

Il ruolo femminile nelle pratiche di resistenza contadina dei territori Diola Kasa

Alessandra Manzini

Phd candidate, Regional planning and public policies IUAV
amanzini@iuav.it

Received: August 2021
Accepted: October 2021
© 2021 The Author(s)
This article is published with Creative Commons license CC BY-SA 4.0
Firenze University Press.
DOI: 10.13128/contest-13042
www.fupress.net/index.php/contest/

Diola Kasa peasant resistance in Lower Casamance can be described as an unprecedented hybridisation of spirituality, rationality, ecosystem awareness and attention to climatic changes. This paper highlights the centrality of the female role in the Diola culture as a constant and driving force of resistance. Peasant resistances combine 'inertial' factors with new possible interpretations of spatial and social relations. They differ in nature, strategies and social formations. They can at the same time be considered as 'resources' that push towards the change of the status quo and destructive, extractive and homologating

Aline Sitoè Diatta: eroina della resistenza contadina Diola in epoca coloniale

La storia di Aline Sitoè Diatta, eroina Casamançé della resistenza Diola, si contestualizza nella resistenza contadina al regime coloniale. Quando decise, all'incirca negli anni Quaranta, di disobbedire agli ordini del suo padrone francese, andarsene dalla casa in cui prestava

servizio come domestica a Dakar e tornare al suo villaggio natale a Kabrousse nella Bassa Casamance, per dar inizio alla storia della 'donna che fu più di un uomo'. Aline Sitoè viene ricordata così oggi, nei libri di storia contemporanea del Senegal, dopo anni di lotta per la sua inclusione nella schiera delle eroine nazionali da parte del Movimento delle Forze Democratiche della Casamance (MFDC) (Toliver, 2005). Negli anni '40 Aline Sitoè aveva poco più di vent'anni, anche se le fonti sono incerte. Era un periodo di grande siccità.

dynamics, but they can also become the object of contrast by those in power, local and not local (often combined). Diola's reading of the female role in the process of identity formation highlights its temporal continuity in the succession of epochs (pre-colonial, colonial, post-colonial) and the spatial continuity between rural and urban migration. If the feminine has been the guide of an anti-hegemonic identity process, can it in the contemporary era be considered the holder of a decolonial perspective? The definition of the ecological transition strategies of the investigated territories is determined around this central role. The paper refers to the Diola Kasa area of the South West bank of the Casamance River and in particular to the village of Mlomp reporting some results of a qualitative field survey. The 'practices of resistance' are taken into consideration for the values and reasons which motivate them, as well as for the spatial implications they draw, but also for the Africa-World rural projects which it is possible to define from their experiences

Aline Sitoè ebbe una serie di visioni dell'Esse-re Supremo per i fedeli Diola, Emitai, creatore di vita e fonte di aiuto spirituale, il cui nome deriva da "Emit" che significa sia 'cielo' che 'anno', indicando una forte relazione fra i cieli, la pioggia e l'anno agricolo nella religione Diola

(Mircea, 2020, p. 170). Aline Sitoè auspicava una rinnovata partecipazione alla comunità, l'abbattimento delle gerarchie sociali e religiose, nonché l'affermazione di molte usanze che erano cadute in disuso (Mircea, 2020, p. 171). Attraverso oggetti sacrificali, tra cui bestiame, polli e riso *balapo*², una varietà di riso rossa antica tramandata dagli antenati, utilizzata per le cerimonie tradizionali, Aline Sitoè organizzava cerimonie che includevano canzoni di sua creazione, e danze per pregare per la pioggia. Durante la sua prima cerimonia nel giugno 1942, quando alzò al cielo la sua calabassa piena d'acqua, piovve, a dimostrazione dei poteri soprannaturali percepiti e della connessione spirituale con Emitai (Toliver, 2005). Durante la stagione agricola del 1942, Aline Sitoè creò una nicchia per sé stessa nella comunità. Il movimento cosmologico a cui diede inizio rappresentava un'integrazione della mentalità tradizionale in una moderna nozione di economia di scambio. Esercitando il suo potere carismatico, promosse la carità di *Kasela* o dono senza contraccambio, un simbolo magico di partecipazione al bene collettivo e una preghiera, che innescava l'azione divina immediata³ (Girard, 1969). La carità giocava un ruolo cosmico essenziale: attirava la pioggia sulle risaie rinsecchite. La paura collettiva della siccità accompagnava il terrore della fame. Tale paura serpeggiava tra gli abitanti quando il paese fu assoggettato alle requisizioni coloniali di riso e bestiame, che impattarono forte-

Bassa Casamance nel 1943

Fig. 1
Girard 1969



La Basse-Casamance en 1943

mente sulla sovranità alimentare e la vita quotidiana delle comunità rurali. Quando si sparse la voce che a Kabrousse esisteva una profetessa della pioggia, i villaggi circostanti inviarono delegati per imparare le cerimonie. I sacrifici venivano fatti, normalmente, attraverso santuari spirituali, *boekin*, quindi il suo rapporto diretto con Emitai, quando era in *trance*, rappresentò una svolta nella cosmologia Diola. La carità di *Kasela* promossa da Aline Sitoè fu un insegnamento e favorì nuove forme di coesione sociale. Il contatto divino di Aline Sitoè le permise di oltrepassare il suo ruolo cosmologico ed esercitare un ruolo sociale e politico, alla guida di un popolo quotidianamente traumatizzato. Divenne la figura responsabile della modernizzazione della cultura Casamancè e di un sistema politico in fuga da uno sviluppo clanico, che voleva aprirsi a valori universali. Infatti, non tutti i pellegrini che le facevano visita erano Diola (Toliver, 2005; Girard, 1969), fu una guida spirituale riconosciuta da tutta la provincia ed oltre, trasversalmente da gruppi cristiani e islamici, poiché la profetessa aprì i rituali accogliendo i pellegrini di ogni provenienza. Tale movimento rispondeva a bisogni sociali che andavano oltre i confini etnici e gettava le basi per la ristrutturazione verso un nuovo equilibrio psico-socio-economico della cultura Casamancè (Girard, 1969). Sul piano politico, Aline Sitoè fu il primo capo Casamancè eletto per adesione popolare e rappresentativo di una tendenza modernizzatrice endogena (Girard 1969, p.265). Sul piano sociale, stabilì l'uguaglianza di genere davanti al nuovo culto

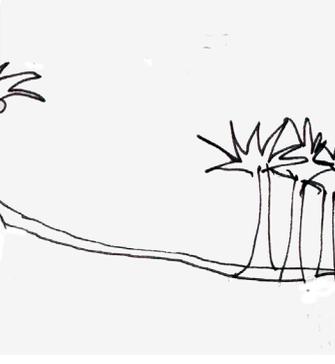
feticcio cosmologico, universale, monoteista. In tal modo la funzione sociale femminile nel *boekin* divenne preponderante, poiché i maschi aderenti all'Islam rifiutarono di disporre della nuova modalità di azione ambivalente, da quel momento furono le donne ad intrattenere i feticci ancestrali (Girard, 1969). Inoltre, la profetessa stabilì che l'elezione al ruolo sacerdotale tradizionale, potesse essere aperta a tutti (e decisa dal feticcio) indistintamente da età, genere e provenienza. L'universo femminile si aprì al mondo esteriore: gruppi di donne si unirono in movimenti inter-villaggio, dando l'esempio agli uomini che cominciarono a fraternizzare con i villaggi vicini durante il processo di iniziazione, *bukut*. L'amministrazione coloniale francese locale era allarmata per la popolarità di Aline Sitoè e per i frequenti viaggi dei pellegrini, accompagnati da animali, al villaggio di Kabrousse durante la stagione delle piogge del 1942. I reclutamenti della Seconda Guerra Mondiale che colpirono principalmente la regione della

Casamance, non raggiunsero mai il livello sperato dall'amministrazione, esacerbando tale preoccupazione. Nell'ottobre e novembre 1942, non solo i giovani si nascosero e fuggirono in Guinea-Bissau e in Gambia, ma alcuni mandarono a dire che non si sarebbero mai presentati ai centri di reclutamento. Le requisizioni governative di riso e bestiame incontrarono una dura resistenza (Girard, 1969, p.265). Nello stesso periodo, in un gruppo di villaggi (Youtou, Effock e Ayoune) a circa venticinque miglia da Kabrousse, centinaia di uomini, armati di arco e frecce, attaccarono i distaccamenti militari coloniali. I francesi incolparono frettolosamente Aline Sitoè per l'insubordinazione in questi villaggi. Nel gennaio 1943, imprigionarono ed esiliarono lei e diciassette uomini dalla regione. Aline Sitoè fu prima inviata a Kayes (nel Sudan francese), ed in seguito a Timbuctù, dove scomparve (Toliver, 1999). La storia di Aline Sitoè è un punto di partenza per comprendere la complessità del ruolo femminile nella società Casamancè. L'affermazione del ruolo delle donne nella sfera spirituale, massimo grado di realizzazione dell'umano, ha contribuito a rompere il soffitto di cristallo e stabilire l'uguaglianza di genere nell'ambito del sacro. Negli ultimi due secoli, la storia religiosa dei Diola è stata influenzata da una crescente interazione con l'Islam e il Cristianesimo. Anche se tale contatto con i Diola avvenne già alla fine del XVI sec, le conversioni furono rare fino al XIX sec. (Mircea, 2020). Queste religioni dovettero attendere che il governo coloniale si rafforzasse e aumentassero produ-

zione e commercio dell'arachide prima di avere il predominio sulla religione tradizionale. Sulla riva meridionale del fiume la grande maggioranza della popolazione resistette all'avanzata dell'Islam e del Cristianesimo fino alla fine della Seconda Guerra Mondiale, così come era sfuggita all'invasione Mandinka si era integrata più lentamente nell'economia coloniale. Le innovazioni nella struttura dei rituali Diola, la creazione di nuovi culti, l'emergere di profeti Diola come Aline Sitoè Diatta contribuirono a rendere vitale la religione tradizionale (Mircea, 2020, p.171). Tale fattore può essere letto come inerziale rispetto alle forze che volevano imporre il dominio coloniale nella sfera spirituale e come risorsa contro le dinamiche distruttive, estrattive e omologanti che si stavano via via imponendo. Nel locale tali dinamiche assumevano le sembianze di una triplice figura incarnata dall'uomo bianco, che Aline Sitoè contribuì a smascherare. Il missionario, che attraverso missioni evangeliche imperialiste impose un dominio sulla spiritualità attraverso tentativi razzisti di civilizzazione nel Sud Globale. Il padrone dei campi, che attraverso le piantagioni esercitava una forma primordiale di occupazione coloniale. Il cacciatore, che con l'affermazione della capacità di distruzione dell'uomo sulla natura (ad esempio con la caccia grossa), considerava le popolazioni indigene alla stregua di animali selvaggi, imponendo la dicotomia umano/non umano come centrale nella modernità coloniale. Sin dall'epoca mercantile, le forze europee imposero rapporti diseguali verso i territori

Tipologia di gestione del territorio per i Diola Kasa rielaborato a partire dallo schema di Marzouk-Schmitz, Y. 1984

Fig. 2

TERRITORIO	FORESTA	GIARDINO	RISAIA IN PENDENZA		RIVA DEL FIUME
	LEGNA DA TAGLIO	PLUVIALI	ALTA	MEDIA PROFONDA	
COLTURE			RISO		PISCICOLTURA MANGROVIE
CONTROLLO IDRAULICO			← INONDAZIONE E DRENAGGIO → RARA FREQUENTE		OBBLIGATORIO
					
	ALTOPIANO	FLANGIA	TERRAZZAMENTI ALTI E MEDI PENDII		MAREE

africani esplorati. Le relazioni tra la colonia e il centro dell'impero in epoca coloniale segnarono un punto di non ritorno nell'imposizione di modelli estrattivi nel Sud Globale (Gudynas, 2015). A partire dall'immaginario evocato da Malcom Ferdinand, "l'ecologia decoloniale è intesa come una via d'uscita dalla presa del mondo moderno, fornendo una doppia chiave di lettura che si traduce allo stesso tempo in un altro modo di pensare la decolonizzazione e in un altro modo di pensare le lotte contro il degrado ambientale della terra" (Ferdinand, 2019 p.293). L'insorgere del pensiero decoloniale è stato reso possibile dal movimento anticoloniale Casamancé e rappresenta non solo l'esito di un processo di soggettivizzazione, ma un progetto di umanità (Mbembe, 2010). Quello che il pensiero decoloniale aggiunge all'interpretazione della resistenza contadina anticoloniale è il diritto di difendere una cultura insediativa, ciò che aggiunge la critica femminista decoloniale del Sud Globale è il parallelismo tra estrattivismo come espressione del capitalismo coloniale⁴ e il femminicidio come espressione del patriarcato (Lugones, 2010). Se territorio e femminile sono parte dello stesso super-organismo, allo stesso modo estrattivismo e femminicidio sono le due declinazioni sistemiche dello stesso modello di aggressione, che ha l'unico scopo di dominare i corpi e il pianeta (Lugones, 2010; Lagardes, 1999; Verges, 2020). L'omicidio di Aline Sitoè Diatta in questa prospettiva assume la connotazione di femminicidio territoriale, non dissimile da altri perpetrati nel Sud Globale (Verges, 2020).

Strategie di insediamento nei territori Diola

Coltivatrici e coltivatori operosi e meticolosi delle pianure alluvionali, i Diola (Ajamat) da quando sono divenuti stanziali, hanno sempre cercato di stabilire i loro villaggi rurali immediatamente a monte delle zone agricole permanenti, che misero in opera nelle valli e nelle pianure, vale a dire ai margini degli altipiani, sulla linea di contatto con la foresta e i pendii che portano alle risaie (Pelissier, 1966).

Il loro regime fondiario collettivista (la terra non si vende, si presta o si affida) e la qualità delle loro tecniche di coltivazione, che garantiscono una produzione ininterrotta in determinati perimetri sviluppati, ci fanno comprendere che le loro installazioni erano e rimangono fisse. Quando i villaggi erano troppo affollati, era richiesta la partenza di parte della popolazione per fondare nuovi insediamenti, ma questo non ha mai provocato la scomparsa o lo spostamento della fondazione originale (Pelissier, 1958). L'assenza di villaggi nel cuore degli altipiani è una regola meno assoluta, sebbene sia frequente nelle regioni precedentemente occupate dai Diola. Gli altipiani di Djougouttes e Kalounayes, nella suddivisione di Bignona, sono coperti da foreste e villaggi. Nella suddivisione di Ziguinchor, tutti i villaggi dei cantoni da Séléky a Pointe Saint-Georges formano una corona ai margini delle foreste, sopra le valli o le secche. I pochi villaggi che fanno eccezione a questa regola sono insediamenti recenti, centri di colonizzazione creati da immigrati stranieri (Pelissier, 1958). Il loro isolamento tradizionale, da un lato, e la trasformazione

delle condizioni naturali come l'espansione Diola verso nord e verso est, sono responsabili di una grande diversificazione di modelli di insediamento e dell'istituzione di diversi clan. Un'analisi regionale dello sviluppo del territorio nella Bassa Casamance è utile, sia per la flessibilità nell'adattamento dei contadini Diola alle sfumature dell'ambiente naturale, sia per ricostruire la loro frammentazione politica e la lunga evoluzione in isolamento di ogni gruppo di villaggi. Tale 'isolamento'⁵ ci suggerisce che la pratica dell'autosufficienza alimentare è stata tramandata di generazione in generazione ed è ancora oggi alla base della strategia endogena di sostenibilità dei loro insediamenti. In alcuni villaggi, alcune manifestazioni della vita collettiva sono presiedute da un re o una regina le cui funzioni sono essenzialmente religiose, in un certo senso sociali e talvolta politiche. In alcuni villaggi le funzioni religiose, sociali e politiche si fondono, la loro presenza è limitata a una regione abbastanza piccola da non rappresentare un fattore significativo di

stratificazione sociale per l'intero paese Diola. Il re o la regina inoltre controllano i prezzi del cibo e la disponibilità di prodotti⁶. Mlomp è uno dei villaggi Diola Kasa indagati approfonditamente nella Bassa Casamance situato tra Seleki e Punta Saint Georges. Un tempo le case erano costruite una accanto all'altra attorno ad un cortile comune. Parte delle pareti e dei tetti erano comuni, formando grandi edifici. Negli ultimi decenni, questo tipo di alloggio è stato in parte sostituito ed ogni famiglia ha costruito la propria casa separata ed indipendente da quella degli altri. Una tendenza che riflette un processo di individualizzazione in corso con implicazioni spaziali. Durante la ricostruzione delle loro case, alcuni residenti si sono avvicinati alle strade principali, maggior veicolo di commercializzazione dei prodotti locali. La maggior parte delle case negli anni '80 era costruita in *adobe*, aveva un tetto di paglia (66% nel 1990), altre erano in ferro ondulato (33%). Solo una minoranza aveva latrine (26% nel 1990) (Pison et al., 2001). L'acqua proveni-

Casa multipiano Mlomp

Fig. 3

Foto dell'autore, dicembre 2019



va per la maggior parte da pozzi; nel 2000 erano stati completati un pozzo trivellato e una torre d'acqua, ma i terminali non erano ancora in funzione; e non c'era ancora elettricità. Nel 2019 la percentuale si è rovesciata il 60% delle case ora ha il tetto in ferro ondulato e solo una minima parte ricambia la paglia del tetto ogni anno. Tutte hanno una latrina alcune in comune in mezzo al giardino, altre adiacente alla camera da letto. I pozzi per quartiere sono tre o quattro. La caratteristica che ancora oggi resiste è la tecnica costruttiva in *adobe* in tutti i territori Diola Kasa. Fiore all'occhiello del villaggio di Enampore sono le case ad impluvium ancora oggi conservate e riprodotte. Mlomp, è specializzato nelle costruzioni multipiano in argilla. Le risorse culturali Diola possono esse-

re valorizzate per il contributo locale che offrono quale parte attiva di una strategia planetaria consapevole dei limiti dell'antropizzazione del pianeta.

Migrazioni femminili urbane-rurali contemporanee tra i Diola

La parola rurale può essere specificata in modo plurale: nel dominio 'relazione con la terra (e i suoi significati materiali e simbolici); in quello di relazione tra denaro e piantagioni da rendita (un tempo l'arachide ora l'anacardo e la noce), entro diversi sistemi di allevamento e di approvvigionamento. I gradienti di urbanità oggi 'forzano' i limiti insediativi, caratterizzando le più svariate forme di interazione sociale. Per la sua 'centralità' economica, sociale e logisti-

ca, un mercato settimanale nella savana può essere più urbano di un quartiere di Dakar? Un contadino può vivere in città, ma mantenere un rapporto forte con la terra e i suoi valori. Un 'contadino' in zona rurale potrebbe già appartenere alla dimensione 'rurale non agricola', con gli effetti positivi e negativi che ne conseguono. I confini tra città e campagna, esito di dinamiche complesse, spesso 'vivono' nelle pratiche e 'deridono' le approssimazioni amministrative. Questi binomi si presentano con significati 'locali' molto diversi da quelli Occidentali. La ricerca di un'identità rurale implica due operazioni opposte che si richiamano l'una all'altra: a) un'operazione di separazione verso la particolarità e b) una di diluizione all'interno dell'universale (Aimé, 1956; Remotti, 1996). È dunque più facile trovare la ruralità là dove si separa che non andando oltre le barriere trasgredendo limiti e divieti di accesso, ad esempio cercandola in città. Nelle reti di connessione l'identità è senz'altro presente e le possibilità di connessione indicano modi alternativi di costruire le identità.

In Senegal, rurale è ancora la prospettiva della maggioranza, nonostante le persone continuano ad oscillare tra città e campagna seguendo le stagioni. Nella stagione invernale in tutti i villaggi Diola, si preparano i campi per quando arrivano le piogge, perché le piogge sono l'unico modo per coltivare il riso, la fonte principale di alimentazione delle comunità locali. Tra i contadini urbanizzati molti ancora oggi, ritornano a casa per aiutare la propria famiglia a lavorare la terra nella stagione invernale e contribuire

al perpetrarsi di una strategia endogena di sostenibilità. Tale strategia, può aggiornare i legami urbano-rurali, ma soprattutto condurre i villaggi verso itinerari di transizione ecologica radicati nel proprio patrimonio culturale di pratiche. L'identità Diola, oltre ad essere rurale, ha un'intensa relazione con il selvatico che lo circonda. Rimane tale anche quando si trasferisce in città a lavorare in attività non agricole? Quando ritorna al villaggio per aiutare la famiglia durante la stagione invernale l'identità rurale si ritrova in quella particolare oscillazione, di ritorno; in alcuni casi si diluisce nel folklore delle consuetudini senza una reale resistenza. Quella legata ad un progetto di sovranità alimentare locale si rafforza nelle pratiche.

Durante l'epoca coloniale quest'oscillazione e movimento tra città e campagna ha rappresentato una risorsa che ha spinto verso il cambiamento dello *status quo*, imposto dal colonialismo e di emancipazione della donna nei confronti del patriarcato. Nella fase di urbanizzazione del XX secolo, che portò all'indipendenza del Senegal, rimase centrale il ruolo delle donne e soprattutto delle donne migranti salariate o pagate in natura in ambito domestico. La pace coloniale diede origine a una vera e propria esplosione migratoria: migrazioni stagionali verso i campi di arachidi del Gambia, o verso la colonizzazione agricola della sponda meridionale del fiume Casamance. Questa importante mobilità rurale è l'esperienza su cui si è costruita nel XX secolo la migrazione verso i centri urbani di Ziguinchor e Dakar. Secondo Amselle non c'è stata discontinuità tra mi-

grazione rurale e migrazione urbana (Amselle, 1976). I primi migranti urbani svolgevano anche attività stagionali legate al mondo rurale, nelle periferie dei centri abitati; erano lavoratori e lavoratrici agricole in fattorie periurbane, vendemmiatori di vino di palma o impiegati nel trasporto o nella commercializzazione di prodotti agricoli. Né le migrazioni di Diola rivelano alcuna discontinuità tra migrazioni definitive, temporanee o stagionali (Foucher 2005, p.6). Come nella colonizzazione agricola di fine Ottocento, i migranti esploravano uno spazio per una o due stagioni, talvolta decidendo di stabilizzare la loro presenza; tutti i tipi di migrazione erano - e sono tuttora praticati. Altro tratto caratteristico e persistente, è la mobilità per fasce di età: sono soprattutto i giovani che migrano in gruppo, con o senza supervisione (Foucher, 2005). La migrazione Diola ha mobilitato sia uomini che donne. Questo è un fenomeno abbastanza raro nel Senegal coloniale e postcoloniale, dove gli esperti sono abituati a migrazioni prevalentemente maschili e a lunga distanza (Amselle, 1976; Foucher, 2005; Sakho, 2019). È proprio perché la mobilità dei Diola verso le città era radicata in una mobilità rurale stagionale con poca rottura con il quadro locale, spesso a breve distanza, e che coinvolgeva uomini e donne, che la migrazione urbana, che ne era il prolungamento, vedeva mobilitate anche le donne (Foucher, 2005). Iniziate nei primi anni del XX secolo, queste migrazioni associate all'urbanizzazione si sono generalizzate dopo la Seconda guerra mondiale. Secondo i dati del censimento del 1988, "in

percentuale della sua popolazione, la regione di Ziguinchor è di gran lunga la più importante contribuente di migranti stabili a Dakar, con una comunità che equivale al 12,6% della popolazione regionale (Foucher 2002, p.389). Le traiettorie migratorie di uomini e donne si sono differenziate negli anni. La scuola nelle zone Diola della Casamance, promossa dalla Chiesa cattolica, era rivolta principalmente ai ragazzi maschi, *évolués*⁷, per consentirgli l'accesso ad un segmento specifico del mercato del lavoro cittadino: il servizio pubblico. Le donne sono state attratte nelle posizioni di lavoro domestico (Journet, O. 1981, p. 136, citato da Foucher 2005, p.5).

Nell'esperienza migratoria sono emersi nuovi problemi morali man mano che si sono trasformati i rapporti tra migranti e residenti permanenti del villaggio, tra anziani e bambini più piccoli, tra uomini e donne. L'esperienza migratoria è stata così massiccia per i Diola, i suoi effetti così profondi per i migranti come per i 'sedentari', che è ragionevole pensare che la costituzione dell'identità Casamance/Diola debba molto alle riflessioni e alle lotte attorno a questa esperienza (Foucher, 2005). Data l'importanza delle migrazioni femminili Diola, queste hanno fornito il terreno di lotta rispetto ai rapporti di genere. Le migranti donne sostenevano con i proventi del loro lavoro 'domestico' in città gli studi dei loro fratelli, *évolués*, per farli accedere alle posizioni pubbliche. Quando vi è stato un esubero di offerta di persone istruite, gli uomini sono tornati al villaggio a mani vuote o sono rimasti in città per non risentire

dello smacco sociale di non aver ottenuto il posto per cui erano stati sostenuti dalle famiglie, dipendendo di fatto dalle rimesse delle donne. Citando le stesse donne migranti, Reboussin, indica chiaramente l'inaspettata prosperità che le donne traevano dal lavoro domestico, soprattutto negli anni Quaranta e Settanta, quando il mercato del lavoro era molto esigente (Reboussin, 1995, citato in Fouchet, 2005 p.5). Lambert vede la differenziazione delle traiettorie femminili e maschili come un elemento centrale nell'*empowerment* della mobilità femminile (Lambert, 1998, citato in Fouchet 2005, p.5). All'origine del progetto separatista della Casamance (fine degli anni '70), vi è il rancore per i fallimenti dello Stato senegalese nel campo dell'istruzione e del lavoro, come in altri campi. Lo Stato non è stato l'unico bersaglio delle critiche: le donne migranti sono state oggetto di critiche morali, con tentativi di costrizione a rientrare al villaggio in cui lo stato è stato complice del tentativo di controllarne i corpi da parte dei loro compaesani maschi, i cui itinerari migratori erano falliti. L'identità Diola nel XX secolo, dunque, lungi dall'essere solo ancorata alla ruralità, deve molto all'esperienza urbana delle donne Diola, sia nella rinegoziazione dei rapporti di genere all'interno della società Diola postcoloniale, che nei rapporti con lo stato. Dalla fine degli anni '70, l'associazione *Esukolal*, la rivista *Ke-lumak* e altri spazi hanno riunito le donne Diola attorno a una doppia impresa: una riflessione sul funzionamento della società Diola, all'interno della quale la posizione delle donne era

oggetto di particolare interesse, e un progetto di riforma politico-culturale. Questa riflessione ha affermato il valore della cultura Diola, dimostrandone le qualità ed evidenziando la sua lunga resistenza al colonialismo.

La questione dell'affidamento del lavoro domestico in ambito urbano esclusivamente alle donne, che ha caratterizzato la fase di espansione capitalistica nella società Senegalese coloniale e post-coloniale associata ai fenomeni di urbanizzazione meriterebbe un adeguato spazio di riflessione. Nel passaggio storico post-coloniale è letta in contro tendenza rispetto alla lotta anti-egemonica in ambito rurale, non avendo opposto alcuna forma di resistenza alla riproduzione del sistema patriarcale capitalistica, di fatto permettendone la sua espansione (Federici 2020). La donna Diola migrante e salariata solo recentemente e con molta difficoltà è riuscita a cambiare gli obiettivi dei suoi itinerari migratori urbani divenendo protagonista di una trasformazione sociale. Al contrario le donne in ambito rurale svolgono un ruolo economico di produttrici primarie, che non può essere categorizzato attraverso le dicotomie domestico/mondano del nostro pensiero occidentale. Il loro ruolo è comprensibile in un sistema olistico di sussistenza in continuo contatto con il selvatico, che genera forme di gestione economica di scambio nei mercati alle diverse scale, e pratiche che riproducono il valore della vita indipendentemente dalla sua monetizzazione a favore di forme relazionali di *commoning* delle risorse (Federici 2020). Silvia Federici in Punto Zero ha messo in evidenza

quanto soggetti primari del lavoro riproduttivo, le donne, storicamente e nel presente, dipendono più degli uomini dall'accesso alle risorse comuni, e per questo sono maggiormente impegnate nella loro difesa (Federici 2020). Il ruolo femminile nella resistenza contadina 'decoloniale' dei territori Diola in epoca contemporanea

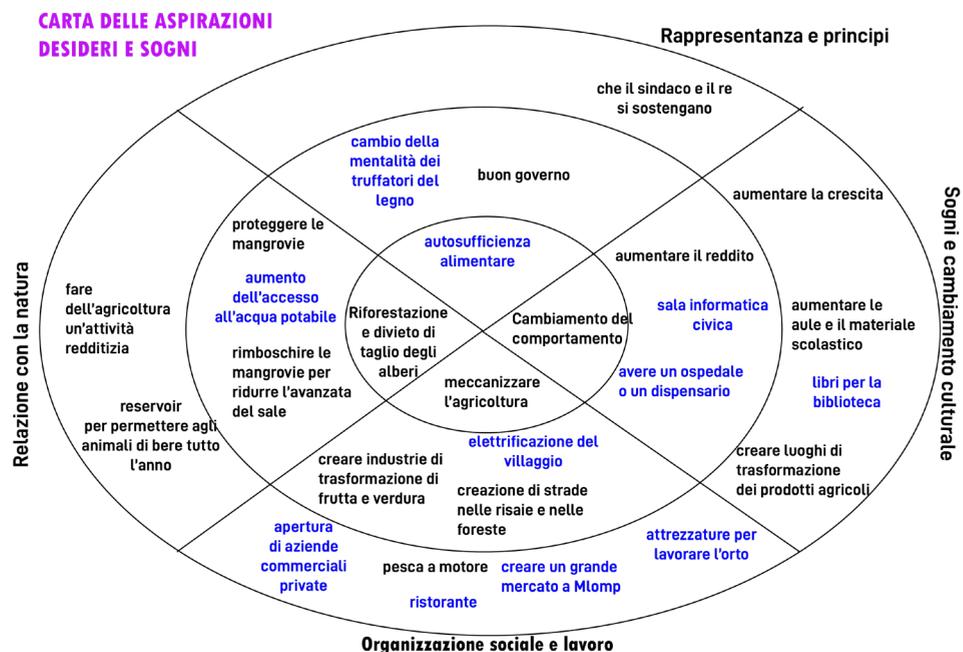
L'ecologia decoloniale è una forma di resistenza, che vede protagoniste le popolazioni rurali ed indigene che coscientemente si allontanano da forme coloniali di abitare il mondo e rifiutano la dominazione esterna imposta. Popolazioni che conservano valori ancestrali primari replicandoli nelle pratiche (Manzini, 2020) e la cui psiche non è stata offuscata da modelli di desiderio da cui Fanon metteva in guardia (Fanon, 2007). I Diola incarnano ancor oggi questo tipo di cultura rurale decoloniale e quale ruolo ricoprono le donne nelle forme di resistenza contadina contemporanee?

I desideri della collettività di Mlomp, sono stati oggetto di una *survey* (che ha riguardato diversi aspetti sociali economici ed ecologici della società), riassunti in una mappa di comunità, grazie alla mediazione locale con degli abitanti Laurant e Agnés Sambou. w

Gli uomini usano ancora il *kadiandou*, la vanga Diola autoprodotta, simbolo rurale, il più importante attrezzo di aratura e lavorazione dei campi di riso, utilizzata anche per costruire le case. Alla domanda se potessero descrivere la casa dei loro sogni come la costruirebbero, il 90% degli intervistati a Mlomp ha risposto che utilizzerebbe materiali locali, solo il più gio-

vane (20 anni) ha risposto che utilizzerebbe il cemento. In particolare, un imprenditore locale che si occupava di edilizia ha fornito questa risposta: «Quando costruisco una casa uso l'argilla, che troviamo qui sul posto, il tronco della palma e la mangrovia per fare il controsoffitto e per il tetto uso la paglia che mi permetterà di mantenere la freschezza nelle stanze.»

Il villaggio di Mlomp era un tempo circondato da foreste sacre. Le persone che muoiono in Casamance vengono ricoperte di semi, e quando i semi crescono, i viventi scorgono la reincarnazione dell'essere. Intere foreste sacre sono nate così, e le persone si sentono molto connesse con queste foreste. La delimitazione delle zone tabù e la protezione della foresta sacra ha assunto rilevanza per il ciclo delle acque e la salvaguardia del patrimonio naturale. La cultura Diola è sempre stata 'protettrice della natura' perché gli spiriti degli antenati sono custoditi in queste foreste e e le loro credenze aiutano a proteggerle dai taglialegna e i produttori di carbone. Oggi, queste foreste vicine al villaggio tendono a scomparire, a volte sostituite da piantagioni di anacardo o arancio. Nel dibattito locale i saggi si preoccupano affinché la strategia di sostenibilità tramandata dagli antenati si perpetui nel tempo, che quando tagliavano un albero ne piantavano due. Nel villaggio la terra è sacra, la cultura Diola non vende la terra, la presta. Ogni famiglia possiede terre per le risaie, per l'abitazione, per l'orto e per la foresta sacra. La natura offre all'insediamento tutto quello di cui ha bisogno. Le case ancora oggi sono costruite in argilla e il



tetto con i fusti delle palme. Il cemento non ha ancora preso spazio, se non tra i desideri di pochi individui. La terra è condivisa dalla famiglia di padre in figlio.

Il gruppo delle donne del bosco sacro raduna le protettrici culturali e spirituali del villaggio in caso di disgrazia, rappresentano le più grandi ricercatrici di legna per la cucina, molto consapevoli del mutamento dei paesaggi. Una di loro intervistata ha espresso la sua critica: «Posso dire che spesso siamo noi cercatori di legno a distruggere il paesaggio. In questi ultimi anni è stato osservato che molte foreste iniziano a scomparire e vi è una progressiva salinizzazione dei terreni coltivabili. Oggi molte zone non sono più adatte alla coltivazione». I villaggi Diola del sud del fiume Casamance sono tutt'oggi dipendenti dalla legna come fonte primaria di energia, la cui gestione è soggetta a leggi collettive emanate dall'autorità del re

e della regina, che insieme al gruppo dei saggi delimitano le aree protette e le zone tabù periodicamente e dalla forestale di stato (ISRA). Le donne con il loro molteplice ruolo di condottiere, madri, custodi del sacro e giardiniere dell'autosufficienza, hanno anch'esse espresso i loro desideri. Spiega una di loro: «Sogno l'autosufficienza alimentare e di poter esportare i miei prodotti nelle altre regioni. Nel nostro giardino mancano le attrezzature di lavoro e talvolta l'acqua non è sufficiente per rifornire l'intero giardino.»

I territori Diola contemporanei possono essere considerati come forme di resistenza a modelli di desiderio imposti dalla globalizzazione? Sebbene la frugalità di mezzi implichi ancora su larga scala il sostentamento di un sistema sociale collettivista, alcuni desideri rilevati sul campo mirano a scenari di meccanizzazione dell'agricoltura e dell'allevamento, sia per i



Lavorazione dei campi nel territorio Diola Kasa con Kajandou strumento maschile

Fig. 4
Diembereng 2020 crediti Phototigui

notevoli guadagni di tempo e fatica che comportano, che per la maggior produzione prospettata dall'innovazione. La popolazione dei villaggi Diola pratica ancora oggi un'agricoltura che dipende dalle piogge, dimostrando il lato coraggioso ed eroico del lavoro contadino, ma anche la mancanza di risorse idriche che affligge questi territori, un tempo conosciuti proprio per la loro ricchezza d'acqua nel sottosuolo. Dipendere dal cielo li aiuta a mantenersi sintonizzati e coscienti rispetto alle conseguenze dei cambiamenti climatici e le implicazioni meteorologiche delle loro azioni di disboscamento. Questi territori subiscono gli effetti di macro-processi alla scala globale, perché sprovvisti dei mezzi tecnologici che mantengono ancora produttivi i terreni agricoli compromessi del Nord Globale.

Il contadino Diola è accomunato agli altri contadini del Sud del Mondo dalla consapevolezza

di essere sul fronte di resistenza ai cambiamenti climatici e conosce la strategia ecologica messa in atto dai suoi antenati. Dalla survey emerge un *gap* di pianificazione. Una parte del villaggio pensa ancora che gli alberi siano una risorsa inesauribile. Racconta un abitante del villaggio di Mlomp: «Il villaggio Diola ha sperimentato una stabilità negativa del punto di vista naturale, dagli anni '70, anno in cui la siccità ha colpito il Senegal molte cose sono cambiate nel villaggio perché questa siccità ha permesso l'avanzamento del mare. Oggi molte risaie sono abbandonate a causa della salinizzazione del terreno. I terreni vicini alle case non sono più coltivabili a risaia e alcune valli risicole sono state trovate insabbiate. La salinizzazione delle terre ha spinto metà della popolazione ad essere attiva nella cultura dell'anacardo, del limone, dell'arancio. Oggi il Diola lavora nei campi e contemporaneamente



Lavoro femminile in risaia territori Diola Kasa

Fig. 5
Diembereng Settembre 2020, Phototigui

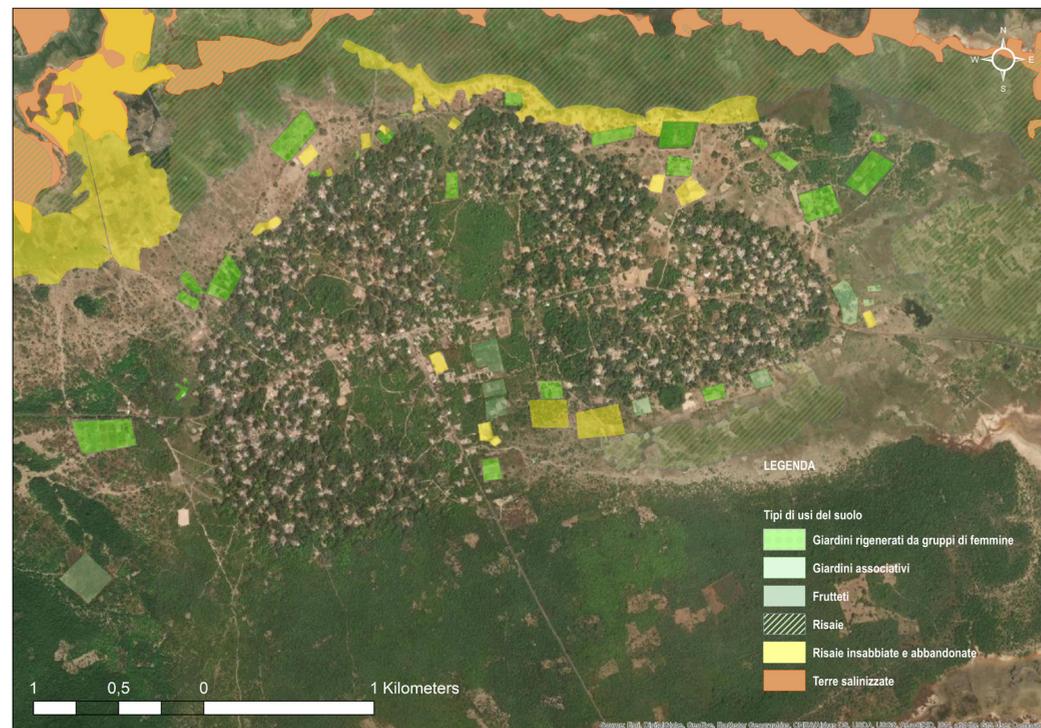
te nelle risaie. Notiamo anche la scomparsa di molte specie vegetali e animali causata dalla scarsità di precipitazioni. Vi sono dei processi naturali come il calo delle precipitazioni, che sottraggono terreno alle attività agricole di sussistenza e le terre insabbiate sono date alla coltivazione di arachidi o all'allevamento, per compensare le perdite abbandonate nella produttività dei suoli.» Nonostante ciò, si pratica un'agricoltura di resistenza. Tutti gli inverni i giovani migranti stagionali ritornano dalla città al villaggio per aiutare la loro famiglia in questa lotta per l'auto-sufficienza. «Purtroppo, solo il villaggio di Diembéring, in tutta la bassa e media Casamance oggi giorno riesce a coprire il suo fabbisogno annuale di riso», racconta Bakary Badji, tecnico agronomo dell'Agenzia Nazionale Senegalese per l'agricoltura: «Siamo autosufficienti dal punto di vista alimentare solo se riusciamo a produrre il nostro

consumo annuale di cereali. Per quanto riguarda la sicurezza alimentare, significa avere un potere d'acquisto che ci consenta di garantire la razione alimentare. Allo stato attuale, non esiste un villaggio in Casamance che abbia raggiunto l'autosufficienza alimentare completa. Nemmeno la sicurezza alimentare è garantita a tutte le famiglie nel sud del Senegal» (Badji et al, 2020).

Le pratiche contadine contemporanee nei villaggi Diola disegnano le implicazioni spaziali della resistenza ai cambiamenti climatici. La nuova frontiera di resistenza nei villaggi Diola è il riutilizzo di trame abbandonate ad opera di gruppi di donne giardiniere auto-organizzate nell'orticoltura allo scopo dell'autosufficienza e dello scambio. Questi gruppi parlano di progetti di giardino con cui recuperano terreni compromessi con diverse tecniche di irrigazione, impiegando l'utilizzo di fertilizzanti anima-

Mappa dell'uso del suolo di Mlomp, rilevata con Laurent Sambou

Fig. 6
Elaborazione dell'autrice



li, scarti alimentari e con strumenti di aratura tradizionali. Ciascuna donna intervistata ha fatto riferimento al progetto di giardino, lasciando trasparire la dimensione individuale/familiare e dell'organizzazione collettiva a cui partecipa. Quasi tutte le donne associano il lavoro nell'orticoltura ad altri lavori materiali per garantire la sicurezza alimentare alla propria famiglia.

Nei villaggi Diola esiste una consapevolezza ecologica profonda a partire dalla selezione dei prodotti alimentari. Tutte le persone intervistate nel villaggio di Mlomp, evitano brodi industriali e prediligono la coltivazione dei propri prodotti per l'alimentazione. La pesca artigianale praticata nel fiume Casamance completa, insieme all'allevamento, il paniere di prodotti consumati. Quando si parla con le persone si ha la sensazione che vi sia una consapevolezza collettiva dei problemi della produzione del cibo, della perdita di biodiversità e che questi argomenti siano prioritari nel dibattito locale e nel progetto di sovranità alimentare alla scala di villaggio.

Un'anziana donna del villaggio alla domanda che cos'è cambiato nel tuo modo di vivere negli anni? ha risposto: «Oggi viviamo nella modernità. La vita prima non era la stessa di oggi. Mlomp è un villaggio tradizionale, che ha recentemente sperimentato il Cristianesimo e l'Islam. Mi sono convertita al Cristianesimo. È stato un po' difficile perché ti sentivi come se fossi solo. Ma nel tempo le mentalità iniziano a cambiare. Oggi il cibo viene scambiato con denaro contante, mentre un tempo c'era il ba-

ratto. La vita era molto più semplice e naturale.» Le sue parole lasciano trasparire una consapevolezza e comprensione della complessità dei processi identitari in cui è immersa, il suo pensiero chiaramente associa l'avvento del Cristianesimo e dell'Islam con l'individualismo e la frammentazione sociale, la monetizzazione del lavoro e il modello estrattivistico, che ha imposto ritmi contrastanti con quelli del mondo naturale. Nel villaggio le persone quando raccontano la propria tradizione sono molto consapevoli dei cambiamenti che hanno vissuto, riconoscono che chiese e moschee sono edifici recenti inclusi all'interno delle loro tradizioni perché lasciati in eredità dai loro padri. La *houtindoukaye* la piazza pubblica del villaggio è riconosciuta invece come luogo naturale dell'assemblea nazionale, luogo di giustizia, d'incontro tra villaggi, in cui si riproduce la vita sociale, ad esempio attraverso la festa del raccolto che dura tre giorni ed è una celebrazione della cultura contadina.

Conclusioni

Cosa lega la cosmologia della profetessa Aline Sitoè alle nuove pratiche di resistenza contemporanea dei gruppi giardinieri? Il movimento di Aline Sitoè fu un elemento motore e catalizzatore di enormi trasformazioni all'interno della cultura Casamancè. La forza d'animo di Aline Sitoè ispirò donne anche dopo la sua morte. Le donne divennero depositarie del sacro e della salute del villaggio, sfere che massimizzano l'autorealizzazione dell'umano. In epoca contemporanea i gruppi di donne giocano un

ruolo fondamentale nella lotta ai cambiamenti climatici, essendo le guardiane della foresta sacra e custodi del ciclo del legno e dell'acqua. Nella loro forza spirituale e nella devozione alle regole della natura si racchiude il fragile rapporto che mantiene in equilibrio il paesaggio con le strategie di approvvigionamento ed insediamento del villaggio. Se la donna seleziona e produce gli alimenti e allo stesso tempo tiene viva una pratica agricola, se coltivando riproduce una pratica che è anche politica, cucinando solo il cibo locale pratica una resistenza contadina. Il Diola è cosciente di praticare non solo giardinaggio e di essere riluttante a forme di neocapitalismo che distruggono i legami sociali alla scala di villaggio. Il ruolo femminile di guida spirituale ed educativa, tramanda alle

nuove generazioni semi antichi di resistenza verso modelli di desiderio che porterebbero la civiltà contadina alla deriva. Il giardino dell'autosufficienza è un modello scalabile e replicabile a livello planetario alla scala di villaggio. Ciascun villaggio Diola con il suo misto di razionalità contadina, cosmologia animista e coscienza dei cambiamenti climatici tiene ancora in vita nuclei di ruralità pura, tentativo talvolta eroico e irrinunciabile di salvazione rispetto all'inesorabilità del flusso e del mutamento, diluizione di valori e pratiche nell'avanzamento dell'urbanizzazione.

Note

¹ Questo prova che il genere in Casamance non è mai stato una caratteristica fissa nell'identità culturale locale.

² Si tratta di una varietà a medio rendimento e più sensibile alle variazioni del regime delle piogge.

³ L'azione divina poteva consistere nell'improvvisa materializzazione nel cuore della chioma di un albero, della maschera uraniana Fanbundi, poteva essere l'azione occulta del genio della città, Jenanande, poteva essere la pioggia fertilizzante di Aline Sitoè.

⁴ Sul patriarcato riconcettualizzato come il principio sistemico di relazioni di dominazione (delle donne, dei popoli, della natura), storicamente costruito sul corpo delle donne, si veda Lugones, M. (2010).

⁵ Si tratta di un isolamento dal punto di vista geografico legato soprattutto alle strategie di difesa bellica.

⁶ Nel periodo in cui è stata condotta la survey i prodotti locali offerti dalla natura sono stati segnalati come in diminuzione con preoccupazione degli abitanti di Mlomp.

⁷ Évolué è un'etichetta francese usata durante l'epoca coloniale per riferirsi a un nativo africano o asiatico che si era "evoluto" diventando europeizzato attraverso l'educazione o l'assimilazione e aveva accettato i valori e i modelli di comportamento europei.

Bibliografia

Aimé C. 1956, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine.

Amselle, J.L. 1976, *Les migrations africaines*, Paris, François Maspero.

Badji B., Manzini A. 2020, *Un modello endogeno di agricoltura sostenibile*, «Equilibri, Rivista per lo sviluppo sostenibile», 1/2020, pp. 295-300, DOI: 10.1406/97559

Brenner N. 2016, *Stato, spazio, urbanizzazione*, Guerini Associati.

Coquery-Vidrovitch 1986, *French black Africa*, in Roberts, A. ed. *The Cambridge History of Africa, From 1905 to 1940*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 329-398.

Fanon F. 2007, *I dannati della Terra*, Piccola Biblioteca Einaudi [prima edizione 1961]

Ferdinand M. 2019, *Une écologie décoloniale: sortir de la cale*, Seuil, Paris.

Federici S. 2020, *Punto Zero: Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Ombre Corte, Verona.

Foucher V. 2002, *Les "évolués", la migration, l'école: pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais*, in Diop M.C. (ed.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala, pp. 375-424.

Foucher V. 2005, *Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise*, «Cahiers d'études africaines», 178. [testo integrale disponibile online: <https://journals.openedition.org/etudesafraicaines/5443#ftn12>]

Girard J. 1969, *Genese du pouvoir carismatique au basse casamance* (Senegal), I.F.A.N. Dakar.

Gudynas E. 2015, *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*, Cochabamba, Cedib/Claes.

Journet O. 1981, *Les femmes diolas face au développement des cultures commerciales*, in Michel A. et al. eds., *Femmes et multinationales*, Paris, Karthala & ACCT, pp. 117-138.

Lagarde M.M. 1999, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, «Cuadernos Inacabados», No. 25, Horas y HORAS la Editorial.

Lugones M. 2010, *Toward a Decolonial Feminism*, «Wiley on Behalf of Hypatia», 25(4), pp. 742-759.

Manzini A. 2020, *Ecovillages. An African Perspective of Sustainability*, «Equilibri, Rivista per lo sviluppo sostenibile», 1/2020, pp. 278-293, doi: 10.1406/97558

Marzouk-Schmitz Y. 1984, *Instruments aratoires, systèmes de cultures et différenciation intra-ethnique*, «Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines», 20(3-4), pp. 399-425.

Mbembe A. 2013, *Emergere dalla lunga notte, studio sull'Africa decolonizzata*, Parigi, Meltemi editore.

Mircea E. 2020, *Dizionario delle religioni dell'Africa*, Jaca Book.

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

Pelissier P. 1958, *Les Diolas: essai sur l'habitat des riziculteurs de Basse-Casamance* [Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Géographie de l'Université de Dakar]

Pelissier. P. 1966, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance* [Saint-Yrieix, Fabrègue online edition]

Pison G., Gabadinho A. E. C., 2001, *Mlomp Senegal, Niveaux et tendances démographiques 1985-2000. Dossiers et Recherches*, INED, (103).

Remotti F. 1996, *Contro l'identità*, Economica Laterza.

Reboussin D. 1995 *From Affniam-Boutem to Dakar: Migration from the Casamance, Life in the Urban Environment of Dakar and the Resulting Evolutionary Changes in Local Diola Organizations*, Ph. D. thesis, Gainesville, University of Florida [non pubblicato]

Sakho P., Diop C., Lo H. 2019, *Changements environnementaux et mobilités en milieu rural de l' Ouest du Senegal*, «Revue de Géographie Du Laboratoire Leidi», Gaston Berger, Saint Louis., n°20, Mai.

Toliver W. J. 1999, *Aline Sitoe Diatta: Addressing Historical Silences Through Senegalese Culture*, PhD thesis, Stanford University, pp. 235-44.

Toliver-Diallo W. J. 2005, *The Woman Who Was More than a Man": Making Aline Sitoe Diatta into a National Heroine in Senegal*, «Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines», Vol. 39, No. 2., pp. 338-360

Verges F. 2020, *Un femminismo decoloniale*, Ombre Corte, Verona.