Fiorino.

2004 a cura di “ Potere e territorio in Africa occidentale”. N° monografico della rivista Etnosistemi.

**Risorse Internet.**

- A.S.D.I. Association Sénégalaise pour le Développement Intégré, <http://www.asdi-kassa.com/>.
- ENDA Tiers Monde/Caribe/Graf. Organizzazione non governativa, Dakar (Senegal). <http://www.enda.sn/index.html>.
- Governo senegalese: <http://www.gouv.sn> “Rapport National Biodiversité”, <http://www.biodiv.org/doc/world/sn/sn-nr-01-fr.pdf#search=%22senegal%20Les%20esp%C3%A8ces%20rares%20menac%C3%A9%20ou%20en%20voie%20de%20disparition%20SENEGAL%22>.
- Storia della Casamance secondo il movimento indipendentista *Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance* (MFDC) <http://members.tripod.com/casamance/histo.htm>.