

Resolución de «pequeños» conflictos en zonas de «grandes» conflictos. Una aproximación desde la antropología a las nociones endógenas de paz en Casamance (Senegal)

Resolving «Small» Conflicts in Zones of «Large» Conflicts: An Anthropological Approach to Endogenous Notions of Peace in Casamance (Senegal)

Jordi Tomàs

Universitat de Lleida

Grup Interdisciplinari d'Estudis de Desenvolupament i Multiculturalitat (GIEDEM)

jtomasguilera@yahoo.com

Recibido: 28-07-2014; Revisado: 17-11-2014; Aceptado: 01-12-2014

Resumen

A menudo, las grandes instituciones internacionales aplican políticas de resolución de conflictos a gran escala sin fijarse en los sistemas y estrategias endógenos de las poblaciones implicadas. En este artículo intentaremos presentar algunos valores, prácticas e instituciones locales que intentan resolver conflictos de todo tipo a pequeña escala en la región de Casamance, donde se vive uno de los conflictos más duraderos del continente africano. Para ello, presentamos los diferentes grupos étnicos que habitan en Casamance y algunas de sus instituciones más características a la hora de mediar entre familias, pueblos o comunidades. Y finalmente invitamos a reflexionar sobre si estas estrategias endógenas podrían ser utilizadas de forma coordinada como contribución al proceso de paz en Casamance.

Palabras clave: resolución endógena de conflictos, paz, religión tradicional, Casamance, Senegal.

Abstract

Large international institutions frequently apply sweeping policies of conflict resolution without paying attention to the endogenous systems and strategies of the populations involved. The aim of this article is to present several local institutions, practices and values which are used in attempts at all kinds of small-scale conflict resolution in the Casamance region, scene of one of the longest-running conflicts in the African continent. The different ethnic groups living in Casamance will be presented together with descriptions of some of their most characteristic institutions for mediating between families, villages and communities. It is hoped that this will lead to reflections on whether these endogenous strategies might be used in a coordinated fashion as a contribution towards the peace process in Casamance.

Keywords: Endogenous conflict resolution, peace, traditional religion, Casamance, Senegal.

1. INTRODUCCIÓN¹

Este artículo pretende abordar la noción de resolución endógena de conflictos en la región de Casamance desde un punto de vista antropológico. Tras casi treinta y dos años de conflicto entre las diferentes facciones del Movimiento Democrático de Fuerzas de Casamance (MFDC) y el gobierno senegalés,² parece que un nuevo acuerdo de paz se está gestando gracias a la mediación de la Comunidad de San Egidio. Durante todo este tiempo, numerosísimas iniciativas han tenido lugar en Casamance para fomentar la paz. Sin embargo, este artículo no pretende mostrar dichas iniciativas en particular —que ya han sido estudiadas a bastamente, sobre todo desde el punto de vista politológico (MARUT, 2009, 2010), BECK y FOUCHER (2007), AWENEGO (2006)—, sino fijarse en cómo las diferentes sociedades de Casamance han intentado resolver sus problemas cotidianos desde sus instituciones culturales propias. Es decir, no pretendemos abordar estrictamente las grandes iniciativas para la paz en toda la región, sino que intentaremos presentar de forma introductoria cuáles son las instituciones culturales que permiten resolver tensiones locales y cómo, en definitiva, cada sociedad casamancesa ha intentado, en la medida de lo posible, resolver los problemas inmediatos, ya sean éstos derivados del conflicto o no, a través de dichas instituciones. Porqué en Casamance, a pesar de las consecuencias dramáticas del largo conflicto —con más de cinco mil víctimas, centenares de desaparecidos, decenas de miles de refugiados y miles de heridos—, se continúa viviendo una cierta vida cotidiana con conflictos de varios tipos que se intentan resolver endógenamente.³

¹ Este artículo se enmarca dentro del proyecto «“Pau” vol dir el mateix per a tothom? Definicions, valors i usos de la noció de “pau” en el llarg conflicte de Casamance (Senegal)» (Beca Beatriu de Pinós - Marie Curie Actions). Desde 1994, nos hemos interesado por la región de Casamance, donde viví entre 2000 y 2002 para realizar un trabajo de campo para la tesis doctoral, que versaba sobre la identidad de los joola de Oussouye. Buena parte de la investigación para este texto se ha desarrollado entre 2012 y 2014. Este artículo introductorio y generalista viene a ser en cierta manera una continuación —ampliada a todos los grupos de Casamance— de nuestro trabajo concreto sobre los joola (TOMÁS, 2005, 2008, 2011; MARK y TOMÁS, 2007). Agradecemos enormemente las informaciones sobre la lengua manding facilitadas por Denis Creissels. Todo lo expuesto en este artículo sobre los manding es, sin duda alguna, nuestra responsabilidad. Aunque el artículo se basa en la zona de Casamance, debido a la existencia de los mismos grupos en Gambia y Guinea-Bissau y a la permeabilidad de las fronteras que les separan de Senegal, utilizaremos también ejemplos gambianos y bissau-guineanos.

² La literatura sobre el conflicto de Casamance es extensísima. Recomendamos los diferentes textos de Jean Claude Marut (especialmente *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*), así como los artículos de Vincent Foucher, entre muchos otros.

³ El interés por la manera endógena de resolver conflictos en África ha centrado el interés de los antropólogos desde tiempos coloniales. Sin embargo, desde 1992, con la publicación de *Una Agenda para la paz* por parte de las Naciones Unidas, la idea de la construcción de la paz ha ido ganando terreno en otras disciplinas y ha sido incorporada progresivamente a las agendas de cooperación. Para el caso de Casamance esto ocurrió especialmente a partir del cambio de milenio. Algunos libros recientes sobre construcción de la paz, con enfoques muy diversos, son los editados por RUIZ-GIMÉNEZ (2013), CURTIS y DZINESA (2012), SRIRAM y PILLAY (2009).

2. CASAMANCE: DIVERSIDAD DE CULTURAS, DIVERSIDAD DE SOLUCIONES

La literatura sobre Casamance se ha dedicado, en general, a presentar la historia política del conflicto, sus causas y evolución, así como a analizar cómo los diferentes actores implicados han defendido una determinada identidad casamancesa frente a una determinada identidad senegalesa. En otros casos — tal vez los más notables son algunos artículos de la ya lejana obra coordinada por BARBIER-WIESSER (1994), así como los textos de FANCHETTE (2011), NIOUKY y ROBERT (2011) o DIATTA (1998), aunque existen otros, como TOMÁS (2005, 2011) — se han fijado en aspectos culturales sin centrarse estrictamente en el conflicto políticomilitar.⁴ En general, si exceptuamos el caso de BARBIER-WIESSER (1994), todos ellos dedican sus estudios a una cultura concreta, sobre todo los joola, y de modo más esporádico, a otras sociedades como los peul o los mancaña, por ejemplo.

El caso es que Casamance es un territorio con una pluralidad cultural extraordinaria, donde conviven más de una docena de grupos étnicos. Los tres grupos mayoritarios son, de Oeste a Este: los joola, en la Baja Casamance, los manding, en la Mediana Casamance, y los fula, en la Alta Casamance. Los primeros, junto con otros grupos étnicos más minoritarios como los bainunk (considerados los primeros habitantes de la región),⁵ los manjack, los mancaña y los balanta,⁶ son consideradas las poblaciones más antiguas de la Casamance, las cuales durante los siglos XIII al XIX se incorporaron de una forma u otra al área mandé, especialmente a través del imperio de Kaabu (o Gabú).⁷ En zonas de la Mediana y la Alta Casamance, hallamos también población soninké, sobre todo en la frontera con Gambia, así como grupos tenda, hacia el sureste. Además, en la ciudad de Ziguinchor (ciudad más importante de la región), surgió una población criolla a partir del siglo XVII, a través de la unión de colonos portugueses y mujeres africanas. Por los posteriores tratados entre Francia y Portugal, Ziguinchor y Casamance pasaron a manos francesas definitivamente. A partir de finales del siglo XIX, una serie de grupos como los wólof o los tukolor se instalaron en la región, al mismo tiempo que la zona empezaba a ser colonizada y administrada por Francia.

En este crisol multiétnico, como en todo el continente africano, las diferentes sociedades se fueron adaptando a su manera a la situación, a través de alianzas, pactos, tensiones y conflictos de todo tipo (internos y externos), incluidos largos

⁴ En nuestro caso nos centramos en el estudio de la cultura de los joola de Oussouye (TOMÁS, 2005).

⁵ Sobre este grupo, por el cual nos interesamos hace unos años (2009), existe muy poca bibliografía reciente.

⁶ Cada uno de estos grupos puede ser transcrito de formas diferentes: fula (pehl, peul, fulbé...); manding (mandinga, mandinka...); joola (diola, jola...); mancaña (mancagne...; también conocidos como brame); manjacko (manjaku, mandyako, manjako,...); bainunk (bainuk, baïnouck...); wolof (uolof, djolof); tukolor (tucoleur), etc.

⁷ Kaabu, reino manding vinculado al Imperio de Mali, incorporó de diferente modo las sociedades no manding de la zona, incluidos los pueblos nómadas y seminómadas, los pastores pehl o fula. De hecho, los fula de Casamance tienen entre sus creencias la figura de Ninki-Nanka, réptil monstruoso vinculado a la fundación de la realeza (*nianco*) de Kaabu (Kesteloot et alii, 1985).

periodos de guerra. Como en cualquier rincón del mundo, cada uno de estos grupos mencionados, con su historia y su cultura propia, es decir, con una manera (o, de hecho, varias en una misma sociedad) de ver el mundo, y por ello, unas instituciones y unos valores concretos característicos y un corpus específico de estrategias para afrontar los conflictos. Como veremos, algunos valores e instituciones son comunes a la mayoría de todas las sociedades casamancesas, mientras otros son más específicos de grupos determinados. Lógicamente, estas sociedades han ido cambiando a lo largo de los siglos, han incorporado elementos de las sociedades vecinas a través de la religión tradicional — como han demostrado autores como Robert Baum para los joola de Esulaalu, por ejemplo —, o del Islam y del Catolicismo, y han integrado valores llegados a través de la presencia de la administración colonial primero, de la sociedad postcolonial senegalesa, después, y finalmente de las influencias de todo el contexto internacional que aparece en la zona a través de la presencia de los misioneros católicos, de los proyectos de cooperación, de experiencias migratorias hacia Europa, de los medios de comunicación y las TIC...

2.1. ¡La paz!: ¿sólo un saludo?

La primera constatación que nos encontramos cuando iniciamos una perspectiva transversal de estudio de las sociedades casamancesas, es que la mayoría tienen una serie de saludos en los que se usa la palabra paz. La más conocida tal vez sea *kásuumaay*, que significa «la paz» en lengua joola.⁸ Esta es una de las primeras palabras que se dirigen los joola al encontrarse con otra persona, a lo que ésta responde, según la variedad dialectal: *Kásuumaay kep* o *Kásuumaay baré* (Sólo la paz). También se puede oír decir: *Kásuumaay fe* (La paz completa). Entre los manding, situados en general en el departamento de Sédhiou, en la Mediana Casamance, también se pregunta por la paz en algunos saludos: *Kori í be héera to?*, que podríamos traducir como: «¿Cómo va todo?» en castellano, pero que estrictamente significaría si la paz («héera») está presente. Los pehl, o fula, que hallamos en la Alta Casamance, en Kolda y Velingara, también preguntan con referencias a la paz: *On hiirii ejam!* (¡Buenas tardes!), a lo que se responde: *Ko jamtun!* (¡Solo la paz!, que nos recuerda al *Kásuumaay baré/Kásuumaay kep*, de los joola).⁹ En otras lenguas más minoritarias también se encuentran algunos ejemplos en este sentido.

Podría parecer que referirse a los saludos para empezar a hablar sobre la paz es un poco superficial o incluso ingenuo. Desde nuestro punto de vista -y en este caso nos referimos claramente al caso joola-, la referencia constante a la paz (*kásuumaay*) es una muestra clarísima de cómo la sociedad joola estructura la inmensa mayoría de sus ceremonias y actos públicos -incluso los funerales, de los que hablaremos en otro apartado- para conseguir un equilibrio entre la vida privada de cada uno, el bienestar de la población en general, y las fuerzas

⁸ De hecho, esta salutación, con diferentes transcripciones, es usada como nombre de asociación o de proyecto por parte de organizaciones senegalesas, ONG's europeas, asociaciones de inmigrantes...

⁹ En lenguas manding y fula, algunas de estas expresiones provienen del árabe.

invisibles, incluida, lógicamente, la voluntad divina. Desde este punto de vista, los saludos no serían pues una especie de fórmula retórica sino simplemente la punta de un iceberg, un verdadero corpus formado por instituciones religiosas, ceremonias concretas, fórmulas rituales, líderes religiosos especializados destinados a promover la paz en sentido amplio... De hecho, utilizamos la palabra paz como traducción a *kásuumaay* (para los joola), o a *héera* (para los manding), por ejemplo, pero ambas tienen un sentido mucho más amplio. Por un lado, sí, paz con el significado de paz de espíritu y prosperidad. También se refieren a la ausencia de conflictos, sean estos violentos o no, sean personales o familiares, etc. Probablemente se refieren más al bienestar que a la paz. En este sentido, en muchos casos también se refiere a la idea de salud. En otros contextos puede referirse a la paz en sentido religioso o espiritual. Algunas culturas, como la joola, utilizará el mismo término (*kásuumaay*, aunque hay otros), pero en otras, como los manding, para referirse a la paz en materia religiosa (como veremos más adelante) utilizarán el término *néema* (y no *héera*). Los fula tienen también varias maneras de decir paz, en función del contexto: *jam, kisiyee, deyyere, buttu...*, cada una de ellas refiriéndose más a la ausencia de conflicto, o a la calma, a la salud, al bienestar...

2.2. Instituciones y valores similares

Puesto que este artículo es introductorio, no podemos ofrecer explicaciones muy detalladas y profundas sobre todas las instituciones y valores que pueden intervenir en un momento dado en caso de conflicto. Simplemente, mencionaremos algunas con el objetivo de fomentar una reflexión necesaria sobre la pluralidad y variabilidad de instituciones existentes, y sobre las nociones de paz. Cabe decir, además, que la pluralidad de grupos étnicos en Casamance se vuelve todavía más compleja puesto que muchos de estos grupos son muy diversos entre sí, y por tanto, en algunos casos, la institución mencionada no sólo no es generalizable a toda la región sino que ni tan siquiera es generalizable a un solo grupo étnico. En primer lugar presentaremos las instituciones similares que se encuentran en la mayoría de grupos de la zona.¹⁰

2.2.1. Códigos éticos no escritos

Aunque sea una evidencia, es necesario recordar antes que nada, que las sociedades de la región, como todas las sociedades del mundo, tienen una cosmovisión, vinculada a una determinada organización de la sociedad, a una determinada moral y a un determinado código ético.¹¹ Dicho código ético,

¹⁰ Tal vez no es necesario decir, pero lo diremos, que todas las instituciones y estrategias que presentamos a continuación, y hasta el final del artículo, pueden aportar una solución a diferentes conflictos, pero, en potencia, también pueden provocar conflictos nuevos. De ningún modo queremos presentar una visión idealizada de las soluciones endógenas.

¹¹ Lógicamente, cada sociedad tienen sus códigos en función de sus características, y aquí es preciso recordar que aunque comparten algunas características socioculturales, también se oponen en otras. Por ejemplo, mientras los manding y los fula tienen castas que dividen su sociedad en función de linaje, en otras sociedades como los joola o los manjacko o los mancaña este tipo de divisiones no

específico a cada sociedad, se ha transmitido oralmente de generación en generación, cambiando, lógicamente, a lo largo de la historia en función de la relación con los vecinos, de las migraciones y de los conflictos existentes, como ya mostramos para el caso joola en otro momento (TOMÁS, 2005). Ideas como «la vida es sagrada», «se debe respetar a los mayores», «el extranjero es rey», entre otras, se repiten en varias de las sociedades analizadas, aunque, evidentemente, los individuos son libres, en definitiva, de obedecer dicho código o no, o de saltarse las normas sociales que cada cultura considera inviolables.

Un caso interesante en este sentido es el *pulaagu*, un estricto código ético que rige la vida de los pehl o fula del Fuladú, en la Alta Casamance (y en toda el área fula, que se extiende por todo el sur del Sahel, hasta prácticamente la República Centroafricana, el Chad y el Sudán).¹² De acuerdo con la visión fula — uno de los grupos más fascinantes de Senegal por su capacidad de resistencia a la asimilación por parte de otros grupos o incluso por parte del Estado senegalés —, para ser un buen fula se debe seguir el *pulaagu*. Y el *pulaagu* se manifiesta con una serie de valores como la fiereza, el orgullo, el sentido del honor, el buen comportamiento, la generosidad y el coraje. Según el contexto, la paciencia, la resignación y la hospitalidad también son obligatorios (NDIAYE, 1996). De hecho, algunos autores, como De Bruijn y Van Dijk traducen «pulaaku» como «fulanidad» (la identidad fula).

Es importante mencionar que todos estos códigos -que en cierta manera rigen los aspectos que abordaremos más detalladamente en los siguientes epígrafes-, conviven con las leyes que emanan de la Constitución senegalesa. Esta cohabitación no está reconocida explícitamente por la Carta Magna senegalesa pero, a la práctica, las autoridades estatales intentan cada día más respetar estas visiones locales (que en ciertos aspectos coinciden con la Constitución), e inmiscuirse lo mínimo posible en asuntos que no contradigan radicalmente las leyes senegalesas. Esto acostumbra a ser así a no ser que un particular recurra al Tribunal de Justicia para buscar solución, momento en el cual, si la Justicia debe ir contra la llamada tradición, así lo hará, aunque a veces se opta por una solución negociada y discreta, que satisfaga al demandante y que no enfurezca demasiado a la comunidad. Siempre depende, lógicamente, de la actitud de los implicados, de las presiones familiares y de la comunidad y de otras de variables que impiden una generalización válida para toda la región y para todos los grupos étnicos. Evidentemente no debemos idealizar: la existencia de dichos códigos no implica su cumplimiento, pero sí que nos remite a un determinado contexto reglado más allá de la normativa que emane de las leyes estatales.¹³

existen -aunque existen otras, claro.

¹² Almudena Marí presentó en 2011 una fascinante tesis sobre el Pulaagu y las mujeres fula en Benín. Nos remitimos más al texto de Ndiaye (1996) por tratar de los fula de la Casamance y de Senegal.

¹³ Enlaza con este ámbito el gran tema del pluralismo jurídico, que han trabajado autores como KLUTE, BÖRZIK y EMBALÓ (2008), o VON TROTHA (2011), entre muchísimos otros.

2.2.2. El parentesco

En Casamance, como en tantos rincones de África, tenemos toda una serie de prácticas e instituciones vinculadas al parentesco. La familia puede jugar un rol muy influyente a la hora de resolver conflictos (o de fomentarlos, claro está). Esto es así en toda Casamance, donde todas las sociedades son patrilineales y virilocales. En muchos casos los problemas se intentan resolver entre los diferentes linajes, sin la intervención de personas externas al o a los linajes implicados, y, sin lugar a dudas, sin la intervención del Estado senegalés. En principio, el conflicto se puede intentar resolver en el nivel más reducido, como la familia nuclear, o, mucho más a menudo (y en función del conflicto) al linaje restringido, pero si el conflicto repercute sobre todo el barrio o sobre la vida del pueblo, tarde o temprano probablemente se expandirá a círculos familiares más amplios, como el linaje superior o incluso el clan. A menudo, el linaje de la madre juega un peso importantísimo cuando el problema es dentro del linaje. Por ejemplo, entre los joola, la familia de la madre (*simamaay*) o el sobrino uterino (*esangful*, en joola kasa; *asampul*, en joola fooñy) pueden jugar un rol de mediación en el linaje uterino. Problemas personales, problemas derivados de una relación matrimonial, vinculados por ejemplo al rol de los progenitores con respeto al hijo o hija; ciertos conflictos de tierras; económicos, etc., pueden ser resueltos en este contexto. La presión del linaje es en general muy importante y ejerce un control sobre la actitud de sus miembros mucho mayor de lo que es habitual, por ejemplo en las sociedades europeas. NAZAIRE DIATTA (1998), lo ilustra con diferentes proverbios en lengua joola, como *Elo daani kareema* («Faltar a un pariente es un incendio»); *Uúmu lionni, bulol libutini* («Si naces solo, las termitas te comerán»).

2.2.3. La edad

La edad —en combinación con otras variables, como son las iniciaciones o la descendencia, por ejemplo— es otro elemento a tener en cuenta. Antigüamente —y todavía hoy en algunas sociedades de Casamance— pertenecer a un grupo de edad u otro, y pertenecer a una generación u otra, estructuraba tu vida, influenciaba en tu capacidad de casarte o de tener hijos, te vinculaba a unas determinadas obligaciones y jerarquías. Los mayores debían ser respetados, y las generaciones superiores a la tuya también.¹⁴ Aunque hoy, progresivamente, con los nuevos modelos de sociedad en boga y las nuevas experiencias surgidas sobre todo de la migración (intra-estatal e internacional), esta norma no sea tan seguida como en tiempos pasados, los grupos de edad —llamados *kafo* entre los manding, *yirde* entre los fula— pueden ser una institución a la que recorrer en determinados conflictos vinculados sobre todo a la estructura de pueblo y en algunos casos a la relación entre barrios y pueblos. Para el caso manding, por ejemplo, el grupo de

¹⁴ A pesar de ser un valor esencial, tampoco debemos imaginar que lo que decía un anciano era cumplido siempre sin rechistar. Nuevamente conviene recordar que la jerarquía en función de la edad permite soluciones, pero también genera problemas. Conviene aquí recordar el caso de iconoclasmo entre los бага de Guinea Conakry, tan bien descrito por el amigo RAMÓN SARRÓ (2009).

edad mayor (que pueden tener cuarenta años o más, y que en cierto modo está relacionado con la descendencia), el *keba kafo* para los hombres, y el *musu keba kafo* para las mujeres, continúan siendo muy respetados y sus miembros considerados sabios. Según KAPLAN (1998), los miembros del *keba kafo* son responsables de las decisiones políticas de la comunidad (no en el sentido de política estatal sino de la gestión de la cosa pública del pueblo). Pero lo que queremos señalar no es tanto la autoridad que pueda ejercer un grupo de edad superior sobre otro de edad inferior, sino especialmente la presión que puede ejercer un grupo de edad sobre uno de sus miembros, algo que puede resultar muy eficaz cuando todos los miembros en cuestión han sido iniciados conjuntamente. A veces, cuando un individuo tiene un comportamiento reprochable —por ejemplo si abusa del alcohol y, en su estado étlico, se salta las normas básicas de convivencia—, una determinada generación puede reunirse con él e intentar convencerle para que reconsidere su actitud.¹⁵ Nuevamente, como en el caso de la familia, la presión del grupo puede ser determinante.¹⁶

2.2.4. Los ancianos y ancianas

Una idea clásica de la literatura antropológica africana nos remite a la gerontocracia y, por tanto, a la autoridad de los ancianos —como referíamos en el epígrafe anterior— sobre el resto de la comunidad. En diferentes zonas de Casamance, esta institución, en determinados contextos, tiene mucha vigencia, y la palabra del anciano es ley, mientras que en otros, como dicen los mismos ancianos, se está perdiendo: «No sólo no sabemos qué hacen nuestros hijos, sino que incluso ganan más dinero que nosotros».¹⁷ Sin embargo, la idea de que se debe escuchar a los mayores —sobre todo cuando existen grandes conflictos— pervive. Entre los mandinga, por ejemplo, se cree que el patriarca del linaje, esté vivo o muerto, ejerce una influencia sobre toda la familia, y puede asegurar la vida, la felicidad, la prosperidad de sus miembros (TOUNKARA, 1996).

Eso sirve tanto para los ancianos como para las ancianas. Incluso en sociedades en las que aparentemente la mujer tiene restringida su posibilidad de intervención en las decisiones comunes del pueblo, también existen mecanismos que remiten a su alto poder de influencia. Entre los manding, por ejemplo, cuando un hombre consultado para resolver un problema dice: *Alu n'bulu n'nin suutoo ye kaccaa* («Dejadme dialogar con la noche»), muchos sobreentienden que se está refiriendo a hablar el tema con la esposa más anciana del linaje o con la guardiana de la casa principal (*bumbaa*), matriarca del clan (TOUNKARA, 1996).¹⁸

De todos modos, no debemos caer tampoco en la idealización del concepto de

¹⁵ En otro contexto radicalmente, el de las luchas tradicionales de los joola (llamadas *kataj aku*), existe la figura del mediador, o árbitro, un compañero que cada uno de los participantes lleva consigo y que mediará si la lucha con el contrincante, que también llevará su propio acompañante, se vuelve violenta. Estos acompañantes acostumbran a ser de la misma generación.

¹⁶ Un caso fascinante sobre los grupos de edad en la actualidad entre los soninké de Gambia es el explicado por GABAZZI (2010).

¹⁷ Entrevista con dos ancianos de Oussouye (TOMÁS, 2004).

¹⁸ Esta casa también existe entre los pehl del Firdou, influenciados por los manding.

«anciano». Entre los joola, la noción de *anahaan* (pl. *kunahaan*) nos da pistas sobre el verdadero valor contextual de lo que en lenguas europeas traducimos como «anciano/a», y en cambio en lenguas africanas es más flexible. A veces, *anahaan* se refiere a anciano, pero otras a responsable, a jefe, a director, a iniciado... En cierto modo hay una analogía en el sentido que los responsables son personas que ya han llegado a una edad y han cumplido con unos determinados preceptos (ser padres o madres, por ejemplo) y han cumplido una serie de etapas iniciáticas, pero eso no implica que todos los viejos, simplemente por ser viejos, sean escuchados del mismo modo, con el mismo interés y con la misma autoridad.

En definitiva, los epígrafes anteriores nos remiten a una constante referencia a la comunidad étnica o en ocasiones, mejor dicho, al pueblo. La presión que puede, en determinados conflictos, ejercer el entorno puede llegar a ser muy fuerte. Entre los pehl existe la idea que si un hombre incumple con los preceptos del *pulaagu*, él y toda su familia será aislada por la comunidad hasta que reconozca su falta y se encuentre una solución. En sentido parecido, entre los joola también se oye a decir: *Esukay fan elob emengue* («El pueblo hablará mucho»). Sin negar la eficacia que en algunos casos puede ejercer la comunidad para evitar tensiones, tampoco debemos olvidar que dicha presión de la comunidad, de hecho, es uno de los argumentos que los estudiosos de la migración joola han señalado como uno de los motivos por los cuales hay joola —sobre todo mujeres— que prefieren instalarse lejos del pueblo y escudarse en la lejanía para no estar permanentemente vigilados por «los mayores».¹⁹

2.2.5. El parentesco ficticio

Otro elemento autóctono vinculado a la prevención o a la resolución de conflictos es el llamado parentesco ficticio, que posibilita una determinada relación especial entre comunidades étnicas diferentes, entre subgrupos étnicos diferentes, entre linajes patrilineales, entre localidades o incluso entre un grupo étnico determinado y un patrilineaje (como sería el caso de los Diédhiou, patronímico joola, y los fula-futa). También se puede dar entre generaciones determinadas. Este tipo de parentesco, tan común en algunas regiones de África Occidental, se caracteriza por considerar -con argumentos históricos o mitológicos- que dos comunidades tienen un vínculo entre sí parecido al parentesco y que por ello tienen unos derechos y unos deberes los unos respeto a los otros, que incluyen hospitalidad, derecho a burla, etc. Recientemente, en el área senegambiana esta práctica ha sido estudiada por DAVIDHEISER (2006a) y SMITH (2006) especialmente.²⁰

El parentesco ficticio a menudo esconde una relación turbulenta en el pasado entre dos grupos, los cuales, para evitar enfrentamientos posteriores, acordaron en un determinado momento un relación comparable, digámosle, a

¹⁹ Véanse por ejemplo HAMMER (1983) y LAMBERT (1999). A pesar de ello, esto implica, en el fondo, que en el pueblo, los ancianos y ancianas continúan teniendo autoridad...

²⁰ El tema ha sido tratado a lo largo de las últimas décadas por numerosos investigadores. Para el caso senegalés, entre otros, también podemos remitirnos en cierto modo a DIOUF (1998), que hace una aproximación idealizada al término y al estudio ya clásico de DIARRA y FOUGEYROLLAS sobre relaciones étnicas (1969).

la del parentesco. Algunos interlocutores lo califican como un «pacto de sangre», otros como una «alianza sagrada». La inmensa mayoría de grupos de la región tienen este tipo de relación con uno o varios grupos. Por ejemplo, los manding la llaman *sanawuya*, como término general, y *dangkuto* para las relaciones interétnicas. La segunda es mucho más potente, en el sentido que implica muchas más obligaciones y, además, los castigos por incumplir los deberes con el otro grupo pueden ser más severos (DAVIDHEISER, 2006a). Los fula lo designan con el vocablo *dindiragu* (también transcrito como *dendiragu*), y lo practican entre varios linajes, y —para el caso senegalés— con los serers, los serahules y, más hacia la frontera con Mali, con los bámbaras (DIALLO BOUBACAR, 2007). Desde el punto de vista local, en definitiva, es, digámoslo así, saludable, tener muchos vínculos de parentesco con las sociedades vecinas. En este sentido el caso de los manjacko de Gambia, explicado por DAVIDHEISER (2006a) es también significativo. Este grupo no tiene ningún parentesco ficticio conocido, debido tal vez a su tardía llegada a Gambia desde el sur, en comparación con los otros grupos. Eso conlleva, según DAVIDHEISER, que tiene muchos más conflictos con los vecinos que otros grupos de la zona.

El parentesco ficticio en el fondo implica una capacidad, creativa y flexible, para trazar vínculos, para favorecer contextos en el que incluir obligaciones y derechos mutuos. En este sentido, cuando se encuentran dos personas, es habitual en Casamance intentar establecer rápidamente —justo después de las saluciones y deseos de paz— cuales son los vínculos que los unen, ya sea el linaje, el clan, el pueblo... Como veremos más extensamente en el apartado relativo a los funerales, existen varios momentos —ritualizados o no— que tienen como uno de sus principales objetivos primero constatar los vínculos, sean los que sean, y después reforzarlos.

Evidentemente, los parentescos ficticios también son utilizados en beneficio propio, ya sea por la gente de a pie o por los políticos. Uno de los casos más conocidos en la región es el parentesco entre los serer y los joola. Los joola llaman al parentesco ficticio *akinol* (que vendría de la raíz, *-kin*, residir) y los serer, *maasir*. Según la leyenda, dos hermanas gemelas, Aguène y Diambone²¹, habían sido mandadas por su madre a coger leña, en una piragua, cuando una tormenta partió la piragua por la mitad. Aguène nadó hasta la orilla sur y acabó llegando al pueblo de Kalobane, en Casamance, donde dio origen a los joola, y Diambone, hacia la otra orilla, hasta que encontró Diakhanor, donde fundó la etnia serer (SAMBOU, 2005). Aunque la leyenda —que ya fue registrada como tal en 1892 (NOIROT, citado por SMITH, 2006)— no tiene ningún fundamento histórico fiable, da cuenta de una relación particular que ya apareció públicamente en los años posteriores a la independencia de Senegal, cuando gobernaba el primer presidente, un serer, llamado Leopold Sedar Senghor, pero que sobre todo fue explotada en los años '90 a raíz de la crisis en Casamance. Como narra SMITH (2006), algunos políticos, como el gobernador joola Saliou Sambou, que se refirió a dicho parentesco ficticio en el primer Festival de los Orígenes, en zona serer, en 1994, y que ese mismo año

²¹ También transcrito como Ageen y Jamboñ.

promovió la fundación de la Asociación Cultural Aguène y Diambone (ACAD), que reagrupa líderes serer y joola.²² Uno de los objetivos de la promoción pública de dicha relación de parentesco era, sin duda alguna, la consolidación de la paz en Casamance, pero sobre todo la reafirmación de la identidad senegalesa. En este sentido, Smith defiende que el parentesco ficticio es como una pedagogía de la convergencia, como una reorganización de los discursos basada en una respuesta horizontal para favorecer los vínculos interétnicos tras la crisis del discurso republicano nacionalista histórico en Senegal (que viene siendo contestado desde hace varias décadas por el modelo islamo-wólof, por un lado, y por las tensiones derivadas del conflicto casamancés, por el otro).

2.2.6. La religión

Hasta ahora, en cierto modo, nos hemos referido a algunas de las instituciones que, aunque más o menos compartidas, pueden circunscribirse a cada uno de los grupos étnicos. Pero en Casamance, como en todas partes, hay otras formas de adscripción. Consideramos interesante mencionar al menos una, la religión, puesto que hoy en día es, sin lugar a dudas, una de las identidades más influyentes en la vida cotidiana en buena parte de los casamanceses.²³

Aunque en la Baja-Casamance la proporción de católicos y de miembros de religión tradicional es muy elevada, superando en varios pueblos a la religión musulmana, en toda la Casamance (incluyendo la Mediana y la Alta Casamance) la religión mayoritaria es el Islam, superando el 60% de la población (que, sin llegar a la proporción del 92% de musulmanes en todo Senegal, no deja de ser una mayoría significativa).²⁴

2.2.6.1. El Islam

Hay numerosos trabajos sobre la noción de paz en el Islam senegalés, aunque tal vez uno de los más sugerentes es el de DAVID E. MARANZ, *Peace is everything. World view of Muslims in the Senegambia*, en el que el autor defiende que la paz es un tema dominante en la cultura musulmana, ya sea desde la práctica ortodoxa o desde una visión holística en combinación con creencias y prácticas no estrictamente islámicas. No podemos describir aquí todas las prácticas

²² Como señala Smith (2006), la reacción entres los combatientes de Casamance frente a esta folklorización -e incluso canonización de la tradición, como dice DE JONG (2005)- para promover la paz fue plural: mientras algunos negaban la relación de parentesco, otros decían que los serer les habían traicionado y otros confesaban haberse sentido interpelados positivamente por el recordatorio de esa relación.

²³ Sin lugar a dudas, hay muchas otras, como las afiliaciones políticas, sindicales, estudiantiles, vinculadas a la migración, etc. Por razones de espacio y de enfoque optamos por no tratarlas en este artículo, sin por ello subestimarlas. En cierto modo ya tratamos de este tema en otro artículo (TOMÀS, 2006).

²⁴ Este fue en cierto modo el discurso ideológico inicial del MFDC, que presentaba una Casamance católica y de religión tradicional frente al Islam impuesto por el norte senegalés. Un discurso que, por otro lado, fue explotado por parte del gobierno senegalés para desacreditar al movimiento secesionista. Posteriormente, los ideólogos casamanceses matizaron esta perspectiva.

rituales propias del Islam senegalés — existe una ingente literatura al respecto —, ni entraremos a detallar las características de las cuatro principales cofradías de Senegal (Qadiriyya, Tijâniyya -las dos más seguidas en Casamance-, Muridiyya y Layenne).²⁵ Sin embargo, la búsqueda del equilibrio y el restablecimiento de la paz social o individual, es un denominador común a las características definitorias — en diferente grado, función y proceso — de los diferentes sacerdotes musulmanes, desde los doctores en ley Islámica (*alim*), pasando por los imams (líderes de las mezquitas), *jângkat* (líderes de los ritos cantados sufíes), *kilifa* (autoridad en las órdenes sufíes), *muqâddam* (autoridades de las cofradías sufíes Tijâniyya y Qadiriyya), *séex* (líder de orden sufí), *seriñ daara* (líder ortodoxo), *tamsir* (marabut con educación coránica superior), *xaali* (juez musulmán), *xalif* (jefe de una orden sufí), así como los diferentes tipos de profetas (*boroom jamano*, *waarkat*, *wasilah...*), mediums, adivinos... De hecho, el Islam como integrador social ha sido señalado por numerosos autores, algunos más coherentes, como puede verse en los artículos de Costa Dias, Coulon o Iniesta en INIESTA (2009), y otros más parciales, como Makthar DIOUF (1998), que presenta una visión idealizada y civilizadora del Islam, poco sensible con la periferia senegalesa. Sea como fuere, la pertinencia a la comunidad islámica puede favorecer la resolución de conflictos, como ya señaló EMBALÓ (2008) al describir las celebraciones del Gammu en el este de Guinea-Bissau²⁶, en el que los participantes, dirigidos por un imam bien informado sobre las tensiones existentes en las comunidades, tienen la oportunidad de resolver sus conflictos a lo largo de diferentes etapas en las que ya sea en público, o entre los linajes o incluso de forma personal, los implicados pueden aceptar la mediación del imam y tratar sobre sus conflictos.²⁷ Tampoco debemos olvidar que muchos mediadores musulmanes no dan bendiciones a aquellos que quieren emprender un viaje de peregrinación a la Meca si tienen conflictos pendientes de resolver.

En algunos casos, la mediación de los líderes musulmanes no conlleva una reparación sino que se basa en la paciencia, la contención, e incluso el olvido -tema que retomaremos más adelante. DAVIDHEISER (2006a) narra como algunos imams gambianos remiten al concepto de paciencia y de clemencia en sus consejos: *Inna Allah miftahul farajj* («Dios está con los pacientes/los indulgentes»; o *Es-sabr miftahul farajj* («La paciencia/la contención es la clave para el éxito»)).²⁸ Esto

²⁵ No debemos olvidar que según varios autores, el Islam en Casamance, además de ser mayoritario en la Mediana y la Alta Casamance más que en la Baja Casamance, tiene unas características propias que lo hacen en ciertos aspectos diferente del Islam del Norte de Senegal (FOUCHER, 2003).

²⁶ Según EMBALÓ (2008), Gammu derivaría del árabe *gama'a*, que significa «encuentro para el rezo». Recordemos que el Gammu también se practica en Senegal, entre las cofradías Muridiyya y Tijaniyya, para celebrar el nacimiento del profeta Mohamed. Según Embaló dicha celebración se practica en África Occidental desde aproximadamente el siglo XV.

²⁷ Tal vez no es preciso recordar, pero lo hacemos por si acaso, que lógicamente el Islam *per se* no es facilitador de la paz o de la guerra, y que, como en todas las comunidades, existen tensiones internas y externas. En el caso senegalés, entre muchos otros, tenemos en enfrentamiento entre los defensores de la *daara*, más holística e incorporadora de tradiciones negroafricanas, y los de la *da'wa*, que defiende una incorporación a la comunidad islámica internacional de forma más ortodoxa. También existe la tensión derivada del vínculo entre cofradías y política, ya señalado por COULON, INIESTA y CRUISE O'BRIEN, entre otros.

²⁸ Fijémonos que, tal y como pasaba con las saluciones en joola, manding y fula, las traducciones a

implica no necesariamente olvidar, sino simplemente priorizar el acercamiento y la reconciliación de las partes aplacando — a través de dichos consejos — la rabia y la tensión derivada del conflicto que tiene el individuo o el grupo hacia el otro contendiente, que es, en definitiva, un familiar, un vecino, un marido...

2.2.6.2. El Catolicismo

La religión católica tiene una fuerte influencia en Casamance, especialmente en la Baja-Casamance²⁹, donde está presente en la capital, Ziguinchor, desde su fundación, en el siglo XVII, y desde el XIX en muchos pueblos de la zona. El rol de la iglesia en Casamance en materias de evangelización (lógicamente), así como de educación y salud es constatable desde la fundación de las diferentes misiones en la zona. En ese momento, como explicamos en otra ocasión (2005), el catolicismo fue fuente de conflicto al enfrentarse a la sociedad tradicional joola y, sobre todo, a muchas prácticas de la religión tradicional (cosa que en ciertas parroquias y según quien sea el sacerdote todavía — aunque con menor intensidad — sucede hoy en día). Sin embargo, para aquellos que optaron por la nueva fe, el catolicismo apareció como una solución a las tensiones derivadas de una estructura social que no les convenía. Desde entonces, y obedeciendo a las diferentes interpretaciones de la doctrina católica — y aquí depende el rol que asuma cada sacerdote destinado a Casamance —, los representantes de la iglesia católica han ejercido su mediación en aspectos vinculados a conflictos personales, generacionales o conflictos entre barrios, a los conflictos matrimoniales, a la educación de los hijos, maltratos físicos, etc. Incluso se conocen casos de mediaciones por parte de sacerdotes relacionadas con conflictos entre católicos y miembros de religión tradicional en el marco de las grandes iniciaciones masculinas, incluso dentro del espacio iniciático no permitido ni a niños, ni a mujeres ni a extranjeros.

Del mismo modo que la comunidad musulmana, la iglesia católica ha sido muy activa en la promoción de la paz en Casamance para acabar con el conflicto casamancés ya desde 1990, cuando comenzó el conflicto armado, incluida la creación de un Comisión clerical para la reconciliación (en 1991). En diferentes momentos, algunos representantes de la iglesia católica se han ofrecido como mediadores, y han tendido puentes entre algunas de las facciones rebeldes y el gobierno casamancés. Por otro lado, y en el nivel más local, además de las constantes oraciones y plegarias en las misas en pequeñas parroquias o en grandes eventos en Ziguinchor, diferentes grupos de la comunidad católica han organizado actos como marchas, encuentros regionales, jornadas culturales, jornadas de la juventud, conciertos de música coral, festivales de teatro..., sin olvidar las acciones muy numerosas de Asociaciones vinculadas a la iglesia como la Association des Cadres Catholiques, la Association des Femmes Catholiques

lenguas europeas son siempre difíciles. Este apunte metodológico no tiene nada de banal: a menudo en las investigaciones sobre concepciones de la paz -o en los proyectos sobre procesos de paz-, se pierde autenticidad, pluralidad de interpretaciones o al menos de matices debido a las malas traducciones.

²⁹ Para una historia del catolicismo en Senegal y en Casamance véase el interesante libro de J. R. DE BENOIST (2008).

de la Cathédrale de Ziguinchor, entre tantísimas otras.³⁰ De todos modos, no hay que olvidar, como explican FOUCHER (2003) y MARUT (2010), que la iglesia también jugó un rol en la formación de la identidad joola y casamancesa, y en las reivindicaciones casamancesas, y que uno de los líderes históricos del MFDC, Augustin Diamacoune Senghor (1928-2007), era católico.

3. LA RELIGIÓN TRADICIONAL

Analicemos ahora la religión tradicional.³¹ La región de Casamance es una de las pocas de Senegal (junto con la región del Senegal Oriental, y ciertos rincones del Sine-Salum) en la que se practica la religión tradicional. Parte de los joola (no todos, puesto que algunos subgrupos están islamizados o son católicos),³² así como pueblos bainunk, mancaña y manjack tienen una serie de creencias, rituales e instituciones –en muchos casos parecidas entre sí– que intervienen constantemente a la hora de resolver problemas cotidianos, también –como deja claro el título del artículo– en un contexto de crisis como el que se deriva del enfrentamiento entre el MFDC y el gobierno senegalés.³³

En general dichas religiones consideran que existe un dios único, creador de todas las cosas, pero lejano, muy lejano, al que uno acostumbra a dirigirse a través de unos intermediarios, los llamados «fetiches» o altares, que están gestionados por sacerdotes (el término es muy europeo, también podemos llamarlos «responsables»). Estos altares tienen funciones específicas en base a diferentes necesidades sociales y religiosas –por ejemplo, los hay vinculados a la iniciación, a los crímenes de sangre, a la menstruación, etc. –, y tienen cada uno una organización interna muy participativa, en la que intervienen varios linajes. Históricamente, podemos interpretar que los altares fueron una forma de incorporación –algo ya tratado por EVE CROWLEY (1990) en las sociedades del norte de Guinea-Bissau, o por ROBERT BAUM (1999) para los joola de Esulaalu –, a

³⁰ En diciembre 2013, una treintena de mujeres –católicas o vinculadas a las parroquias– fueron formadas (según los organizadores, en tres días...), en «Gestión no violenta de conflictos y la resolución 1325 de las Naciones Unidas», siguiendo una directriz de la ONU según la cual las mujeres deben ser actrices de la paz y la seguridad. La multiplicación de estas asociaciones, su implicación en el proceso de paz, su participación en proyectos de cooperación (de origen extranjero o internacional) muy nutridos económicamente y su manipulación por parte de los actores implicados, sobrepasa absolutamente la voluntad de este artículo, un tema que, de hecho, ya ha sido estudiado por otros investigadores (véase, entre otros, FOUCHER, 2007; BECK y FOUCHER, 2009). En un epígrafe de este mismo capítulo hablaremos del rol de las mujeres de religión tradicional.

³¹ Le dedicamos un capítulo aparte por la importancia que le hemos dado en nuestro proyecto de investigación: porque la religión tradicional, desde nuestro punto de vista, ha sido la menos estudiada en su rol de mediación; y porque la variabilidad en función de cada grupo étnico puede ser significativa, a pesar de las similitudes en muchos aspectos.

³² La mayoría de joola de religión tradicional viven al sur del río Casamance, sobre todo en el departamento de Oussouye y áreas de Ziguinchor, en los subgrupos Huluf, Esulaalu, Kwoatay, Hër, Brin... Siempre que hablemos de joola de religión tradicional nos referimos a dichos subgrupos.

³³ Mientras que las informaciones sobre los joola en general han sido recogidas por el autor en su trabajo de campo, en la mayoría del resto de casos nos basamos en informaciones bibliográficas que citamos en cada momento.

través de los cuales se incorporaban personas venidas de fuera así como también las nuevas ideas. Esta característica es importante. En el caso joola, por ejemplo, antes de la colonización —y en ciertos casos todavía hoy— los cargos públicos más importantes eran otorgados a los extranjeros, en un ejercicio vinculado a las nociones de responsabilidad —en el sentido más amplio de la palabra— y de peligrosidad —porque eran estos extranjeros los que debían responder ante la divinidad. Pero esto no implica que estos cargos conllevaran poder. El poder —y el control sobre la autoridad pública— se ejercía a través de toda una serie de consejeros de varios linajes instalados en la región previamente. Esto nos lleva a la noción de primer habitante, tan común en esta zona de África, y de la que hablaremos más adelante.

Lo que es importante retener es que la cabeza visible de una estructura sociopolítica tradicional no quiere decir que tenga más poder de decisión (una imagen a menudo errónea a la que se recurre frecuentemente en según qué ámbitos cuando se habla de los «reyezuelos» «despóticos» en África... La realidad tiene poco que ver con esta imagen hollywoodiana). Esto sería aplicable a los joola, pero también a los mancaña y el rol del rey (*nasi*), los ministros (*banjanja*) y los representantes (*bansungha*) (siguiendo a TRINCAZ, 1981, y FONSECA, 1997).³⁴

En este sentido, es necesario recordar que los llamados sacerdotes, responsables o líderes rituales no tratan sólo cuestiones de fe. Alrededor de los grandes altares, en la reuniones previas a un ritual determinado, los habitantes deciden sobre temas importantes para la comunidad vinculados a la salud, a la paz, a la fertilidad, a la relación entre pueblos, a los delitos, etc. Eso implica que, aunque algunos altares pertenecen a unos linajes y otros a otros, los grandes altares tienen la participación de buena parte de linajes de la zona, aunque con grados de responsabilidad religiosa diferente y grados de participación de los habitantes diferente (en función de la edad, el género, la etapa iniciática...).³⁵ El sacerdote, en el fondo, sacraliza esa reunión comunal a través de un ritual en el que de un modo u otro participa una parte importante de la comunidad, y por tanto, sacraliza una decisión.³⁶

Otro elemento crucial a tener en cuenta es la pluralidad de altares (o según la zona, de divinidades y espíritus) a los que se ofrecen rituales. Una pluralidad que en ningún caso se organiza de forma piramidal. Por tanto, el poder nunca es centralizado, y en algunos casos ninguna persona —ni tan siquiera el rey, si lo hay— puede hablar en nombre de toda la comunidad.³⁷ Esto choca totalmente con la percepción que tenían algunos cronistas coloniales —percepción que pervive en algunos analistas que no hacen terreno de campo— que las sociedades de la zona eran anárquicas.

³⁴ En algunas sociedades parece que el rey tendría muchísimo poder, como sería, según DA FONSECA (1997), el caso de los mancaña.

³⁵ De todos modos, debemos señalar que algunos linajes tienen mucha más representación que otros, y que esto también conlleva tensiones en el interior de cada sociedad.

³⁶ Esto es lo que se refiere a las grandes ceremonias y los grandes altares. El abanico de peticiones personales a los diferentes altares es enorme y no tenemos espacio para tratarlo en este artículo.

³⁷ Ídem nota anterior.

Otra apreciación que creemos fundamental es cambiar nuestra mirada sobre qué representa el mundo invisible. A menudo se considera que las sociedades africanas tienen muchas creencias en espíritus y seres invisibles y que esas creencias van en contra del llamado desarrollo e, incluso, muchos estudios sobre construcción de la paz ni tan siquiera las citan. Los antropólogos ya han mostrado en muchos lugares de África cómo la creencia en seres invisibles —o la creencia en la brujería— es una manera de hablar de las tensiones de una sociedad. De las tensiones, de los problemas y conflictos, de los valores, de lo socialmente considerado correcto o peligroso... Pongamos como ejemplo los manjacko. TEIXEIRA (2001) nos habla de los seres de lo invisible:³⁸ *ucay* (potencia que puede ser domesticada), *najagurum* (potencia), *pébol* (potencia que puede ser domesticada), *péwitsi* (potencia), *ujúnpor* (potencia), *ucababa* (potencia), *nalugum* (antepasado), *napënumpën* (alma errante)... Alguien podría interpretar que cada una de ellas —muy diferentes entre sí ontológicamente— son creencias del pasado, infundadas. Sin embargo, podemos decidir que abordaremos estas creencias desde el punto de vista autóctono y nos fijaremos en como cada una de ellas interviene en la interpretación local de un conflicto. En una mirada casi colonial, algunos analistas podrían argumentar que todo esto son supersticiones destinadas a mantener el poder de unos sobre los otros, basándose en el miedo y la «incultura» de parte de la población. Si lo hiciéramos, olvidaríamos que, como hemos dicho, en muchos de los pueblos dichas responsabilidades están compartidas y que desde el punto de vista local, unos linajes o unas personas tienen contacto más fácilmente con algunos de los seres invisibles, y otras sobre otros. Nuestro punto de vista, en definitiva, es que si pueden existir una inmensa cantidad de seres del mundo invisible a los cuales hay que tener en consideración, no hay duda que la necesidad de paz, en sentido amplio (social, espiritual, económica, política...), es una constante de la vida cotidiana de los autóctonos (de los manjacko, en este caso).

Muchas instituciones y ceremonias locales confirmarían este rol mediador de las autoridades tradicionales. Por ejemplo, la realeza de los joola de Oussouye es una de las instituciones tradicionales a los que los joola atribuyen una mayor capacidad de mediación. En primer lugar, mediación entre familias y pueblos enfrentados por problemas de todo tipo; en segundo lugar, mediación entre comunidades étnicas y religiosas residentes en Oussouye (aunque la mayoría de habitantes sean joola de religión tradicional, como el rey); y en tercer lugar, como ya hemos explicado en otras ocasiones (TOMÁS 2005, 2006, 2008; PUIGSERVER, 2014), el rey de Oussouye ha jugado —y está jugando— un papel importante para la consolidación de la paz en el reino de Oussouye, a través de sus funciones religiosas (con grandes plegarias para la paz que se dan a conocer a todos los habitantes del reino), pero también con acciones concretas para el fin de la violencia, fomentando encuentros entre las partes implicadas, trabajando para el regreso de los combatientes a sus casas, y organizando ceremonias reales en las que todos los joola son bienvenidos —incluidos los combatientes del MFDC y los soldados senegaleses—, si es en son de paz.

³⁸ Para otra aproximación sobre los manjacko también puede consultarse la obra de ERIC GABLE (1990).

Para el caso joola del reino de Oussouye, además de los altares del bosque del rey, existen dos altares que intervienen habitualmente en caso de conflicto, como son aquellos altares vinculados a los delitos de sangre, a los que todo joola debe ir si ha cometido algún acto que haya implicado el derrame de sangre de alguna persona. Eso tanto si se trata por ejemplo de una pelea entre vecinos, como si se trata de un rebelde del MFDC, como si se trata de un joola del reino que trabaja en el ejército senegalés y ha herido a alguien en una misión. En estos altares, el implicado debe explicar al sacerdote los actos cometidos, y posteriormente, ir con su familia al altar para confesar, y sacrificar uno o varios animales, en función de sus delitos.

3.1. Los funerales y el interrogatorio del muerto

Los funerales en tierras de Casamance —como en tantos rincones de África— implican una secuencia ceremonial en la que pueden llegar a participar miles de personas, entre el velatorio, el pésame, las danzas funerarias, el interrogatorio del alma del difunto y las diferentes libaciones al altar o santuario familiar, entre otros rituales destacados. Algunos de estos momentos, como el pésame, implican la visita de numerosos representantes de la mayoría de linajes, barrios y pueblos del entorno, y sirven para reforzar los lazos de parentesco o de amistad y reducir las posibles tensiones en el sí del linaje o pueblo. Entre los mancaña, según FONSECA (1997: 50), durante los funerales: «Todo sucede como si la sociedad quisiera demostrarse a ella misma que la desaparición del difunto no altera su unidad». Más allá de esta idea general, existen rituales concretos en los cuales la recuperación del bienestar en el sí del linaje es fundamental. Por ejemplo, entre los manjacko existe el llamado *finka-firkidja*, ritual funerario con el cual se llama el alma del difunto al altar de la familia, y se instala una estatua en el patio familiar (EMBALÓ, 2008). Según A. I. EMBALÓ (1997) no puede empezarse el *finka-firkidja*, si no se han resuelto todos los conflictos existentes en la familia. Según este autor, a través de dicho ritual se pueden prever, evitar y resolver conflictos a nivel familiar o local.

En el contexto funerario, uno de los grandes rituales de las sociedades de la Baja-Casamance que celebran las familias de religión tradicional es el interrogatorio del muerto. Especialmente lo practican los joola, los manjacko, los bainunk, los mancaña y los balanta (no musulmanes ni católicos). La idea fundamental es descubrir las causas de la muerte a través de preguntas al alma del difunto que son realizadas por familiares, amigos o miembros del pueblo en una ceremonia pública justo antes del entierro del cuerpo. Desde el punto de vista local, uno de los objetivos de estas preguntas es conseguir que el alma exprese todo su malestar provocado por las tensiones y conflictos no resueltos en vida de tal modo que, al acabar, puede irse en paz del mundo de los vivos. Los interrogatorios de los muertos —estudiados recientemente entre los joola por JOURNET (2007) y TOMÀS (2011), y por Gomes entre los manjacko (2008)—³⁹, permiten expresar los conflictos públicamente y, posteriormente, intentar resolverlos con la participación de

³⁹ Para textos clásicos puede recurrirse a las diferentes obras de Louis Vincent Thomas.

los linajes implicados. A pesar de ello, como señala Gomes (ídem) para el caso mancaña, también son generadores de nuevos conflictos. En este sentido, los joola católicos de Oussouye —como señalamos en 2005—, consideran que el interrogatorio del muerto promueve las venganzas entre familias y a lo largo de las generaciones, y por ello no lo practican. En cambio, los joola de religión tradicional de la misma zona afirman que es la manera de hacer salir a la luz los conflictos larvados y que olvidarlos no es la solución. Incluso algún informante ha afirmado que durante los próximos años, en muchos de los interrogatorios (en joola: *kasab*) se hablará mucho del conflicto entre el gobierno senegalés y el MFDC.

3.2. Visionarios y profetas

En las sociedades de la Baja-Casamance, así como del norte de Guinea-Bissau, los visionarios y profetas —que en muchos casos son mujeres— han jugado un rol social muy importante en la solución —o en el intento de solución— de situaciones de crisis. Ya sea a través de sueños o de otro tipo de revelaciones, los profetas, según el punto de vista local, han sido contactados por dios —o, en algunas sociedades, por fuerzas espirituales superiores, o por los antepasados, y por ello son apreciados por su capacidad de comprensión de la realidad. Entre los mancaña, por ejemplo, existen diferentes tipos de visionarios, como el *na-pelkun*, que, según el punto de vista local, es el más poderoso y puede ver los espíritus (*ncaï*), y discutir con los antepasados (*ba-lugan*); el *na-kucan*, que tiene visiones pasajeras; y el *n-uinda*, vinculado a los dos anteriores. Según DA FONSECA (1997) el *na-pelkun* es muy bien acogido en la sociedad mancaña y sus decisiones son bien valoradas por la sociedad.

Entre los joola también encontramos una presencia muy importante de profetas, generalmente mujeres, la más conocida de la cual es Alin Situé (o Alinsitowe) Diatta, que protagonizó una revuelta contra la administración colonial francesa (1941-1943) en Kabrousse y buena parte del actual departamento de Oussouye. Pero hay muchas más. Robert Baum, que estudió el tema en la zona de los joola de Esulaalu, detectó decenas y decenas de casos de mujeres profetas, algunos vinculados a temas de salud o de tensiones en el pueblo, otras al conflicto de Casamance.⁴⁰

Como ya hemos mencionado en otros hechos sociales de las sociedades de Casamance, el profetismo —tan extendido también en otros lugares del continente africano—, no es *per se* una manera de resolver conflictos, ni mucho menos —porqué también puede provocarlos, aunque sea con alguien externo a la propia comunidad—, pero sí que sirve al antropólogo para conocer las tensiones existentes en la sociedad, las interpretaciones y las alternativas que un determinado sector ofrece, así como la respuesta que la sociedad en general da a dichas profecías, y constatar como, efectivamente, en muchas ocasiones la intervención de un o de una profeta puede llevar a una determinada resolución.

⁴⁰ Comunicación personal, 2007.

3.3. Paz y salud

En una entrevista que el equipo del documental *Kásuumaay* hicimos a una de las principales sacerdotisas del reino joola de Oussouye, le preguntamos sobre su rol como responsable de uno de los grandes altares de mujeres en cuanto a la resolución de conflictos. Su primera respuesta tuvo que ver con la salud, la salud en sentido amplio. Porqué a veces paz y salud se traducen —como dijimos al principio— del mismo modo. Veamos como Inge Callewaert expresa este rol femenino, para la sociedad balanta de Guinea-Bissau —y por extensión, de Casamance—, al describirnos la agrupación Fyere Yaabte, que en balanta significa «el mundo se abre»: «La sociedad tradicional balanta está habituada a que bajo circunstancias especiales, las mujeres, y sólo las mujeres, formen una comunidad que se exprese en actividades adivinatorias, curativas, sacrificios, rituales de inmersión, rescate de almas y otras similares» (CALLEWAERT, 1995: 35).⁴¹ Y es que el rol de la mujer en la recuperación de la armonía y el equilibrio en tierras de Casamance es una constante en todas las sociedades, como también señalan, cada una en diferentes ámbitos, HAMMER (1984), TEIXEIRA (1997, 2001), JOURNET (2007), SARAIVA (2008), BASTARDES (2009), SÉMÉDO (2013)...

Como señalamos en 2005, esto puede tener que ver con la patrilinealidad y la virilocalidad que comporta que los hombres basan su organización más en el pueblo —o el reino— en función de los patrilinajes, mientras que las mujeres, al estar en contacto permanente entre el linaje de origen y el del marido, establecen una red territorialmente mucho más amplia y compleja. Sea como fuere, la combinación de este determinado tipo de organización del parentesco juntamente con la red establecida a través de los altares femeninos —que entre los joola y otras sociedades de Casamance son numerosos—, con los distintos roles que cada sociedad de la zona establece a la mujer (especialmente a la salud y la paz, en sentido amplio) provoca que el papel de la mujer en el restablecimiento de la armonía es vastísimo, y muy a menudo ha sido menospreciado —o convertido en folklore— por algunos proyectos por la paz en la región o por los políticos de turno, sobre todo cuando estos proyectos son internacionales y vienen acompañados de una financiación potente. La estructura asociativa que abarca mujeres de varios pueblos y barrios, en función del origen, el linaje o la maternidad (puesto que se permite a las mujeres acceder a muchos altares cuando se es madre) ha mostrado históricamente —ya en tiempos coloniales, pero también en la actualidad, como señala el artículo de Clara Bastardes (2009) — el rol activo de las mujeres en las sociedades casamancesas y su capacidad para resolver conflictos que afectan a toda la población.

3.4. Religión tradicional y migración

Podría parecer que los contextos migratorios, y la lejanía física respecto a las sociedades de origen, provocan también un distanciamiento respecto a las

⁴¹ En este mismo artículo Callewaert explica las acciones llevadas a cabo por las mujeres durante la epidemia de cólera de 1994 en Guinea-Bissau, que pudo estudiar en un barrio de Bissau.

instituciones tradicionales. Mientras que en algunos casos esto es efectivamente así — como señaló LAMBERT (1999) para algunas mujeres joola —, en otros, como señala MARIA TEIXEIRA (1997, 2001), sucede todo lo contrario. Teixeira explica como las mujeres manjacko originarias de Canchungo (en Guinea-Bissau) y residentes en Ziguinchor (Casamance, Senegal), ven ampliadas sus funciones religiosas y las peticiones de ayuda por parte de la comunidad, especialmente las sacerdotisas y visionarias de tipo *bapene* y *namaña*, ligadas al culto *Kansara*.⁴² Algo parecido sugirió Trincaz para las mujeres mancaña establecidas en Ziguinchor en la década de los '80.

CLARA SARAIVA (2008) ha mostrado también como las mujeres de diferente origen étnico (de Guinea-Bissau) mantienen y modifican prácticas vinculadas a la salud — a través de la religión tradicional — mientras residen en Lisboa, Portugal.

3.5. Resiliencia de prácticas de la religión tradicional

Todo lo explicado en los apartados precedentes referente a la religión tradicional se refiere, como ya mencionamos, a las sociedades cuyas prácticas culturales vinculadas a la religión tradicional no fueron desplazadas por la islamización del siglo XIX, o por la presencia del catolicismo en el XX. A pesar de ello, en el resto de sociedades de Casamance, que no practican la religión tradicional, encontramos, por un lado, algunas prácticas tradicionales que están en vigor y se utilizan en caso de crisis, y, por otro, también hallamos muchas personas que optan por visitar los responsables religiosos de los grupos étnicos de religión tradicional aunque ellas pertenezcan a un grupo étnico totalmente islamizado o católico.

Por lo que se refiere al primer punto, Trincaz ya señalaba en 1981 que a pesar de que los mancaña habían adoptado el catolicismo en épocas relativamente recientes, debía tenerse en consideración el retorno a los sistemas tradicionales, sobretudo la creencia en los profetas y visionarios, el recurso a los cultos de posesión, etc.

Para sociedades islamizadas, en muchos pueblos perviven algunos cultos y especialistas rituales previos a la llegada del islam, como es el caso del Jalang, de los manding.

⁴² El culto *Kansara* (también transcrito como *Kansaré* en otros autores como EMBALÓ, 2008, y GOMES, 2008) parece ser de origen joola, y según Teixeira, es un culto que cobró importancia para combatir la brujería, sobretudo tras la guerra de liberación de Guinea Bissau contra Portugal (1961-1974). Recordemos que brujería y conflicto han sido uno de los temas estrella de la antropología desde tiempos coloniales hasta el presente, con, lógicamente, enfoques muy variados. Las explicaciones de brujería en Casamance son frecuentes para hablar de conflictos. Sin lugar a dudas, el tema merecería un artículo (o un libro, vaya) aparte. Está claro, pero, que para alguien que se interese por los conflictos (o su resolución), oír la palabra «brujería» debería motivarle mucho...

4. ¿RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS DESDE ABAJO? RETOS Y CONTRADICCIONES. (A MODO DE CONCLUSIÓN)

Sin lugar a dudas, el uso de las soluciones endógenas tiene sus ventajas, constatadas históricamente. Se parte de los valores de cada comunidad, se da valor a las instituciones autóctonas, se elude el riesgo de politización desde el gobierno de la lejana capital, no siempre imparcial (aunque esto no quiera decir que las autoridades tradicionales sean imparciales, claro está. También están sujetas a tensiones internas, como hemos señalado), y, sobre todo, dicho de manera rápida, los implicados trabajan cara a cara, ponen nombre a los interlocutores -que a menudo están en una posición liminal, pero incluida en la estructura social de cada grupo- y pueden confiar más en una realidad que conocen. Tal y como señala DAVIDHEISER (2006b), la idea de liminalidad es básica, y muchas sociedades de la zona la tienen incorporada en su organización social, en momentos concretos, sobre todo ligados a los grandes momentos de la vida del individuo, como la iniciación o los funerales. Debemos recordar que en la liminalidad también se fundan muchos de los intermediarios externos.⁴³

En Casamance, no hay una sola manera de resolver conflictos, ni tan siquiera una única manera para cada grupo étnico. Considerar las sociedades africanas como monolíticas es una idea que obedece a una mentalidad europea que cree que hay un corpus legal único para un grupo único de ciudadanos. La pluralidad de grupos y subgrupos étnicos, religiosos, culturales, familiares, clánicos, de edad, etc, cada uno con una historia de enfrentamientos y alianzas, con sus tensiones internas en relación al control del poder, con sus cambios derivados de los procesos migratorios o de la incorporación en la economía de mercado, con las diferentes legitimidades existentes... implican un esfuerzo mayúsculo por parte de los que nos interesamos por este tema en regiones tan plurales como Casamance.⁴⁴ A pesar de ello, hay una serie de características más o menos comunes, y hay también una extensa variedad de estrategias intra e interétnicas para resolver conflictos, que hemos intentado presentar muy sumariamente.

Del mismo modo debe también tenerse en cuenta que la noción de comunidad es en sí misma relativa y flexible para los propios autóctonos y que a veces opera de forma concéntrica, en base al linaje, y a veces en forma de red, de relaciones, incluso de relaciones entre grupos étnicos, sin tener en cuenta por ejemplo, el territorio. Tal sería el caso de la relación entre fula y manding, con relaciones solidarias basadas en los matrimonios mixtos, la cohabitación y la interdependencia económica. Pero también con tensiones internas en la que se pone en juego la propiedad de la tierra y la importancia del «primer habitante» (en este caso los manding) frente a una sociedad nómada o semi-nómada (en algunas zonas ya sedentarizada en la actualidad) que sería la de los pehl o fula.⁴⁵

⁴³ Aunque a veces puede ser una liminalidad no suficientemente legitimada, casi artificial, a no ser que sea pedida por ambas partes en conflicto.

⁴⁴ Véase en este sentido la noción de heterarquía, de KLUTE *et al.* (2008).

⁴⁵ De hecho, en Casamance, como en tantos otros rincones del mundo, a veces los conflictos se manifiestan en forma de entretamiento entre autóctonos y autóctonos.

Esto se da también en otras zonas con otros grupos étnicos, como entre joola o bainunk, por ejemplo. Esto nos lleva a una reflexión sobre el poder que no es banal: a menudo creemos que el poder en las sociedades de religión tradicional está en manos de aquellos que tienen la máxima responsabilidad religiosa, como los sacerdotes de los grandes altares tradicionales. Esto puede ser una interpretación errónea. La estructura social basada en los altares está organizada como una red en la que diferentes linajes tienen responsabilidades, pero precisamente aquellos cargos más visibles no son los que tienen más poder de decisión. En definitiva, la complejidad es enorme.

Sin embargo, esta complejidad —que a veces implica mayor flexibilidad— desde nuestro punto de vista, no debe ser percibida como un freno, porque pone en juego constantemente legitimidades diferentes, o incluso contradictorias, sino al contrario, como un reto, puesto que obliga a una mayor negociación y esfuerzo por todas las partes, implicando a una parte mucho mayor de la población, algo a lo que, por cierto, están muy acostumbradas las sociedades casamancesas a nivel local.⁴⁶

Hay otros elementos que debemos tener en cuenta a la hora de abordar la resolución de conflictos de manera endógena. Por ejemplo, hay que señalar que puede darse el caso que los conflictos nazcan precisamente a raíz de valores e incluso de instituciones locales tradicionales y de sus representantes, o al menos con su beneplácito. Además, como acontece a menudo con los grandes conflictos, un enfrentamiento a gran escala que enfrenta unas determinadas ideologías o grupos de intereses tiene su plasmación a nivel local en base a antiguas tensiones internas que a veces no tienen mucho que ver con el origen del conflicto.

Otro elemento fundamental a tener en cuenta es que hay problemas que parecen irresolubles a través de un determinado sistema de resolución. Por ejemplo, en Gambia, a través del parentesco ficticio difícilmente se podrán resolver problemas derivados por ejemplo de la propiedad de la tierra, aunque existen casos conocidos en los que se llegó a una resolución satisfactoria para todas las partes en este dominio (DAVIDHEISER, 2006a).

Por otro lado, tenemos el fascinante tema del secretismo. Algunos sectores de las sociedades casamancesas consideran que sus conflictos son un asunto propio que no debe hacerse público. En este sentido, hay sociedades senegalesas —y gambianas— que consideran que la solución es el silencio. Como dice el artículo de ALICE BELLAGAMBA (2011), refiriéndose a los conflictos existentes entre los descendientes de linajes esclavos y linajes libres en Gambia, «silence is medicine». Efectivamente, en muchas sociedades locales la idea del silencio —que a veces simplemente se refiere a que los asuntos deben tratarse dentro del linaje, o del pueblo, mientras que en otros casos implica el silencio total, el olvido— es recurrente. Por ejemplo, uno de los significados, en lengua manding, del término «sutura» es «guardar secreto», «proteger», «esconder», sobre todo aquellas cosas

⁴⁶ Y evidentemente, esto podría implicar que cuando las soluciones endógenas se aplican a una mayor escala, las tensiones con el Estado senegalés (parte implicada también), pueden ser muchas, y aunque la flexibilidad del Estado y la administración es mayor de lo que sugieren algunos analistas, en otras ocasiones es inexistente.

que, si se divulgan, podrían provocar conflicto. En cierto modo, la noción liga con algunas prácticas en zonas de religión tradicional, sobre todo joola, en las que las familias tratan de sus problemas en un entorno secreto vinculado a un altar determinado, en el que se harán públicos los conflictos y sus soluciones solamente delante de los implicados, y decir algo fuera implica caer en el llamado *ñeey-ñeey*, una prohibición sagrada (véase KI-ZERBO, 1997, TOMÀS, 2005 o PUIGSERVER, 2014). Respecto a asuntos tradicionales, sólo hay algunos pocos y esporádicos momentos, considerados liminares, en los que los problemas pueden hacerse totalmente públicos.⁴⁷

En cierto modo, esta práctica obedece a unas sociedades que históricamente han vivido en una casi constante contexto global de conflicto durante los últimos siglos (cosa que no implica, ni mucho menos, que cada uno de los grupos y subgrupos haya vivido constantemente en conflicto), en los que la captura de esclavos primero; la imposición de una ley y una violencia extranjeras (coloniales); la llegada de un Estado postcolonial a menudo percibido como externo a partir de 1960; y el conflicto entre los militares y los rebeldes (o combatientes, depende del punto de vista) después,⁴⁸ obligaron a la población a proteger la información caiga quien caiga. El secreto — y el silencio — también obedece a una determinada percepción de la sociedad, con unas determinadas diferenciaciones de género, de edad, de religión, etc. En este sentido, más estudios sobre el secreto en la región serían deseables.⁴⁹

Ligado con este tema, pero con prolongaciones hacia el campo de la politología, estas prácticas también son una manera de evitar el riesgo de politización e incluso mercantilización de los sistemas tradicionales de resolución de conflictos, defendiéndose de la injerencia del Estado en los asuntos locales. Efectivamente, como han señalado AWENEGO (2006), FOUCHER (2007), BECK y FOUCHER (2009) o MARUT (2009), en el conflicto de Casamance, como en tantos otros lugares del mundo, el uso de la noción de tradición y las autoridades tradicionales en relación al proceso de paz ha sido utilizado políticamente por representantes de diferentes gobiernos y representantes políticos en beneficio propio. A pesar de ello, es importante señalar que las sociedades casamancesas, en diferente grado, tienen una larga historia de resolución de conflictos (véase por ejemplo MARK y TOMÀS, 2007)⁵⁰ y que analizar solo el aspecto político de dichas prácticas y el uso que hacen unos determinados actores estatales o regionales en beneficio propio es fijarse sólo en el aspecto público que aparece en la escena política y olvidar que las sociedades casamancesas no son solo «política senegalesa» sino mucho más: aquí

⁴⁷ Véase nuestro artículo sobre violencia y liminaridad entre los joola (2011).

⁴⁸ El conflicto del MFDC en Casamance (1982-hasta hoy) y las guerras de liberación (1962-1974) y civil (1998-1999), en Guinea-Bissau.

⁴⁹ En la zona, recientemente han tratado el tema DAVIDSON (2011) y JOURNET (2007), entre los joola ajamaat de Guinea-Bissau. Para una aproximación más general, además de los clásicos (SIMMEL y JAMIN especialmente), también pueden leerse también otras obras recientes como STORCH (2011), y POTTIER, BICHER y SILLITOE (2003).

⁵⁰ En otro sentido, pero no tan alejado como pudiera parecer del tema de este artículo, véase el más que sugerente artículo de BOULÈGUE (1986) sobre la noción de ética en Senegambia en relación con la trata de esclavos en el siglo XVIII.

radica uno de los clásicos enfrentamientos entre politólogos y antropólogos. El riesgo de que un político, un partido o un gobierno determinado se apropie de una determinada institución local (étnica, endógena) existe siempre. En Casamance y en todo el mundo. En la resolución de conflictos o en cualquier otro ámbito.

A raíz de lo mencionado en este epígrafe tal vez uno de los retos sea el de conseguir que cada una de las comunidades (no necesariamente étnicas, puede ser un subgrupo, una comarca, un reino, un pueblo...) pudiera aplicar –tal y como se está intentando desde el reino de Oussouye– o reactivar –si fuera el caso– sus instituciones endógenas para reconciliar militares senegaleses, rebeldes del MFDC y población civil. De hecho, no debemos olvidar que (algunas de) estas instituciones endógenas pueden intervenir en momentos diferentes del proceso –prevención, fin del conflicto armado, resolución política, reconciliación... –, pero no necesariamente en cada uno de ellos. Y por tanto, en cada uno de estos procesos intervendrán personas diferentes. Hay comunidades, como hemos visto (sobre todo las de religión tradicional), en la que un determinado ritual, dependiente de una determinada institución, se activa en un determinado momento (por ejemplo para confesar los crímenes de sangre en Oussouye), mientras otra institución (por ejemplo, el rey sagrado de Oussouye y sus consejeros) puede intervenir en otro momento, como en el mantenimiento de la buena relación entre miembros de diferentes religiones. También debemos recordar que hay altares que parecen abandonados y que pueden recuperarse 40 o 50 años después de la última vez que se usaron.⁵¹

Sin lugar a dudas, la resolución de conflictos a la manera endógena, desde abajo, es un posibilidad muy compleja a la hora de su aplicación: territorialmente, culturalmente, políticamente, temporalmente... y exige un alto grado de compromiso de todos los actores implicados. Y esto nos lleva, de nuevo, a una reflexión sobre el Estado en África, y sobre el pluralismo jurídico. El Estado senegalés, en teoría jacobino y centralista y poco amante de los intermediarios entre el ciudadano y la administración, ya lleva unos años reconociendo, a la práctica, que muchas veces los prefectos destinados a Casamance permiten –o incluso sugieren– que algunos conflictos locales sean gestionados por mediación de las autoridades tradicionales.⁵² Todo ello, a pesar de que la Constitución no reconoce estas autoridades.

Pero una cosa son los conflictos a pequeña escala y otra el largo conflicto de Casamance. En este sentido, algunos politólogos⁵³ sugieren que se puede

⁵¹ Algunos politólogos interpretan estas apariciones de un culto desaparecido como una retraditionalización o incluso como una invención. Desde nuestro punto de vista, esta puede ser una explicación, pero hay otra, fundamental: no debemos olvidar que las dinámicas de la religión tradicional permiten tener en «stand by», durante décadas, altares concretos, que no se activan hasta que hay un problema determinado, y hasta que la comunidad -o sus representantes- consideran que dicho altar puede ser útil para resolver el problema en cuestión. En ese momento se ponen en marcha una serie de mecanismos en el que intervienen varias personas y linajes y que culminarán con una ceremonia en el altar recuperado.

⁵² Véase la declaración del Prefecto de Oussouye hecha en noviembre de 2012 para el documental *Kásuumaay. Una experiencia de paz en Casamance* (director XAVIER PUICSERVER).

⁵³ VINCENT FOUCHER, siempre inspirado, defendió esta idea en las Jornadas sobre Autoridades tradicionales y resolución de conflictos organizadas por Cidob en Barcelona (2007).

sospechar que si en treinta años de guerra las comunidades locales no han podido resolver el conflicto, ni pudieron preverlo cuando estalló, es difícil creer que puedan solucionarlo ahora, momento en el que, además, tres décadas después, la situación local, nacional e internacional, y la implicación de tantísimos actores de origen tan diverso es tan compleja.

Por otro lado, tarde o temprano las comunidades locales deberán tomar cartas en el asunto. En algún momento u otro, los Estados africanos y sus gobiernos deben reconocer el papel de las instituciones autóctonas y la capacidad de las culturas africanas para gestionar su realidad inmediata, como parece que ya empiezan a hacer algunos representantes políticos senegaleses. Porqué sin ellas, un proceso de paz es inviable y probablemente sería considerado lejano y extranjero. En este sentido, un amigo joola nos decía que en los años a venir la sociedad joola se cuestionará una serie de acontecimientos relacionados con la actual guerra entre el MFDC y el gobierno senegalés, y lo hará a través de los rituales de religión tradicional, como el interrogatorio a los muertos, o a través de las apariciones de las almas errantes, que no conseguirán la paz hasta que no confiesen todo lo malo que han hecho en vida.

En definitiva, con sus éxitos y sus fracasos, con sus virtudes y sus límites, con su flexibilidad y su variedad, las maneras no-occidentales de resolución de conflictos —ya sea como prevención, como pacificación o como reconciliación— que hoy en día tienen lugar en Casamance, en África y en cualquier lugar del mundo tienen un valor etnográfico indiscutible y además pueden aportar muchas ideas al estudio y a la aplicación de resoluciones de conflictos en general. Aunque las dificultades, lógicamente, serán muchas. Como sucede con todas las tentativas de resolución de conflictos.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ASSOCIATION POUR LA PROMOTION RURALE DE L'ARRONDISSEMENT DE NYASSIA (2013): *La Casamance souffre. 30 ans c'est trop! APRAN/S.D.P. Dossier número 5, Ziguinchor.*
- AWENENGO, S. (2006): «A qui appartient la paix? Résolution du conflit, compétitions et recompositions identitaires en Casamance (Sénégal)», *Journal des Anthropologues*, 104-105:79-108.
- BARBIER-WIESSE, J.-C. (1994): *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Karthala, Paris.
- BASTARDES, C. (2009): «Kajakul, c'est cher!!» Organización y lucha de las mujeres joolas para controlar los precios del mercado de Oussouye, en E. MOLINA BAYÓN y N. SAN MIGUEL (coords.), *Cuadernos solidarios*, 4: 91-104.
- BAUM R. M. (1999): *Shrines of the slave-trade: Diola religion and society in pre-colonial Senegambia*, Oxford University Press, Oxford.
- BECK, L. y FOUCHER, V. (2007): «(Re)creando la comunidad. El uso de la autoridad consuetudinaria para resolver el conflicto de Casamance en Senegal», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 87: 95-121.

- BELLAGAMBA, A. (2008): «On the virtue of Margins. A story of conflict between Government and muslim leadership in post-1994 Gambia», en G. KLUTE y B. EMBALÓ (eds.): *Beside the state. Emergent powers in Contemporary Africa*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln: 105-120.
- BELLAGAMBA, A. (2011): «'Silence is medicine!' The end of slavery and the promotion of Social coexistence in post-abolition Gambia», en G. KLUTE y B. EMBALÓ (eds.): *The problem of violence. Local conflict settlement in Contemporary Africa*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln: 445-473.
- BOTSHO, J. B. (2009): *Diàleg, prevenció de conflictes i mediació a l'Àfrica subsahariana. Cas de Gàmbia i Senegal*, Africat, Barcelona.
- BOULÈGUE, J. (1986): «Le développement de la notion des droits de l'homme dans les sociétés sénégalaises, du XVIII^e siècle, face à la traite atlantique», *Le mois en Afrique*, 245-246: 126-132.
- CALLEWAERT, I. (1995): «Fyere yaabte, um movimento terapêutico de mulheres na sociedade balanta. Uma comparação com o movimento Kiyang-yang», *Soronda*, 20: 33-72.
- CLUB DU SAHEL ET DE L'AFRIQUE DE L'OUEST (2005): *Initiative on capitalising on endogenous capacities for conflict prevention and governance*. Compilation of working documents presented at the initiative's launching workshop, Conakry, 9-11 Marzo, SAH/D 554.
- CROWLEY, E. (1990): *Contracts with the spirits: religion, asylum and ethnic identity in the Cacheu region of Guinea-Bissau*, Tesis doctoral, Yale University, New Haven (Connecticut).
- CURTIS, D. y DZINESA, G. A. (2012): *Peacebuilding, power and politics in Africa*, Ohio University Press, Athens (Ohio).
- DA FONSECA, D. (1997): *Os mancanha*, Ku Si Mon Editora, Bissau.
- DARBON, D. (1987): *L'Administration et le paysan en Casamance*, Pédone, Paris.
- DAVIDHEISER, M. (2006a): «Joking for peace. Social organization, tradition, and change in Gambian Conflict Management», *Cahiers d'Études Africaines* XLVI/4, 184: 835-859.
- DAVIDHEISER, M. (2006b): «Rituals and Conflict Transformation: An anthropological analysis of the ceremonial dimensions of dispute processing», en G. y H. BURGESS (eds) *Beyond Intractability*, Conflict Research Consortium, University of Colorado, Boulder (Colorado).
- DAVIDHEISER, M. y LUNA, A. (2008): «Cooperation and Conflict: A socio-historical view of farmer-Fulbe relations» *African Journal on Conflict Resolution*, 8/1:77-104.
- DAVIDSON, J. (2011): «Cultivating knowledge: development, dissemblance and discursive contradictions among the Diola of Guinea-Bissau», *American Ethnologist*, 37/2: 212-226.
- DE BENOIST, J. R. (2008): *Histoire de l'Église Catholique au Sénégal. Du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*, Clairafrique-Karthala, Dakar.
- DE BRUIJN, M. y VAN DIJK, H. (1997): *Peuls et mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Karthala-ASC, Paris.
- DE JONG, F. (2005): «A joking nation: conflict resolution in Senegal (Casamance)»,

- Canadian Journal of African Studies*, 39/2: 389-413.
- DE VARENNES, F. (2010): «La gestión de la diversidad en el contexto de los procesos de paz», en *La gestión de la diversidad lingüística y los procesos de paz*, Centre Unesco Catalunya, Barcelona.
- DIALLO BOUBACAR, D. (2007): «La diversité culturelle: fondement de paix et d'intégration régionale en Afrique de l'Ouest», en M. WAZIRI MATO, *Les états-nations face à l'intégration régionale en Afrique de l'Ouest. Le cas du Niger*, Karthala, Paris: 83-96.
- DIARRA, F. A. y FOUGEYROLLAS, P. (1969): *Relations interraciales et interethniques au Sénégal*, IFAN, Dakar.
- DIATTA, N. (1998): *Proverbes jóola de Casamance*, Karthala, Paris.
- DIOUF, M. (1998): *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, Dakar.
- DRAMÉ, M. (1996): «Céremnies et rites chez les Soninké» en VV.AA. (1996): *Peuples du Sénégal*. Editions Sépia, Saint Maur: 64-96.
- EHEMBA, A. K. (2010): *Un rêve habité. Textes et recherches sur la situation en Casamance. En mémoire de Abraham L.K. Ehemba*. Enaar Kullimaro-École de la paix de Ziguinchor, Ziguinchor.
- EMBALO, A. I. (2008): «Religious and spiritual means of Local conflict resolution», *Soronda*, número especial, 2008: 311-327.
- ENDA-TIERS MONDE (2007): *Convention pour la promotion et la protection de la diversité culturelle et des expressions artistiques. Décret relatif à l'ortographe et la séparation des mots en Joola*. ACA/Enda, Hors Série núm. 9, Dakar.
- FANCHETTE, S. (2011): *Au pays des Peuls de Haute-Casamance. L'intégration territoriale en question*, Karthala, Paris.
- FARRÉ, A. (2008): «Estado y autoridad tradicional: la importancia y límites del pluralismo», *Soronda*, número especial, 2008: 91-112.
- FARRÉ, A., LOURENÇO, V. y TOMÀS, J. (2009): «Procesos de reconciliación posbélica en África Subsahariana. Introducción», *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 87: 7-16.
- FOUCHER, V. (2003): «Church and nation. The Catholic contribution to war an peace in Casamance (Senegal)», *Le fait missionnaire*, 13: 11-40.
- FOUCHER, V. (2007): «Traditions africaines» et resolution de conflits», *Politik*, 80/4: 59-80.
- GABAZZI, P. (2010): «The sabi youth Committee: Age groups and civic participation in a Gambian soninke village», *Mande Studies*, 10 (2008): 25-48.
- GABLE, E. (1990): *Modern manjaco. The Ethos of Power in a West African Society*. Tesis doctoral. Universidad de Virginia.
- GUÈYE, M. (2012): «Mecanismes traditionnels de résolution des conflits et leur application dans la construction de la paix à Ziguinchor et à Bissau» en VVAA: *Instabilité institutionnelle et sécurité humaine*, Gorée Institute, Goré: 331-362.
- HAMMER, A. J. (1983): *Tradition and change: A social history of Diola women (Southwest Senegal) in the twentieth century*, Tesis doctoral, UM - Dissertation Services, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan.

- INIESTA, F. (ed.) (2009): *El Islam del África Negra*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- JAO, M. (1995): «A questão da etnicidade e a origem étnica dos Mancanha», *Soronda*, 20: 19-31.
- JOURNET, O. (2007): *Les créances de la terre: Chronique du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)*, Brepols.
- KAPLAN, A. (1998): *De Senegambia a Catalunya. Procesos de aculturación e integración social*, Fundación La Caixa, Barcelona.
- KESTELOOT, L., BARBEY, C. y NDONGO, S. M. (1985): «Tyamaba, mythe peul, et ses rapports avec le rite, l'histoire et la géographie», *Notes Africaines*, 185-186: 1-72.
- KI-ZERBO, J. (1997): *Les sources du droit chez les diola*, Karthala, Paris.
- KLUTE, G., EMBALO, B., BORSZIK, A.-K. y EMBALO, I. (2008): «Local experiences of conflict management», *Soronda*, 2008: 15-38.
- MARANZ, D. E. (1993): *Peace is everything. World view of Muslims in the Senegambia*, International Museum of Cultures, Dallas, Texas.
- LAMBERT, M. V. (1999): «Have Jola women found a way to resist patriarchy with commodities? (Senegal, West Africa)? », *Political and legal Anthropology Review*, 22/1: 85-93.
- MARK, P. y TOMÀS, J. (2007): «'Traditional' Jola Peacemaking: From The Perspective Of An Historian And An Anthropologist», en J. KNÖRR y W. TRAJANO FILHO (eds.) *The Powerful Presence of the Past*, Brill, Leiden-Boston: 137-154.
- MARÍ, A. (2011): *Las mujeres fulbe entre encrucijadas y cambios. Pulaaku, agencia corporal, reproducción y sexualidad*. Tesis Doctoral en Antropología Cultural, Universidad de Granada.
- MARUT, J. C. (2009): «L'instrumentalisation d'un modèle: les mécanismes traditionnels de résolution des conflits africains» en D. DARBON (ed.) *La politique des modèles en Afrique: simulation, dépolitisation et appropriation*, Karthala, Paris.
- MARUT, J. C. (2010): *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*, Karthala, Paris.
- MENDES, P. (2008): «O papel das instituições costumeiras e estatais na resolução de conflitos na Região de Cacheu: caso de manjacos», *Soronda*, número especial, 2008: 287-309.
- NDIAYE, M. (1996): «La Pulaagou (ou code de conduite des Peul) d'hier à aujourd'hui» en VV.AA. *Peuples du Sénégal*, Editions Sépia, Saint Maur: 139-156.
- N'GAÏDE, A. (1997): «Domination politique et influences socioculturelles des Mandingues sur les peuls du Fuladu (Kolda-Sénégal)», en M. DE BRUIJN y H. VAN DIJK (1997): *Peuls et mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Karthala-ASC, Paris: 147-164.
- NIEUWAAL, E. y ROUVEROY, A. (1996), «States and Chiefs. Are Chiefs Mere Puppets?», *Journal of Legal Pluralism*, 7-8: 9-78.
- NIOUKY, A. M. y ROBERT, M. (2011): *Les brames ou mancanges du Sénégal et de la Guinée-Bissau. Essai sur leurs us et coutumes*, L'Harmattan, Dakar.
- PÉREZ CROSAS, A. (2013): *Diagnòstic de gènere de la regió de Kolda (Senegal)*. Trabajo final del Máster en Ciencias Sociales «Culturas y Desarrollo en África» (CUDA), Director: Albert Roca, Universitat Rovira i Virgili, Barcelona.

- POTTIER, J., BICHER, A. y SILLITOE, P. (2003): *Negotiating local knowledge: Power and identity in development*, Pluto Press, London-Sterling
- ROCHE, C. (1984): *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance*, Karthala, Paris.
- RUIZ-GIMÉNEZ, I. (2013): *El sueño liberal en África Subsahariana. Debates y controversias sobre la construcción de la paz*, Libros de la Catarata, Madrid.
- SAMBOU, S. (2005): «Traditional mechanisms and sociocultural strategies for resolving conflict: the story of Aguène and Diambone», en *Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest*: 43-48.
- SARAIVA, C. (2008): «Transnational Migrants and Transnational Spirits: An African religion in Lisbon», *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34/2: 253-269.
- SARRÓ, R. (2009): *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: iconoclasm done and undone*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- SEMEDO, R. (2013): *Maladies et pratiques magiques au Sénégal*, L'Harmattan, Paris.
- SMITH, E. (2006): «La nation 'par le coté'. Le récit des cousinages au Sénégal», *Cahiers d'Études Africaines* 46/4, 184: 907-965.
- SONKO-GODWIN, P. (1986): *Social and political structures in the precolonial period (Ethnic groups of the Senegambia Region)*, Sunrise Publishers, Banjul.
- SRIRAM, C. L. y PILLAY, S. (2009): *Peace versus justice. The dilemma of transitional justice in Africa*, The University of KwaZulu-Natal, Scottsville.
- STORCH, A. (2011): *Secret manipulations. Language and context in Africa*, Oxford University Press, Oxford.
- TEIXEIRA, M. (1997): «Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal)», *Soronda, Nova Serie*, 1: 121-157.
- TEIXEIRA, M. (2001): *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*, L'Harmattan, Connaissance des Hommes, Paris.
- TOMÀS, J. (2005): *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*. Tesis doctoral en Antropología. Universitat Autònoma de Barcelona.
- TOMÀS, J. (2006): «Paz en Casamance. Caminos y horizontes», *Nova Africa* 19: 25-58.
- TOMÀS, J. (2008) «Religion, peace and conflict resolution: a sacred king among the Joola-húluf of Casamance in the 21st century», *Soronda*, número especial, 2008: 329-349.
- TOMÀS, J. (2009) «L'enigma bainunk. Notes per a una recerca futura», *Studia Africana*, 20: 72-76.
- TOMÀS, J. (2011): «Dealing with Conflicts during Religious Ceremonies: Notes on the Joola-huluf Case (Casamance, Senegal)», en G. KLUTE y B. EMBALÓ (eds.) *The problem of violence. Local Conflict Settlement in Contermporary Africa*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln: 265-280.
- TOUNKARA, K. (1996): «Civilisation mandingue, société et culture», en VV.AA. *Peuples du Sénégal*, Editions Sépia, Saint Maur: 157-175.
- TRINCAZ, J. (1981): *Colonisation et religions en Afrique Noire. L'exemple de Ziguinchor*, L'Harmattan, Paris.
- VON TROTHA, T. (2011): «The problem of violence. Some theoretical remarks about 'regulative orders of Violence', political heterarchy, and dispute regulation beyond the State» en G. KLUTE y B. EMBALÓ (eds.), *The problem of violence. Local*

conflict settlement in Contemporary Africa, Rüdiger Köppe Verlag, Köln: 31-47.
VV.AA. (1996): *Peuples du Sénégal*, Editions Sépia, Saint Maur.

6. DOCUMENTALES

PUIGSERVER, X. (2014): *Kásuumaay. Una experiencia de paz en Casamance*, Director: Xavier Puigserver, Director Científico: Jordi Tomàs, Producción: GESA- ICIP, Barcelona. 52 min.