

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)

Jordi Tomàs i Guilera

Tesi doctoral

Directora: Adriana Kaplan Marcusán

Departament d'Antropologia Social i Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

Gener de 2005

Agraïments	
PRÒLEG	9
INTRODUCCIÓ	11
CAPÍTOL 1. REFLEXIONS SOBRE LA RECERCA ETNOGRÀFICA	41
1.1. El compromís amb la disciplina	42
1.2. El compromís amb la societat estudiada	46
1.3. La vida quotidiana i el treball de camp	48
1.3.1. Algunes dificultats del nostre treball de camp	49
1.4. Per una redefinició de l'informant	55
1.5. Descripció del (nostre) treball de camp	57
1.5.1. Tècniques d'investigació principals	57
1.5.2. Tècniques d'investigació complementàries:	61
1.5.3. Sobre la contrastació de les informacions i les seves mesures de control	61
1.5.4. Altres fonts fetes servir	63
1.6. Confessions d'un etnògraf principiant	67
CAPÍTOL 2. BREU APROXIMACIÓ TEÒRICA	71
2.1. El nostre enfoc	82
CAPÍTOL 3. ELS JOOLA D'OUSSOUYE: BREU INTRODUCCIÓ A LA SEVA CULTURA I A LA SEVA HISTÒRIA	85
3.1. Una primera aproximació etnogràfica als joola en general i als joola del Húluf en particular	85
3.2. Breu història de la regió	88
CAPÍTOL 4: IDENTITAT I ADSCRIPCIÓ FAMILIAR	125
4.1. Les estructures familiars tradicionals	125
4.1.1. La importància de la família com a organització social i econòmica	130
4.1.2. Pràctiques d'aliança	137
4.1.3. Adopcions i canvis de nom	146
4.1.4. Famílies i barris d'Oussouye	151
4.2. Família i adscripció identitària	156
4.2.1. Família i filiació	156
4.2.2. La importància de la família com a categorització de l'Altre immediat	158
4.2.3. El referent dels avantpassats	165
4.2.4. L'especificitat del joola crescut a Dakar	166
4.3. La gran família joola	167
CAPÍTOL 5. IDENTITAT I INTEGRACIÓ LOCAL: SER D'OUSSOUYE, SER DEL HULUF I SER DEL BUBAJUM ÁAI	171
5.1. "Oussouye-joola": ser joola d'Oussouye. La importància de la identitat de poble	171
5.1.1. La formació dels pobles	172

5.1.2. L'autonomia dels pobles: una aproximació etnogràfica	176
5.1.3. L'Oussouye no-joola: assimilació o integració?	194
5.2. Ser del Huluf, ser del reialme	199
5.2.1. El reialme: Bubajum áai	201
CAPÍTOL 6. IDENTITAT I MUJOOLOAYI: LA PERTINENÇA ÈTNICA I LA MANERA DE FER DELS JOOLA D'OUSSOUYE	215
6.1. Mujooloayi	218
6.1.1 El cicle vital dels joola d'Oussouye	223
6.1.2. Els marcadors identitaris	236
6.2. Canvis en "la manera de fer" dels joola d'Oussouye	242
6.3. Migració i mujooloayi	251
6.4. La manera de fer i la identitat joola	253
CAPÍTOL 7. IDENTITAT I AWASEENA: LA IMPORTÀNCIA DE LA RELIGIÓ TRADICIONAL ENTRE ELS JOOLA D'OUSSOUYE I DEL HULUF	259
7.1. Déu	259
7.2. Els altars-ministeris (<i>báciin</i> , pl. <i>uciin</i>).	262
7.3. Exemple de cerimònia: <i>Kasila</i>	273
7.4. Els sacerdots o <i>kulemba</i>	275
7.5. La figura del rei	279
7.5.1. Les funcions del rei	281
7.5.2. Història de la reialesa	288
7.6. Apunts sobre cosmologia joola	294
7.7. "Sóc joola perquè Déu ho ha fet així"	297
CAPÍTOL 8. IDENTITAT, CATOLICISME, ISLAM I PROTESTANTISME	303
8.1. El catolicisme	303
8.1.1. Raons de l'adopció del catolicisme	319
8.2. L'Islam a l'Oussouye tradicional. Una religió absolutament minoritària.	325
8.2.1. L'Islam vist pels joola de religió tradicional i pels catòlics.	329
8.3. Protestants	330
8.4. Pluralisme religiós	332
CAPÍTOL 9. IDENTITAT, SOCIALITZACIÓ INFANTIL I EDUCACIÓ FORMAL	339
9.1. L'educació familiar, de llinatge i clànica	340
9.2. El paper de l'escola	356
9.2.1. Les institucions escolars i la identitat estatal	362
9.2.2. El paper de l'escola en la formació de l'independentisme casamancès (o la paradoxa de l'escola en la formació d'una "identitat nacional")	374
CAPÍTOL 10. LA IDENTITAT ÈTNICA, L'AUTOCTONIA I L'ESTRANGEREITAT	379
10.1. Identitat i diferència: autòcton i estranger	379
10.1.1. El concepte d'autòcton. (<i>hubuk</i>)	379
10.1.2. El concepte d'estranger (<i>ajaala</i>)	381
10.2. Una reialesa autòctona enfront d'uns models "estrangers"?	399
10.2.1. L'estrangereitat de dos models	399

10.2.2. El discurs identitari independentista de Diamacoune	403
10.3. Ús i abús de la tradició	408
10.4. L'interès per la tradició a Oussouye	409
10.5. El govern tradicional, un valor simbòlic i polític a l'alça	416
CONCLUSIONS	425
APÈNDIX	431
CRONOLOGIA	459
GLOSSARI	471
BIBLIOGRAFIA	477

Agraïments

Una tesi doctoral va signada per un sol individu: l'individualisme occidental així ho obliga. De totes maneres, és evident que el sotasignat no ha fet res sol. Per aquesta raó, em cal expressar el meu agraïment profund a totes aquelles persones que, al meu entendre, han configurat la tesi d'una manera o altra, ja sigui amb aportacions teòriques, logístiques i/o personals, a Catalunya i/o a Casamance, Senegal i França. No escatimarem sentiments per aquells que més apreciem, però per raons d'espai, probablement escatimarem paraules.

Com que l'origen real de la tesi va molt enllà, ens veiem obligats a començar per ordre cronològic, quan ara fa uns deu anys vaig trepitjar per primera vegada Casamance.

Gràcies, Àngel, per esdevenir el meu oncle pels barris de Liberté IV, V i VI de Dakar i per animar-me a fer la tesi quan encara buscava el tema. *Jeirujeff!*

Gràcies al *père* Jacques per passejar-me per Oussouye i descobrir-me el país dels joola aquell 1994, per l'hospitalitat durant les meves estades a Dakar entre el 1998 i el 2002, i per les xerrades i consells a Kër Kassani. *Yoo. Emite kan ulako li kasumaay.*

Gràcies, Bakinta Badiane per compartir amb mi l'interès per la cultura joola i explicar-me'n detalls des del 1994. *Li seni merci hëmek.*

Gràcies al "Grup d'autoajuda teresines" –Maria, Neus i Pep- que després de les teresines ha continuat com a grup d'amics i com a plataforma de reflexions vàries. El vostre suport i interès pel meu treball em donen sempre energies renovades.

Gràcies al grup d'Arda-I de la UB, Joan, Carme, Blanca, Albert, Jordi i Vicenç pel vostre suport constant i per alimentar la tesi amb aportacions teòriques, lectures diverses, exemples d'altres regions i crítiques als meus projectes. Que les aromes mediterrànies cremin allà on ens reunim.

Gràcies a Teresa San Roman i a Ramon Valdés per les aportacions que van fer en aquell tribunal, el setembre de 1999, tot donant-me un bany de ciència que em va ajudar a filar molt més prim en el treball que teniu entre mans.

Gràcies a certs investigadors africanistes que m'han facilitat lectures diverses o consells específics: Christian Coulon, Dominique Darbon, Ramon Sarró, Albert Roca, Alberto López...

Gràcies a Pierre Bassène Diatta (*Hule η! Kaila kufali! Lu kulikuli?*) i a Joan Solà, Sibilumkumel (*Awu anúnee!*) per l'hospitalitat del gener i febrer del 2000 i per fer possible la meua instal·lació a Oussouye el novembre del mateix any. *Atemit fan alambenoli li fan asenul bunuk abu bume ηee*... (*mante bunuk abu fan bu mukul?*)

Gràcies a l'Atabo', el meu pare adoptiu, a l'Aluga', la meua mare adoptiva, als meus germans adoptius: Magdeleine, Frederic, Adolf, Pierre, Marie-Jean, Damas, Remi, Ester, Bebe, Pupe, Tati... A les meves "dones" Caroline i Jitom. Als meus nebots adoptius, Khadith, Steven, Santana, Káaci, Maurice, Viviane i les petites Ansenimañ i Erika i el petit Atabo, "Le vieux". *Jibaje buynum abu bujake.*

Gràcies a la resta de Hadiyahëmek, especialment "Janpu", Gerôme, Kulee', Kálisawo i Sabina, Toóm, Ejosa... Així com a tota la gent de Súulak, Bañaakambulisinang, Húkow-ékosum, Antoine, Marcel, Idrissa, Amoul, Titina, Anne-Marie... *Malegëen oloaal uleato (c'est vrai, au tour du bunuk nous sommes au même pied d'égalité!)*.

I sobretot a la generació d'Oussouye que em va adoptar, *Yammane yata Attentat*, (Paulin, Roger, King, Tofu, Gloria, Kombe...) que em van acompanyar i fer vibrar en les estelades nits d'Oussouye.

Gràcies als *kunaahan* d'Oussouye, de Jinga', especialment a Jeyno, Jimenko i, és clar, al rei, Man. *Let i lob wahuke ñeeyñeey*.

Gràcies, molt específiques a Gouho Diatta, Vero i Atoum., Marc Diatta, Joana Diabone, Bernard Kasumba Diatta, Benoît Diatta, Marie Nicole, i a Nazaire Diatta de Kahinda. *Jilambenomlamben ngée. Merciul*.

Gràcies a la resta d'habitants dels sis barris tradicionals d'Oussouye, que m'heu acompanyat durant la meua estada a casa vostra i m'heu fet partícip de certs aspectes de la vostra cultura, alguns dels vostres sabers, m'heu ensenyat la llengua i m'heu explicat part de la vostra història. *Bukurul jilambenomlamben ngée, li senul merci héemek. Inje, let i moyenul. Jijame wa lilobe?*

Gràcies també "als catalans d'Oussouye i comarques", Josep Maria, Paco, Manel, Jaume, Fina, Josep Alambena, Jordi Ekanguena, Fletxa Buynum (i Nené, és clar!) i, sobretot, sobretot a Joan Sibilumkumel.

Gràcies també als visitants que van passar per Oussouye, molt especialment als topògrafs, Jaume, Sílvia i Jordi, així com a "las cooperantes Nu", Carmen i Sara.

Gràcies a les *joola* de Dakar, molt especialment a la Caty, així com a l'Anne.

Gràcies també a una sèrie d'investigadors que han treballat sobre la Casamance i que, sobre el terreny o en trobades especialitzades, m'han donat consells, materials i lectures. Entre ells voldria destacar, molt especialment, l'*abbé* Nazaire Diatta, Christian Sina Diatta, Jean-Claude Marut, Marie-Louise Moreau, Robert Baïm, Odile Reveyrand, Ferdinand de Jong, Jos van der Klei, Vincent Foucher i Geneviève Glasser. També Hassane Dramé, Martin Evans, Wilmeta Toliver-Diallo... *Peut-être, un jour on va consolider le naissante groupe de "casamancistes"... où... "casamançologues"?*

També volem fer constar –i enviar el nostre agraïment per– la seva col·laboració a la xarxa interuniversitària ARDA (Agrupament per a la Recerca i Docència d'Àfrica) que ha ajudat econòmicament en alguns dels desplaçaments que hem efectuat a Casamance.

Fins aquí, per ordre cronològic els agraïments més determinants en moments del meu itinerari personal i investigador. Ara, uns agraïments més atemporals, doncs gairebé vetllen per mi des de la nit dels temps.

Gràcies a Jaume Blay perquè aquell 1994 va convertir en auca el meu futur africà. No perdís mai el bon humor, "Humphry".

Gràcies, Adriana, pel teu suport constant des del primer dia, per la teua vitalitat, la teua sinceritat, el teu treballar fi, i les teves energies positives. Que Atèmit t'acompanyi en la salut a tu i als teus dos fills i que et doni forces per gaudir d'aquesta feina que tant t'estimes.

Gràcies, Ferran, per mostrar-me Àfrica Negra des del 1990, per fer-me descobrir Casamance i per ajudar-me a confeccionar i teixir aquest treball –i d'altres més "petitets"– durant tants i tants i tants anys. Que Atèmit vetlli per la teua pau i la dels teus.

Gràcies als amics que, d'una manera o altra, presents a Casamance o no, van esperonar-me des de bon començament. Alguns, també investigadors, ja han estat citats

en pàgines anteriors –repeteixo, doncs, per partida doble els agraïments-, d’altres la vostra amistat m’ha acompanyat molt, i va molt de veres, una part de tesi és vostra: “les de Vic” (Gemma, Cecília, Anna Capde, Anna Camps, Carles, Eva...), el “grup Àngel” (Montse i Robert, Miquel i Sònia, i Amadeu i Sílvia, és clar), “el grup Festunmai vale” (Miquel i Pi), el Marc i la Idoia, el Tuilly (gràcies per les gravacions de vídeo!), el Cesc i la Maite, el Jordi i la Mònica, el Xavi i la Marta, el Pere, l’Elisenda i l’Agustí, el Jordi i la Xús (Xux!), l’Alba...

Moltes gràcies a la meva família mallorquina, per fer-me costat des del primer moment, sense dubtar-ho!

Un sentiment molt especial també pels meus pares que han hagut d’aguantar les constants desaparicions i estades africanes amb més estoïcisme del que voldrien.

Finalment, un gràcies escolpit amb majúscula per una persona que tant m’ha ajudat i sense la qual aquest treball de ben segur no hauria arribat a bon port. “Espe, t’estim.”

PRÒLEG

“Busca’t una beca
i queda’t uns quants anys més amb nosaltres.”

Un dels meus germans adoptius,
(a cada gran comiat:
el febrer de 2002, l’octubre 2002, l’octubre 2004)

La primera vegada que vaig estar a Oussouye, el 1994, hi vaig anar a petar una mica de casualitat, si és que la casualitat existeix, just acabat de fer l’últim any de la carrera de Geografia i Història, amb l’especialitat d’Antropologia Cultural, a la Universitat de Barcelona. Durant tota la carrera havia estat pensant en fer per manera de marxar al continent africà, en general, sense especificar en quin indret, si bé m’interessava molt Àfrica Occidental. Recordo que, el 1991, vaig demanar a la professora Dolores Juliano si sabia alguna manera per anar a viure al continent negre. Em va donar unes fotocòpies d’un projecte d’alfabetització que es duia a terme a la ciutat de Dakar, auspiciat pel Club Unesco-Dakar, seu dirigida per un escolapi vinculat a la parròquia dels Martyrs de l’Ouganda de la capital senegalesa. La condició era que calia saber francès. Vaig oblidar-me d’aquella possibilitat –perquè no sabia la llengua gala en aquella època- i vaig continuar somniant amb una estada o un viatge pel continent a través de lectures, de cursos especialitzats i sobretot de les classes del Ferran Iniesta.

Durant les classes del Ferran anava perfilant un viatge més o menys llarg en funció dels temes i regions estudiats a classe que més m’havien captivat. Així doncs, la meva idea va començar per la voluntat de visitar la ciutat de Djenné, al Malí. “Ja que hi vaig –vaig pensar-, aprofitaré per conèixer altres parts de l’Àfrica Occidental.” I així va ser com, a part de conèixer Mali, vaig decidir ampliar el viatge cap al Benin, per trepitjar els carrers d’Abomey i visitar el fort exportador d’esclaus de Ouidah, a la costa atlàntica. La meva imaginació va continuar treballant i va decidir que, ja que visitava Ouidah, a la costa, podia anar cap a Ghana, i visitar també el primer fort portuguès, Saõ Giorgio d’Elminha, i, ja que hi érem, els de Dixcove, Sekondi i Princesstown, i, com no, no em podia deixar la capital del regne ashanti, Kumasi.

Així doncs, a poc temps de la meva marxa, l’itinerari quedava com segueix: de Dakar a Bamako en tren, remontar el Níger fins a Segou i Mopti, des d’allà anar cap a Djenné, i continuar cap al país dogon; un cop allà, baixar cap a Bobo-Dioulasso, arribar-me fins al país lobi, tornar fins a Ouaga, i entrar al Benin, creuant-lo de Nord a Sud, i un cop a la costa, resseguir-la fins a Abidjan, a Costa d’Ivori, passant pel Togo i Ghana.

Un parell o tres de mesos abans de marxar, tot perfilant el recorregut amb en Ferran Iniesta, l’itinerari es va ampliar pel cantó occidental. “Ja que baixes fins a Dakar i tens temps, pots visitar el massís del Futa Djalón”, la pàtria originària de molts dels rius d’Àfrica Occidental i bressol de la revolta anticolonial que prengué la forma de *ihad* i que havia estat organitzada per El Hadj Omar. “I ja que hi ets –va continuar-, abans d’entrar a Guinea Conakry, passa per Casamance i parla amb l’abbé Diamacoune i els independentistes *casacesos*.”

Així va ser com vaig descobrir Casamance. Una mica de retruc. Era l’octubre de l’any 1994. Vaig començar per Dakar, i vaig anar després cap a Casamance, on vaig passar dues setmanes increïbles al poble d’Oussouye. Després vaig anar cap a Guinea-

Bissau, primer a Bissau, després les illes Bijagós, i a Gabu, i cap a Guinea Conakry, i vaig continuar durant mig any i una motxilla a l'esquena seguint el recorregut que havia previst, acabant a Abidjan, a la Costa d'Ivori

Des d'aleshores, ara fa doncs més de deu anys, fins avui, he fet diverses estades a Casamance, especialment a Oussouye i la regió del Húluf, i m'he interessat tant per la regió, com pels joola de la Baixa-Casamance.

No sé què fa que quan torno a Oussouye em sento com a casa. Bé, sí que ho sé, ho fa la gent, amb la seva tirallonga de salutacions, amb la seva mirada propera acompanyada d'una llarga encaixada de mans. Se'ns dubte, fins i tot si per raons impepinables mai més no pogués tornar a Oussouye, una part de mi sempre serà l'Afooyiil, aquell jove blanc a qui un dia van batejar els joola del Húluf, i una part de mi sempre serà monàrquica, en honor al rei Sibilumbay, i una part de mi sempre serà pagesa, amb els peus enfonsats al fang, i el kayendú a les mans, encara que cultivés malament i poc els arrojars d'Oussouye, i una part de mi sempre saltarà en sentir l'expressió *Ufum!*, com a bon fill del barri de Súlaak, i una part de mi sempre sabrà quan comença l'època del vi de palmera, encara que el primer dia no m'agradés gaire, i una part de mi sempre dirà *Miñaa!*, quan algú pronuncïi un desig...

Espero, simplement, que la tesi que teniu entre mans serveixi per comprendre ni que sigui una mica què és, al meu entendre ser joola a principis del segle XXI. *Miñaa!*

INTRODUCCIÓ

“L’ethnologie est une école d’humilité.”

Denise Paulme

Aquest és un estudi dedicat a la identitat ètnica entre els joola de la localitat d’Oussouye així com del conjunt de pobles del Húluf i del regne del Bubajum áai, a la regió de Casamance, en territori administratiu senegalès. Abans de delimitar territorialment la nostra investigació, voldríem fer una breu explicació sobre el nostre contacte amb la regió estudiada.

La meva primera estada a Oussouye va ser el meu primer contacte amb l’Àfrica rural, després d’uns dies a la ciutat de Dakar, l’octubre de 1994. Aquella estada a Oussouye em va captivar profundament. Recordo escriure a l’Espe, la meva parella, des d’Oussouye tot dient-li: “Aquest és el lloc que sempre havia somniat”. I era veritat. No cal dir que aquest comentari està impregnat d’un exotisme recalitrant que, tot s’ha de dir, critiquen molt a la lleugera alguns antropòlegs de saló. Com hem dit en alguna altra banda (1999), l’exotisme és un component real i vàlid en la majoria d’antropòlegs, estudiïn el tròpic, trist o quotidià, o la societat occidental, tant trista o quotidiana com el primer.

Probablement la meva fascinació per Oussouye i la societat joola va venir motivada per dues raons: la riquesa intrínseca de la cultura joola –aquest comentari és joolacèntric, ho sabem, ja que totes les cultures presenten una riquesa desbordant-, i el fet que fos el primer lloc no urbà que trepitgés del continent africà. He de dir que, al llarg del viatge, també em van captivar altres societats “visitades”, com els bijagós, els dogon, els lobi, els mossi, els fon, els ashanti...

L’èxit de la meva estada a Oussouye deu una enorme gratitud a l’acompanyament que em va fer el *père* Jacques, a qui estaré eternament agraït. No em cansaré de dir-ho. El vaig conèixer gràcies a l’Àngel Casas, el meu “oncle” de Dakar, durant els dies que vaig passar als Martyrs de l’Ouganda, a qui també envïo el meu agraïment profund. Així doncs, el *père* Jacques, tot presentant-me gent i explicant-me algunes de les seves vivències, m’anava fent entrar, de mica en mica, al poble d’Oussouye. A Oussouye també vaig tenir temps de furgar la monografia de Louis Vincent Thomas, gràcies al pare Jaume Sales, *Les diola: essai d’analyse fonctionnel sur une population de Basse-Casamance*, així com la tesi doctoral de Nazaire Diatta sobre els proverbis joola. També durant uns dies, gràcies al Cesc i l’Alba, i al Paco, vaig començar a entrar en contacte amb els joola d’Esulaalu, tot bevent vi de palma o aprenent a dir el “Kasumaay!” i la tirallonga de salutacions posteriors.

Vaja, que fa deu anys el meu tema de tesi –de l’actual tesi- ja em cridava però jo no escoltava.

En tornar del viatge de sis mesos em vaig interessar durant una temporada pel Benin i la cultura dels fon, però aviat vaig recobrar el meu interès per Casamance en fer la tesina dels cursos de doctorat. Em vaig interessar per la *question casamançaise*, el nom metafòric introduït per Jean-Claude Marut per definir el conflicte de Casamance que oposa els independentistes del Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance amb el govern senegalès des del 1982. Les meves xerrades amb l’*abbé* Diamacoune en la primera visita a Casamance, i el meu interès pels temes nacionalistes

Ser joola: la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

em van portar a fer la tesina "Casamance: ètnia, identitat i nacionalisme" (Tesina de Màster, Universitat Autònoma de Barcelona, 1999), que es basava sobretot en el treball bibliogràfic i l'estada del 1994, i una breu estada a Dakar el 1998.

Un cop treballat el tema de la identitat a Casamance, des d'un punt de vista més aviat polític i històric, vaig adonar-me que l'Antropologia tenia moltes eines per ajudar a interpretar els temes identitaris i vaig decidir abandonar el tema dels nacionalisme i centrar-me en la inesgotable qüestió identitària estudiant l'identitat ètnica entre els joola... d'Oussouye, és clar. De fet, acabada la tesina dins del programa de doctorat a la UAB (1999), em vaig adonar que l'enfoc politològic que sobtadament havia pres el treball no em satisfia del tot. Ja dos grans antropòlegs que van formar el tribunal de tesina, Ramon Valdés i Teresa San Román, em van suggerir que aprofundís més en l'antropologia per treballar el tema identitari. De fet, poc després, van ser dos politòlegs del CEAN de Bordeus, Christian Coulon i Dominique Darbon, els que, em van donar una altra pista: podia estudiar com cada grup ètnic majoritari a Casamance (pehl, manding i joola) vivien la identitat casamancesa. Deuria ser aleshores que vaig acabar veient que m'havia de centrar en un sol grup –i jo em quedava per motius històrico-personals, amb els joola- i amb un enfoc més clarament antropològic. L'interès que el Ferran Iniesta em va fer despertar pel camp de la tradició així com la paciència constant i els diversos consells d'Adriana Kaplan, des dels inicis de la tesina fins al final de la tesi, em van portar a centrar-me en l'estudi de la cultura joola en profunditat.

Al meu entendre, l'enfoc de la tesi va fer un tomb definitiu cap a un estudi amb un enfoc culturalista quan, en un viatge fugaç a Casamance el gener i febrer de 2000, vaig coincidir amb la "sortida" (*buyuceen*) del nou rei d'Oussouye, Sibilumbay, proclamat després d'un període d'una quinzena d'anys d'interregne. La vibració de la gent durant aquells dies i l'imponent figura del rei em va conduir a l'interès per les reialeses sagrades africanes i, sobretot, em va donar un cop de mà per entendre molt millor el tema de la identitat, despolititzant-la i obrint noves portes vinculades amb la cultura joola en general i amb el camp de la religió tradicional en particular.

Com estava previst, vaig instal·lar-me a Oussouye a principis de novembre del 2000 i, d'una manera més o menys constant, m'hi vaig estar fins a finals de febrer del 2002. Sens cap mena de dubte, tant la meua primera visita al continent negre com el meu posterior treball de camp a Oussouye han estat de les millors coses que m'han passat a nivell personal, i espero que això quedi reflectit en aquests centenars de pàgines que teniu entre les mans.

La vida quotidiana al barri de Sulek, va ser un regal dels déus gràcies a la família que em va adoptar, la família d'Atabo Diatta, amb la seva dona Alouga Lambal, els seus fills i filles, les seves joves, i els seus néts i nètes; així com a "la grande famille" i a tot el barri de Sulek.

Cal dir que vaig instal·lar-me a Oussouye en un període històric dels joola húluf cabdal: l'entronització de Sibilumbay, les seves presentacions als diferents pobles del regne, les cerimònies pendents que la gent espera amb ànsia, són l'expressió d'una societat que vibra amb el seu nou rei. Així doncs, el món que m'envoltava em seguia encaminant per a la millor realització de la tesi.

Una estada a la regió els mesos de setembre i octubre de l'any 2002 em van permetre ampliar algunes informacions i contrastar dades adquirides durant l'estada més llarga. Em van també permetre plorar amb els joola la mort de més de 1800 persones en

el naufragi del vaixell *Le Joola* en el seu darrer recorregut Ziguinchor-Dakar, en el que viatjaven moltíssimes persones de la regió de Casamance. Cal dir també que en aquell vaixell hi havia poques persones de la regió estrictament del Húluuf perquè tots els joola huluuf residents a Dakar havien prolongat la seva estada a Oussouye una setmana més abans del retorn a la capital, per poder veure la cerimònia reial –el *húmabel*– que havia d’iniciar-se l’endemà del tràgic naufragi.

Finalment, un viatge al setembre i octubre de 2004 em va permetre acabar de contrastar algunes informacions i obtenir-ne algunes de noves, així com arribar-me de nou a Bissau i buidar l’Instituto Nacional d’Estudos e Pesquisas.

Fins aquí, una introducció sobre el perquè de la regió. Ara, ens agradaria comentar el perquè de la temàtica. Hem de dir que els fenòmens d’identitat ètnica i regional sempre ens han interessat. Probablement la nostra condició de perifèrics dins d’un estat plurinacional, amb els seus embats històrics i amb les seves cojuntures més que variades, ens ha donat un interès i, potser, una certa sensibilitat cap a aquests tipus de realitats.

Com dèiem a l’introducció de la tesina, molt partidista vista amb la distància, creiem que el fet de viure en la perifèria –perifèria que també té les seves perifèries– d’un Estat ens dóna certa predisposició a copsar altres sentiments perifèrics. De totes maneres, com van dir Teresa San Roman i Ramon Valdés, no es poden fer analogies, no es pot buscar a la societat joola allò que es viu a la societat catalana, de cap de les maneres. La tendència a fer analogies entre el món que l’antropòleg coneix per motius de naixement o de biografia personal i el món que decideix estudiar pot ser, sovint, inconscient i, al nostre entendre, un llarg treball de camp pot acabar amb aquesta tendència.

Aquest cop, i gràcies al tutelatge de l’Adriana Kaplan, directora tant de la tesina com de la tesi amb qui el treball de recerca és sempre un enriquiment, ens hem fixat en les característiques més estrictament culturals, deixant en segon terme les qüestions polítiques. De la mateixa manera, encara que present, la història no ha pres tant de relleu com en el treball de Màster. Tot i això, no cal dir que la distinció història/antropologia és sovint un entrebanc com a eina de recerca. Des d’un punt de vista diacrònic... l’una i l’altra són dues cares d’una mateixa moneda.

Com es veurà, el meu treball de camp va evolucionar cap a una espècie de monografia sobre els joola, donat que la nostra perspectiva, essent molt oberta, abarca força temes de la cultura joola actual.

Com sabem, aquest treball que teniu a les mans, és incomplet. La investigació en antropologia no s’acaba mai, perquè les cultures són dinàmiques, perquè la ciència és dinàmica, i perquè les persones també ho som. I és que en les ciències socials no podem donar mai un treball per complert: d’una banda per culpa o gràcies a la riquesa i diversitat de la població estudiada; de l’altra, afortunadament, per la inexhauribilitat del propi “objecte d’estudi”.

Així doncs, aquesta tesi és potser només un inici... per ser continuat per nosaltres mateixos o per d’altres persones.

Ser joola: la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

Delimitació territorial de l'estudi

L'estudi que hem dut a terme té com a objectiu dil·lucidar les dinàmiques internes de l'identitat ètnica o etnicitat a la població d'Oussouye¹ entre els joola húluf, un subgrup joola que habita en terres sota l'Administració de l'Estat senegalès.

L'estudi pren en consideració específicament les dinàmiques produïdes a l'interior de la cultura joola húluf tot i que, en consonància amb les nombroses teories que defensen el *feedback* entre *insiders* i *outsiders*, també es tracten les influències exteriors considerades més rellevants i que d'una manera clara, afecten les dinàmiques internes.

El treball dut a terme entre els joola húluf es basa especialment en la població joola húluf d'Oussouye², és a dir, en aquella dels anomenats sis barris tradicionals (o "Oussouye-joola", en la versió local): Súulak, Jíyant, Kaleelaam, Etaama, Batajaken i Bataefus. La població d'aquests sis barris suma uns 1.800 habitants aproximadament³. Per extensió es basa també en la regió del Húluf ja que Oussouye forma part d'un altiplà, el Húluf, que històricament i culturalment conforma la manera de ser dels joola d'Oussouye. Des d'un punt de vista èmic, la gent del Húluf, com veurem, considera que té una cultura força homogènia i diferenciada respecte la resta de joola de la regió, també organitzats en funció dels altiplans (vegeu plànol 1), Esúulaalu' (al voltant de M'lomp), Húkuut (Oukout), Héer (Kabrousse), Ayun (Siganar)...⁴ Per aquesta raó, l'estudi comptarà amb nombroses referències al Húluf i a les set localitats que, a part d'Oussouye el conformen: Kahinda, Senghalène, Calobone, Ekiñ⁵, Edhioungo, Jilite⁶ i Djiwant⁷. La població del Húluf suma uns 4.800 individus⁸.

¹ Com veurem al final del capítol, per la transcripció del nom de barris i concessions, hem mirat de fer servir les transcripcions que es donen en l'alfabetització del projecte Joola Kaasa. En canvi, per la dels pobles, s'adopta la transcripció oficial del Senegal. En joola, Oussouye es transcriu Húsuuy. Per a l'equivalència de transcripcions entre joola i frances vegeu l'apèndix 1.

² Perquè, com veurem, hi ha altres grups ètnics, joola o no joola que habiten a la població d'Oussouye. Aquests, de manera general, tampoc no entren en l'estudi, tot i que s'hi faran certes referències.

³ Cens fet per l'autor, amb la col·laboració de joves de cada barri, durant els mesos de desembre del 2001 i gener i febrer del 2002. També s'han tingut presents els estudis de població duts a terme pels col·laboradors de l'Ajaedo (Association des Jeunes Agriculteurs et Eleveurs du Département d'Oussouye) i de **ACPP (Asociación de Cooperación por la Paz)**. Les constants migracions dels joola, a Ziguinchor i Dakar especialment, fan difícil establir un cens correcte. Per tant, cal tenir present que parlem d'unes xifres aproximades. El cens va ser fet de nou per la manca de fiabilitat del cens senegalès, dut a terme el 1988. El cens va ser fet de nou per l'Ajuntament d'Oussouye quan el govern senegalès, el mes d'octubre del 2002, va fer donacions d'arròs a totes les famílies a través dels ajuntaments.

⁴ A més a més, no cal oblidar que, en força casos, els homes d'Oussouye es casen amb dones de fora, és a dir del Húluf o fins i tot de pobles més llunyans. Aquestes dones també formen part de l'estudi, evidentment. Per tant és inadequat del tot dir que estudiem únicament Oussouye, ja que ni per les aliances matrimonials, ni per les relacions comercials, ni pels lligams d'ordre religiós i ritual podem parlar d'un Oussouye independent. En tot cas, podem dir que el nostre estudi pren com a base de referència, com a punt de partida, la població joola-húluf d'Oussouye.

⁵ L'administració senegalesa compta un sol poble, Calobone, enlloc de dos, Calobone i Ekiñ.

⁶ L'administració senegalesa compta un sol poble, Edhioungo, enlloc de dos, Edhioungo i Jilite.

⁷ En transcripció joola seria Káhindaa, Seenalen, Kalobon, Ekiñ, Ejungu, Jilite i Jíyant.

⁸ Cens basat en els estudis de població duts a terme pels col·laboradors de l'Ajaedo (Association des Jeunes Agriculteurs et Eleveurs du Département d'Oussouye) i de **ACPP (Asociación de Cooperación por la Paz)**. Com hem dit, les constants migracions dels joola, a Ziguinchor i Dakar especialment, fan difícil establir un cens correcte. Per tant, cal tenir present que parlem d'unes xifres aproximatives.

Oussouye, a més a més, és la capital d'un regne, anomenat Bubajum áai⁹ -que alguns anomenen també Anelufáai (Diatta 1998) o simplement “regne d'Oussouye”. Si bé molts informants a l'hora de traduir que volia dir “*Bubajum áai*”, ens deien, simplement, “reialme”, Nazaire Diatta (1998) tradueix el terme com “Els infants del rei”.

El Bubajum áai el conformen 21 localitats, segons la manera de comptar tradicional, o 15 si comptem els pobles a la manera estatal¹⁰. Als set –o cinc, segons com es compta- del Húluf, cal afegir-hi: Madiop i Eteilo¹¹, Karunat, Niambalang, Katakát, Buluf, Usal, Kabunkut¹² -tots ells a l'altiplà d'Eyuun-, Emaye, Essaout, Boukitingo, Diakène¹³, Diantène¹⁴ (vegeu plànol 1). La població del Bubajum áai suma aproximadament uns 12.000 individus.

Finalment, de tant en tant es fan referències a la immigració dels joola húluf a l'exterior, especialment a la capital senegalesa de Dakar, però d'una manera molt secundària.

Denominació local dels pobles del reialme ¹⁵	Denominació segons l'Administració senegalesa
Oussouye	Oussouye
Kahinda	Kahinda
Senghalene	Senghalène
Djiwant	Djiwant
Edhioungou	Edhioungou
Jilite	Edhioungou
Calobone	Calobone
Ekin	Calobone
Eteeylo	Oukout
Madiop	Oukout
Katakaat	Siganar

⁹ Si bé Thomas (1972), pel cas dels joola, parla de “rei” però prefereix parlar “d'àrea d'influència políticoreligiosa” més que de “regne”, nosaltres creiem adient parlar, com els joola, tant de rei (en joola *áai*) com de regne (en joola, *jaai*).

¹⁰ Els diferents graus de relació de cadascun dels pobles amb la reialesa seran especificats al capítol 8.

¹¹ Madiop i Eteilo formen part d'un poble més gran, Oukout. L'administració senegalesa es refereix sempre a Oukout.

¹² Aquestes quatre localitats són quatre barris de Sigantar, que tradicionalment es compten per separat.

¹³ L'administració senegalesa l'anomena Diakhène-diola, per diferenciar-lo d'un poble veï, de formació més recent, anomenat Diakhène wolof.

¹⁴ La transcripció joola kaasa dels catorze pobles esmentats seria: Madiop i Eteeyloo (que formen Húkut), Kálunaat, Ñambalan (Katakaat, Buluf, Usaal i Kábunkut), Emay, Esawut, Bukutiñoò, Jaaken, Janten. Vegeu també l'apèndix 1.

¹⁵ Aquestes denominacions són usades especialment per la gent gran del poble i per força joves. D'altres joola fan servir la denominació estatal. Si un joola es dirigeix a un estranger que no coneix la denominació local, molt habitualment en traduir al francès mencionarà els pobles en la versió administrativa senegalesa. Així, si un vell diu, per exemple: “*Bonijaw Madiop*” i algú que no entén joola vol saber què ha dit, el jove joola que tradueixi, segurament li dirà “Ha dit: Vaig a Oukout”. L'anàlisi situacionalista entre els joola –com arreu- és imprescindible. Recordem que parlem de la denominació local, però no de la transcripció (per veure l'equivalència de transcripcions, vegeu l'apèndix 1).

Ser joola: la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

Buluf	Siganar
Usaal	Siganar
Káabunkut	Siganar
Diaken	Diaken diola ¹⁶
Diantène	Diantène
Boukitingo	Boukitingo
Essaout	Essaout
Emaye	Emaye
Niambalang	Niambalang
Carounat	Carounat

Algunes precisions conceptuals

Habitualment, el treball de camp t'aporta molts interrogants que afecten de ple al nivell teòric, ja que la teva pròpia experiència d'investigador et fa dubtar de l'ús de certs conceptes que o bé no quatllen amb les dades obtingudes en les teves recerques o bé no quatllen en el teu enfoc.

Des del nostre punt de vista hi ha dues sol·lucions: o bé l'investigador inventa un terme nou –cosa que complicaria una mica més encara la fauna lèxica de la disciplina-, o bé precisa exactament què vol dir en els conceptes essencials de la seva recerca. La primera pot ser molt útil i, de fet, és la que, molt de tant en tant, fa progressar la disciplina; però, és clar, l'objectiu de l'Antropologia no és tenir tants conceptes com autors, sinó filar prim en els mateixos conceptes i aclarir posicions. La segona, que és més complexa, posa més fàcils les coses al lector i enriqueix els debats interns.

El nostre objectiu, doncs, en aquestes línies, és matitzar els conceptes principals que fem servir a fi que, quan els usem, se sàpiga exactament a què ens referim. És tan senzill com això.

Si bé és veritat que sovint es recorre a l'ús dels mots autòctons, també és veritat que la nostra tasca d'investigadors també consisteix en trobar el terme adequat en la nostra llengua amb els matisos suficients per parlar de la realitat estudiada. Això no treu que no calgui fer servir els termes en la llengua local, ja que, pot ser molt útil, sobretot per d'altres investigadors sobre la regió, saber exactament a quina organització del parentiu ens referim en parlar de “tradicció” o a què ens referim quan citem els “altars”.

En aquests paràgrafs no explicarem àmpliament què significa cada terme en la llengua joola per a la societat joola¹⁷. Simplement volem precisar alguns termes¹⁸.

Fetitxisme, animisme

¹⁶ Per diferenciar-lo de Diaken wolof. Pels joola del Húluf, Diaken Diola es denomina simplement Diaken.

¹⁷ Això ho farem sobretot dins de cada capítol.

¹⁸ De fet, cal precisar molt bé, perquè sinó, com diu Jahn: “Sólo hace falta aplicar un determinado vocabulario para transformar sin dificultad a los dioses en ídolos, los rostros en muecas, las imágenes votivas en fetiches, las discusiones en parloteos, y someter a ciertos prejuicios toda cosa y circunstancia objetivas (1958:21).

Habitualment, en el vocabulari antropològic s'han usat termes com “fetitxe” i “fetitxisme” que deriven del mot portuguès¹⁹ *feitiço*, que a l'hora ve del llatí, *factitius*, factici, artificial²⁰. El clar contingut despreciatiu i poc eficaç per parlar de les creences africanes del terme “fetitxe” va dur certs científics socials especialment a partir dels anys '30 i '40 a usar el terme d'animisme. Animisme deriva del terme “anima”, que significa “alè”, i va ser creat per Laveaux el 1820 i aviat va prendre també una connotació negativa que només autors com Tempels, Jahn i Taylor, Parrinder, Deschamps, Dammann, Pritchard i Lienhardt van positivament, relativament. A partir dels anys '40 i sobretot dels '50 autors africans també el van fer servir: J. B. Danquer (1944), J.H. Nketia (1955), A. Kagame (1956) i E. B. Idowu, entre d'altres (Mbiti, 1972). Afortunadament, en les darreres dècades ja s'ha arribat a la conclusió evident que les creences dels pobles africans poden considerar-se també religió.

Religió

Un dels problemes de la recerca en societats negroafricanes, com assenyalen entre d'altres Iniesta (1992) i Chabal i Daloz (2000), i tants d'altres, és que la religió africana impregna tota la realitat i, per tant, tota la societat. Bastide (1962) planteja una idea semblant: l'ordre religiós, l'ordre de l'univers i l'ordre social es corresponen perfectament en la unitat d'un mateix sistema cosmogònic. I és que, com diu Sarró (1993), no es pot pensar la religió com a cosa apart. De fet, ja fa prop de quaranta anys, alguns intel·lectuals africans afirmaven que la religió tradicional és font d'humanisme i de dignitat de la persona, de desenvolupament polític i jurídic, social i familiar, tècnic, font de la medicina corporal i mental, font de la cultura oral, plàstica i coreogràfica, font d'unitat del món africà (Secretariat pro-non cristianis, 1968).

Cal, doncs, recordar dos aspectes molt importants que sovint oblidem: d'una banda, que la religió africana no fa la separació filosòfica que fem els occidentals entre l'objecte i el subjecte. I és que tot forma part de la mateixa unitat indivisible que es presenta als nostres ulls de múltiples maneres. Dins d'aquesta unitat el principi ordenador es fa present, es fa real en successius nivells, des dels nivells còsmics als nivells de la matèria, més enllà fins i tot d'allò que és perceptible sensorialment. Per tant, i això ens porta a la segona consideració, pels negroafricans tota la realitat té una connotació religiosa i sagrada i, per tant, també la societat és percebuda en termes religiosos i sagrats. Per això, la religiositat és el major cohesionant de la història africana (Iniesta, ídem). A més a més, això fa que el mateix poder sigui percebut com a religió.

Com deia Louis Vincent Thomas (1959), durant molt de temps s'ha discutit de si “religió” ve del terme “religere”, que vol dir “adorar amb una barreja de respecte i temor”, o si ve de “religare”, que voldria dir “lligar”. Com diu l'autor, potser caldria fer com fan els bàmbara que entenen pel terme *lasiri* les dues coses: veure-hi una felicitat coincidència.

Com deien Denise Paulme, Jacques Maquet i Amhadou Hampaté Ba (Rencontres Internationales de Bouaké, 1965) –i com fa Thomas (1959) en el cas dels bàmbara-, la primera aproximació consisteix en treballar amb els termes del teu informant a fi d'evitar contrasentits i malentesos. En el cas dels joola, “religió” i

¹⁹ Foren els mariners portuguesos els que l'usaren per primera vegada en veure els pobles de la costa de l'Àfrica Occidental.

²⁰ Segons Thomas (1959) ve també del mot portuguès *fetisseo*, cosa de fades.

Ser joola: la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

“sagrat” tenen termes específics: religió es diu “*butin*” i també vol dir “camí”. Aquest camí va estrictament vinculat als *uciin* (sing. *báacin*) - allò que la literatura colonial anomenava “fetitxes” (vegeu més avall) i que alguns joola tradueixen al francès com a “autel”, altar- i a les iniciacions. “Sagrat” es tradueix com a *ñeeñeey* (que també vol dir “prohibit”). *Ñeeñeey* fa referència a tot allò que va associat als *uciin*. Si bé és cert que dins del pensament joola tot ha estat creat per Déu i per tant, en certa manera, tot és sagrat, ells mateixos estableixen amb l'ús d'aquest concepte diferents graus de sacralitat. En aquesta línia, la de fer servir els termes autòctons, farem servir el terme religió per designar tot allò que és sagrat i està relacionat amb el terme *báacin*, o altars - o els mal anomenats “fetitxes”, i no en un sentit més ampli, lligat a les visions més “sacralitzants” de tota la realitat.

“Fetitxe”

Ara bé, el gran problema ve amb el terme *báacin* que habitualment es tradueix al francès com a “fétiche”, o l'equivalent al català, “fetitxe”.

Houphouet Bogny, antic president de Costa d'Ivori, mort el 1993, deia, en un sentit, sembla, pejoratiu, que...

“Depuis les archevêques africains jusqu'au plus insignifiant catholique, depuis le grand marabout jusqu'au plus insignifiant musulman, depuis le pasteur jusqu'au plus petit protestant, nous avons tous en nous un passé animiste... le fetiche, c'est le fond du problème”.

(citat per Froelich, J.C., 1969:5)

I és que, el “fetitxe”, tant pels colons, com per les noves èlits postcoloniales, sempre ha estat un problema; un problema, a més, que suggereix móns misteriosos i incontrolables... Molt sovint ha dominat una visió del “fetitxe” molt, primitivitzant, molt “salvatge”, molt “malèvola”.

Com ens va dir un informant, això d'atribuir poders màgics, de màgia negra, i malèfics als cranis, plumes, etc. que es veuen en un altar tradicional joola és com entrar en una església i dir que els ciris, la verge, els sants, els rosaris i els Sant-Cristos de la paret tenen poders malèfics.

Però què és, doncs, un “fetitxe”?

Albert de Surgy (1994), ens intenta definir el “fetitxe” dient què no és. Segons aquest autor, els fetixes no són objectes adorats per ells mateixos, ni revel·ladors d'objectes de pulsíó, ni el que els psicoanalistes anomenen “fetitxe”, ni reificacions de forces psíquiques o socials, ni objectes figuratius de realitats immaterials, ni habitacles d'esperits independents, ni adversaris de les divinitats, ni objectes relacionats amb la màgia o testimonis de religions arcaiques. Pouillon (1975) ja deia que “fetitxe” era significació i res més que significació.

Amadou Hampaté Bâ ens ajuda a comprendre que el “fetitxe” és un vehicle de comunicació amb Déu.

A l'hora de demanar als locals com traduïrien el terme *báaciin* al francès rebíem dos tipus de resposta. D'una banda, *autel*, altar. Des del nostre punt de vista, aquesta resposta feia referència sobretot a l'indret sacralitzat on es duen a terme tots els

sacrificis per part del sacerdot titular de l'altar i els seus adjunts, i on dirigeixen les pregàries els fidels que, de fet, depenent de l'altar, rep el nom específic joola d'*élulum*. En segon terme, algunes persones –sobretot aquelles que tenien un especial interès en revaloritzar la religió tradicional–, ens donaven el terme de “ministère”, fent referència, sovint explícita, tant al concepte religiós catòlic de misnisteri com, sobretot, als ministeris en el sentit polític d'un govern de tall occidental. En aquest sentit, quedava clar que, com veurem més endavant, el sistema dels *uciin* és també un sistema de govern tradicional. Alguns informants insistien molt en el fet que el joola no creu en la força dels elements que configuren un altar (banyes, cranis i ossos d'animals, etc.), sinó que creu senzillament en el Déu que s'hi adora²¹.

Segons Louis Vincent Thomas (1959), el “fetitxe” (que en el cas joola s'anomena *báacin*) té tres connotacions: el santuari, l'altar i la força religiosa. El primer, és un lloc sagrat, reservat als sacerdots, als iniciats i a tots aquells que realitzen un culte. S'anomena *báacin*, en segon lloc a l'altar, el lloc on es realitzen concretament els sacrificis, el lloc material on hi ha la presència religiosa. En tercer lloc, la cosa es complica ja que, de fet, es considera que l'altar té una força especial –sovint ells diuen en francès “esperit”– i Louis Vincent Thomas l'anomena potència religiosa. De fet, segons es diu, el *báacin* pot desobeir, en certa manera, la voluntat de Déu i pren vida pròpia. De totes maneres, aquest triple significat posa problemes als mateixos joola, alguns dels quals estan d'acord en l'explicació, i d'altres insisteixen en que el *báacin* és un altar i prou, és a dir que no hi ha esperit dins de l'altar²². De totes maneres, en el *kasab*, l'interrogatori del mort en els funerals de difunts de religió tradicional, sovint es demana si el causant de la mort és un *báacin*. Tampoc hi havia acord a l'hora de parlar del que Thomas anomena “esperit” ja que, de fet, per alguns joola el *báacin* és un esperit, però per d'altres no: és un altar com pugui ser el d'una església catòlica.

De fet, doncs, Thomas i de Surgy no estan d'acord. I nosaltres no estem d'acord amb Pouillon quan diu que el “fetitxe” no és més que significació (a no ser que entenguem que en aquesta vida tot és significació i només significació).

Al nostre entendre el “fetitxe” és un tipus determinat d'altar religiós que, donada la amplitud del terme religió en les societats negroafricanes, a compleix múltiples funcions que traspassen, des del punt de vista occidental, l'esfera religiosa. El “fetitxe” és l'altar, físic, que tenen els humans per comunicar-se amb Déu, Atèmit.

El tema dels altars (*uciin*) joola ha estat però tractat per d'altres investigadors com Girard (1969), Baum (1987, 1999), N. Diatta (1979, 1982), Sambou (1983), S. Diatta (1998), entre d'altres. Sambou, per exemple, explica l'origen etimològic de *baciin* (que ell escriu *bakiin*): sembla que ve de “*kakiin*”²³, enfonsar, i fa referència a la

²¹ Moltes de les persones que ens donaven aquesta explicació eren catòlics que s'havien reconciliat amb la religió tradicional. És possible que, educats en l'escola occidental i en l'església catòlica, donin aquesta explicació per “desprimitivitzar” i “modernitzar” la religió joola (pensant que el seu interlocutor, jo, la veia primitiva, com ells havien fet en el passat), i equiparant-la a la catòlica, que és la que ells més coneixen (creient que nosaltres la veïem més moderna i civilitzada que la tradicional, cosa que, evidentment, no era així).

²² En tots els casos, els que consideren que és un altar i prou, vénen de famílies catòliques –algun dels quals ha reprès el “camí” de la religió tradicional joola. Probablement tenen la influència del catolicisme.

²³ Recordem que la llengua joola funciona amb prefixos, per tant l'arrel va al final: *bakiin* i *kakiin* tindrien la mateixa arrel.

Ser joola: la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

pedra (*elinkin*) que s'enfonsa a terra per fer d'altar, i és doncs el que el grup social ha guardat més profundament.²⁴ Per ell els *uciin* són un espai físic (l'altar), i un espai espiritual, que fa d'intermediari entre Déu i els humans, a través dels avantpassats²⁵. Els *uciin*, doncs, són en conseqüència, “els guàrdies de les lleis morals i socials fonamentals i els garants de l'ordre establert, així com els guàrdies del codi de les diferents prohibicions sense les quals l'ordre i la pau social serien paraules buides en el sí del grup humà. Segons aquest autor, sacerdot catòlic joola, pels joola el *baciin* està més aprop de Déu que dels homes.

Per al capellà joola Nazaire Diatta (1998), *baciin* s'ha de traduir com a altar (l'indret físic on es duen a terme les ofrenes), com a esperit (la força que s'hi identifica) i com a Déu (ja que, en darrera instància, el *báciin* és el representant de Déu).

Christian Sina Diatta, però, dóna, al nostre entendre, l'explicació sobre el *baciin* (que ell transcriu com *bashyn*) més clara de totes. Tot i que llarga, molt llarga, creiem que val la pena donar la seva definició:

“ Bashyn est la manifestation la plus intelligible pour tous de l'omniprésence d'un esprit suprême dans l'Univers. Le monothéisme est le fondement de la foi jola. Le Jola ne croit ni dans les ossements accrochés à l'autel du bashyn, ni à un quelconque ornement qui pourrait mériter le nom du fétiche. Il ne croît pas non plus à la nature divine d'être animé qui pourrait faire de lui un animiste. (...) Il est très peu superstitieux mais fortement croyant.

La nature est dans son ensemble dépositaire du souffle divin. Le bashyn est vivant, invisible et manifestation d'un esprit absolu: Dieu. Prier au (et non le) bashyn, c'est prier Dieu et non un diable bizarre, obscur, méchant, aimant le sang des animaux immolés et le vin de palme. Le sang versé est le feu de la vie, le témoin de l'énergie vitale emmagasinée dans le corps, maison sacrée. Le don de la vie rappelle à la conscience humaine que la force est appelée à se montrer. Seul l'esprit caché communique éternellement dans l'univers des ushyn et de Dieu. Le sacrifice est l'occasion de communion par le vin et par le chair. Les formules de célébrations rituelles permettent au corps social tout entier de juguler les risques de chute de membres du corps social dans la pauvreté absolue. Nul ne peut se vanter de sa richesse sans avoir reconnu au départ qu'il la doit à Dieu, à la communauté et à sa foi en la communion dans le corps social. Tout comme la force, l'esprit est Dieu. Il est un don de Dieu.”

(1998:72)

Aquesta llarga explicació deixa clar aquell sentit de totalitat atribuït a les religions africanes. De fet, com diu Palmeri (1995), que ha treballat entre els joola del Mof Áai, a l'est del regne d'Oussouye, els *uciin* tracen una visió unitària del món. Vegem-ho amb les seves paraules:

²⁴ Sambou explica que el *báciin* té, per aquesta raó, una simbologia masculina, enfront de la terra (*etamayi*), que la té femenina.

²⁵ Tot i que l'autor no acaba de definir el paper dels avantpassats, aprofitem l'avinentesa per introduir un debat recurrent a l'hora de parlar dels altars: el paper dels avantpassats. Alguns informants (per exemple, Sina Diatta, comunicació personal, Oussouye), sostenen que no hi ha culte als avantpassats, d'altres, en canvi, defensen el que deixa veure Sambou, que els altars estan intrínsecament lligats als avantpassats. En el nostre cas, potser gràcies als debats amb en Sina Diatta, entenem més la referència als avantpassats en relació als *uciin* de forma metafòrica.

“Les fétiches constituent un système complexe de représentations collectives qui est le principal point de référence pour chaque fait social”

(1995:337)

Com veurem més endavant, al capítol 7, al nostre entendre, el *báacin*, a part de la seva funció específicament ritual, és un transmissor de la tradició, un ministeri de decisió política i social, un integrador regional, i en definitiva, un sistema de representació del món i de relació amb la sacralitat.

Així, doncs, vista la dificultat de traduir el terme i, tot i que, en el fons, si proposéssim ignorar el sentit pejoratiu del terme « fetitxe » aquest seria el terme més « fàcil » de fer servir, hem optat, en aquesta tesi, per fer servir el terme original : *báciin* (sing.), *uciin* (plural), tot i que en alguns moments es poden fer servir els termes catalans d'altar i ministeri o, per què no ?, altar-ministeri.

Tradició

Sovint “tradició” és un dels termes eteris, fets servir a tort i a dret, i que generen un debat prou important en el món acadèmic. Segons J. Poullion (1996), la tradició es defineix com allò que persisteix del passat en el present, que es trasmet de generació en generació, i continua actuant en el present. En aquesta línia, el concepte que usa Poullion s'assembla més al que Hobsbawm fa servir per definir “costum” i no “tradició” que ell considera “inventada”. Segons Poullion, la tradició es basa en la transmissió d'un model que, canviant, col·labora a mantenir i definir la identitat d'un grup. Identitat –ètnica, nacional, estatal- i tradició tenen doncs molt a veure. També Winthrop (1991) creu que la tradició és una forma cultural explícita transmesa de forma continuada.

Evidentment, la nostra definició, una mica basada en l'aportada per Poullion, no entra en la línia d'aquells autors que consideren la tradició com immòbil –ja que des del nostre punt de vista, la tradició canvia constantment, especialment pel fet de la transmissió oral, tot i que pugui mantenir-se en alguns continguts al llarg del temps. Ja fa anys que autors com Spicer (1971), Shanklin (1981) i Winthrop (1981) van argumentar cadascun a la seva manera com la tradició pot ser una manera d'innovar al mateix temps que dóna un sentit de continuïtat amb el passat.

De fet, com han assenyalat autors com García Canclini (1990) o San Román (ídm) la frontera entre allò que hom considera tradicional i allò que no se'n considera és molt difícil a vegades de concretar. I és que molts dels autors “entren” i “surten” de la tradició, segons els contextes, les circumstàncies i necessitats.

A més a més, en el nostre cas vam intentar, voluntàriament, situar el nostre anàlisi lluny de l'arena política per contextualitzar el terme de “tradició”. L'antropòleg, a part de l'ús polític que es fa de la “tradició”,²⁶ sobretot ha de veure com la tradició és viscuda per aquelles persones que són lluny de l'arena política. Com assenjala Kaplan (1998), el terme “tradició”, o “tradicional” ha de ser fet servir en la mesura en que la

²⁶ Quan volguem parlar de l'ús que els polítics senegalesos i casamancesos fan de la “tradició”, potser podríem parlar de tradicionalisme polític, a l'estil de Lonsalde (1996).

Ser joola: la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

població estudiada el visqui, més enllà de la profunditat temporal real i dels canvis que hagi anat experimentant.

Evidentment, el nostre treball no pot negar però l'ús polític que, dins del conflicte entre el MFDC i el govern de Dakar, n'han fet els implicats. Hobswbam i Ranger (1988), Shils (1995), San Román (ídem) i Llobera (1996), entre tants d'altres, ja han assenyalat el paper que juga la tradició en els discursos nacionalistes. Per això, tant al capítol 9, com al capítol 10, intentarem veure els diferents usos que han fet de la tradició tant el govern de Dakar com el MFDC. De totes maneres, ho repetim, ens ha interessat més veure com era definida i viscuda entre els joola d'Oussouye la tradició -o la manera de fer dels avantpassats (vegeu especialment el capítol 6)-, en relació a la identitat joola que no pas l'ús polític que se n'ha fet en relació a una identitat casamancesa (MFDC) o senegalesa (govern de Dakar).

En el fons, tots aquests dubtes que ens envaeixen a l'hora de trobar el terme precís són fruit, ni més ni menys, de la recerca etnogràfica. El fet de treballar sobre el terreny et permet matitzar alguns dels conceptes en boga en la literatura antropològica i relativitzar-los o afinar-los. El treball de camp t'ensenya que la ciència antropològica és una mica fràgil i no pot fer servir sempre els mateixos conceptes per definir realitats i conceptes canviants, a vegades difícilment universalitzables. En el fons, com deia Denise Paulme, "l'ethnologie est une école d'humilité".

NORMA DE LES TRANSCRIPCIONS FETA SERVIR A LA TESI

En aquesta tesi, lògicament, apareixen nombroses paraules en llengua joola kaasa i, sobretot, és clar, en la seva variant húluf. Si bé per començar a aprendre el joola vam fer servir sobretot el magnífic material recollit i editat per Mateu Trenchs (1993, 1998), per escriure'l hem intentat, en la mesura de les nostres possibilitats, fer-ho dins del marc de les normes proposades pel *Projet Joola-Kaasa*, que compta amb el suport de la *Société Internationale de Linguistique (S.I.L.)* de Dakar²⁷.

De fet, però, l'alfabet joola encara no té una gramàtica acceptada oficialment. De totes maneres, la S.I.L. està treballant per legalitzar les transcripcions d'aquesta llengua. En els principis, es treballava amb la gramàtica de la variant dialectal del joola fooñy. Des de fa menys d'una dècada, s'estan fent diversos projectes amb el joola kaasa: alfabetització, formació de professorat, publicació de gramàtiques, publicació d'escrits breus, etc. Tot esperant que el joola kaasa tingui una gramàtica i una transcripció fixada definitivament, oferim la transcripció "pre-legal" que té el beneplàcit de la S.I.L. de Dakar. Podeu consultar l'alfabet joola i la normativa de transcripció proposada a l'apèndix.

De totes maneres, cal fer algunes precisions. Les transcripcions han estat fetes en les paraules que indiquen cerimònies, objectes, etc., així com –ho hem intentat– en la transcripció de frases fetes servir popularment. De totes maneres, cal dir-ho, nosaltres no tenim encara un coneixement prou bo del joola kaasa per distingir certes vocals.

A més a més, pel que fa al material bibliogràfic, la discordància és absoluta i nosaltres no tenim la capacitat d'unificar mots o expressions que no hem fet servir mai²⁸. Per tant, en cas de fer una cita bibliogràfica farem ús de la transcripció facilitada per l'autor.

D'altra banda, per raons de facilitat de cara al lector, no transcriurem mai els noms ni els cognoms catòlics o musulmans al joola kaasa, sinó que farem servir la seva versió afrancesada, com figura als documents oficials senegalesos. Així, no escriurem Fieel –que és la pronúncia que fan servir els joola– per dir Pierre, ni Fledeliik, per dir Frederic. No escriurem tampoc els cognoms, Jaata o Jeeju, per exemple, per dir Diatta o Diédhiou²⁹.

De la mateixa manera, els noms de pobles que ja es fan servir seran transcrits seguint la notació administrativa senegalesa, que també té com a base la transcripció francesa (ou, per u, -e finals, etc). No escriurem doncs Husuuy, sinó Oussouye (tot i que els joola aspiren la h-), ni Jíyant, per dir Jiwant, ni Hukuut, per dir Oukout. Aquest no serà el cas pels noms de zones o regions que mai no han estat escrites per l'administració estatal, com és el cas de Bubaajum áai, nom donat al territori del reialme

²⁷ Per això agraïm, especialment, la col·laboració de Bernard Kasumba Diatta, Bertrand Diatta i Jacques Manga, tots ells professors del *Projet Joola-Kaasa* d'Oussouye.

²⁸ Pel cas de la regió del Vegeu les diferents transcripcions en els textos clàssics de L.V. Thomas (1959) o Jean Girard (1969) o més recentment de Baum (1987, 1999), Ki-Zerbo (1996) o Moreau (1990, 1994, 2002), per exemple i, sobretot, la diferència en textos escrits pels mateixos joola, especialment els de Nazaire Diatta (1998) i Christian Sina Diatta (1998).

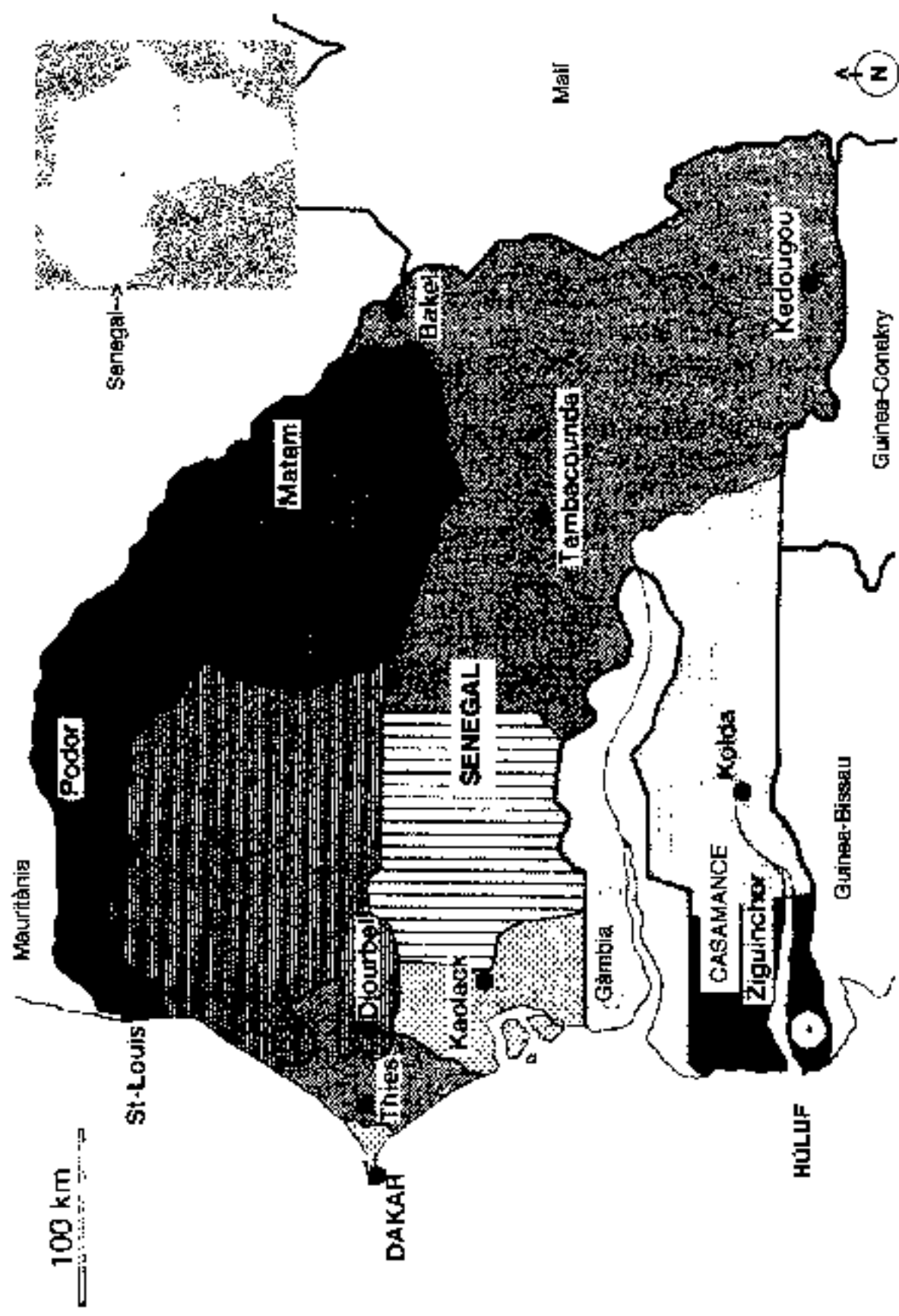
²⁹ És clar que en el cas de certs cognoms, com el mateix Diédhiou, les versions trobades als carnets d'identitat són sovint múltiples (Diédhiou, Dhiédhiou, Jeeju, Jeju, Jaju...).

Ser joola: la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

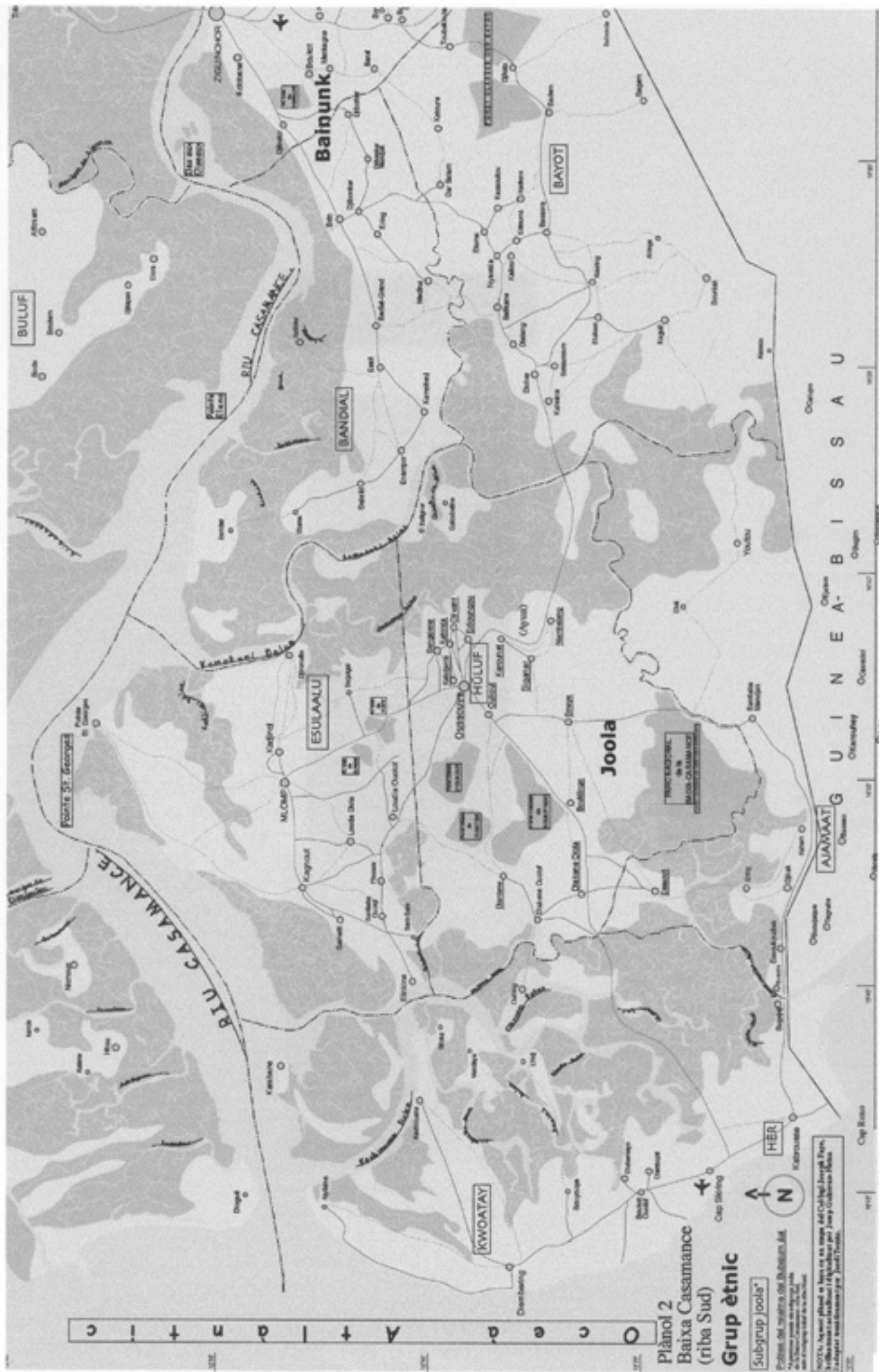
d'Oussouye i que vol dir "Propietat del rei", "Domini del rei" o, sent menys estrictes, "Reialme".

El cas més problemàtic i contradictori és el dels barris que transcriurem a la manera joola kaasa perquè difícilment es poden trobar tots en versió "oficial" administrativa. Així, doncs, escriurem els barris d'Oussouye: Súulak, Jíyant, Kaleelaam, Etaama, Batajaken i Bataefus. Això generarà certes contradiccions, com és el cas del poble de Djiwant, que, de fet, s'hauria d'escriure com el barri d'Oussouye, Jíyant, ja que fou d'allà d'on sortiren algunes de les famílies que l'habiten. Per això té el mateix nom, sona igual i s'hauria d'escriure igual. Aquesta opció que hem pres té una explicació clara. Si el que volem és facilitar la lectura i localització dels pobles, hem d'escriure el nom dels pobles en la versió oficial senegalesa. En els casos en que aquesta versió no existeixi sí que podríem afrancesar el nom del barri, però això afegiria més cacau a la tirallonga de versions que ja existeixen. Per això, optem per transcriure el nom dels barris en la llengua pròpia del poble autòcton.

En els casos que usem la transcripció francesa, la transcripció joola kasaa serà facilitada només la primera vegada que en parlem i podrà ser consultada a l'apèndix.



Plànol 1. Les regions de Senegal. Al Sud de Gàmbia, les regions de Ziguinchor i Kolda formen Casamance, la ciutat principal de la qual és Ziguinchor. La regió del Húluf, situada al departament administratiu d'Quessouye, està marcada amb un punt blanc. Mapa extret de Nicolas i Gaye (1988) i adaptat per Jordi Tomàs.



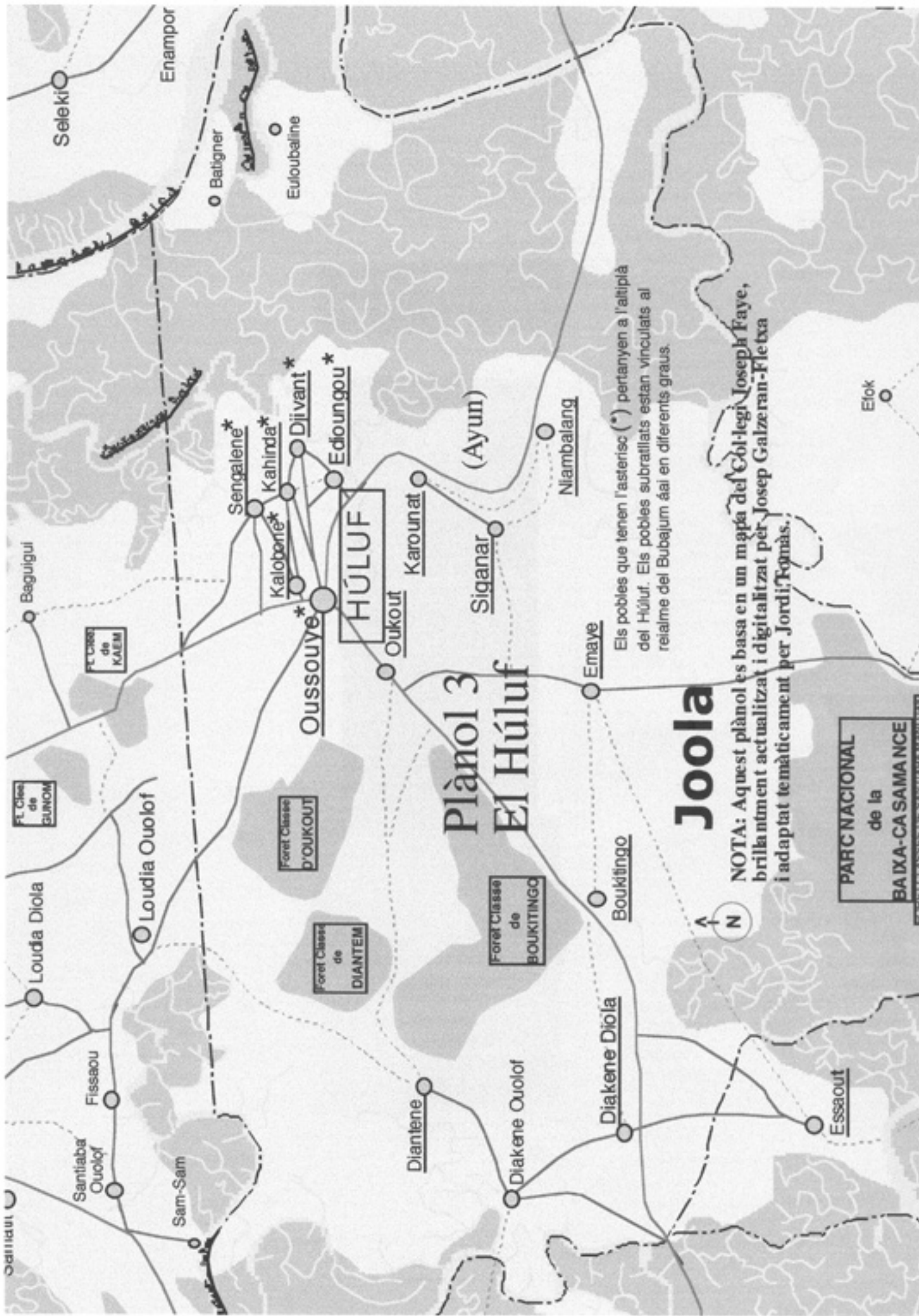
Plànol 2
Baixa Casamance
(riba Sud)
Grup ètnic

Subgrup joola*

Fronteiri del territori del BULULUF del
 Senegal (Senegal) i del GAMBIA (Gàmbia)
 del Senegal (Senegal) i del GAMBIA (Gàmbia)

NOTA: Aquest plànol es basa en un mapa del Col·legi Joseph Papp
 de l'Institut de Ciències i Tecnologia per a Joves Casamanceleses
 i l'Institut de Ciències i Tecnologia per a Joves Casamanceleses

200



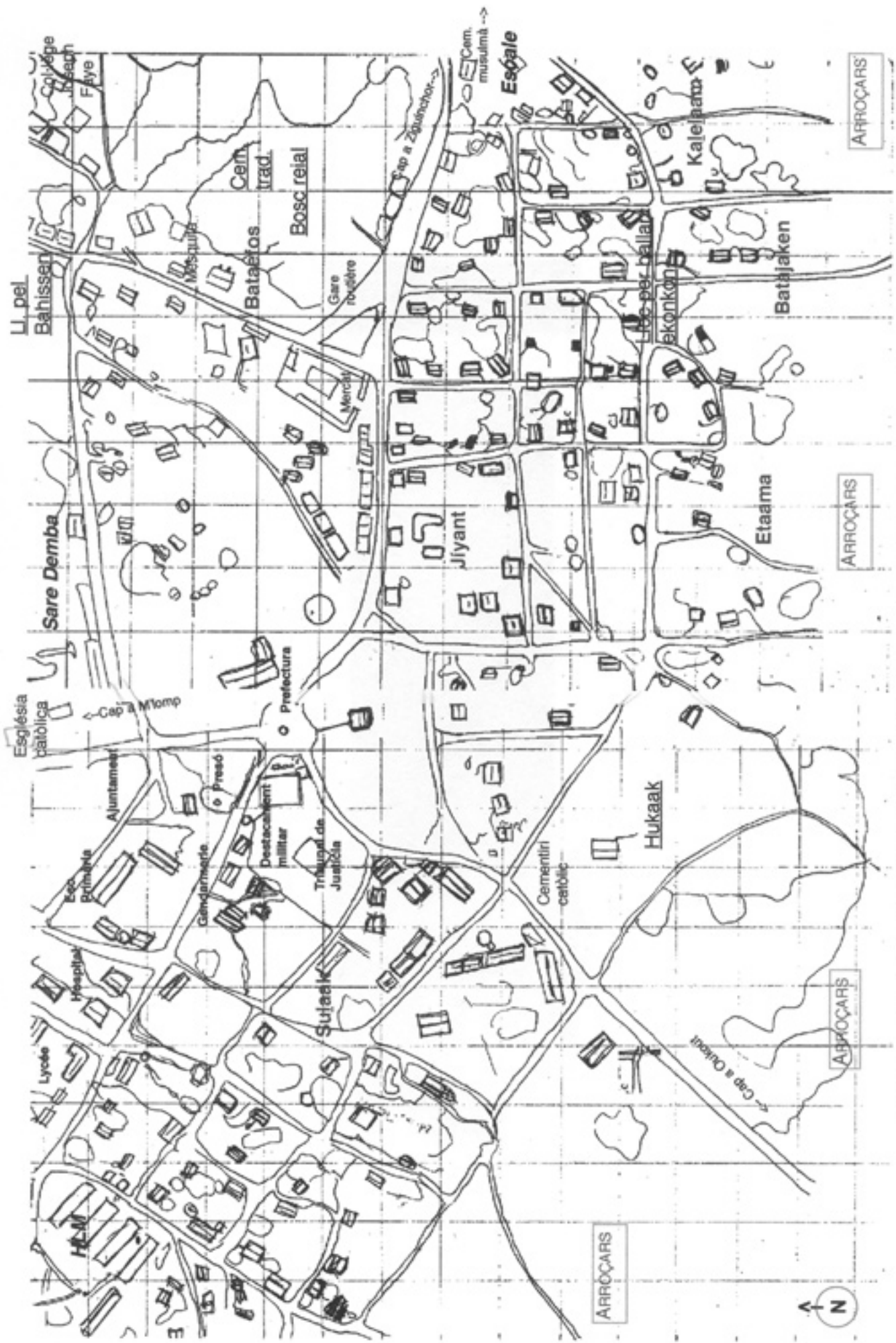
Plànol 3 El Húluf

Joola

NOTA: Aquest plànol es basa en un mapa del Col·legi Josep Faye, brillantment actualitzat i digitalitzat per Josep Galzeran-Fletxa i adaptat temàticament per Jordi Romàs.

Els pobles que tenen l'asterisc (*) pertanyen a l'altiplà del Húluf. Els pobles subratllats estan vinculats al reialme del Bubejurm áai en diferents graus.

PARC NACIONAL
de la
BAIXA-CA SAMANCE



PLANOL 4. LOCALITAT D'OUSSOUE. Original: Nicolas i Gaye (1988). Actualitzat i tractat temàticament per Jordi Tomàs

Barris joola "tradicionals" // Barris nous "estrangers" // Edificis governamentals estatals // ARROÇARS // Alguns indrets d'importància tradicional"

© 2000 Institut d'Estudis i Recerca de Barcelona. Totes les dades i informacions són de l'Institut d'Estudis i Recerca de Barcelona.

CAPÍTOL 1. ALGUNES REFLEXIONS SOBRE LA RECERCA ETNOGRÀFICA.

“Com la matemàtica o la música, l’etnografia constitueix una d’aquelles rares vocacions autèntiques.”¹

Claude Levi-Strauss (1955-1988)

Abans d’abordar l’estudi en si, ens agradaria comentar la nostra visió sobre la recerca etnogràfica. Precisem, però, que no es tracta d’una profunda reflexió sobre l’etnografia, sinó que són una sèrie de reflexions breus perquè el lector conegui la posició de l’autor a nivell epistemològic.

Potser sí que, com diu Levi-Strauss (1988), l’etnografia és una veritable vocació, com la matemàtica o la música, i que hom la pot descobrir sense que se li ensenyi. Probablement, no només això és possible, sinó que és el més ric de la recerca. De totes maneres, en el nostre cas, ens haurien estat útils una sèrie de reflexions prèvies que, només en alguns moments, havíem pogut tenir presents gràcies a alguns textos sobre l’etnografia².

L’investigador, en línies generals, ha de fer front a dos compromisos, un amb la ciència en general i la disciplina antropològica en particular i l’altre amb la societat estudiada³. L’autor ha de saber pair, sovint, aquests dos compromisos que, a vegades, semblen conuiu amb moltes dificultats. La virtut de l’investigador sobre el terreny – que no la del teòric- rau més en fer quatllar aquests dos compromisos que no pas en presentar un treball perfecte a l’acadèmia.

1.1. El compromís amb la disciplina

-El treball de camp. Descripció del (nostre) treball de camp.

¹ És curiós veure com Llobera sembla respondre a aquesta afirmació, dient que “La antropología no es una pasión de juventud, como lo son la música, las matemáticas y la literatura” (1990:13). En la seva defensa de l’antropologia Llobera (ídem) sembla fer un cert atac a l’etnografia, i concretament a la postura de Levi Strauss, que defensava l’obligatorietat del treball de camp. Si estem d’acord amb Llobera en que per fer una investigació teòrica en antropologia no cal fer treball de camp, Llobera sembla oblidar que l’antropologia sense la recerca sobre el terreny –passada (ni que sigui en relats de viatgers, comerciants i missioners), present o futura- que han fet els etnògrafs no té cap credibilitat. Complaire’s en dir que l’etnògraf “papalloneja d’una tribu a l’altra” i criticar el seu narcisisme i les seves passions de joventut frustrades és una generalització poc afortunada, sobretot venint d’un antropòleg teòric, que hauria de saber etnografiar –o saber llegir les etnografies- sobre els mateixos etnògrafs (com ja deia Condominas el 1965).

² Especialment, hem fet servir *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (Aguirre Baztán, coord.; 1995), així com López-Barajas Zayas i Montego Sáez (1994) i González Echevarría (1996).

³ Com ja assenyalaven diversos autors (Rossi i O’Higgins (1981), López Barajas Zayas (1994), entre tants d’altres) cal tenir ètica professional i no ferir les sensibilitats dels membres de la societat estudiada.

Des del nostre punt de vista el treball de camp és absolutament imprescindible per a l'elaboració de la majoria d'investigacions en antropologia⁴. Si bé és cert que es poden fer estudis teòrics i reflexions científiques sense el treball de camp, no és menys veritat que en última instància aquestes investigacions beuen directament o indirectament de recerques etnogràfiques prèvies. Sense el treball concret de l'etnografia no hi ha la reflexió antropològica general⁵. Com diuen Michel i Françoise Panoff (1988) és només amb el treball de camp que l'investigador s'estrella contra les dades de la informació. Per aquest motiu la recerca etnogràfica ens sembla la part central d'un treball d'aquestes característiques.

D'altra banda, sense treure mèrit als textos clàssics, defensem també la necessitat d'actualitzar les recerques etnogràfiques. Si no és així, l'antropologia seguirà recreant-se en l'ús i abús de les monografies fetes fa ja dècades⁶. Sortosament, especialment al món anglosaxó, els treballs de camp són d'allò més freqüents i tenen el suport de l'Acadèmia universitària.

Fetes aquestes precisions prèvies, ens agradaria fer esment a certes reflexions sobre la recerca sobre el terreny en antropologia.

Els tres vels de la recerca etnogràfica o com tendir a l'objectivitat

Abans que res, voldríem proposar un argument d'ordre epistemològic: la realitat d'una cultura és objectiva, sens dubte, però, en canvi, el seu estudi només pot ser subjectiu. Això sí –i per això creiem en l'antropologia-, hi ha diferents graus d'aproximació a aquesta realitat objectiva. Hi ha, des del nostre relatiu punt de vista, graus de subjectivitat, els uns més propers a la realitat objectiva que els altres. L'antropòleg, doncs, pot tendir, en certa mesura, a l'objectivitat, però no serà mai objectiu. De la mateixa manera, el seu estudi pot tendir a l'objectivitat, però no serà mai, tampoc, objectiu.

Entre l'antropòleg i la cultura hi ha tres vels que criven la realitat estudiada i la realitat estudiosa. Per suavitzar-los –i fer l'estudi més tendint a l'objectivitat-, l'antropòleg només té dues oportunitats: la consciència pròpia d'aquests vels, que en definitiva, són les seves limitacions, i la recerca d'estratègies que li permetin tendir a superar en certa manera aquests vels, i doncs, tendir més a l'objectivitat.

Els tres vels que caracteritzen tota recerca etnogràfica, al nostre entendre, són: la manera de fer i les experiències de l'investigador, l'enfoc teòric i les tècniques fetes servir, i, finalment, la pròpia subjectivitat i contextualitat del grup estudiat. El primer vel forma part del món de l'autor, el segon del món de la ciència occidental al que, en la majoria de casos, pertany, i el tercer a la realitat estudiada.

El primer vel forma part d'una realitat indeslliurable: la del propi investigador, aquella que l'investigador s'endu sempre, aquella incorporada interiorment, que ve de la seva psicologia, de la seva educació i de la seva cultura. Això no significa que tots els investigadors originaris i formats en una mateixa cultura siguin tallats del mateix patró,

⁴ Potser no som tan radicals com Levi-Strauss quan en la seva Antropologia Estructural diu que algú que no ha fet treball de camp no podria ensenyar antropologia, perquè estem d'acord amb Llobera (1990) que cal distingir entre etnografia i antropologia. Però, de totes maneres, el treball de camp –excepte en els estudis estrictament teòrics- hauria de ser *quasi* obligatori.

⁵ D'acord amb Panoff (1988), el treball de camp no és un ritual de pas sinó que constitueix l'experiència a partir de la qual s'organitza la ciència etnològica.

⁶ I reforçarà la suposada immobilitat i fent absents els processos de transformació i canvi (Kaplan 1998).

de cap de les maneres. Les cultures generen en si mateixes diversitat de concepcions, de valors i d'actituds. La cultura de l'investigador, també. Aquesta característica de l'investigador l'han percebut nombrosos investigadors, per exemple, entre d'altres, Condominas, quan parla de la necessitat d'etnografiar als etnògrafs (1991) i del fet que, a diferència d'un botànic, que no té res a veure amb les plantes, un etnògraf sí que té molt a veure amb la societat que l'acull. També Margared Mead (1933) parlava de la necessitat de conèixer les pròpies reaccions emocionals o Nadel (1951), quan afirma que l'única manera de fer front a una subjectivitat inel·ludible és que l'investigador no doni res per entès i faci explícits tots els seus passos analítics.

El segon vel, l'enfoc teòric de l'autor, per obert que sigui aquest enfoc, condicionarà la informació que pugui treure del treball de camp. La realitat, tota ella, parla per si sola o, millor dit, pot parlar per si sola, només cal que algú l'escolti. L'investigador però, no pot, de cap de les maneres, "absorbir" tota la realitat. D'acord amb Nadel (1951), durant el treball de camp, l'observació de fets implica ommissió, selecció i èmfasi. El paradigma del que parteix li fa donar relleu a una part –més o menys representativa, segons els casos- de la realitat. San Román (1984) així com Anguera Argilaga (1995) en aquest sentit sostenen que l'aïllament arbitrari de la unitat d'anàlisi afecta, perjudica la investigació. En la mateixa línia, les tècniques fetes servir per l'investigador encara accentuen més –o menys- aquesta miopia relativa: segons les tècniques usades l'aproximació a la realitat serà més fidedigna o menys.

El tercer vel és el que pertany a la realitat estudiada. Si la realitat és objectiva, en si mateixa es presenta a l'investigador, la majoria de vegades, de forma subjectiva: tant les pràctiques com, molt especialment, els discursos de la societat estudiada tenen tynys subjectius senzillament perquè són protagonitzats per subjectes. D'acord amb López-Bargados⁷ l'estudi de les pràctiques ens poden apropar més a la realitat d'una societat, més que els discursos. El problema és, des de meu punt de vista, que per conèixer a fons aquestes pràctiques, la majoria de vegades necessitem eines interpretatives que ens forneixen els membres d'aquestes societats, a manera de discurs. És a dir, que nosaltres podem observar, per exemple, el *kasaab*, l'interrogatori del mort entre els joola: constatarem –tant si és el primer dia que som en terra joola com si portem temps d'estudi a la regió- que quatre homes porten una espècie de llitera amb un cadàver tapat al damunt (que de fet, no es veu); constatarem que hi ha persones que li fan preguntes; constatarem que els quatre homes que duen la llitera es mouen en diferents direccions –i els autòctons ens informaran de què significa cadascuna de les direccions... Però hi ha una sèrie d'informacions que ens hauran de facilitar els implicats, com que es creu que és l'ànima del mort la que respon (cosa que ens farà interessar-nos, si encara no ho hem fet, per la noció de persona, etc.), que tothom ha de demanar i explicar el que sap de la vida del difunt que pugui estar relacionat amb la seva mort, o que hi ha més interrogatoris –que l'investigador no pot veure- que es fan al bosc sagrat després de l'interrogatori públic. L'investigador viu de veure les pràctiques i d'entendre-les amb la informació –a vegades parcial, a vegades falsa, a vegades completíssima- dels informants. Això li despertarà nous dubtes o noves idees, que el portaran a voler observar noves pràctiques, que completarà amb més informacions... I així anar fent. Paradoxalment, el coneixement objectiu que fornira la primera observació feta per

⁷ Comunicació personal, Dakar, 10 de novembre de 2001,

l'investigador no pot ser completat sense informacions subjectives que s'adquireixen en un feed back entre l'investigador i els diversos informants.

Els remeis per fer menys densos aquests vels passen per, com hem dit, tenir consciència de la seva existència i buscar estratègies per fer-los més diàfans.

Personalment, creiem que el remei principal comença per una obvietat: l'investigador ha de ser humil, honest i sincer, i ha de saber dir "Fins aquí he arribat" o "Això no ho he entès" o "Aquí hi ha una contradicció flagrant i no sé com resoldre-la"⁸. Recordem la cita esmentada anteriorment de Denise Paulme (1965): l'etnografia és una escola d'humilitat. Aquesta mena de confessions porten a una premisa d'àmbit general molt més àmplia: el treball de recerca és sempre incomplet i, probablement, fal·lible, molt fal·lible. Això no vol dir, però, que, en línies generals no pugui il·luminar el coneixement i desvetllar informacions que permetin una millor comprensió dels fenòmens socials i de les característiques de les diferents cultures del món.

Un cop assumida aquesta premisa cal posar fil i a l'agulla: cal cercar les tècniques d'investigació més adients a la realitat que ens envolta. Evidentment, segons l'entorn, les tècniques podran variar. Des del nostre punt de vista, i en les nostres circumstàncies, la clàssica observació participant, és –per molt que se l'hagi criticat– una de les pedres de toc de la recerca etnogràfica. Com sabem, l'observació participant comporta una sèrie d'activitats que l'investigador ha d'acomplir: la integració amb la comunitat estudiada, l'aprenentatge de la llengua local, la participació en la major part de situacions possibles, la convivència en el dia a dia...

Això sí, creiem que l'observació participant ha de tenir més d'observació que de participació⁹.

1.1.1. Sobre la crítica al "romanticisme" del treball de camp

El treball de camp humanitza els investigadors, els fa més subjectius i, probablement, en aquells que acaben estimant la comunitat estudiada, els fa més sensibles. No sabem si això és positiu o negatiu en si mateix. De cara a la ciència pot semblar un obstacle. La visió, diguem-li, "romàntica" de l'investigador sobre el terreny és avui molt mal acceptada. Des del nostre punt de vista, l'estudiós sobre el terreny, reconeixent-se humà abans que res i convivint dia rera dia, no només no perd la pretesa objectivitat –que ja hem dit que mai no ha tingut–, sinó que, ben al contrari, tendeix més a ella, si és que això és possible.

I això, ens porta a una consideració fonamental que, és probable que aixequi molta pols. Des del nostre punt de vista, a més implicació personal i emocional, més fàcil és fer treball de camp, i no al contrari, com s'acostuma a dir. La proximitat amb les persones, el fet que te les arribis a estimar –cosa que acostuma a passar quan fas treball de camp–, fa que les compreguis més, que entenguis més els seus valors, els valors de la seva vida quotidiana.

Això es dona per dues raons, una de caire psicològicocultural, que fa que t'impregnis tant de la societat que arribis a plorar amb ella pel què ella plora, o a riure

⁸ Ja el pare del treball de camp, B. Malinowski (1988) sostenia que calia confessar les macances de la recerca; per exemple, si havia cercat un fenomen i no l'havia trobat o si ni s'havia ocupat d'ell.

⁹ Recentment hem constatat que coincidim en aquesta opinió amb Lluís Mallart: "L'observació participant, com l'anomenen els teòrics de l'etnografia, consisteix segons el meu parer en participar el menys possible." (2001: 211). Aquesta observació també és feta per d'altres antropòlegs com Rabinow (1977) o Baum (1987). De fet, com diu Izard (1996) l'antropòleg ha de ser un testimoni indiscret.

amb ella pel que ella riu, i una altra de pràctica, que fa que la gent, en veure't viure amb ella, et tingui més confiança, t'accepti més i vulgui que l'entenguis més i, per tant, estigui predisposada a donar-te més eines perquè els entenguis. Es tracta, doncs, del que en antropologia correntment s'anomena empatia.

Quan es fa recerca sobre el terreny, des del nostre punt de vista, la vida professional no pot deslligar-se de la vida personal. D'una banda, com deia Levi-Strauss (1988) a *Tristos tròpics* les 24 hores del dia s'ha d'estar atent al que pugui passar i al que es pugui dir a l'investigador; de l'altra, el pensament de l'investigador està sempre activat, disposat a fer-se una pregunta nova, a tenir una hipòtesi nova, a repensar una tècnica d'investigació... La imatge de l'investigador amb la llibreteta a la mà, no està massa lluny de la realitat. Tot i que jo considero que la llibreta ha d'estar dins del cap. Si és a la mà és com un obstacle i frena les respostes espontànies de les persones que t'envolten.

Recordo que quan més idees em venien que em permetien abordar els dubtes d'una manera més lúcida i fer-me preguntes que em descobrissin nous àmbits de la realitat que m'envoltava era quan anava a dormir. Aleshores havia d'aixecar-me, sortir de la mosquitera, obrir el llum, buscar la llibreta i el boli i apuntar-m'ho. Sortosament, això em passava més a l'hora de fer la migdiada –*allá donde fueres haz lo que vieres*– que al vespre. Per tant, vaig acabar estirant-me al llit amb la llibreta i el boli al costat. Sabia que al moment que acluqués als ulls, una idea, una pregunta o un comentari sentit i presumiblement oblidat passaria ràpidament pel meu cap... i si no aprofitava per apuntar-lo, potser s'escaparia i no tornaria mai més. Apuntant-ho, l'endemà amb idees i hipòtesis noves reprenia la investigació amb més força que mai.

Aquesta implicació amb la societat, com hem dit, t'acaba donant més informació, que sobretot és més fina i, probablement, més fidedigna. Després, evidentment, queda un llarg camí per recórrer per part de l'investigador: contrastar, seleccionar, classificar, interpretar i relacionar la informació és una tasca complicada que, en principi, pot fer que l'antropòleg “tendeixi més a l'objectivitat”.

1.2. El compromís amb la societat estudiada

Un dels valors del treball de camp és la integració amb la societat estudiada. Aquesta integració és una arma de doble fil, és l'eix que porta als dos compromisos, el que l'investigador té amb la disciplina i el que té amb la societat estudiada. És el que li permetrà obtenir més informació útil professionalment i el que li portarà més contradiccions a nivell personal.

Sovint el dilema de l'investigador arriba quan els lligams emocionals amb certs membres de la comunitat s'han fet prou forts com perquè t'expliquin coses personals i confidencials que poden servir per a la teva investigació. Per mi aquest dilema se supera amb la garantia de la confidencialitat: si es pot amagar positivament la font de la informació, no cal patir. Pots fer servir la informació, a nivell professional, i pots ser prou fidel a la persona que t'ho explica, a nivell emocional, donant-li suport, ajuda o senzillament, escoltant-lo i compartint la seva pena, la seva angoixa, els seus temors o els seus dubtes, alegries, etc.

En el cas que això no pogués ser, ja depèn dels valors de l'investigador. Per mi, la cosa és clara: el compromís amb els membres de la societat estudiada és més valuós

que qualsevol afer relacionat amb la investigació. Qualsevol informació que no pugui ser dita o escrita, no s'ha de dir o escriure. És senzill.

Feta aquesta declaració de principis, concretarem el cas que ens ocupa. Pels motius exposats, tota aquella informació confidencial que ens ha estat transmesa i que a la societat joola pren el nom de *ñeeyñeey*, que vol dir, “prohibició” no serà mencionada en aquest treball, fins i tot si el seu coneixement ajudaria a una millor comprensió de la societat. Com ens deia Christian Sina Diatta, avui ministre de la Ciència i la Tecnologia del govern senegalès, “si l'antropologia serveix per desvetllar secrets i desmitificar, no anem bé”¹⁰. Creiem que aquesta actitud és l'expressió de la coherència amb un valor moral personal, aquell que considera que l'investigador es deu a la comunitat que l'ha acollit, cuidat i acompanyat perquè aquest, l'investigador, pugui “progressar” a nivell professional i personal i fagi, en certa manera, “progressar” l'Antropologia.

1.2.1. Sobre el valor de la integració en la comunitat estudiada.

La integració a la comunitat estudiada és una de les pedres de toc del treball de camp. L'antropòleg ha de fer una socialització molt ràpida i quasi total en molt poc de temps. Ha d'aprendre a ser un home adult tal i com la societat espera que sigui. No cal, evidentment, que sàpiga fer tot el que fan els autòctons, però sí que s'espera d'ell que ho aprengui tant ràpid com sigui possible o, si més no, que faci el gest de voler-ho aprendre.

Entre els joola hi ha el costum d'integrar els estrangers a través d'una espècie d'adopció, ni que sigui temporal, en famílies. D'aquesta actitud cap als científics socials ja en parlen altres antropòlegs que han fet recerca entre els joola, com Baum (1987) i Ki-Zerbo (1996)¹¹.

De totes maneres, la integració no és fàcil, ja que mai no plou a gust de tothom. A més a més, sovint t'has de decantar en funció dels teus valors i la teva actuació serà percebuda pels altres d'una manera o d'una altra, i no sempre de manera unànim. Quan em vaig instal·lar a Oussouye, jo fregava roba en un cubell, un o dos cops per setmana. Com que ho feia al pati –un lloc de pas-, rebia els comentaris més sucosos: “Això no és feina teva”, “Dóna-ho a les teves germanes”, “Què passa, que no estàs casat?” El punt màxim va arribar quan va passar una nena d'uns 12 anys i em va dir, a la cara, quan em va veure estendre: “Tu ets una dona!”. (La mateixa nena, el dia que vaig anar al camp a collir l'arròs –que a Oussouye és feina de dones-, em va engaltar la mateixa frase.) El més curiós del cas és que, durant el període en que la meva dona em va acompanyar en el treball de camp, jo continuava fregant roba de tant en tant. En aquell moment van venir les meves “germanes adoptives”, de 17 i 20 anys, i em van dir que si allò de fregar roba no m'ho feia la meva dona, m'ho farien elles, però que jo no ho podia fer.

Com es veu, en aquest cas, vaig incomplir una de les normes bàsiques del treball de camp, que és la plena integració, allò del “allá donde fueres haz lo que vieres”¹². Però només d'una manera relativa: dins dels joola d'Oussouye hi havia persones que veien amb bons ulls que jo fes net la roba i, tot i que ho veien com una feina específica de dones, no ho veien com una feina exclusiva de dones. Alguns dones, fins i tot em felicitaven, especialment quan els marits feien un comentari públic sobre el tema,

¹⁰ Comunicació personal, Oussouye, 6-1-01.

¹¹ Repetim l'agraïment profund cap a la nostra família adoptiva, la família d'Atabo Diatta, de la concessió de Hádiáhéemek de Súlaak.

¹² Senzillament no podia acceptar que “les meves germanes” que s'adormien davant dels apunts estudiant a la nit amb la claror d'un llum d'oli, perdessin temps rentant la roba de l'antropòleg de torn.

criticant-me. Alguns homes, a mode de conya, em deien: “No ho facis, això, que després les dones d’aquí ens ho faran fer a nosaltres”, manera implícita de reconèixer que aquella tasca la podien fer ells i deixar de fer-la elles.

D'altra banda, no cal oblidar que el treball de camp també és un intercanvi de percepcions dels respectius sistemes de vida. Com s'ha dit en d'altres ocasions, l'antropòleg és etnografiat pels indígenes sistemàticament. Els membres de la comunitat estudiada estan tant o més interessats en les maneres de fer de l'antropòleg com el mateix antropòleg en les dels seus amfitrions.

1.3. La vida quotidiana i el treball de camp

Encara que hi hagués alguns moments lleugerament difícils¹³, hem de dir que el nostre treball de camp va ser un camí de roses. La integració no va ser complicada – perquè els joola ho posen fàcil- i el conjunt d'informació obtinguda va superar amb escreix les nostres previsions.

Des del nostre punt de vista, el treball de camp funciona més estant assegut dies i dies, setmanes i setmanes al costat d'algú que no pas fent moltes enquestes i entrevistes. La vida quotidiana al costat de la gent et pot revelar informació més valuosa que no pas la informació a través de les enquestes¹⁴. Queda clar, doncs, que per nosaltres és més important la investigació qualitativa que no pas la quantitativa.

També en aquest sentit recordo una conversa que vaig tenir a Dakar amb quatre joves joola. Un d'ells em va dir que calia parlar amb els vells, calia emborratxar-los de *bunuk* per treure'n informació. L'altre –que va respondre quan jo ja m'havia dit a mi mateix que jo allò no ho faria-, li va dir que sovint els vells es fan els borratxos per

¹³ Els conflictes MFDC-exèrcit sovint afectaven la carretera d'Oussouye a Ziguinchor i, sobretot al principi, em feia força pànic baixar a la capital regional per aquella carretera, l'única que et comunicava amb l'exterior (rius a part). En una ocasió, amb la meva dona, ens vam trobar a la carretera, amb un Car Rapide, a 200 metres d'un foc creuat entre l'exèrcit senegalès i uns suposats rebels. En un altra ocasió, amb l'amic Joan Solà-Sibilumkumel, en una terrassa d'un bar d'Oussouye vam sentir trets i vam veure sortir furgones militars amb nerviosisme. Els militars ens van fer marxar cap a casa per no veure a qui portaven detingut. Un altre dia, amb la meva directora, Adriana Kaplan, vam estar treballant a Gàmbia. Els mapes i notes de la meva tesi que vam deixar, per oblit, a la casa on estàvem van arribar a mans de la policia gambiana i em vaig convertir en un dels contactes del MFDC a Gàmbia, que col·laborava en un possible cop d'Estat contra el president Yaya Jameh. Afortunadament es va confirmar que això era absolutament fals. De fet, com diuen Sanchís Ochoa i Cantón Delgado (1995), parlant de Guatemala, l'antropòleg no pot ser sinó un personatge sota sospita en un país que manté a la seva població sota sospita. En el cas de Casamance, és sabuda per molts conductors dels Cars Rapides, la presència de personal del servei secret del govern senegalès (que, per cert, té molt de renom), a la recerca d'informacions sobre el conflicte entre MFDC i Estat senegalès.

En temes de salut, tot i que no vam tenir problemes greus, vam gaudir de diverses infeccions d'orina, morenes, fongs, febres i un suposat paludisme.

La dieta alimentària també ens va costar una mica al principi, i anàvem a la recerca d'alguna cosa que no fos arròs. Per això anàvem a la capital regional, Ziguinchor, a menjar alguna pizza de tant en tant. Els dinars a casa els escolapis d'Oussouye també van ajudar-nos a diversificar la dieta (Gràcies!). També les sospites d'alguns alumnes, dient que jo era un espia, ens van afectar perquè era el principi de la recerca i pensava que si amb els més joves tenia aquells problemes, amb els grans seria pitjor. Cosa que després va ser al revés, amb els grans era més fàcil.

¹⁴ D'acord amb Mallart (2001:61): “L'etnografia cal fer-la així, mica en mica, quan va bé i, moltes vegades, tot fent broma, és a dir, en un clima ben relaxant (...) La bona etnografia no es fa qüestionari en mà.”.

poder controlar millor què diuen i, sobretot, qui vol saber què. I és que els joves joola (especialment els catòlics), nascuts a una societat plena de secrets que només es descobreixen amb l'edat, també intenten etnografiar els vells. I ells, els vells, no sempre es deixen.

Les reaccions d'alguns dels informants davant d'alguns comentaris meus o de preguntes eren força variades: alguns sospitaven –com ja hem dit- que jo era un espia, d'altres es reien de mi per fer preguntes tant evidents, d'altres es sorprenien que jo no sabés res essencial, d'altres, la majoria, col·laboraven força perquè entengués el que havia d'entendre...però no sabés el que no podia saber.

1.3.1. Alguns dificultats del nostre treball camp

L'antropòleg es pot trobar amb diverses dificultats, d'ordre personal (psicològic, mèdic, moral), d'ordre metodològic i epistemològic... Entre els joola –com en tantes altres societats de l'Àfrica Negra i del món sencer¹⁵- la principal dificultat és el secretisme.

-El secretisme en la societat joola.

Portava uns sis mesos fent la recerca sobre el terreny quan, un dia, tot tornant de pescar amb un “germà adoptiu”, ja de nit, se'm va acudir de preguntar-li si no tenia curiositat per entendre el llenguatge secret dels vells d'Oussouye. La seva resposta, previsible en el seu primer nivell, va ser per mi revel·ladora per la seva continuació: “La curiositat està mal vista aquí. Quan hagi de saber una cosa ja la sabré. Si no la sé és que no l'he de saber -va fer una pausa breu i va continuar- A vegades a tu t'he de mentir o he de despistar, perquè no et puc dir la veritat. Això ens passa a la gent que no sabem dir obertament: «Això no t'ho puc dir.»” Si acabava de saber que m'havien enganyat en algunes respostes durant mig any –cosa frustrant-, també m'acabaven de dir la manera de fer que la gent no caigués en el *ñeeyñeey* –cosa útil-: vaig decidir que a partir d'aquell moment sempre tindria a punt la frase: “Si és *ñeeyñeey*, cap problema, no ho vull saber”. La confiança i sinceritat que m'havia donat una persona em servia per establir un “protocol de confiança” amb altres informants. Això només ho podia haver aconseguit amb mesos de paciència i d'acceptar els enganys.

Abans d'aquella revel·lació havia topat moltes vegades amb el *ñeeyñeey*. Amb el temps vaig anar descobrint que cadascú tenia la seva manera d'esquivar els seus propis *ñeeyñeey*. Alguns, com un dels meus germans, mentien o despistaven. D'altres contestaven “No ho sé”, quan era clar que ho sabien. D'altres eren sincers i també et deien “Això no ho sé”. Amb alguns que em responien així i a qui jo tenia confiança els demanava el perquè. “Encara no ha arribat el moment”, deien. La majoria es referien a que no havien fet la iniciació corresponent. I és que l'adquisició de sabers està ben estructurada en la societat joola d'Oussouye. D'altres deien “Això pregunta-ho als vells”, que era una manera de dir que o realment no ho sabien o que ho sabien però ells no estaven autoritzats a dir-ho o a parlar-ne. De fet, vaig anar veient que els vells eren

¹⁵ A casa nostra estem acostumats a les nostres pautes de conducta, i la paraula secret o secretisme no apareix públicament, sempre es parla de transparència... però el secret existeix tant com a les societats negroafricanas.

els que tenien menys problemes a l'hora de donar informació. D'altres informants eren més subtils: recordo en una ocasió, quan duia tres mesos a Oussouye, que vaig preguntar a un home que feia poc que coneixia què era una tanca que hi havia prop d'un altar, on només entraven els homes d'Oussouye. La resposta va ser contundent i la vaig entendre a la primera. "Tu, beu", va fer l'home, tot indicant l'*eyunk*, el recipient on se serveix el vi de palmera. Això té a veure amb el que diu M. Bouam Niangoran (Rencontres Internationales de Bouaké, 1965): hi ha temes que si els toques els primers dies que coneixes algú, malament.

En una altra ocasió, feia un conversa semiguiada amb un amic de generació. La seva dona no era molt lluny d'allà. Parlàvem dels altars de dones. Ell va tenir un dubte i va demanar-li a la seva dona. Aquesta, força empipada, va dir-li, ben fort perquè ho sentís jo: "*Ñeeyñeey*, això és un secret de dones. Tu tens els teus secrets i nosaltres tenim els nostres. *Ñeeyñeey*". Ell va riure. Però la conversa es va acabar aquí.

Un altre dia, quan jo duia només un mes al poble, vaig anar a encomanar una cosa en una fusteria. Tot esperant vaig entaular conversa amb un dels treballadors. En saber què feia jo, va dir-me, mig rient, mig previnguent-me: "Els blancs ens ho preneu tot. Us endueu les coses a Europa i nosaltres ens quedem sense res. No li prenguis els poders a l'Atabo¹⁶, no t'enduguis els secrets a Europa, perquè el *fetitxe* caurà sobre teu."

Aquesta percepció de l'investigador com a lladre o espia, es va repetir durant les redaccions que vaig fer fer a 300 alumnes de secundària. Com que demanava –entre d'altres informacions– que em diguéssin si havien fet la iniciació *bukut* o *kahat* o si no l'havien feta, alguns dels alumnes van posar, al paper on havien d'escriure el text que jo els demanava, que jo era un espia. Ho van fer un 2% dels enquestats. Cal dir que el que jo demanava (dir si estàs iniciat o no), no era, en absolut, *ñeeyñeey*; el que sí que està prohibit és de parlar de certes coses que passen dins del bosc sagrat¹⁷. De totes maneres, tant això, com el fet que alguns em diguéssin que demanés als vells, com certs comentaris dels informants em va fer veure que com més joves eren els enquestats més por tenien de caure en un *ñeeñeey*, perquè menys sabien els propis límits del secretisme, i més agressius es tornaven en parlar del tema. Sinó, vegeu una de les redaccions (amb faltes incloses) d'un estudiant de 5ème del Col·legi Joseph Faye:

je vous dit une chose, nous chez nous:
 -c'est interdit de nous posé cette question sur initiation
 -c'est vraiment interdit
 -vraiment interdit
 -éffectivement interdit
 -justement interdit
 -interdit
 -c'est interdit
 -quant on dit interdit c'est interdit
 -interdit d'entendre parler des choses là
 -interdit
 -je vous conseil de ne pas recommencer parceque si vous recommencer vous aurez des injures en 5ème A.

¹⁶ El meu pare adoptiu.

¹⁷ Prohibició que alguns adults se salten parcialment.

És important esmentar que aquesta malfiança no és només enfront dels blancs. Un professor joola-fooñy del Lycée d'Oussouye em va explicar que tenia una llista amb els noms dels reis de Calobone. Un alumne li va demanar i ja no l'ha vista més (i no n'havia fet fotocòpia). Ell assegura que és pel secretisme. Segons diverses fonts, el secretisme és fins i tot més fort entre joola-esulsan i joola-esulbukut (categorització segons el tipus d'iniciació masculina¹⁸) que no pas entre joola i altres grups no joola senegalesos o fins i tot amb els blancs.

De totes maneres no cal confondre el secretisme amb l'estil de comunicació dels joola. No cal confondre els veritables *ñeeyñeey* amb un sistema pedagògic intergeneracional força extès a la regió, que consisteix en que els vells no acostumen a dir les coses directament als joves. “Si t'equivoques –em deia un jove del poble d'Edhioungo- és possible que un vell que t'ha vist pel carrer no et renyi. Vindrà i et dirà: “Tu, tu ets un home!” i se n'anirà. La feina serà teva per descobrir què t'ha volgut dir, què has fet malament. En arribar a casa has de demanar a la família i explicar què t'ha passat. Ells t'ajudaran a saber què has fet malament.”

En una línia semblant, la de l'incentivar a l'altre a trobar el camí, respon aquesta anècdota. Un jove, campió de lluita tradicional del seu poble, va ser derrotat per uns estrangers al seu mateix poble, cosa que és una ofensa comesa al poble amfitrió. En tornar a casa, el pare ni el va saludar. Quan ell volia explicar-li què havia passat, gairebé l'esquivà. L'endemà, aquest jove, en tornar a casa dels camps i entrar a l'habitació, un regal jeia sobre el llit: Malgrat que havia perdut, estaven orgullosos d'ell. Però ningú no li va dir de paraula.

Aquest estil de comunicació també acaba afectant a l'antropòleg. Recordo un dia que algú, de qui no recordava el nom, em va cridar pel meu nom joola, tal i com normalment se saluda a Oussouye:

-Afooyiil!

-Oy! *Kasumaay!*

-*Kasumaay baré!*

Un dels meus informants, que seia al meu costat, no em va repetir una cosa que de fet jo ja sabia: que havia de respondre pel nom de qui em cridava: És a dir, quan aquell home m'havia cridat pel meu nom joola “Afooyiil”, jo havia de respondre cridant el seu nom i no saludar primer amb el “*Kasumaay*”. L'informant enlloc de dir-me: “Quan algú et saluda pel teu nom, li has de contestar pel seu nom” em va dir “Aquest que t'ha saludat es diu Akundum.” Aleshores, hi vaig caure i el vaig tornar a saludar.

-Akundum!

-Yoo –van dir, en senyal d'aprovació, els amics que seien al costat nostre i havien presenciat aquell escena “socialitzadora”.

Un altre dels problemes del treball de camp és l'hàbit d'alguns dels informants de respondre “Sí” sistemàticament, fins i tot si la resposta afirmativa es contradia amb la resposta que ell mateix ha donat a una pregunta anterior. Una lectura de A.H. Bâ (dins *Rencontres Internationales de Bouaké*, 1965) em va donar pistes per prevenir-me:

“En Afrique il est quatre interlocuteurs auxquels on ne dit jamais non: l'homme plus agé que nous, celui qui enseigne, l'initiateur ou Maître, et l'homme que Dieu envoie, c'est-à-dire, l'étranger”

¹⁸ Vegeu els capítols 7 i 9.

(1965:27).

Tot i que no sempre és veritat (ja que molts informants saben negar davant de l'estranger el que convingui), val la pena tenir aquesta informació en compte.

Hi ha d'altres dificultats afegides típiques de la investigació, relacionades amb la percepció que els membres de la societat tenen d'ells mateixos, amb les circumstàncies de cadascú i amb les característiques intrínseques del treball de camp.

Una de les principals problemàtiques durant el treball de camp és la sensació de no fer tant com es podria fer. A vegades, t'inunda una sensació d'una certa pèrdua de temps... Com diu Barley (1989) no es pot mantenir un bon ritme de treball durant la investigació, i jo afegiria, que sobretot no es pot mantenir un ritme constant. Pots passar-te dies assegut, i, de sobte, una conversa espontània molt llarga, una cerimònia imprevista, etc. t'ofereixen tanta informació o tants dubtes que "se t'acumula la feina". Amb la seva ironia habitual, Barley calcula que ha fet servir un 1% del temps del treball de camp en la tasca d'investigador. De totes maneres, crec que, sobretot al principi, aquesta "pèrdua de temps" no és en va. Els teus amfitrions t'han de conèixer, t'han d'observar i t'han de fer confiança. No es pot pretendre arribar i moldre. Com diu Mallart (2001), per assistir per exemple a un ritual cal un "abans", és a dir, un temps en que la comunitat t'ha estudiat i ha aprovat la teva actitud.

Un dels altres problemes habituals de l'investigador és la diferent estructuració lògica que segueixen alguns dels informants, a vegades fruit d'una correlació incomprensible per a l'investigador, a vegades fruit de la manca de reflexió per part del propi informant.

Recordo un dia que m'ho vaig fer venir bé per demanar a un dels "meus germans" sobre el seu origen joola. La conversa va anar així:

"-Per què ets joola?

-No ho sé, perquè he nascut joola.

-I perquè has nascut joola?

-Home, perquè sóc joola. (dubta) Ai, no sé què dir-te, mai no m'ho he plantejat"¹⁹.

En una altra ocasió, a un altre home, pare de família, li vaig demanar si hi havia algun tipus d'educació sexual feta per la família als nens i nenes de l'edat de la seva neboda, d'uns deu anys. La resposta va ser contundent:

"-No, aquí això no ho fem!

Aleshores li vaig demanar si li agradaria que la seva filla quan fes 12 anys es quedés embarassada.

-Això no passarà –va afirmar, també contundent.

-I com t'ho faràs? –li vaig demanar.

¹⁹ Una anècdota semblant li passa a Nigel Barley quan parla de les explicacions dels dowayo:

"-¿Porqué hacéis esto? –preguntaba yo.

-Porque es bueno.

-¿Por qué es bueno?

-Porque nuestros antepasados nos lo dijeron.

Entonces insistía astutamente:

-¿Por qué os lo dijeron vuestros antepasados?

-Porque es bueno. (1989:107).

-Li explicaré quines tècniques haurà de fer servir per no quedar-se embarassada.
Li explicaré com evitar-ho.

-Aleshores -vaig dir-, sí que hi ha una certa educació sexual, no?

-(Dubta) Sí, és clar (i riu)".

El treball de camp també té la virtut d'inondar-te de dubtes. Un d'ells, dels més recurrents suposo jo, és la dualitat entre èmic i ètic, i, per extensió, entre descripció i interpretació (Aguirre Baztán, 1995, citant Pike). De fet, la visió de l'informant i la visió de l'investigador sobre un mateix fet poden ser sovint contradictòries.

La veritat és que tota descripció ja porta una selecció i, per tant, una interpretació. De totes maneres, sí que hi ha la possibilitat d'afinar les interpretacions mitjançant el suport descriptiu. En aquest sentit estem d'acord amb Cardin (1990), quan, reflexionant sobre la síntesi etnogràfica, citava Sperber que parlava d'acompanyar les síntesis interpretatives amb comentaris descriptius.

Un altre dels dubtes habituals, sobretot al principi, és el de saber distingir, en una conducta o discurs determinat, (1) excepció personal mal vista, (2) d'excepció personal acceptada, (3) d'excepció personal reglamentada, (4) de divergència de tendències (5), de tendència general i finalment, (6) de norma.

-Les obsessions de l'etnògraf

A vegades, el treball de camp funciona una mica per impulsos, per il·luminacions. De sobte, una frase que t'han dit, et suggereix una pregunta nova²⁰ o una idea. Segons les èpoques sorgeixen les idees com a bolets i tens una llista d'hipòtesis que fan cua per ser resoltes. De fet, com diu Anguera Argilaga (1995), el disseny de la investigació és en cascada, es fa a mesura que s'investiga.

En aquestes il·luminacions hi ha alguna cosa d'irracional, d'obsessiu. Recordo un dia que vaig decidir que era important trobar l'origen etimològic de les concessions, els barris, els pobles, les regions i del grup ètnic estudiat. Ho era perquè em donaria informació històrica i cultural afegida i perquè creia que, pel tema de la identitat, era cabdal. Les meves recerques van ser del tot infructuoses i només tenia alguns noms de concessions, de barris i de pobles, així com d'un parell de regions. Mig frustrat vaig acabar per apartar-ho i ho vaig reprendre un mes després. Tampoc no trobava el que buscava: l'origen etimològic d'Oussouye, de Húluf i dels joola. De fet, cap informant no em confirmava les interpretacions existents en la literatura històrica i antropològica.²¹ A la fi, desesperat vaig tenir una nova il·luminació, i un dia em vaig demanar: "Què vol dir «català»?", i no vaig trobar la resposta, tot i que a la facultat

²⁰ Barley (1989) explica que a molts investigadors per cada pregunta que resolen se'n troben dues de noves. En les meves notes de treball de camp jo escrivia: "Per cada pregunta que em responen, em sorgeixen deu preguntes noves." Sempre he estat exagerat, jo.

²¹ Sobre l'origen etimològic del mot "joola" hi ha diverses interpretacions en la literatura antropològica. Bühnen (1992) suggereix que Húluf significa "Gent de les marismes", essent *-luf*, marisma. En canvi Mark (1985) sosté que húluf ve de *eluf*, que en joola vol dir casa. Pel que fa a Joola, Thomas ofereix una versió: en wólof voldria dir "vivent visible" (1959). Koëlle, en canvi, oferia una altra versió, el 1854, dient que "Joola" pels manding de Kaabu volia dir "bàrbar, estranger" (citada per De Jong, 2000 citant Bühnen, 1994). Mark (ídem), en canvi, suggeria que vol dir "vassall". Cap dels informants ens va confirmar cap d'aquests orígens etimològics.

m'ho havien explicat. Aleshores vaig pensar que potser si no sabien el significat del seu propi poble, seria que això no era important per a ells. I potser, fins i tot, que no tenia res a veure amb el seu sentiment de pertinença. Potser no era rellevant per a ells. Vaig decidir comprovar aquella intuïció de la meua pròpia situació preguntant a diferents informants dels que ja havia preguntat quins eren els orígens etimològics de molts etnònims. Van estar d'acord en que no tenia cap sentit saber-ho. El camí, però, no havia estat en va. Les recerques inicialment infructuoses sempre acaben sent fructíferes.

De fet, com diu Marcel Griaule (1969), l'etnògraf ha d'estar constantment replantejant-se la investigació. I és que, com assenyalen Hammersley i Atkinson (1994), un no sap ben bé de què va la investigació fins que fa el treball de camp.

1.4. Per una redefinició de l'informant

Des del punt de vista de l'antropologia clàssica, l'informant –l'individu que permet a l'estudiós d'integrar-se a la societat, aprendre l'idioma, etc.- té un paper central en la recerca de l'investigador.

Com diu Junquera (1995), l'informant és aquell que proporciona, simplement, informació. Però la informació s'ha de contrastar constantment. Cal doncs, com diu aquest autor, tenir un número elevadíssim d'informants. De fet, la verificació de les informacions es pot fer amb altres informants, per la coherència interna de l'informant al llarg del treball de camp o a través de l'observació.

Des del nostre punt de vista, cal establir una categorització d'informants, ja que, al nostre entendre, totes aquelles persones que d'una manera o altra participen en la informació, ja sigui d'una manera verbal o no, són informants. Perquè ens entenguem, abans de començar la investigació, el 100 % dels membres de la societat en qüestió són potencialment informants. A mesura que la investigació avança, totes aquelles persones que a través de comentaris, de gestos, de tirallongues d'explicacions, d'acompanyaments físics, o de la convivència diària, informen a l'investigador, esdevenen efectivament informants²². Sabem que és una visió molt àmplia de la definició d'informant. Per això cal fer-ne una categorització i intentar fer-ne una tipologia.

Aquesta tipologia no es basa en les característiques intrínseques de l'informant (gènere, edat, origen, lloc de residència...) sinó en la manera que passen a interactuar amb l'investigador.

-L'informant-tutor: és aquell que acompanya l'investigador parcialment o totalment durant el transcurs del treball de camp. Les seves funcions són les de presentar l'informant a la societat en qüestió, incorporar a la societat i ajudar-lo a integrar-s'hi. Ve a ser una espècie de conseller que pot esdevenir amic de l'investigador. Aquest seria el clàssic informant que apareix a les monografies antropològiques. Sovint pot fer de traductor, especialment quan l'investigador no domina la llengua²³. Acostuma a ser únic²⁴.

²² Fericglà (1995) destaca el valor del paralenguatge (velocitat de la conversa, indecisió, mirades, pauses, vacil·lacions...).

²³ Palmeri (1995) explica que té un traductor catòlic i no iniciat. Si bé en molts pobles joola, fa uns anys, els únics que sabien francès eren els catòlics, cal tenir present –com veurem al darrer capítol- que sovint els catòlics, ubicats a la perifèria del coneixement tradicional en el cas que no hagin fet les iniciacions, poden no ser precisament uns bons informants-traductors.

-L'informant-principal: és aquell a qui l'investigador recorre sistemàticament i de forma conscient i premeditada per obtenir informació fidedigna de la cultura o de la llengua estudiada, sobretot al començament. Pot coincidir amb l'informant tutor o no. Pot variar al llarg del temps i, a més a més, n'hi pot haver diversos alhora.

-L'informant-secundari: és aquell a qui l'investigador recorre de tant en tant de forma conscient i premeditada per obtenir informació fidedigna de la cultura o de la llengua estudiada, especialment per contrastar informació ja obtinguda per altres mecanismes. Pot arribar a convertir-se en informant-principal.

-L'informant-espontani: és aquell que dona una informació a l'investigador de manera espontània i imprevista. Pels etnògrafs qualitius, pot ser una bona font d'informació, perquè pel simple fet de ser una informació espontània és una informació obtinguda de manera no guiada, que al nostre entendre són les més suggerents. Pot convertir-se en informant secundari o principal. Potencialment tothom és informant-espontani i, el que és més important: tot aquella persona que intractua directament amb l'investigador és un informant d'aquest tipus.

-L'informant-indirecte: és aquell del qual l'investigador obté informació de forma indirecte, és a dir, sense que l'informant i l'investigador interactuïn entre ells. És aquell que envolta l'investigador i que aquest observa quotidianament de forma conscient o inconscient. Són aquells informants fruit de l'observació no participant de la que parla Anguera (1995). Tots els membres d'una societat passen a ser informants indirectes en el mateix moment en què són captats pels ulls i/o orelles de l'investigador. No hi ha, però, comunicació verbal directe entre aquest informant i l'investigador.

1.5. Descripció del (nostre) treball de camp

El nostre primer contacte amb els joola d'Oussouye comença, d'una manera molt informal, durant els mesos d'octubre i novembre de l'any 1994. Una altra aproximació a Dakar, la capital senegalesa, es produeix al novembre de 1998. De totes maneres, la veritable consciència d'un treball específic per a la tesi comença durant els mesos de gener i febrer de l'any 2000 i, el veritable treball de camp s'inicia a principis de novembre del 2000 fins a finals de febrer del 2002²⁵. Dues breus estades més, els mesos de setembre i octubre de 2002, i setembre i octubre de 2004, van completar la recerca sobre el terreny.

A continuació esmentarem les tècniques d'investigació fetes servir per a la realització d'aquest treball. Van ser dutes a terme durant les diferents estades sobre el terreny, especialment en la que va anar del novembre del 2000 al febrer del 2002.

1.5.1. Tècniques d'investigació principals

1. Observació participant: L'observació participant va ser la tècnica principal duta a terme a Oussouye durant el treball. Aquesta tècnica, en el nostre cas, va anar indefectiblement lligada al treball de camp. El fet d'instal·lar-se a Oussouye i viure amb

²⁴ Per superar el problema del que parla Llobera (1990) sobre la dependència entre investigador i informant, és evident que una diversificació d'informants pot ajudar a trencar lligams. En el nostre cas, a mesura que passava el treball de camp, vam optar per una àmplia diversificació dels informants.

²⁵ El mes de febrer del 2001 vaig tornar un mes i mig a Europa. D'acord amb Malinowski (1988), uns mesos d'interval entre dues estades concedeix més possibilitats que una estada de la mateixa durada tota seguida sense interrupcions.

una família adoptiva, implicava en ell mateix, la voluntat de fer que l'observació participant fos el punt clau del treball de camp. La convivència, el dia a dia, el "viure amb ells" és, des del nostre punt de vista, l'única manera d'entrar en matèria a l'hora d'investigar. La pròpia convivència comporta en ella mateixa la voluntat d'aprendre de l'entorn social.

De totes maneres, cal dir que –i pel què sembla coincidim amb Mallart (2001)-, creiem que l'observació participant ha de ser més observació que participació. Sense que això negui la participació, és clar, en moltes activitats de la vida quotidiana dels joola d'Oussouye com anar a llaurar de tant en tant, anar algun dia a pescar, anar al mercat, ajudar a matar el porc, "desenterrar" (collir) cacahuets, assistir a les cerimònies, recollir fulles per fer les estances dels iniciats al *kahat*, acompanyar algun familiar a demanar la mà de la núvia, donar el condol, cavar una tomba al cementiri catòlic, assistir als enterraments... Quan diem que és més important observar que participar ens referim a que, en determinats casos, la participació impedeix una observació més àmplia de certes pràctiques. En el cas en que s'hagi d'optar per una o l'altra, creiem que és més important l'observació.

Com diu Berreman (1968) citat per Ogbu (1993):

La observación participante se refiere a la práctica que consiste en vivir entre la gente que uno estudia, llegar a conocerlos, a conocer su lenguaje y sus formas de vida a través de una intensa y continua interacción con ellos en su vida diaria. Esto significa que el etnógrafo conversa con la gente, trabaja con ellos, asiste a sus funciones sociales y rituales, visita su casas y les invita a la suya –es decir está presente en tantas situaciones como sea posible, aprendiendo a conocerles en tantos ambientes y desde tantas facetas como pueda-. A veces hace entrevistas para obtener determinados tipos de datos y siempre está alerta a cualquier información que pueda surgir, dispuesto a seguir y comprender cualquier acontecimiento que no haya previsto o que le parezca inexplicable. los métodos por los que obtiene los datos son útiles y difíciles de definir.

(1993:148)

A més a més, és important destacar que el fet de viure en una família determinada encamina l'investigador cap a uns coneixements determinats. En el nostre cas, el cap de llinatge de la nostra família era el responsable religiós tradicional més important de la regió després del rei, ja que era el titular de l'altar, del *báciin* Jaañaãñande. Això implica una sèrie d'informacions i de vivències preferentment enfocades cap a o des de la religió tradicional. Això significa tenir un angle observador diferent al que hagués tingut si hagués viscut en una família catòlica, per exemple. És probable, és segur, vaja, que vivint en una família catòlica convençuda, la tesi hauria sortit d'una altra manera.

2. Converses informals: Des del nostre punt de vista, una de les grans fonts d'informació són les converses informals. L'investigador hauria de recollir totes les converses que ha sentit i en les que ha participat. Si bé és cert que recollir-ho tot és impossible –i més quan la llibreta la majoria de vegades es quedava a casa, volgutament, en el nostre cas-, l'antropòleg acaba agafant un hàbit de memoritzar les temàtiques que s'han tractat, les posicions més oposades dins d'una discussió i alguns

dels arguments més repetitius²⁶. A més, sempre hi ha la possibilitat de reprendre les discussions en privat amb algú que hi hagi participat i que et pugui explicar el que no has entès o el que has oblidat –i recordes que has oblidat.

Les converses informals són aquelles en les quals l'investigador intervé directament o indirectament però sense un qüestionari previ. Segons el grau d'intervenció i de direcció per part de l'investigador poden ser converses no guiades, semiguiades i guiades. A més a més hi ha les converses caçades al vol, aquelles en que l'investigador, per error o per casualitat sent una conversa sense que els participants s'adonin de la seva presència. Les anomenarem “converses casuals”.

-Les **converses casuals** són precioses per al treball de camp. Per un moment, l'investigador pot fer realitat el somni segons el qual l'investigador ha de fer la seva tasca intervenint el mínim. Aquestes converses, a més a més, t'aporten informació etnogràfica però també, i això creiem que és important, t'aporten claus interpretatives perquè et faciliten conceptes –i per tant categories analítiques èmic- i discursos – i per tant, “relacions èmic de categories èmic”. L'espontaneïtat, la “sinceritat” és un valor afegit. A més a més, et poden aportar temes que tu no tenies ni remotament previstos. Cal apuntar-les desseguida.

-Les **no-guiades** són aquelles en que o bé l'investigador no intervé oralment, sinó que escolta una conversa aliena, o bé l'investigador s'ha vist involucrat en una conversa on participa vària gent i que ell no ha suggerit ni ha començat. L'investigador en cap moment altera el curs de la xerrada d'una manera premeditada o directa, sinó que deixa fer. Només intervé per que se li facin aclaracions de conceptes o de continguts, i sempre de manera discreta. Es diferencien de les anteriors perquè ell és *present* a la conversa. Aquest tipus de converses, com les anteriors, també t'aporten categories analítiques èmic i “relacions de categories” però cal tenir precaucions en el sentit que el discurs d'algun o alguns dels seus membres pot haver canviat a causa de la teva presència.

-Les **semiguiades** són aquelles en que l'investigador, després de trobar-se en una conversa no-guiada, que ell no ha previst i d'un tema que ell no ha tret, decideix dirigir la conversa cap a temes que li interessin però d'una manera molt poc organitzada i molt poc “metòdica”. Una mica imprevista.

-Les **guiades** són aquelles que sorgeixen perquè l'investigador les provoca conscientment i premeditadament en un grup de gent. Perquè ens entenguem, l'investigador ja té les preguntes pensades quan sap que es reunirà amb una sèrie de gent, de manera informal (sopars, festes, trobada d'amics...). També són aquelles que sorgeixen espontàniament i l'investigador, un cop sorgides, decideix dirigir totalment de cara a obtenir una informació concretíssima que ell considera d'alt valor per a la investigació. Aquestes preguntes, com les entrevistes (encara que les entrevistes tenen un valor de “coacció” afegit) tenen la pega que en ser l'investigador qui posa les preguntes, imposa un llenguatge determinat, unes categories que, a vegades, poden ser

²⁶ La transcripció ha de ser immediata (Bertaux, 1993) o “en calent (Thompson, 1988), citats per Ascanio (1995).

alienes al pensament autòcton²⁷, i que, a més, poden no donar llibretat d'expressió als membres de la societat estudiada.

3. **Entrevistes:** són aquelles en que l'investigador sol·licita específicament i conscientment el temps i la informació d'una persona. A base de preguntes, formulades prèviament, l'investigador obté –o pretén obtenir- una informació concreta de fenòmens específics.

En les entrevistes –com en algunes converses- a vegades has de fer veure que no saps res tot i que ho sàpigues –per poder contrastar-, a vegades has de donar a entendre que saps molt de què va –perquè no t'expliquin per enèsima vegada una cosa que tens més que contrastada-, i a vegades has d'evitar que es noti que no saps certes coses –perquè sinó negues la possibilitat d'una informació preciosa, que potser l'informant ha recordat en aquell moment, fruit d'una inspiració inesperada.

En les entrevistes també has de saber si t'interessa la informació espontània, la reacció immediata –probablement més sincera però més incompleta- o si vols que els entrevistats tinguin temps de pensar, donant-te més informació però més manipulada. En el primer cas cal dir les preguntes el mateix dia de l'entrevista, en el segon, es poden donar les preguntes amb antel·lació.

4. **Enquestes:** com diuen López Barjas Zayas (1994) i Izard (1996), entre d'altres, l'antropòleg necessita sovint establir o verificar lèxic, nomenclatures de pobles, generacions, etc, i ho ha de fer, o almenys confirmar, a través d'enquestes.

5. **Redaccions:** aquesta tècnica ens la va suggerir Christian Coulon (del CEAN de Bordeus) i està inspirada en una investigació que es va fer a Uganda sobre la democràcia²⁸. En el nostre cas l'hem fet servir en un col·legi d'Oussouye i consistia en demanar de fer redaccions escrites als joves del col·legi fent-los parlar d'un tema concret però de manera oberta. Les redaccions es van fer a nens i nenes d'entre 12 i 22 anys dels cursos de 5è a 3è. Sumen un total de 302 redaccions²⁹. Aquestes redaccions ens van servir com a pista, com a referent per començar la investigació. Les informacions obtingudes van ser totes contrastades amb altres informacions obtingudes amb altres tècniques de recerca al llarg de la nostra estada³⁰.

1.5.2. Tècniques d'investigació complementàries:

Les tècniques esmentades anteriorment van ser les tècniques més usades durant la nostra investigació i conformen la base de la nostra recerca. Tot i així, ens agradaria esmentar altres tècniques que es van fer servir i que han aportat informació complementària al gruix de la investigació.

1-Enregistraments d'àudio: aquests enregistraments es feien amb una enregistratora i amb cintes de cassettes, sobretot durant les cerimònies, de cara a obtenir la música i la lletra de les cançons. Es van gravar 9 hores i mitja de material.

²⁷ Com deia Philippe de Salverté (Rencontres Internationales de Bouaké, 1995), les categories no les ha de posar mai l'investigador.

²⁸ Vegeu-la a Banégas (1998).

²⁹ Aprofitem, des d'aquí, per agrair la col·laboració de J.M. Canet i de tots els professors dels Col·legi Joseph Faye, d'Oussouye, que van cedir una hora de classe per a la realització d'aquesta activitat.

³⁰ Vegeu-ne un model a l'apèndix 3.

2-Enregistraments de video: es van fer amb la col·laboració de Luis Ortas, Tully, amb el seu aparell i amb cintes de video. Es van enregistrar escenes de la vida quotidiana i cerimònies. Es van gravar 7 hores de material.

3-Fotografia: es va intentar tenir constància fotogràfica de la major parts d'esdeveniments quotidians –i d'aquells no quotidians als que van assistir durant les diferents estades (cerimònies, festes, etc.). Es van fer 2200 diapositives. Algunes d'elles il·lustren les temàtiques tractades al final de cada capítol.

1.5.3. Sobre la contrastació de les informacions i les seves mesures de control

Creiem sincerament que cal distingir entre contrastació i verificació de les dades obtingudes. La contrastació de dades és sempre possible, però la seva verificació (en el sentit que remet a la veritat) no ho és quasi mai. És a dir, que la contrastació de les dades obtingudes és cabdal dins de la recerca etnogràfica. Ara bé, això no vol dir que totes elles siguin verificables.

Les contrastacions poden fer-se a través de la mateixa tècnica gràcies a la qual s'ha obtingut una informació³¹ o bé, a través de diferents tècniques. Creiem que és aquesta varietat de tècniques la que permet una contrastació més o menys sistemàtica de la informació obtinguda³². I és que de fet, la millora manera de saber si una tècnica falla és contrastant la mateixa informació obtinguda amb diferents tècniques.

En alguns casos seria bo, per estalviar-se possibles enganys o mitges veritats per part d'algun dels informants, fer allò que explica l'A.H. Bâ (Rencontres Internationales de Bouaké, 1965) sobre quan ell feia la recerca sobre la història de Macina: "Els deia als informants que haurien de dir la seva veritat, sinó jo em veuria obligat a escriure les mentides dels altres sobre ells" (1965:31).

A la vegada, tota aquella informació obtinguda sobre el terreny ha de ser comparada amb altres fonts, si és possible: especialment, la bibliogràfica i l'arxivística. Un dels elements que, afortunadament, vaig descobrir força aviat i que, de fet, em va estalviar molts problemes és el fet que, en alguns casos, hi havia persones que t'explicaven allò que havien llegit. Duia dos dies a Dakar quan un jove joola originari de M'lomp, a la regió d'Esulaalu, em va dir que abans els joola es deien ajaamat i que foren els blancs els que generalitzaren el nom de joola. Pocs minuts després em va dir que tenia un article que m'agradaria. Em va deixar un treball d'Olga Linares (1987). Llegint-lo, allà vaig trobar la mateixa frase que m'acabava de dir: que els joola es deien de veritat ajamaat³³. Li vaig preguntar si ell ho havia llegit allà o si li havia explicat algú altre, i em va confirmar que ell ho sabia gràcies al llibre. Això em va fer pensar en l'ús que dels estudis en fan els mateixos membres de la pròpia cultura i, sobretot, em va fer estar alerta sobre certes informacions. A mesura que anava passant el temps em vaig adonar que hi havia un determinat tipus de gent, sobretot els catòlics, que havien llegit diverses monografies clàssiques sobre els joola i que, a vegades, et responien el que

³¹ Com deia Malinowski (1988), és indispensable comprovar el material aconseguit d'un informant amb l'aconseguit d'altres informants.

³² Com diu Lewis (1988) l'observació, la participació, l'ús d'informants, censos i genealogies, estudis de casos i autobiografies permeten un cert grau de control en l'observació de les dades.

³³ Refusem de posar els etnònims per no caure en un etnocentrisme estilístic editorial. De la mateixa manera que no posem "empordanesos", "bretons", o "rossellonesos" en cursiva tampoc al fer-ho amb els pobles negroafricans.

deien les monografies. Recordo un vell d'Oussouye a qui vaig preguntar quants reis hi havia hagut al reialme. En aquells moments jo ja tenia un llistat de 14 reis. Em va dir que tornés l'endemà, que tenia una llista no sabia on. L'endemà em va donar una llista amb els mateixos reis que surten a l'obra de Jean Girard, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse Casamance* (1969), amb 9 reis, amb l'actualització pertinent fins el 2002. A un altre vell d'Oussouye, de religió tradicional –adjunt a l'altar Jaañaañande-, en canvi, li vaig demanar que em parlés dels reis d'Oussouye i em va preguntar, després d'un breu somriure irònic: “Quants anys dius que et quedes?”. La diferència entre la llista, escrita, del catòlic i la “quants anys dius que et quedes?” (per transmetre la informació, oral) del vell de religió tradicional, porta a conclusions òbvies³⁴.

Vaig acabar constatant que els informants catòlics (de fet, els que primerament estaven més disposats a xerrar de la pròpia cultura), eren aquells que havien llegit les monografies perquè, de fet, en molts casos, no coneixien directament la religió tradicional –i per tant tampoc molts aspectes de la cultura considerada per els mateixos catòlics com a “autènticament joola”- perquè les seves famílies l'havien abandonat amb l'arribada del catolicisme a Oussouye a partir de finals dels anys '20³⁵.

Ens agradaria també esmentar un altre fet relacionat amb la contrastació de la informació. És un fet que, crec, només saps fet treballant de camp: a un etnògraf donar una informació com a vàlida, per breu que sigui, li pot costar mesos de feina. A algú altre, criticar-la o ignorar-la tot llegint-la tan sols li pot costar uns segons.

1.5.4. Altres fonts fetes servir

1-Recerca d'història oral.

En el nostre estudi hem fet servir també la història oral, sobretot per a l'estudi de les migracions, de la formació dels pobles i de la formació del reialme. Tot i que no és la nostra especialitat, creiem que l'antropòleg té certa facilitat per obtenir dades sobre la història oral, encara que, probablement, a l'hora d'interpretar-les tindrà les mancances que produeix el fet que no sigui la seva disciplina. Tot i això, des del nostre punt de vista, les tècniques de recerca en antropologia poden ser aplicades perfectament per l'obtenció d'informació sobre la història oral. Els sistemes de contrastació, a la vegada, poden ser també útils.

Sense dubte, la recerca en història oral té uns informants predilectes: els vells. Un dia, parlant amb un dels meus informants fidedignes, vam comentar la frase d'Amadhou Hampaté Ba que resa que “A l'Àfrica, quan un vell mor és com si cremés una biblioteca”. La seva resposta: “No sempre.”, em va fer pensar. Efectivament, la vellesa no garanteix una gran quantitat d'informació, ni tampoc en garanteix la seva fiabilitat. De totes maneres, està clar que, en termes generals, els vells aporten molta més informació que els joves en el camp de la història oral.

³⁴ I és que, de fet, tenia raó Evans Pritchard (1969), que per fer un bon treball t'has de passar molt de temps sobre el terreny i amb contacte directe amb la població.

³⁵ Vegeu els capítols 8 i 10 per veure la relació històrica dels joola catòlics amb els joola de religió tradicional. En el darrer capítol parlarem extensament de la relació entre els joola catòlics i l'anomenada “tradicció joola”.

Establir els anys en que un succés va tenir lloc, és d'allò més complicat. D'una banda perquè la cultura joola no té la figura del griot³⁶ i perquè, a més a més, tampoc no és molt amant de la història –ja es pot deduir per la manca de griots. Una altra complicació ve donada pel fet que, abans, dos anys joola equivalien a un d'uropeu. Hi havia un any de pluges (perquè abans les pluges duraven 6 mesos) i un any d'estació seca. Així hi havia el *hule*, l'any de pluges, i el *huli*, l'any sec. Això fa que el cacau cronològic sigui important. No és estrany doncs, trobar un vell que et digui que té 130 anys; i que de fet, en tingui 65. De totes maneres, això no treu que no hi pugui haver alguns sistemes per trobar certes dates aproximades.

Per establir una espècie de cronologia aproximada em basava en diversos factors, perquè, de fet, els noms de les persones, de les generacions, dels reis, etc. ens parlen de la història. Així, per exemple, quan un nen o nena neix durant una cerimònia important se li pot posar el nom de la cerimònia. Així, doncs, en el cas de noms així, quan se t'explica que porta aquell nom per aquella raó, només cal descobrir en quin any va néixer aquella persona, cosa que, en general, en la documentació dels homes de menys de 60 anys i de més de 30 és força correcte. Es dona el cas, per exemple, d'un home d'Oussouye que es diu Kulee' que és el nom d'una cerimònia reial. Ell afirma que li van posar aquest nom perquè el dia que va néixer se celebrava aquesta cerimònia. Aquest home va néixer el 1956 segons el seu carnet d'identitat. Això ens posa sobre la pista que, probablement, el 1956 es va dur a terme el *kulee*³⁷.

Per la datació a través dels noms, el problema ve pels nois menors de 30 anys –ja que es fa servir bastant l'estratègia de canviar-se l'any de naixement, rejuvenint-se, per poder accedir a l'escola pública- i els homes majors de 60 anys –on sovint et trobes la frase “né/e vers 1915”.

Les generacions també et parlen de la història, ja que cada generació té un nom. Alguns d'aquests noms es posen en referència a alguna circumstància històrica. Per exemple, la generació del meu pare adoptiu es diu *edala efute*' que vol dir “sandàlia pudenta”. Segons els membres d'aquesta generació es van posar aquest nom perquè les sandàlies dels blancs van arribar a Oussouye quan ells es van formar com a generació... i feien molta pudor. Com que els membres de la generació són nascuts entre 1928 i 1930, i una generació es forma i bateja aproximadament quan els seus membres tenen entre 15 i 20 anys, podem suposar que les sandàlies van arribar cap als volts de 1945³⁸. Cal dir que, a nivell autòcton, la referència generacional és de l'ordre del dia. Així, quan preguntava quina edat tenia tal persona, un dels meus informants habituals em deia, “És de la generació de tal persona, o és dues generacions més grans que el pare de tal altra”. Això va fer imprescindible un llistat de les generacions i la data aproximada de naixement dels seus membres³⁹.

Una altra possibilitat, és a través de les diferents iniciacions als diversos altars. Així, les iniciacions a l'altar reial són cada 30-35 anys, les de l'altar Jañaañaande són si

³⁶ Antigament, molts joola consideraven que el griot no treballava, i és que per molts joola “treballar” significava –i encara significa per alguns- “treballar el camp”.

³⁷ Tot i això, no es pot donar una fiabilitat total a la data perquè sovint els carnets d'identitat han estat modificats.

³⁸ Data que coincideix amb la fi de la Segona Guerra mundial, quan alguns *tirailleurs* van tornar de França.

³⁹ La trobareu a l'annex.

fa o no fa també cada 30 anys, les del Kahat són cada 7 o 8 anys...⁴⁰ Així, quan es diu que un fet va passar poc abans de la penúltima iniciació reial (que, segons Thomas va ser el 1931), pots ubicar el fet a la fi dels anys '20. De totes maneres, no es pot establir una seqüència immutable en funció de les iniciacions. En el cas d'Oussouye, per exemple, si tots els adults coincidien que, en general, les iniciacions a l'altar reial eren cada 30 anys, també cal tenir present que hi ha circumstàncies especials que modifiquen aquesta norma. Així, per exemple, la darrera iniciació a l'altar reial va ser el 1962. De fet, ja fa alguns anys que aquesta iniciació hauria hagut de tornar a celebrar-se. La manca de rei des de 1985 fins al 2000, degut a la situació de conflicte que es viu a la regió entre MFDC i govern senegalès, ha fet que aquesta iniciació que no es pot celebrar sense el rei- s'ajornés⁴¹.

Un altra manera de fer cronologia és en funció de la història de la reialesa. Els més grans del poble poden recitar per ordre els darrers 9 o 10 reis com a mínim. Alguns, se sap quan van regnar a través dels arxius colonials. Les funcions del rei són múltiples i, històricament, en destaquen algunes de molt útils per saber els canvis que ha protagonitzat la societat: l'adquisició dels *báacin* altars (fetitxes) i l'acabament dels *ñeeyñeey*, les prohibicions. Així, es pot saber que si el rei Aumussel va portar l'altar de les dones del Húluf anomenat Ehuñaa, i se sap que Aumussel va "desaparèixer" cap al 1898, segons els arxius colonials, podem suposar que l'altar de les dones va ser portat el darrer quart del segle XIX aproximadament⁴².

2-Recerca bibliogràfica

El nostre estudi s'ha fet també a través d'una recerca bibliogràfica, duta especialment a terme durant els moments previs a la nostra instal·lació a Oussouye, però ampliada posteriorment. Cal dir que, al nostre entendre la informació bibliogràfica s'ha de prendre amb prudència. Gràcies als llibres l'investigador construeix coneixement, però pot ser que el destrueixi –o matitzi- gràcies a la seva recerca etnogràfica. De fet, l'investigador està construint, derruïnt i reconstruint constantment gràcies a la dialèctica entre la informació bibliogràfica i la informació etnogràfica.

En el nostre cas, un cop empapats de lectures sobre els joola, en arribar a Oussouye vam haver de matitzar molta informació que, per diferents raons –històriques, geogràfiques, teòriques, metodològiques- no quatllaven amb la realitat que ens envoltava.

L'obtenció del material bibliogràfic s'ha fet de tres maneres: a través de la recerca en biblioteques, a través de la col·laboració amb d'altres investigadors en antropologia i història, i a través del contacte amb especialistes en Casamance, que ens han facilitat alguns dels seus textos personalment.

Entre les biblioteques consultades, a part de les de la nostra ciutat, destaquen:

-Biblioteca de l'IFAN (Institut Fonamental d'Afrique Noire), Dakar (XI-1998, XI-2000)

⁴⁰ En la seva tesi doctoral, Robert Baum usa el sistema de datació a través de les iniciacions masculines que a la regió d'Esulalu se succeeixen cada 30 anys aprox. (*bukut*).

⁴¹ De fet, ben aviat està prevista una iniciació d'aquestes característiques.

⁴² Vegeu el capítol 7 especialment.

- Biblioteca de l'UCAD (Université Cheick Anta Diop), Dakar. (XI-1998, XI-2000)
- Biblioteca dels Arxius del Senegal, Dakar. (II-2002)
- Biblioteca del West African Research Center, Dakar. (IV-2001)
- Biblioteca de Nôtre-Dame d'Afrique, Escolapis, Dakar. (IV-2001)
- Biblioteca de la Comunitat Escolàpia, Barcelona. (IX-1999)
- Biblioteca de l'Alliance Franco-Sénégalaise, Ziguinchor. (X-2000)
- Biblioteca del CEAN (Centre d'Études d'Afrique Noire), Bordeus. (X-1999)
- Biblioteca de l'IEP (Institut d'Études Politiques), Bordeus.(X-1999)
- Biblioteca de la Universitat de Toronto, Toronto.(VI-2002)
- Biblioteca General de Lisboa. (IX-2002)
- Biblioteca de l'ISCTE, Lisboa. (IX-2002)
- Biblioteca del SOAS, Londres. (II-2004)
- Instituto Nacional d'Estudos e Pesquisas, INEP, Bissau (IX-2004).

A més a més, cal esmentar l'ús d'articles de premsa (diaris i revistes), dut a terme principalment a l'Alliance Franco-Sénégalaise de Ziguinchor:

- Info 7
- Jeune Afrique Économie
- Jeune Afrique/ Jeune Afrique-L'Intelligent
- Le Soleil
- Le Sud Quotidien
- Matin
- Nouvel Observateur
- Walfadjri

3-Recerca arxivística.

Finalment, cal esmentar que també hem fet servir fonts extretes dels Arxius Nacionals del Senegal (Dakar), dels Arxius de la Missió d'Oussouye (Oussouye) i dels Arxius del Col·legi Joseph Faye d'Oussouye.

Probablement, la més complicada va ser la recerca a la missió d'Oussouye on els arxius estaven força malmesos i una mica desordenats, a part que no estaven catalogats. Hi vam fer una llarga recerca, consultant els bateigs, comunions i casaments registrats a les missions de Karabane, des de 1875, l'efímera missió d'Elinkin (inaugurada el 1891) i la d'Oussouye (des de 1927)⁴³.

En el cas dels arxius del Col·legi de secundària Joseph Faye –obert a Oussouye el 1967, 15 anys abans que s'hi inaugurés un institut públic- vam consultar les matrícules dels alumnes –on figura edat, gènere, nom i professió del pare i de la mare- des del 1967 fins al 1982⁴⁴.

Pel que fa als Arxius del Senegal, cal dir que vam consultar alguns documents relatius a Oussouye de les sèries:

⁴³ Vegeu els apèndixs 12 i 12b pel tema dels casaments.

⁴⁴ La nostra idea era buidar-los tots i després consultar també els arxius del Lycée, inaugurat el 1982. Malauradament només vam poder arribar fins l'any 1982 al Col·legi Joseph Faye, però no vam consultar els del Lycée. Vegeu l'apèndix 13.

- 13 G: Sèrie G, Politique et Administration Générale; Sénégal: Affaires politiques, administratives et musulmanes (1782-1959).
- 1D 1 –1D 56: Sèrie D, Opérations militaires (1823-1934).

1.6. Confessions d'un etnògraf principiant

Per molt que les pàgines que teniu entre mans conformin una tesi, i que la investigació duta a terme entre els joola ha estat realitzada amb el màxim de rigor possible, no podem estar-nos d'explicitar una sèrie de confessions.

La primera de totes és que tot i que l'objectiu de la tesi no era fer una monografia, aquest estudi té un aire monogràfic degut a la pròpia dinàmica de la investigació. En veure que *makane mata ejolaayi* o *mujooloayi*, “la manera de fer dels joola”, tenia importància pels habitants d'Oussouye, la nostra recerca va canviar de rumb. Així doncs, a partir d'aquell moment calia tenir els ulls ben oberts i les orelles despertes a tothora, ja que, en qualsevol moment, es podia sentir allò de *ajoola lakaane muñaa*, “el/la joola ho fa així”. Si mai no ens havíem interessat per la manera d'agafar el *kayaandu* (l'eina per llaurar), a partir del moment en que vam sentir que els joola l'agafaven d'una determinada manera, ni que fos com una referència, nosaltres vam haver d'activar-nos i d'estar atents a tot allò que de sobte corresponia a la manera de fer dels joola⁴⁵.

De fet, com diu Cresswell (1981):

“La dialèctica entre hipòtesis de investigación y observación de campo, entre génesis deductiva del trabajo e investigación inductiva, esta dialéctica –generadora de los mejores análisis actuales- no puede fructificar plenamente más que si la problemática se centra en uno o varios temas y si la observación es “monográfica”.

(1981: 23)

Aquesta investigació és, doncs, qualitativa, i no pretén cap universalització ni cap reflexió general sobre la identitat ètnica: és un estudi molt concret i molt monogràfic sobre la identitat ètnica dels joola d'Oussouye.

En aquest sentit, trobo més potencialment fidedignes les tesis que són fruit de tres, cinc, set anys de treball que no pas la meua, ja que, en principi, com més temps passes sobre el terreny, millor; tot i que també és veritat que si una investigació s'allarga massa, els canvis que poden haver-se produït en una societat poden fer perdre el fil a l'investigador. De la mateixa manera, aquelles tesis d'abans, de 1000 pàgines, que ja no estan de moda, potser permetien una millor comprensió de les societats estudiades.

La segona, és que el nostre estudi, que pretén parlar de la identitat joola d'Oussouye, es basa sobretot en les relacions establertes a través del treball de camp. Aquestes relacions són les que forneixen les informacions de primera mà. Cal confessar,

⁴⁵ Vegeu el capítol 6.

però, que en el nostre cas vam relacionar-nos més –perquè l'estructura de la societat i la divisió per gèneres així ho demana- amb la part masculina d'Oussouye. Això no vol dir que la part femenina de la societat hagi estat ignorada. Vol dir, senzillament, que tenim molta més informació sobre el món dels homes que sobre el món de les dones. De totes maneres, i malgrat la meva condició d'home, la meva tasca d'investigació amb les dones resultava sospitosament fàcil quan estava sol amb dones –normalment no eren les més velles, que en general són bastant malfiadades. En aquest cas, quan estava amb dones –per tant, ja mares- relativament joves, les confessions i opinions de certs temes –que, de fet, no sortiran a la tesi-, semblaven força sinceres, fins i tot en alguns casos eren secrets que, segons se'm va demanar explícitament, no podien dir-se al marit o a la família del marit. En tot cas, aviat vaig aprendre que si volia obtenir certa informació sobre les dones, més valia fer-ho quan els homes no eren davant⁴⁶.

La cosa canviava quan a mi m'interessava veure la divergència d'opinions en funció del sexe. Aleshores, davant d'homes i dones junts –cosa poc habitual-, treia un tema volgutament espinós per veure com reaccionava la gent. Per sort, a la majoria de joola els encanten els debats apassionats.

Una cosa semblant em passava quan estava en un grup gran on hi havia membres d'una mateixa família. En aquests casos, a vegades (en funció del caràcter de cadascú i de la família) es veia clar que els germans petits sovint no s'atreuen a dir segons què davant dels germans grans, especialment quan la distància generacional entre un i altre era força àmplia (més de deu anys). En canvi, en solitari, o amb gent de la mateixa generació, s'explaiaven xerrant força d'aquells temes que havien fingit ignorar o xerraven amb més confiança entre ells, dient altres opinions en saber que estaven “entre iguals”.

La tercera confessió és que em va faltar temps per aprofundir en l'estudi de la llengua que parlava a un nivell relativament modest. Sobretot tenia problemes per distingir entre tota la tirallonga de vocals, cosa que em podia portar certs moments d'inconveniència. Així per exemple, un dia era davant d'un grup de dones, i volia que em donessin mongetes (*kusaak*) però els vaig dir que volia tenir relacions sexuals (*kusak*). No van riure gens ni mica. Tot i això feia un bon estudi dels mots cabdals, definicions, etc. Tal i com diuen A.H. Bâ, Denise Paulme i Jacques Maquet (*Rencontres Internationales de Bouaké*, 1965), cal fer servir els conceptes de la pròpia societat.

De totes maneres, cal recordar que un catalanoparlant en terres africanes, en general, aprèn la llengua autòctona a través d'una altra llengua –en aquest cas el francès- cosa que també pot portar a malentesos⁴⁷.

La quarta confessió és un fet que vaig descobrir quan portava uns quatre mesos investigant. Em vaig adonar que certs homes, quan parlaven de la societat en general, o del poble en general, ho feien referint-se, implícitament, només als homes, ignorant absolutament les dones. Potser era una obvietat, tractant-se d'una societat patrilinial, però en el nostre cas no la vam descobrir fins uns mesos després de la nostra arribada. Així, per exemple, un dia que volia contrastar la informació que deia que hi havia

⁴⁶ Com diu Barley (1989), parlant de la iniciació, les dones saben perfectament què hi passa però no poden admetre-ho en públic.

⁴⁷ En el nostre cas, també havíem rebut classes de joola abans de marxar, a Barcelona, de la mà d'André Senghor, a qui aprofitem per agrair-li la tasca.

poquíssims joola musulmans a Oussouye-joola, em van dir, “Sí, només n’hi ha tres”⁴⁸. Quan vaig demanar quantes dones i quants homes d’entre aquells tres, la resposta va ser “Ah, no, les dones no tenen religió, tenen la del marit.” –cosa que no és del tot exacta. Aquesta percepció no és que sigui general entre els joola, però, com vaig veure, tampoc no era l’excepció. Vaig haver de tornar a verificar, doncs, moltes de les informacions que m’havia comunicat aquell informant i d’altres, en funció d’aquell nou fet.

Gràcies a això, arribem a la cinquena confessió, i és que, probablement, això com em vaig adonar d’aquestes errades, sempre pot ser que hi hagi altres errors de traducció lingüística i/o cultural que no he controlat i que poden figurar a la tesi. Esperem que d’altres investigadors o jo mateix, poguem en el futur esmenar aquest marge d’error.

Acabada la recerca, mires enrera, i decideixes que si tornéssis a començar plantejaries el treball d’una altra manera. Però, és clar, això només ho pots dir quan el treball de camp s’ha acabat.

D’altra banda, un cop escrita la tesi, t’adones que, d’una banda, només estàs començant, i que et queda molt camí per fer; i de l’altra veus que tot el material que tens és explotable de mil i una maneres, ja que, el material etnogràfic és, sovint, inexhaustible, sempre i quan no es tregui del context històric i cultural del que ha estat obtingut.

Tot i que, com diu Tempels (1949), ens agradaria que si algun joola d’Oussouye llegís la tesi digués: “Sí, és això, ho has entès”, tampoc no hem d’oblidar que l’aspecte ètic de l’estudi, la part d’anàlisi típicament occidental, no té perquè coincidir amb la part analítica autòctona, ja que en el fons, l’antropòleg no deixa de ser un traductor, que ha de fer comprensibles una sèrie de pràctiques als membres de la seva pròpia societat. A més a més no cal oblidar que el treball de l’antropòleg té un tint de calidoscopi: amb totes les informacions recollides, mira de trobar una coherència a un *tot* que no és la suma de les *parts*. En aquest sentit, doncs, cada part pot no estar d’acord o pot no saber moltes coses que l’antropòleg sí que ha sabut per altres fonts. La virtut de l’antropòleg, doncs, és també la del *bricoleur*...

Aquesta tesi és, doncs, inacabada, com totes les tesis. Esperem només que el “bricolatge” entre aquesta recerca sobre el terreny (juntament amb la bibliografia dels joola i la bibliografia teòrica i metodològica consultada) que hem fet sigui prou complet i ben transmès perquè el lector pugui entendre què significa ser joola a principis del segle XXI a Oussouye.

⁴⁸ No era un problema lingüístic. En primer lloc perquè vaig fer aquesta xerrada en francès. En segon perquè la llengua joola sí que distingeix home i dona, però sovint es fan preguntes on el subjecte és “*an*”, persona, o “*bukan*”, persones, gent.

CAPÍTOL 2. BREU APROXIMACIÓ TEÒRICA.

“Sóc joola perquè Déu ho ha volgut així”.

Vell joola.

La identitat ètnica ha estat un camp fecund en la història de l'antropologia des de fa ja varies dècades. L'identitat ètnica o etnicitat –per a nosaltres no hi ha cap diferència- ja apareix com a objecte d'estudi específic (*ethnicity*) en l'antropologia anglosaxona als anys 40 i se'n troben definicions a partir de la dècada dels 60, quan se la considera relacionada amb els sentiments associats a la pertinença ètnica -Wallerstein (1960) i Gordon (1964). Pocs anys després, Barth (1969), Glazer i Moynihan (1975) i Cohen (1978) donen una nova empenta a la recerca en aquest camp. A partir d'aleshores es considera que té una aplicació universal i s'abandona la visió segons la qual l'etnicitat només formava part dels grups no originaris de la comunitat (*foreign stock*) tal i com es pensava als anys 40 i 50.

Paral·lelament, ja des de 1962 (Deutsch), es considerava en les escoles anglòfones que etnicitat i modernitat anaven de la mà. Ja fós interpretada com un producte de la desigualtat del desenvolupament (Hechter, 1975), com una estratègia de reivindicació dels recursos dins el marc de l'Estat del benestar (Glazer i Moynihan, 1963), com una forma de resistència als processos de modernització (Hannan, 1979) o com un producte històric de l'economia-món capitalista (Balibar i Wallerstein, 1988; Murga, 1984) l'etnicitat era un fenomen essencialment contemporani. La mundialització de les idees, gràcies als mitjans de comunicació, etc., i a les experiències d'alliberament nacional al Tercer Món, feren de les reivindicacions identitàries un estudi universalitzable. Tot això fa que l'etnicitat com a tal sigui considerada com un nou paradigma en les Ciències Socials tant en l'estudi de les societats no occidentals com occidentals.

En el món francòfon, el terme (*ethnicité*), tot i que ja en parlaven, entre d'altres, Bastide i Balandier el 1981, apareix sobretot a la dècada dels noranta i va lligat a la immigració, el racisme, el nacionalisme i la violència urbana. Com diuen Poutignat i Steiff-Fenart (1995) l'etnicitat és a França, fins als anys vuitanta, una “zona d'ombra de l'antropologia francesa”. En els darrers temps, les Ciències Socials franceses han viscut un efluvi d'estudis etnicitaris des de les obres d'Amselle i M'Bokolo (1985), Oriol (1986), Chrétien i Prunier (1989) de finals dels vuitanta fins a tantíssims d'altres dels noranta.

A casa nostra, la identitat ètnica ha despertat sempre un interès especial, tot i que, per les característiques històriques de la disciplina antropològica a Catalunya i Espanya, no es puguin donar una llarga llista d'autors. Entre d'altres, esmentem Esteva (1984), Llobera (1989), Stolcke (1992), Pujadas (1993), San Román (1996) així com, en el camp africanista, la rellevant obra “Ètnia i nació als móns africans” (1995).

El concepte d'identitat ètnica o etnicitat va íntimament lligat al concepte d'ètnia, etern camp de debat en el qual ja ens vam posicionar en el seu moment¹. El concepte d'identitat ètnica o etnicitat ha anat lligat a d'altres conceptes, especialment els de nació

¹ Vegeu Tomàs (1999)

i nacionalisme². En el nostre cas, tot i que el context sociopolític que es viu a Casamance toca de ple amb el camp del nacionalisme, ens hem interessat per les dinàmiques de la identitat ètnica en relació a la cultura joola i tot allò que s'hi relaciona, i no tant en les seves implicacions directes amb el discurs nacionalista casamancès, tot i que també s'hi farà referència.

Degut a la càrrega que sovint cada teoria dóna al concepte d'etnicitat, i per tal d'aclarir posicions, a continuació presentem algunes de les idees que, des del nostre punt de vista, estan relacionades amb el camp de la identitat ètnica i que, d'una manera o altra, sortiran en el nostre treball.

1. **Aproximació primordialista:** Tot i que Kallen (1915) fou el primer investigador que va tractar el tema dels “llogams primordials” no és fins a Shils (1957) que es fa servir aquest terme concretament per caracteritzar l'etnicitat. Aquest autor parla dels llogams primordials com a dotats d'un significat inefable –com els que s'atribueixen al parentiu- i estan caracteritzats per la intensitat que susciten, per la seva força coercitiva i pels sentiments associats, així com per la sacralitat que la caracteritza. Aquest autor, d'acord amb Poutignat i Streiff-Fenat (1995), en certa manera inaugura l'escola primordialista que, cadascú amb el seu estil, fou seguida per Novak (1972) i Geertz (1987), entre d'altres. Segons aquest darrer, les identitats ètniques poden explicar-se certament, però no únicament, com allò que ha anomenat “adhesions primordials” (Geertz. ídem), definides en termes de “tribalisme” o “comunalisme” i que es defineixen com aquella adhesió que procedeix de l'existència social, és a dir, de la contigüïtat immediata, del parentiu i també pel fet d'haver nascut en una determinada comunitat religiosa, parlar una llengua determinada i³ tenir unes pràctiques socials característiques. Aquestes igualtats es viuen com a vincles molt forts que tenen caràcter d'obligatorietat i que són més que vincles socials: tenen certa càrrega mística o psicològica⁴.

Com assenyalen Poutignat i Streiff-Fenat (ídem), els primordialistes van rebre nombroses crítiques, com que s'ignoren l'entorn econòmic i polític en el que apareix (Keyes, 1976; Bonacich, 1980; Mc Kay, 1982; Muga, 1984) o com que el que cal explicar és la gènesi dels llogams ètnics i no el seu espiritualisme (Eller et Coughlan, 1993) o com que aquests sentiments no s'han de pensar en termes de necessitats emocionals sinó que cal investigar la socialització i l'experiència comuna (Bentley, 1987).

De totes maneres, sense negar les crítiques rebudes per aquests autors –i per tants d'altres-, al nostre entendre la noció de “llogams primordials” és, en certa manera, encara vàlida, com ho pot ser, per diferents raons i amb mil matisos, per Barth (1976) quan parla de “dimensió fonamental”, per Douglass i Lymann (1976) quan parlen de “caràcter inefable” o per Epstein (1978) quan parla de “càrrega emocional”. Des d'un punt de vista èmic, avui en dia, en molts indrets de l'Àfrica Negra, i molt concretament en el cas que ens ocupa, i, de ben segur, en d'altres regions del món, la identitat ètnica,

² Ídem nota anterior.

³ Nosaltres enlloc de “i” hi posaríem “i/o”, perquè aquests criteris no són els únics, ni, encara menys, s'han de complir tots alhora. Vegeu, més endavant, l'apartat dedicat als marcadors ètnics.

⁴ Quan Geertz, però, afirma que, en la construcció dels Estats postcolonials, aquestes comunitats basades en les adhesions primordials s'enfronten als criteris de racionalitat per construir una societat política, sembla oblidar que també aquestes adhesions primordials poden tenir una pròpia racionalitat política (o social) i que també les racionalitats de la societat política poden crear vincles psicològics. Geertz, cau, creiem, en una visió eurocèntrica que acaba explicant, en última instància, l'Estat “modern” en termes de racionalitat i les ètnies en termes de mística inexplicable.

és viscuda com un lligam primordial⁵. En certa manera, doncs, els lligams primordials corresponen a una visió èmic de la identitat⁶. I és que, com diu Eriksen (1993), cal tenir presents tant els conceptes analítics com els “nadius”.

En aquest sentit, l'anàlisi també ha de reconèixer la part emocional d'aquests lligams, part que, donada la nostra perspectiva, no estudiarem –ja que toca més al camp de la psicologia-, però que és un element cabdal de qualsevol procés identitari com ja reconeixien Isaacs (1975), Romanucci Ross (1975) o Epstein (1978).

Pel què fa a les causes d'aquest sentiment, en el nostre cas estariem més d'acord amb Bentley (ídem) que dóna importància a l'experiència comuna, que no pas amb Geertz (ídem) que sosté que aquests lligams no vénen de la interacció social sinó que són fruit d'un sentiment d'afinitat natural. En el fons, potser, com diuen Eller i Coughlan (ídem) el que cal veure és quins són els mecanismes culturals que mantenen aquests sentiments.

Lligat a aquest gran debat, trobem una idea derivada i, per a nosaltres, cabdal, és aquella que Poutignat i Streiff-Fenart (1995) anomenen “parentiu fictici”, un mode de certs grups ètnics per reclutar els seus membres. Aquest tipus de reclutament és el que els primordialistes anomenen “la dimensió englobant” de l'ètnicitat i és que, de fet, com assenyala Cohen (1978), l'ètnicitat s'orienta cap al passat i té, sempre, una “àurea de filiació”.

2. Aproximació interaccional: A la mateixa època que Shils (ídem) publicava les seves idees, un grup d'investigadors inauguren l'aproximació interaccional. Es tracta dels científics del Rhodes-Livingston Institute, que als anys cinquanta van treballar amb els conceptes de classificació i categorització en l'estudi de certes societats africanes, especialment en el camp de la naixent antropologia urbana i de les migracions. En el cèlebre llibre *Kalela Dance* (1956), Mitchell exposa com el que ell anomena “tribalisme”, i que correspondria a l'ètnicitat, és un mitjà de classificació que permet als africans del Copperbelt, a l'Àfrica austral, de donar sentit a l'heterogeneïtat tan complexa de la seva nova vida a la ciutat. L'enfoc interaccionista es basa en la idea que l'ètnicitat és un procés de dicotomització constant entre autòctons i foranis, entre *insiders* i *outsiders*. Aquesta dicotomització s'expressa en la interacció social. Aquesta visió dinàmica de l'ètnicitat –força oposada en línies generals al primordialisme- aporta diverses idees que l'investigador ha de tenir en compte a l'hora de treballar en el pantanós camp de l'ètnicitat. Per començar, l'aproximació es basa en descobrir el model indígena de categoritzacions de l'Altre. En la dicotomia nosaltres-ells, les definicions es poden recomposar amb certa facilitat. En segon lloc, els interaccionistes són els primers de parlar de *labels* o marcadors identitaris, fent èmfasi en la seva producció i el seu ús.

Mitchell, així com Beremann (1975) o Handelman (1977) es basaven en l'enfoc interaccionista. En una línia semblant, aquella inaugurada per Lyman i Douglass (1972), aquest element de situació que és l'ètnicitat és vist com un element molt manipulable per part dels autors en funció de la situació. Per ells, l'ètnicitat no és un fet que cal acceptar sinó que és un mitjà de modificació i manipulació de la realitat. Així, doncs, cal inventariar el repertori d'identitats disponibles en un ambient pluriètnic, descriure les identitats més recurrents en cada situació i veure perquè els individus volen o no incloure's o diferenciar-se en un grup determinat. Pels situacionalistes, doncs, el que cal és estudiar les tàctiques i estratègies fetes servir pels actors.

⁵ Vegeu el capítol 5.

⁶ En el nostre cas, com veurem, aquesta característica vista com essencial no és històricament inamovible, però sí que avui en dia, i de forma general, és percebuda sovint com a immòbil per molts membres de la societat.

Per bé que un i altre enfoc ofereixen una nova llum a les teories de l'etnicitat, des del nostre punt de vista cal pendre's amb cautela els seus postulats. Aquest tipus d'enfoc, sovint sembla negar l'existència d'aquells sentiments que molts individus poden tenir per un grup determinat al qual senten pertànyer. La dicotomització nosaltres-ells és més aviat vista com una manipulació que no com un altre element. De totes maneres, l'experiència ens demostra que, efectivament, sí que la *presentació* de la pròpia identitat és, en certes situacions, manipulable per part dels autors. Això no vol dir que la identitat en sí mateixa sigui tant manipulable. En aquesta línia és interessant veure els estudis de presentació o de mestratge de la identitat fets per Eidheim (1969), Salomone i Swanson (1979) i Poutignat, Streiff-Fenart i Vollenweider (1993). Creiem que aquesta aportació és fonamental per a l'estudi de les relacions interètniques. Aquest joc de presentacions s'acostuma a donar en determinats casos, especialment aquells conflictuals, i probablement no de manera general⁷. És interessant dins d'aquest enfoc, veure les diverses estratègies concretes que fan servir els individus, com la de l'alternança d'identitats (*identity switching*) de la que parla Lyman i Douglass (ídem) o el domini de l'impressió del que parla Eidheim (1976) en el seu estudi sobre l'escena íntima i l'escena privada dels lapons a Noruega. De l'estudi d'Eidheim, ens és molt útil el concepte d'actualització de la identitat primordial en els àmbits privats. En cert sentit, el nostre estudi correspondria a aquesta escena íntima, però dels joola.

Un dels grans interaccionistes, que donà un nou angle a les teories de l'etnicitat, fou Frederik Barth. Aquest autor (1976) inverteix com els anteriors els axiomes d'anàlisi i col·loca al centre de la investigació els processos d'atribució categorial i d'interacció. Cal saber com la dicotomització entre membres i *outsiders* es produeix i es manté i cal discernir el seu efecte en els propis comportaments efectius. Cal estudiar l'atribució de les categories atribuïdes a Nosaltres i a Ells. Una de les grans aportacions de Barth és que l'etnicitat ni garanteix la unió efectiva ni en presuposa el seu caràcter constituït; el que cal és veure quin paper hi juguen els contrastos socials i quines manifestacions presenten. Cal doncs estudiar les fronteres ètniques, retocades pels propis autors.

Barth va assenyalar un tema molt important, que ja havia anunciat Francis (1947) i que va reprendre Hechter (1974): i és que un grup pot canviar la seva cultura sense perdre la seva identitat. Aquesta evidència ens porta al proper punt, un element que han esmentat molts autors i que no convé oblidar.

3.Cultura i identitat: La cultura i la identitat ètnica són dues coses absolutament diferents, encara que íntimament relacionades. Una cosa són els elements objectius que constitueixen una determinada societat, una manera de viure, en un moment històric precís, i l'altra és la percepció que té aquella societat de sí mateixa, així com la definició que d'ella mateixa dóna i els signes de diferenciació que escull. De totes maneres, una vegada més, donem la veu al poble estudiat, i usem les categories èmic: sovint un poble *considera* que la seva identitat i la seva cultura són el mateix. No hem de perdre de vista que el que ens interessa no és deconstruir la manera que la gent té de definir-se sinó que ens interessa entendre els processos culturals que han portat a una societat determinada a definir-se d'una determinada manera i a veure com a significatives una sèrie de característiques de la seva pròpia societat i de la seva pròpia història. A la vegada, l'antropòleg té l'obligació, creiem, d'investigar si els subgrups o

⁷ En el cas que ens ocupa és molt interessant veure com alguns joola es presenten en àmbits majoritàriament no joola, com Dakar, Thies o Saint-Louis. Dins del conflicte MFDC-govern senegalès, i amb la càrrega de tòpics que hi ha al Nord de Senegal sobre Casamance, la presentació d'un mateix pot variar molt segons el context.

els diferents segments d'una societat defineixen la seva identitat de la mateixa manera. Sovint, diferències culturals dins d'una mateixa cultura (allò que alguns antropòlegs anomenen subcultures), porten a diferents identitats ètniques en la mateixa societat.

4. **Neoculturalisme:** A principis dels vuitanta un nou corrent, avui conegut com a neoculturalista, apareixia en escena. Drummond (1980) recordava el pes que té la cultura i en remarcava el seu caràcter dinàmic i variable. Segons aquest autor, no hi ha grups ètnics a priori sinó que hi ha un conjunt variable de categories ètniques que només tenen significat perquè són definides i fetes servir per la gent. L'ètnicitat, doncs, seria una espècie de marc cultural on es realitza una comunicació significativa de la diferència. Una de les seves aportacions més inspirades és el fet que no cal veure com la gent del grup X defineix la gent del grup Y, sinó veure com el grup X defineix la seva X-titat, i el grup Y com veu la seva Y-titat. Ens interessa, en el nostre cas, definir més la "joolaitat" que no pas com els wolof o els serer veuen els joola.

Anys després, Eriksen (1991) en una mateixa línia sosté que l'ètnicitat és com un idioma a través del qual són comunicades les diferències culturals dins de contextes que varien segons el grau de significacions compartides. Per Eriksen no cal estudiar els grups ètnics sinó els contextos interètnics. Per nosaltres, en canvi, sí que cal estudiar els grups ètnics, per veure quins elements remarquen (i perquè) en els diferents contextos interètnics. I veure si en funció del context el que és remarca és diferent, presenta continguts culturals diferents, o és sempre igual.

Des del nostre punt de vista és evident que la cultura és dinàmica i variable. També ho és el fet que la cultura sigui un marc de referència i que els actors seleccionin unes determinades categories que prenen significat en funció del context. De totes maneres, al nostre entendre, sí que cal estudiar els grups ètnics, ja que cal saber quins són els recursos disponibles dins de la pròpia cultura, i perquè se'n fan servir uns i d'altres no. En el mateix sentit, és important veure com es defineixen els grups veïns, ja que, en la seva definició se seleccionaran uns determinats trets per unes raons determinades, habitualment, per remarcar-ne l'oposició i la diferència respecte el propi grup.

5. **Definicions exògenes i endògenes:** Si, com hem vist, un aspecte importantíssim és el fet de com els grups es defineixen, un altre aspecte cabdal, com assenyalen Poutignat i Streiff-Fenart (1995) és veure com són definits els grups des de l'exterior; és a dir, que cal tenir present que hi ha definicions endògenes⁸ i definicions exògenes. En aquesta línia, com assenyalava Balibar (1988) les exodefinicions tenen la tendència a ser globalitzants i a posar de relleu categories unificants basades en similituds simplificadores. Tal és el cas del poble joola, les visions exteriors del qual són sempre molt globalitzants i simplificadores⁹.

6. **Elasticitat:** També trobem important de tenir en compte allò que certs autors han anomenat "elasticitat" dels límits ètnics (Moerman, 1965; Skinner, 1968; Keyes, 1976; Cohen, 1978) que d'una banda estan relacionats amb la definició de grup ètnic i de l'altra ve relacionada amb el caràcter segmentari de l'ètnicitat. En aquest sentit, no cal perdre de vista, doncs, una vegada més, l'autopercepció del grup com a tal, així com el seu recorregut històric. En la mateixa línia, cal remarcar la idea que aporta Horowitz (1975) diferenciant amalgamació i incorporació. En la primera, un o diversos grups s'uneixen per formar un grup més gran. En la segona, un grup es fon en un grup més

⁸ En el nostre treball primaran aquestes.

⁹ Ja vam parlar dels diferents tòpics que, des del Nord de Senegal es tenen dels joola (Tomàs 1999).

gran, que guarda la seva identitat. Des del nostre punt de vista, aquestes dues aportacions, la de l'elasticitat i la de l'amalgamació/incorporació han de ser tingudes en compte per l'antropòleg per tal de veure quines subidentitats ètniques latents hi ha dins del grup estudiat i, si pot, n'ha d'indagar els orígens.

7. Marcadors identitaris: Ja hem dit que els interaccionistes van ser els primers de parlar dels marcadors identitaris, aquells elements de la cultura seleccionats per representar la totalitat de la pròpia cultura. L'etnicitat -i qualsevol altra identitat- es basa, o millor dit, s'expressa socialment, públicament, amb un discurs basat en una sèrie de marcadors identitaris. Aquests marcadors són un vehicle simbòlic (San Román, 1996) que pren elements seleccionats del conjunt del contingut cultural. Aquests trets, d'acord amb San Román, són seleccionats perquè puguin simbolitzar la diferència del seu poble respecte els altres. Aquesta selecció és, doncs, sempre diferencialista en referència als altres.

L'estudi dels marcadors és interessantíssim, especialment en el camp de les relacions interètniques o de la relació d'una ètnia amb una entitat més gran, com ara l'Estat. D'una banda, posa de relleu la tensió entre un grup determinat i els seus veïns, ja que és un camp de relació de forces on cada grup tracta d'imposar la pròpia visió d'ell mateix i de l'altre. Gràcies a l'estudi dels marcadors, doncs, es pot veure com es veu l'ètnia en relació a l'Estat o a altres grups d'adscripció sociopolítica o identitària.

En tot fenomen d'etnicitat hi ha una relectura, o una recomposició de la significació dels marcadors socials considerats com a determinants (Darbon, 1995). Com Barth (ídem) explica en parlar del nacionalisme, i que fem extensiu al domini de l'etnicitat, cada comunitat establirà quins són els elements que consideren importants en contrast amb la comunitat amb la que s'està oposat i que remarcarà com a definitoris per a la pròpia comunitat.

No cal dir que els marcadors o criteris de diferenciació identitària poden ser infinits: color de la pell, dels cabells, dels ulls, la llengua, les creences religioses, els usos i costums, pràctiques culinàries o de vestir, l'espai ocupat, la riquesa, la història, la dansa, arts ... i molts més.

Com diu San Román (1996), és interessant veure quan la gent recorre als marcadors invariables, com el color de la pell, i en quines ocasions es recorre als marcadors conjunturals.

D'altra banda, com diu Pujades (1993), cal no confondre el corpus de marcadors identitaris amb el concepte d'etiquetatge social, que és producte de l'exclusió d'una minoria per part del grup dominant, que estigmatitza el grup i l'etiqueta de manera negativa o pejorativa. En aquest cas, la definició del grup, i la seva etiquetació, que porta a la seva exclusió o marginació ve donada des de fora del grup en qüestió.

8. Memòria històrica: Un altre punt, relacionat amb l'anterior, i que cal tenir en compte és el que generalment s'anomena memòria històrica i que té molt a veure amb la tradició oral. La memòria històrica és un element que juga un paper importantíssim en l'etnicitat doncs remarca o no aspectes determinats del passat que ajuden a definir el grup ètnic en el present (vegeu especialment Huguet i Serra, 1994). Té doncs relació amb els marcadors identitaris ja que des dels mites d'origen, fins a grans victòries o derrotes, passant per enfrontaments diversos amb els veïns, ajuda a forjar la identitat diacrònicament i a seleccionar o no, al llarg del temps, uns continguts o altres del propi passat.

Aquest concepte ens remet al de tradició, que comentarem més endavant, ja que la tradició ens parla d'uns elements del passat seleccionats per defensar una identitat

ètnica determinada. Si Hobsbawm i Ranger (1988) sostenen que hi ha una manipulació simbòlica de la tradició, per tal de reafirmar la pròpia societat, nosaltres ens demanem què no gaudeix d'una manipulació simbòlica o si més no què no és susceptible de ser manipulat simbòlicament.

9. La paradoxa de la identitat: Relacionat, encara, amb els dos punts anteriors quan parlàvem dels marcadors, cal fixar-se també en allò que Garay (1981) ha anomenat “La paradoxa de la identitat”. I és que l'ètnicitat mai no és fruit d'un consens. Per aquesta raó, dins d'un grup ètnic hi pot haver nombroses contradiccions, sovint provocades o expressades a través de la manca de consens dels marcadors ètnics. A nivell individual, i en funció de l'experiència de cada persona, es poden trobar divergències entre allò que és subjectivament reivindicat i allò que és socialment acordat. Quan hi ha discordància entre aquestes dues fonts de definició la dissonància cognitiva que en resulta porta a la “paradoxa de l'identitat”. Aquest fet acostuma a donar-se, com diuen Poutigant i Streiff-Fenart (1995), en les societats migratòries.

10. L'etnònim: Un altre factor que ha desvetllat sovint l'interès dels investigadors és l'etnònim. D'entrada, cal veure quins són els etnònims fets servir per designar la societat i descobrir quin o quins d'entre ells és el nom que fan servir els seus membres per autodesignar-se, cosa que ja van fer al seu moment els antropòlegs que feren les clàssiques monografies, com per exemple, entre d'altres, Evans Pritchard (1977).

També ha estat important, per a molts investigadors, veure l'origen etimològic de l'etnònim. Tot i que aquest origen sembla posar de relleu certs factors històrics relacionats amb les relacions interètniques, el que primer cal fer és veure quina és la versió que en donen les autòctons. Sovint, però, els membres d'una societat no saben què vol dir el seu propi etnònim. Així, doncs, no cal fer-ne gaire referències, doncs, si pels autòctons no té sentit saber què vol dir o ho han oblidat... per l'investigador tampoc té perquè tenir importància, tot i que conèixer l'origen i significat de l'etnònim sempre pot aportar informacions interessants. Ara bé, a vegades es pot donar el cas que dins d'un grup hi hagi persones que els interessi saber-lo i que facin recerques –fins i tot consultin les obres fetes servir per antropòlegs anys abans- per descobrir-lo i fer-lo servir per legitimar una sèrie de diferències.

11. Identitat terminal: Tot i que, com hem dit de bon començament, cal prendre amb certa prudència el “factor primordial” de la identitat, creiem, amb Epstein (1978) que, en molts casos, hi ha una “identitat terminal”, aquella que abarca i integra la sèrie completa d'estatus, de rols i d'altres identitats menors. Així, doncs, d'acord amb aquest autor, quan més inclusiva és una identitat més profundes són les arrels inconscients i més potencialment profunda la càrrega afectiva. Des del nostre punt de vista, cal veure quins processos de socialització fan que aquesta identitat sigui terminal.

En certa manera d'acord amb Epstein, Barth (1976) assegura que la identitat ètnica està sobreposada a tots els altres estatus i que defineix les constel·lacions d'estatus que pot assumir un individu amb aquella identitat. En aquest sentit, Barth es desmarca dels situacionalistes quan diu que la identitat ètnica és imperativa i no pot ser passada per alt o suprimida temporalment per altres definicions de situació.

En consonància amb aquest argument, un altre autor, Erikson (1990), ens aporta una possible sol·lució. Cal distingir entre la socialització primària i la socialització secundària. A través de la primera, l'individu es familiaritza amb la realitat objectiva del seu entorn social immediat, captant tant els valors morals com les definicions

consensuals, així com les pautes de comportament pròpies de l'edat o l'estatus. Gràcies a la segona, l'individu, un cop adult, i en funció de la seva experiència personal, es vincula a uns determinats grups d'interès que tenen els seus codis i valors particulars. Des del nostre punt de vista, aquesta socialització secundària és la que pot llimar, relativitzar o, en casos comptats, suplantar o anul·lar la identitat terminal de la que parla Epstein.

12. Sobre les teories mobilitzacionistes i instrumentalistes: No volem acabar sense fer una sincera crítica a les teories mobilitzacionistes i instrumentalistes (sobretot les dels grups d'interès) defensades, entre d'altres, per Gordon (1978), Gellner (1989), Cohen (1969), Thompson (1983), Hannertz (1979), Herzog (1984), Banton (1971), Blauner (1964), Hechter (1976)¹⁰.

En general, totes aquestes teories defensen que l'etnicitat és una forma que tenen els individus d'organitzar-se –en funció de la pertineça ètnica– per mantenir la competició econòmica i política.

Molts dels estudis actuals declaren o deixen entreveure certes idees que, potser prenent deslegitimar les etnicitats, remarquen l'artificiositat de certs moviments i la manipulació de les grans majories per part d'una minoria. Per això, en la nostra visió de l'etnicitat, no encaixen massa plenament les teories instrumentalistes que equiparen els grups ètnics amb els grups d'interès i que, poden desembocar, sovint, en caracteritzar l'etnicitat, com fa Cohen (1969) i tants d'altres, com un fenomen exclusivament polític. En tot cas, les identitats ètniques no tenen més interès polític que d'altres grups identitaris i, encara, segur que en tenen menys que les identitats dominants en els aparells estatals. De totes maneres, d'acord amb Anderson (1987), no cal oblidar que l'etnicitat (com el nacionalisme) són marcs de referència.

Alguns autors afirmen que la identitat ètnica es constitueix mitjançant estratègies d'actors que instrumentalitzen els sentiments comunitaris per establir les seves relacions de poder en l'interior del grup (Darbon, 1995). Potser sí que hi ha manipulacions, però, d'acord amb Cahen (1995) si un zulú diu que és zulú, tant se val quina sigui la il·legitimitat històrica possible de les manipulacions que hagi pogut engendrar el fenomen zulú. Les identitats ètniques, per molt que puguin ser "il·legítimes" o "creades per l'Administració colonial" avui en dia operen perfectament. Sigui com sigui, allà on Anderson (1987) parla de comunitats polítiques imaginades, Otayek (1999) pot respondre que potser sí, però que no hem d'oblidar que creen efectes de realitat.

Un dels arguments més repetitius, en general, dins d'aquestes tendències és sostenir que l'etnicitat és un mètode informal d'organització política. Podríem argumentar que l'identitat de gènere o d'edat, també ho és, podríem argumentar que ho són totes¹¹. Però això no explica el manteniment de les identitats quan no hi ha reivindicacions polítiques, cosa que succeeix molt sovint. Alguns autors han apuntat que les reivindicacions identitàries poden considerar-se com un vector d'accés a l'Estat i a l'acumulació i que, per tant, en certa manera, expressen una "necessitat d'Estat" (Otayek, 1997), amb tot el què això signifiqui en termes polítics, però també socials. Alguns moviments identitaris, segons Otayek, desenvolupen estratègies escapistes per les quals la finalitat que es busca és l'autonomització en relació amb l'Estat o la implantació de contra-societats ideals, sovint com a reacció a l'hegemonia de l'Estat (postcolonial o no) del qual s'oblida de recordar que ell mateix és un gran productor

¹⁰ En una altra ocasió (Tomàs, 1999), ja vam criticar els deconstructivistes, que, com els defensors de les teories de grups d'interès, estan tots dos en òrbites ben diferents a les nostres.

¹¹ Per a nosaltres, el que passa és que aquests autors no distingeixen entre allò que Teresa San Román anomena "militànica ètnica" i la identitat ètnica.

d'identitat, sobretot nacional, que vol imposar fins i tot mitjançant la coacció, en nom de l'universalisme i d'una determinada concepció del progrés. Si aquesta lectura, per un polític, és d'allò més correcte, per un antropòleg exclou gran part del seu vast camp d'interès, la cultura. Sovint, entenent les etnicitats com una estratègia més, es perd el punt de mira principal: l'identitat ètnica és un dels pals de paller de la cultura, no només és una estratègia política, és una manera de definir-se i de veure's com a grup, és, fins i tot, un prisma des d'on molts actors observen el món. Que el factor polític i el factor cultural estiguin interrelacionats, no ho neguem. Ara, d'aquí a considerar que un existeix i l'altre existeix purament com a conseqüència del primer...La sol·lució a aquest debat l'aporta en part Lonsdale (1996), quan distingeix entre "etnicitat moral" i el "tribalisme polític" (terme ben desafortunat, per cert, en la traducció al català)¹², entenent pel primer el que nosaltres anomenem simplement "etnicitat" i pel segon, com aquell ús polític que es fa en alguns casos de la primera¹³.

D'altra banda, segons el mateix autor, l'etnicitat necessita un context interaccionista per cristalitzar-se (Otayek, 1999). Trobem molt pertinent el concepte de "cristalització": efectivament, hi ha d'haver un context determinat perquè l'etnicitat es faci pública i operi en diferents nivells de la societat. Però no cal caure, una vegada més, en la politització de la identitat. Com veurem, la identitat es manifesta de diferents maneres. I, tot i que la que atreu més estudiosos, és la política, no hem d'oblidar que, abans de la manifestació política de l'etnicitat hi ha un marc cultural previ que forneix alguns dels arguments així com la base dels continguts que després apareixen al món de la política.

No negarem que en certs casos –com diuen sovint les teories del colonialisme intern, en què es parlava del sorgiment d'etnonacionalismes en les societats industrials-, podem acceptar que el fi polític es basi en una percepció de l'enfrontament centre-perifèria i en un ús determinat de les diferències regionals. Això, però, s'acostuma a donar fent servir identitats pre-existents.

Les teories de grup d'interès postulen que l'etnicitat sorgeix només quan hi ha conflicte. Podríem argumentar que la identitat estatal només sorgeix quan hi ha guerres amb l'Estat veí. L'exemple, simplista, només vol servir per donar fe de la manca de coherència d'aquesta afirmació. La història ofereix nombrosos exemples que mostren la continuïtat de les identitats ètniques en temps de pau¹⁴. Això no vol dir que no sigui veritat que en cas de conflicte el tema etnicitari sigui molt més recurrent.

Dins dels grups d'interès, una altra idea argumentada és el fet que el poble es veu manipulat per una minoria, cosa que es pot donar en certes ocasions segons aquests teòrics, a través d'una ficció, l'etnicitat, construïda per a tal fi. Al nostre entendre, tothom se sent identificat a un grup –ètnic o no- i, per tant, té una o diverses identitats –ètniques o no- en constant formació i que se solapen. Pensar que una minoria pot crear l'etnicitat és, per a nosaltres impensable. Pot tenir un discurs manipulant la realitat i fent servir l'etnicitat amb determinades finalitats polítiques. Però d'aquí, a crear-la... és impensable!

Epstein (1978) va aportar dos conceptes nous que, com assenyala Pujadas (1993), contrarresten la visió mobilitzacionista. Segons Epstein, l'etnicitat és una

¹² Recordem que en anglès "tribe" no té les mateixes connotacions pejoratives primitivistes que en català, francès i castellà.

¹³ Veurem al capítol 12 com l'etnicitat joola és usada pel MFDC, en una forma de "tribalisme polític", en paraules de Lonsdale.

¹⁴ Alguns autors, com Hechter (1982) van fer-se una autocrítica i van sostenir que el fet que existeixin interessos materials en comú no és suficient per al desenvolupament d'una identitat de grup.

variable independent i constant, en canvi, els interessos són una variable dependent. Els grups d'interès poden canviar molt ràpidament, en canvi les identitats ètniques no.

13. **El sentiment positiu:** Per acabar, i d'acord amb Guibernau i Rex (1997), no cal oblidar que l'ètnicitat és el sentiment positiu de pertànyer a un grup cultural i que emfatitzar la diferència no significa encoratjar l'hostilitat amb aquells que no formen part del grup.

1.3. El nostre enfoc

La identitat ètnica és un terme tant eteri com el de cultura o tradició. Molt sovint és indispensable referir-s'hi però, encara més sovint, és difícil definir-la.

La identitat ètnica, en sí, és, com deia Lévi-Strauss (1981), un fons virtual. És, doncs, difícilment abordable i definible com un tot, ni pels individus que la viuen com a tal, ni, sobretot, pels investigadors que pretenen estudiar-la. Malgrat aquesta inabordabilitat, pren diferents formes i expressions segons el moment històric i la cultura que l'investigador pot estudiar.

Es podria definir la identitat ètnica com el procés d'identificació general amb una definició atribuïble i atribuïda a un grup ètnic determinat. Aquest procés es du a terme mitjançant un conjunt d'identificacions particulars i provoca, en funció d'aquestes identificacions particulars i de les interaccions socials i culturals (endoculturals i exoculturals), físiques i simbòliques de cada moment històric, una sèrie de pràctiques socials i culturals determinades.

Vegem, però, quines característiques cal tenir en compte, al nostre entendre, en estudiar la identitat ètnica.

1. La identitat ètnica és un **marc de referència** en el qual es basen els individus d'un grup ètnic per sentir-se formar part del grup. El marc de referència és una representació que inclou un etnònim, una definició del pròpi grup i un conjunt de característiques atribuïdes al propi grup.
2. La identitat ètnica beu especialment de la cultura del propi grup, fins al punt que en alguns casos els membres del grup no distingeixen entre cultura i identitat. L'antropòleg pot observar com una i altra estan relacionades. És a dir, com els elements de la cultura, que són canviants, interactuen amb el camp de l'ètnicitat, i aquesta, a la vegada, que també té una dinàmica interna, interactua amb la cultura que representa.
3. Cada persona, segment de la societat o, en comptats casos, la societat en general té la seva definició de societat, que atribueix al seu propi grup. Per tant, en cada societat hi pot haver **vàries endodefinicions**. Per a la construcció de la definició poden intervenir també, en menor o major grau, les exodefinicions.
4. La identitat és un procés general on s'inclouen vàries identificacions amb determinats elements seleccionats de la cultura pròpia o marcadors. Potencialment tots els elements de la cultura són susceptibles de ser seleccionats. Tot i això, habitualment, són els valors més diferenciadors respecte les cultures veïnes els que són escollits per a tal fi. Els **marcadors** sovint representen tota la cultura però això no vol dir que cultura i ètnicitat siguin el mateix.
5. El procés d'identificació general, com hem vist, té dues etapes, **la socialització primària i la socialització secundària**.

6. Cada element seleccionat com a marcador i cada element potencialment marcador es defineix i redefineix constantment i adquireix una sèrie de valors que fan que **“prengui vida pròpia”**. En aquest sentit, cada marcador sembla establir una relació de retroalimentació amb la societat.
7. Cada identitat ètnica portarà, en sí mateixa, **subidentitats grupals**.
8. Cada identitat ètnica es **superposarà, interactuarà i retroalimentarà amb d’altres identitats socials** (de gènere, de classe, de religió, de llengua, etc.) que interactuaran amb ella i, en certs casos, col·laboraran a redefinir-la.
9. La identitat ètnica té un sistema de funcionament particular, **una dinàmica interna**, que beu de tots els altres processos, interns i externs (socials, històrics, polítics, econòmics...). Aquesta dinàmica interna –que és la que dóna certa estabilitat i certa durabilitat a la pròpia definició d’identitat ètnica- és abordable a través de l’observació de les pràctiques culturals més arrelades en la societat.
10. L’investigador ha de parar esment a la **versió èmic** de l’identitat ètnica, aquella que posa més de relleu la percepció que la pròpia cultura té de sí mateixa. Al mateix temps, però en un segon terme, ha de posar de relleu aspectes que dil·lucidin les dinàmiques externes al grup.
11. La **presentació d’un mateix** en el sí d’una relació ètnica pot posar de relleu tant una actitud envers la persona que escolta com una referència al model de societat que l’individu té de la seva pròpia societat. En molts casos aquesta actitud i aquesta referència poden coincidir.
12. La influència dels diferents **líders polítics** i religiosos cal que sigui observada pels investigadors, però cal no donar-li un protagonisme analític a priori.
13. La **memòria històrica** és un element que juga un paper importantíssim en l’etnicitat doncs remarca o no aspectes determinats del passat que ajuden a definir el grup ètnic. Té doncs relació amb els marcadors identitaris, doncs, des dels mites d’origen, fins a grans victòries o derrotes, passant per enfrontaments diversos amb els veïns, ajuda a forjar la identitat diacrònicament i a seleccionar o no, al llarg del temps, uns continguts o altres del propi passat.
14. Evidentment, l’etnicitat estableix una **diferenciació entre ells i nosaltres**; com totes les definicions, inclou i exclou. Des del nostre punt de vista no seria tant una confrontació o una oposició sinó un senzill desig de remarcar el “nosaltres” enfront “els altres” (Clua, 1998). Com diu Hobsbawm (1998), parlant de les identitats col·lectives, *nosaltres* ens reconeixem com a *nosaltres* perquè som diferents d’ *ells*. O, dit d’una altra manera, l’etnicitat només pren sentit en l’alteritat (Reveyrand, 1982).
15. La identitat ètnica es compona sobretot de dos àmbits que cal estudiar atentament: els fenòmens d’**adscripció identitària** i els fenòmens de **pertinença ètnica**. Al nostre entendre els primers són aquells mecanismes que fan que una persona esdevingui, s’adscrigui, a una ètnia determinada. Respon a la pregunta: “*com s’edevé d’una ètnia determinada?*”. Els segons, en canvi, són les característiques principals d’aquesta ètnia des d’un punt de vista èmic. Per dir-ho col·loquialment, són els mecanismes de manteniment, i respon a la pregunta “*què és ser d’una ètnia?*”. L’adscripció no és necessàriament percebuda de la mateixa manera pels membres d’una societat. Sens dubte, la pertinença no és possible sense l’adscripció, tot i que sovint es confonen. La pertinença, sovint, té moltes maneres de manifestar-se dins d’una mateixa societat.
16. Com ja vam assenyalar (1999) hi ha una **part emocional** de la identitat ètnica, els processos psicològics de la qual no han d’estudiar els antropòlegs.

17. Per de comptat, **no és exclusiva d'altres formes d'identitat**. A més a més, d'acord amb Maré (1993), l'etnicitat és semblant a una història, a una manera d'enfrontar-se amb el present a través d'un sentit arrelat al passat. És a dir que, cada individu, amb la seva història personal, tindrà una etnicitat (o més) que el posicionarà en relació als seus múltiples interlocutors.

CAPÍTOL 3. ELS JOOLA D'OUSSOUYE: BREU INTRODUCCIÓ A LA SEVA CULTURA I A LA SEVA HISTÒRIA.

-Dius que vols saber coses sobre la història dels Joola d'Oussouye?

-Sí.

-Quants anys dius que et quedes?

Vell joola.

L'objectiu d'aquest capítol és fer una breu, brevíssima, introducció a la cultura joola en general (que serà tractada àmpliament a d'altres capítols) i a la història de la regió per tal de contextualitzar el treball, abans d'abordar concretament la temàtica de la identitat ètnica. Serveix doncs tant de marc cultural com històric dels joola d'Oussouye. Com diu (o com deixa entreveure) però, el vell joola, per fer això d'una manera ben feta, caldria quedar-se molts anys a la regió.

Com deia Levi-Strauss (1980), l'antropologia i la història són dues disciplines interrelacionades. Una i altra no poden viure sense col·laborar mútuament. Això es fa molt patent en aquest capítol on la història local i les pràctiques socials estan íntimament lligades. També ho deia, en altres paraules, Marc Augé:

“el espacio de la antropología es histórico en varios sentidos [...], de la misma manera que el tiempo del historiador (por el hecho de que siempre se lo aprehende en un espacio determinado) es asimismo antropológico en varios sentidos.”

(Augé 1995: 21).

3.1. Una primera aproximació etnogràfica als joola en general i als joola del Húluf en particular.

Breu introducció a la cultura joola¹

Els joola no formen un grup homogeni, ni en termes lingüístics, ni històrics, ni polítics, ni religiosos. Hi ha una dotzena de subgrups joola: húluf, bliss-karon, brin-seleki, bayot, ajamaat, her, fogny, anelufay, ehing², asuka, esulaalu.

Habiten principalment a la Baixa Casamance, i en menor mesura a la Mitjana i Alta Casamance, així com també en certs pobles de Gàmbia i Guinea-Bissau. La població total suma al voltant de 700.000 persones³.

¹ Aquest subcapítol és purament introductori ja que, de fet, l'estudi de la identitat joola és la que ens donarà una informació molt més precisa sobre la cultura joola. De totes maneres, creïem necessari fer una petita introducció dels joola en general per poder abordar les especificitats del Húluf en la part principal del treball.

² Alguns autors, com Schloss (1988), no els consideren joola.

³ Sense comptar amb la important població emigrada a Dakar que, segons el cens de 1988, pujava a 67.312 (és a dir, prop d'un 5% del total dels habitants de la capital i pràcticament un 10% de la població joola que habita a Casamance). Vegeu també Foucher (2001) per a les migracions de joola cap a Dakar.

Els joola són un poble eminentment **agricultor**. El seu conreu principal és l'arròs. La seva tècnica, molt perfeccionada, comporta el dessalatge i el rentat dels sòls, així com llaurar les terres molles amb l'ajuda d'una gran aixada amb un gran mànec anomenada *kayeendo*. La rizicultura joola és autènticament africana. Quan els portuguesos arribaren a la regió al segle XV, ja existien els conreus d'arròs⁴. De fet, Casamance és la segona regió productora d'arròs a l'Àfrica, després del delta interior del riu Níger (Marut, 1995). Són interessantíssims els sistemes de dics tradicionals, estudiats entre d'altres per Lombard (1963) i Pelissier (1966).

L'arròs és símbol de vida i és un pilar per l'economia joola; és l'aliment de base, és símbol de riquesa i es dona com a ofrena a les libacions i rituals principals. També cultiven diverses varietats de tubercles i cada dia més es posen en marxa més horts.

La ramaderia, basada en el ramat boví, és feble però la caça i la pesca forneixen els recursos.

Entre els seves activitats econòmiques, a part de l'agricultura, figuren la cistelleria, el filament de cotó, la ceràmica, el trenat de malles i xarxes, la recollida de sal marina i l'oli de palma⁵. A part de l'arròs, el **vi de palmera** o *bunuk* és un altre producte molt important. Es recull de les palmeres i és present a tots els rituals.

El **comerç**, si bé és en general dut a terme pels pehl instal·lats a la regió, comença a ser una activitat econòmica important, juntament amb el sector serveis.

En els darrers anys, el treball fet per diverses ONG's ha augmentat la producció hortícola, així com la producció d'animals de granja. La **cooperació internacional** també ha col·laborat en el finançament de tancats pels horts, pous, centres sanitaris i escolars, així com en la remodelació de l'hospital d'Oussouye i del *Campement villageois* de la mateixa ciutat.

Com veurem al capítol 4, malgrat que en general predomina el **parentiu** per línia **paterna**, no s'exclou la filiació matrilineal. El parentiu és una peça clau en la societat joola, com diu L. V. Thomas, l'etnòleg francès que estudià els joola des dels anys cinquanta fins poc abans de la seva mort⁶,

Enfin, c'est la parentèle dont l'analyse dégage diverses sous-structures en relation avec les système foncier et l'aménagement de l'espace (symbol de l'étroite connexion homme/terre): le clan maximal et les clan nominaux, les lignages étendus et les lignages restreints. Le clan maximal se confond avec l'ethnie diola répartie sur un terroire délimité "donné" à l'origine des temps par Ata Emit, Dieu (domaine du mythe). Les clans nominaux sont représentées par les "animaux totémiques" (*ewuum*) symboles des ancêtres lignageres fondamentaux et distribués par villages ou groupes de villages; avec eux apparaissent les premières divisions topologiques, fruits le plus souvent de conquêtes militaires (domaine commun du mythe et l'histoire). Les lignages étendus (4 a 6 générations) sont nés de l'éclatement des clan nominaux et constituent les *hukin*, lies territorialement aux villages ou organisées en quartier (...) Les lignages restreints répondent à deux structures sociales qui demeurent les centres de références concrets et nettement localisés de la tenure foncière, de l'habitat et de la vie quotidienne (système

⁴ De l'espècie *Oryza glaberimma*.

⁵ En els darrers anys, algunes d'aquestes pràctiques econòmiques han caigut en desús.

⁶ La seva gran monografia *Les diola: essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance* 2 vols. IFAN, Dakar, 1958-59, es manté com l'estudi més important sobre aquesta ètnia, tot i que en alguns aspectes la societat joola hagi sofert recentment canvis importants.

d'attitudes et de relations). D'une part, le *hank* ou concession reagrupe la famille large, indivise, qui vit dans le "carré" sous l'autorité du patriarche-prêtre; il se désagrège rapidement de nos jours. D'autre part, le *Butong* correspond a la famille conjugale qui réside dans la "case" et qui tend a devenir le groupe prédominant sous l'autorité de l'homme, père ou époux. Les lignages restreints (domaine de l'actualité) forment des associations avant tout patrilocales et patrilinéaires qui commandent, grâce a l'héritage, la distribution agnatique des bien fonciers, selon une principe de relative égalité.

(1995: 73⁷)

Normalment s'ha dit que **l'organització política** dels joola és acèfala. Veurem al capítol 7 com de dubtosa és aquesta informació, sobretot quan ens trobem amb la institució dels reis-déu (o reis-sacerdots, anomenats *áai*) tradicionals a cada poble així com l'organització interna dels altars tradicionals. Aquesta institució està en vigència entre els joola brin-seleki, húluf, ajamaat i esulaalu, a la riba sud i els bliss-karon i al buluf a la Nord. En canvi, al Fooñy, majoritàriament islamitzat s'ha perdut.

En realitat, com hem vist, cada poble s'organitza en funció dels caps familiars de cada llinatge⁸. L'organització política està intrínsecament lligada amb l'organització religiosa.

Paral·lelament, hi ha és clar l'organització estatal senegalesa, gambiana o bissauguineana, segons l'indret.

La **religió tradicional** joola es caracteritza per la creença en un déu inabastable, anomenat Atèmit (de fet, s'hauria d'escriure millor Ata- Èmit, "el del Cel", "el mestre del Cel") o Èmit-ay, que no parla mai amb els humans. Aquests ho han de fer a través dels altars-ministeris de la religió tradicional anomenats *báacin* (sing.), *uciin*, (pl.). Cadascun d'aquestes altars o ministeris regeix un aspecte de la vida i de la natura: les pluges, la fecunditat, la iniciació masculina, la maternitat, el perdó... Hi ha uns sacerdots que s'encarreguen de comunicar-se amb déu a través dels *uciin*⁹. Com veurem al capítol 6, 7 i 9, en alguns altars cal fer una iniciació.

Entre els joola, conviuen també pràctiques religioses com l'islam, el catolicisme i, en menor mesura, el protestantisme.

Tot i que sovint es caracteritza l'individu joola d'individualista, la seva relació amb les tres estructures fonamentals (la seva relació amb l'*áai*, les classes d'edat i generacions, i el lligam amb les estructures clàniques i de llinatge), converteix la seva vida en un compromís entre l'exigència d'**independència** i l'exigència de **pertinença** al grup. De fet, practica més una cohesió horitzontal (intercanvi de serveis) que una cohesió vertical (jeràrquica) (Thomas, 1959), ja que els grups als quals pertany són, en general, d'estructura més igualitària que altres grups veïns i impliquen, la major part de temps, una obediència consentida

3.2. Breu història de la regió.

⁷ La cita és molt llarga, però que serveixi d'homenatge a Louis Vincent Thomas, que, tot i que és molt criticat per alguns joola, sovint amb raó, no deixa de ser l'autor de la principal obra de referència sobre la seva cultura.

⁸ Sistema d'organització lligat també, en certes ocasions, a les divisions de les poblacions en barris, cadascun d'ells amb els seus representants.

⁹ Vegeu el capítol 8.

La majoria d'investigadors de la regió de Casamance, després d'estudiar els textos dels navegants portuguesos¹⁰ i, en alguns casos, les fonts orals, coincideixen –amb certs matisos- en quatre aspectes. Primer, que “flup” (o falupos o felup) fou el terme per designar els joola que poblaven algunes zones de Casamance quan els portuguesos van arribar a la regió; segon, en el fet que el regne (Mansa, en manding) de Kasa –d'aquí, segons molts, l'origen de Casa+mance- estava ubicat a la Baixa Casamance, a ambdós marges del riu Casamance; en tercer lloc, que Kasa Mansa estava format especialment per kassangues i bainunk (per la majoria d'investigadors els kassangues eren un grup bainunk); i en quart lloc, que Kasa Mansa tenia vinculacions amb el regne de Kabu¹¹ (Quinn 1972; Boulègue 1972; Roche 1974; Mark 1976; Mané 1979; Linares 1987; Baum 1987 i 1999; Girard 1992; Lopes 1999). Vegem, doncs, com totes aquestes influències tenen lloc concretament a la riba sud de la Baixa-Casamance, on avui habiten joola húluf, joola esulaalu i joola ajaamat.

Ja al segle XVI, en el seu “Tratado breve dos rios de Guiné e Cabo Verde até aos Baixos de Santa Ana” (1594), Alvares D'Almada, diu, en descriure la riba sud del riu Casamance:

“A beira-mar desta costa correm os Arriatas, depois deles para baixo, ao longo da mesma costa, os Falupos; e por cima destes os jabundos e Banhuns do sertão; e por cima deles os Casangas e por cima dos Casangas vão como muro os Mandingas.”

(64: 1964)

Si bé certs investigadors (Linares 1987) dubten que els “arriatas” fossin veritablement un grup, i si també és cert que els cassangues ja no existeixen, la resta

¹⁰ Teixeira de Mota sosté que el primer europeu que trepitjà aquelles terres fou Alvaro Fernandes, el 1446, i no el venecià Ca da Mosto, com s'acostuma a dir. Com bé assenyala Linares (1987), algunes de les informacions fornides per Fernandes no són massa precises, ja que sosté que els balanta poblaven el riu Soungrougrou, quan segurament eren els bainunk. Tampoc les informacions d'Alvares d'Almada, que visità la regió a la dècada de 1560, no són massa fiables, ja que parla d'un grup anomenat "arriatas" que segons sembla mai no ha existit. De fet, compartim la prudència respecte les informacions fornides pels navegants portuguesos: amb la complexitat que caracteritza les societats baix-casamanceses (d'organització política, religiosa, aliances clàniques i de pobles, etc.), les informacions que rebien els portuguesos segurament amb traductors no originaris de la regió, no és desencaminat pensar que la majoria d'etnònims fossin força errats. Recordem que els joola estan formats per grups molt petits, a vegades pertanyents a dos o tres pobles, i que a més a més, cada poble té el seu nom i alguns sobrenoms; i que les aliances entre pobles són múltiples i diverses, com es veu al capítol 6. Alguns dels portuguesos eren conscients de les possibles mancances de les seves informacions. Lemos Coelho, que visità la regió a la segona meitat del segle XVII, ens diu: “Leitor amigo, não julgues demaziada a confiança minha em sahir a publico com huma materia sobre que ninguem athe agora tem escrito, qual he a discripção da costa de Guine e citação de todos os portos della e rios” (91:1990).

¹¹ També es pot trobar amb els termes de Kabu, Cabo, Cabul, Guabbu o Gabu (Lopes 1999). L'expansió de Kabu tingué lloc entre els segles XIII i XVI i començà a declinar a partir del XVII per diferents motius (la presència europea, la pressió dels pehl del Futa Jaalon –molt especialment al segle XIX- i d'altres grups, com els balanta, situats al sud-oest del reialme, etc.). Gaabu desapareix a la segona meitat del segle XIX, especialment amb la caiguda de la seva capital, Kansala, el 1865, durant el regnat de Janke Wali, fill d'una dona de la noblesa de Gaabu, del llinatge reial dels Saane. Aquest rei, durant la seva entronització va fer tres prediccions: que hi hauria una guerra entre Gaabu i els futanké (els pehl del Futa Jalon), que la capital seria plenament destruïda i que ell seria el darrer rei de Kaabu. Amb menys de quinze anys les seves prediccions van fer-se realitat (Mané 1979). Per a més informació sobre Kaabu poden consultar-se Carvalho (1967), Mane (1979), Cissoko (1980) Diallo (1980) i Lopes (1999).

d'informacions corresponen força exactament en la situació actual, a grans trets, dels principals grups de la riba sud: els flup, els bainunk, i els manding. Al llarg d'aquestes pàgines, intentarem ubicar els joola del Húluf dins d'aquest context. Anem, però, per parts.

Molts navegants portuguesos confirmen que kassangues i bainunk eren veïns a la riba sud del riu Casamance i que, malgrat els dos noms diferents, eren del mateix grup. Vegem, sinó, les paraules de Lemnos Coelho, en la seva segona crònica (1684).

“Passando o rio de Bujetò pello rio de Cazamansa asima, toda a terra do Sul he do rei de Casamansa, cuja gente da terra chamaõ Casangas, que senaõ diferençã dos banhùs, nem na lingoa nem nos costumes, mais que no nomen.”

(142:1990)

Segons Baum (1999), que ha estudiat sobretot la regió d'Esulaalu, els kassangues eren un grup bainunk i estaven molt influenciats per l'organització política manding i pagaven tributs als governants de Kaabu. Antero da Costa Taveira explicava ja fa més de mig segle que els kassangues eren un veritable problema per als historiadors. Segons ell, amb el pas del temps es van anar diluint amb els pobles veïns o es feren passar per mandings (Teixeira da Mota, 1947). Amadeo Nogueira explica que els kassangues no s'anomenaven a ells mateixos amb aquest etnònim, sinó que aquest era un nom vingut de l'exterior (Teixeira de Mota, ídem)¹².

Segons Baum (idem) els bainunk conviuen a la regió amb un grup no-joola anomenat kunjan¹³ que seria el veï més occidental dels kassangues. Bainunk i kunjan es trobarien, doncs, a l'actual regió d'Esulaalu i del Húluf, i més cap a l'est, no lluny de l'actual Ziguinchor, hi hauria el nucli dur del regne dels kassangues (en això coincideix amb Jean Boulègue, 1972). Com a molt tard, al segle XV, però probablement molt abans, els flup van començar a arribar a la regió procedents del sud del riu que actualment es diu Sao Domingos, a l'actual Guinea-Bissau on avui viuen els manjack¹⁴, i a principis del XVII ja eren a la riba nord del riu Casamance (Mark 1985, Roche 1985¹⁵) on avui els joola que hi habiten, els Buluf, declaren venir dels joola del sud del riu, els del Húluf¹⁶. Després d'un llarg procés farcit de guerres, pactes, migracions, aliances i matrimonis, a la riba sud del riu Casamance, els bainunk en general fugirien de la regió, cap al nord del riu o cap a l'est, al voltant de l'actual Ziguinchor (tot i que alguns podrien incorporar-se als pobles flup), i en canvi els flup i els kunjan, després de

¹² Recordem que, segons els nostres informants, *assanga*, en joola, vol dir “bruixot”. No seria, doncs, aquest nom la visió que un subgrup joola tenia d'alguns dels seus veïns?

¹³ En el nostre cas, tots els informants consultats asseguren que els kunjan eren un grup joola.

¹⁴ És interessant veure les enormes similituds que existeixen entre les reialeses joola i les reialeses manjack (pel cas manjack vegeu la tesi doctoral de Clara Alfonso de Azevedo de Carvalho (1998). A més a més, alguns investigadors, com Baum (1999) suggereix que els ministeris-altars més importants que va n rebre al Húluf i a Esulaalu suposadament provinents de Kerouhey (zona Ajamaat), de fet venien de més al sud, dels manjack.

¹⁵ Segons Roche, els fooñy de la riba nord del riu Casamance són els descendents dels flup que van conquerir la zona als bainunk.

¹⁶ No seria aquest subgrup joola originari de la riba sud del riu, aquell que els portuguesos anomenaven també “felup”, com els seus “germans” que van quedar-se a Esulaalu i el Húluf?

temps de convivència, segons Baum¹⁷, es convertirien en els antecessors dels actuals joola de la regió d'Esulaalu i de part del Húluf¹⁸. Aquesta hipòtesi vindria confirmada pel fet que la llengua bainunk i la joola se'assemblen molt i, sobretot que, segons Sapir (citada per Baum 1999), les similituds més grans són entre el bainunk i el joola parlat a la regió del Húluf. De totes maneres, com veurem més endavant, la hipòtesi de l'origen dels kunjan comporta certes dificultats.

D'altra banda, un cop els europeus van començar a interessar-se seriosament per la regió, es van adonar dels conflictes existents a la zona. Molts portuguesos (i anglesos i francesos a partir del segle XVIII i sobretot XIX) parlaran de l'esperit guerrer dels flup, vegem, sinó, les paraules de Valentim Fernandes el 1510:

“Os Falupos som grades guerreyros e de todollos comarcaos so muyto temidos”

(citada per Monod, p. 60-61: 1951)

Un segle i mig després, el 1684, Francisco de Lemos Coleho visita la regió i dels flup en diu les paraules següents:

“A gente de todo este rio, de húa banda e outra, saõ Falupos, gente barbarissima mas sem seita nenhua; saõ poco amigos de branco, o que, talves, nasça da pouca communicacao que tem com elles; saõ grandes ladroes e muito atrevidos.”

(139:1990)

Vegem també que diu, Mungo Park en el seu primer viatge a Àfrica Occidental (1795), quan entra en contacte amb els flup de la riba nord del riu Casamance:

“La cera es recogida en los bosques por los felup, una raza de gente salvaje e insociable; en su tierra, de extensión considerable, abunda el arroz; y los nativos suministran ese artículo a los comerciantes, tanto en los rios Gambia como Casamansa”

¹⁷ Aquest autor ha estudiat com els diferents costums narrats pels navegants portuguesos sobre els habitants de l'època, especialment bainunks i cassanges, són molt semblants o fins i tot idèntics, als costums que practiquen avui en dia els joola d'Esulaalu.

¹⁸ Sobre l'origen general dels joola, hi ha hagut dues versions durant molt de temps. La primera sostindria que els joola i els serer tindrien un mateix origen i que els primers haurien anat poblant la Casamance des de l'est, empesos per la pressió dels manding. Aquest origen ve acompanyat del mite que sosté que dos germans venien junts amb “la mateixa piragua”, sent un l'antecedent dels joola i l'altre el dels serer. La segona, avui en dia la més acceptada, sostindria que els joola vindrien de l'actual Guinea-Bissau, i que, des de la riba sud de la Baixa Casamance haurien anat ocupant la riba nord, Gàmbia i la Mitjana Casamance. Aquesta versió, almenys pel que fa als joola d'Oussouye, és confirmada per la història oral referent als orígens, a les migracions i a les relacions entre els altars-ministeris (*uciin*) de la regió, tal i com anirem veient al llarg de la tesi. Segons alguns autors (Baum 1999) és possible que la versió de l'origen comú dels serer i els joola nasqués, o s'ampliés, després de la influència dels serer en el primer govern del Senegal independent, quan fou president L. S. Senghor., un serer (1960-1980). Com diu Mark (1985), però, no seria estrany pensar, però, que, almenys per les poblacions joola fooñy –i fins i tot buluf- de la riba nord del riu, rebessin fortes influències de poblacions vingudes tant del sud (els húluf) com de l'est (manding).

(36: 1991)¹⁹

Els flup, doncs, van arribar del sud amb aires guerrers i van anar-se imposant als bainunk i kunján de la regió. De fet, tot sembla indicar que al llarg dels segles XVI i XVII, els bainunk eren un poble comerciant, molt extès a la Baixa-Casamance, i amb més o menys bones relacions amb els europeus (segons els escrits de Francisco de Lemos Coelho i S. De la Courbe, citats per Baum, ídem). I en canvi els joola²⁰ -o flup- eren un poble molt belicós i poc disposat als tractes amb els occidentals (Linares 1987). Segons molts investigadors (Linares 1987; Baum 1999), durant aquesta primera època, els joola van participar poc –almenys no directament- en la tracta d'esclaus, sobretot al principi, i poques vegades ho van fer directament²¹.

Però, aleshores, exactament, la regió que ens ocupa, formava part del famós regne de Kasa? A jutjar per les cròniques d'Azevedo Coleho (1669) és possible que els bainunks i flups fossin els primers pobles a trobar-se els europeus tot entrant pel riu Casamance, però que no formessin part de Kasa²²:

“Le royaume de Casamance est grand car il s'étend vers l'intérieur comme un mur derrière les bagnouns et les féloupes, ses voisins sur le bord de la mer”

(citat per P.X Trincaz, 1984: 289).

Els estudis de Boulègue (1972) confirmarien que els flup es trobaven entre el mar i el regne de Kasa Mansa, segons sembla sense acabar de formar-ne part. També Iniesta (1995) sosté que els flup no només mai no formaren part dels kassangues de Kasa Mansa (i encara menys del regne de Kaabu), sinó que a més contribuirien a la desintegració del grup kassanga. Però qui ho deixa ben clar és Colvin (1981) que sosté

¹⁹ Park dona la numeració de l'1 al 10 en llengua flup (p. 37). Si establim una comparació entre els números que ell dona i l'actual numeració en joola-fooñy les coincidències són altíssimes.

²⁰ Segons Bocandé (citat per Linares, 1987), els joola eren coneguts pels mariners portuguesos com a “flup”, “felupos” o “falupos”, pels wolof com a “joola” i ells mateixos s'anomenaven “ajaamat”. Hi ha diverses veus oposades a aquesta afirmació. L'origen etimològic dels joola no està del tot clar. Així, segons Thomas (1982) joola vol dir, en llengua joola, “els vius visibles” –significat desementit per tots els informants joola consultats. Algunes fonts també afirmen que joola ve del manding i vol dir “el que paga” del verb “Djôro”, pagar, i “djô-la”, que vol dir “aquell que paga”, en manding (Carreira, 1974). Pel cas del terme “flup”, com ja hem assenyalat en un capítol precedent, al nostre entendre és una deformació de “húluf”, pronunciada pels joola d'Esulaalu o del Fooñy. És probable que l'etnònim vingui de l'exterior i que tots aquests grups avui anomenats joola (húluf, ajamat, kwoatay, her, fooñy, buluf, etc.) no tinguessin un nom comú fins al segle XVIII o principis del XIX. Tot i això, Bocandé, el 1849 ja diu que “Ainsi, les froups, les jolas et les aiamats sont le même peuple” (1849:327)”. De totes maneres, com sosté P.X. Trincaz (1984), tot i que el nom “Joola” pugui ser recent, no hi ha dubte que tota la regió es caracteritza per una certa unitat ètnica.

²¹ Rodney (Upper Guinea...) i Linares sostenen que fins i tot a la regió, tant entre joola, com entre d'altres grups com els balanta i bijagós (a l'actual Guinea-Bissau) no hi va haver ni les formes clàssiques d'esclavisme domèstic tant típic d'altres zones d'Àfrica Occidental (Martin Klein ens confirmava el mateix personalment, Toronto, 31 de maig 2002) Segons Linares, no hi ha una connexió necessària entre capturar gent i vendre-la als europeus. La mateixa autora però sosté que al segle XIX sí que els joola van vendre captius, sense quedar-se'ls per a ús propi. Malgrat això, segons alguns informants, l'esclavatge domèstic va existir entre els joola (per exemple els joola de Diembereng).

²² Tot i que avui en dia, els joola de fora de la riba sud de la Baixa Casamance i alguns no joola –i molts textos sobre la regió- es refereixen al conjunt d'Esulaalu, Húluf, Ayun, Ajaamat i Her com a els joola-kaasa.

que el regne de Kasa estava format per els kassangues i els bainunk i que va declinar al segle XVIII per la pressió rebuda pels joola des de l'oest. És a dir que, segons aquest autor, els joola del Húluf serien els que haurien pressionat, des de l'exterior, el regne de Kasa.

Els bainunk van patir, doncs, moltes pressions al llarg dels segles XIV i XV per part dels flup, que empenyien des del sud i el sud-oest. De fet, els flup acabarien formant, segons el navegant Valentim Fernandes (citats per Baum, 1999) un estat, el regne Flup, o Mansa Flup. Sigui com sigui, d'acord amb Baum, la història de la Baixa-Casamance abans del 1700 fou dominada per l'expansió dels manding –a través de Kaabu- per la zona oriental i la dels flup –i balanta- per la zona sud, quedant els bainunk, els kunján i altres petits subgrups enclotats entre la pressió d'aquells enemics de l'est i del sud i l'Atlàntic, a l'oest, i el riu Casamance, al Nord²³.

Finalment, els kunján i aquells flups originaris del sud del riu Sao Domingos (i algun grupet petit de bainunks²⁴) acabarien formant la població joola que avui habita al Húluf i a Esulaalu, i probablement a Ejamaat.

Fins aquí, de forma breu i potser simplista i tot, una brevíssima introducció històrica contextual a la subregió que ens ocupa. Fins ara, però, no hem resolt quin és, però, l'origen del regne del Bubajum áai. Quina relació té amb el Mansa Flup del que parlen Fernandes (i Baum)? I amb els manding de Kaabu?

Més endavant intentarem esbrinar si hi ha alguna relació directe entre l'actual regne del Bubajum áai i el Mansa flup del que parla Fernandes. Abans, però, vegem la possible relació existent entre els joola del Húluf, és a dir del reialme d'Oussouye (del Bubajum áai), i l'imperi de Kaabu.

Alguns investigadors, especialment Mark (1992), sostenen que els joola tenen un origen manding. Si bé és veritat que aquesta idea aixeca molta pols entre altres investigadors i, sobretot, entre els mateixos joola, creiem que és necessari exposar alguns elements de collita pròpia que si no donen raó a Mark, almenys li donen el benefici del dubte. Efectivament, hi ha moltes pistes que porten a un vincle entre els joola del Bubajum áai i els manding de Kaabu. No estem afirmant, per descomptat, que Mansa Flup i Bubajum áai formessin part de Kaabu -de fet tot sembla indicar que a la regió que ens ocupa hi hagué poca presència manding, com diuen Baum (1987), Quinn (1972) i Wright (1977)²⁵-, però sí que hi podria haver hagut una certa relació en l'organització i concepció del poder dels regnes joola i la concepció del poder entre els manding de Kaabu. De fet, segons alguns informants de l'Administració colonial portuguesa, Kaabu estava format per Papeis, Brames, Beafadas, Balantes i Banhuns, i no cita ni joola ni felupos (J. Queirós Andrade Pinto, citat per Teixeira da Mota, 1947)²⁶.

Segons Cissoko (1969) i Girard (1992), la llegenda diu que el regne de Kaabu fou fundat pels companys i fills de Tira Makhan Traoré, un dels caps militars de Sundiata Keita, l'emperador del Mali, al segle XIII. Aquests homes es van instal·lar a Gàmbia i a la Mitjana Casamance i van prendre el nom clànic de Mané i de Sané, i, segons Girard (ídem), van casar-se amb dones del grup beliyan. Així, els seus

²³ Al capítol 5 fem referència al fet que a la Baixa-Casamance, molts clans de la regió van viure amb una obsessió per la protecció, residint aïllats en cases quasi fortificades i amb escassa comunicació amb els veïns. Per a més informació vegeu el capítol 5.

²⁴ Els nostres informants sostenen, efectivament, que els primers habitants de la regió eren bainunks, i que alguns d'ells no van fugir i es van quedar a viure a Oussouye.

²⁵ El mateix Mungo Park (1991), que va visitar la regió a finals del segle XVIII, assegurava que al sud del riu Casamance hi havia pocs mandings.

²⁶ Cal dir que Amadeo Nogueira sosté que els nom "beafada" és un nom que es donava als joola, que ell transcriu com a "djola" (Teixeira da Mota, ídem).

descendents, recollien de les seves mares beliyán el dret a la terra i l'aptitud en l'exercici del sacerdoci de religió tradicional, i dels pares manding un estatus social i una posició dominant dins de l'estructura de l'estat malinké. Una versió semblant aporta Luis Correia Garcia, que diu que Kaabu fou fundat per un grup manding (dirigit per Traman Sané i Traman Kabe) que fugien de l'Islam i volien continuar practicant la religió tradicional (Teixeira da Mota, ídem).

Segons les tradicions orals, però, ja hi havia manding a la regió abans de l'arribada militar dels seguidors de Sundiata. De fet, no només Cissoko, també Mark (1992), seguint la hipòtesi avançada per Wright (1977), creuen que hi va haver una immigració protomanding cap a l'any 1300 dC. Mentre Cissoko afirma que aquesta migració no va arribar a la costa atlàntica, frenada per balantas, bainunks i flups, Wright i Mark sostenen que sí, que de fet al segle XIV hi havia influència manding fins al riu Cacheu. Mark sosté que els joola que emigraren des d'allà cap al Húluf i Esulaalu eren possiblement esclaus que fugien de Kaabu. En aquesta línia Cissoko aporta una dada significativa, en cas de revoltes internes on la joventut d'un poble prenia el poder, els vells podien emigrar amb els seus seguidors cap a d'altres regions. A més a més, com afirma Boulègue, hi ha regnes no manding, com el bainunk de Jasi i el balanta de Bayab, que tenen patronímics manding, en aquests casos, Mané²⁷.

Sigui com sigui sembla evident que, o bé la gent de l'actual regió del Húluf i Esulaalu van rebre la influència de les primeres migracions manding, o bé, pel veïnatge de Kaabu²⁸ i de Kasa Mansa, la cultura manding va arribar a penetrar d'una manera o altra a la regió que ens ocupa. De fet, a la riba Nord del riu Casamance, Mark (1992) sosté que hi va haver contactes molt diversos entre joola i manding (des d'aliances matrimonials, passant pel comerç, etc.).

Cissoko assegura que els manding de Gàmbia i de Casamance fins al Rio Grande estaven políticament organitzats en monarquies o *mansaya*. De fet, Mane afirma que Kaabu s'ha d'entendre més aviat com un imperi descentralitzat, una família d'Estats, més que no pas un imperi en el sentit europeu.

Per Cissoko, cadascun dels petits regnes manding acostumava a estar organitzat en una forma de confederació de 2 a 5 clans units per pactes de sang, que governaven de forma rotativa²⁹. Entre els soninke de Gàmbia, per exemple, el rei era considerat com un ésser sagrat de qui no es podia pronunciar el seu nom³⁰.

A Kaabu, durant la investidura reial, els manding de Kaabu sacrificaven un toro negre³¹. Un cop proclamat, el rei era el responsable de les collites d'arròs, ja que se

²⁷ Això, de totes maneres, no prova res, ja que com bé se sap, l'adopció d'un patronímic i l'abandó del propi és una pràctica freqüent tant entre les classes governants com entre el poble.

²⁸ Kaabu, de fet, era com una confederació de regnes, segons uns, 32 (Mané 1979) o segons els altres, 37 (Cissoko 1969).

²⁹ Aquesta característica també es dona entre els joola del reialme del Bubajum áai.

³⁰ Això es dona en la majoria de reialeses africanes, inclosa la d'Oussouye o del Bubajum áai.

³¹ Entre els joola el toro té una simbologia importantíssima. Així, per exemple, quan mor algun vell, es costum sacrificar un o més toros, perquè l'ànima del difunt s'acompanyi de l'ànima del toro. De fet, només cal observar les lletres del difunt en un *kasab* (interrogatori) i veure hi les banyes de diferents toros. El toro també té una gran importància en la iniciació, especialment, en el *bukut* (N. Diatta, 1979). Pel que fa a la relació entre el toro negre i la reialesa, si bé no tenim constància que se sacrificuin toros en la iniciació reial (tot i que seria ben possible) sí que el rei ha de sacrificar un toro negre quan demana la pluja (Thomas 1959 i 1972). Segons Thomas (1966) antigament s'enterrava els reis amb un toro, del qual només havien de sortir les banyes a l'exterior. De preferència, de fet, el toro del rei havia de ser negre i amb les banyes com més cargolades millor (Thomas ídem).

suposa que estava en contacte amb les forces que manen la pluja i la prosperitat³². Acabades les collites, cada any es feia una festa a la capital, Kansala³³.

Totes aquestes característiques es donen de manera semblant també en la reialesa del joola d'Oussouye, que com hem dit mai no va pertànyer a Kaabu. Tot i que aquestes particularitats dels regnes integrants de Kaabu no són exclusives de la regió de l'Alta Guinea i la Casamance³⁴, ans al contrari, es repeteixen arreu del continent, hi ha uns altres elements de la cultura joola que ens fan pensar en la possible relació, encara que sigui llunyana, entre la reialesa joola i la influència manding³⁵.

Es tracta d'una anàlisi etnolingüística, a la qual, cal dir-ho, no estem avesats, entre els termes manding i els termes joola-húluf sobre la reialesa o vinculats a la reialesa. Tot i això creiem que, com a pista, és interessant, si bé no se'n pot treure ni molt menys cap tipus de conclusió.

Vegeu primer els mots manding: *mandinko* vol dir "classe governant" (de Jong 2000), *mansaya* significa "poder reial" o "reialesa" (Cissoko 1969) i *Mansa* significa tant "rei" com "regne" (Cissoko idem; Thomas 1972; Girard 1992). Com explica Girard (ídem), el poder estatal dins de Kaabu podia prendre dues formes: la *dyamaana*³⁶, més antiga, era una forma segons la qual diferents *kafu* o *kafo* (classes, associacions o grups d'edat, Kaplan, 1998), es federaven per un temps per tal d'aplicar una política comuna. Un altre tipus de poder estatal s'anomenava *faama* i es basava en l'ambició política d'un guerrer vencedor. Al seu voltant s'agrupaven una sèrie de representants dels *kafu*, disposats a ser-ne vassalls. A la mort del cap, sempre segons Girard (ídem) el grup esclatava i cada *kafu* reprenia la seva independència.

Veiem, doncs, que, en molts termes (excepte en el de *faama*) el radical que no canvia és "man" i que una sèrie de prefixs i sufixs especifiquen cadascun dels termes. De fet, una de les dues classes governants dels manding de Kaabu estava lligada al patronímic Mané, cognom que avui tant és joola com manding.³⁷

La nostra sorpresa ve quan comparem l'arrel Man del manding amb el lèxic joola-húluf. En joola húluf "Man" és la interjecció que es diu al rei d'Oussouye quan se'l saluda, i, de fet, sovint, quan es fa referència al rei –hi sigui ell o no davant– s'acostuma a dir més "Man" que no pas el terme genèric per dir rei (*áai*). Cal dir a més que "man-o-man" és un adjectiu, que significa "tots" i un adverb, que vol dir "certament, passi el que passi". Ambdues accepcions, dins d'un contexte de reialesa sagrada, al nostre entendre, tenen un significat i un origen més que suggerent. De fet, Sambou (1983) sosté que s'anomena "Man"³⁸ al rei perquè no se'l pot definir d'una altra manera. En definitiva, el rei tot ho abarca. Una altra paraula relacionada amb el rei és Amanen, pronunciat "amanguen" i que significa, "el Senyor", com en anglès "Lord", i que es fa servir pel rei, per exemple, citant reis: "Amanen Aumussel".

³² Entre els joola es dona la mateixa característica.

³³ Entre els joola del Húluf aquesta festa s'anomena Humabal. Es dona en moltes altres societats africanes, com entre els dogon.

³⁴ Alguns d'elles també es donaven entre els reis del Joloff (Sonko-Godwin 1994), o es donen avui en moltes societats de l'Alta Guinea i les Bijagós (com entre els añaaki, vegeu Henry 1994).

³⁵ Girard (1992) explica que durant una iniciació al culte Eban d'Oussouye -suposem que vol dir la iniciació reial Ewang, la darrera de les quals tingué lloc a Oussouye el 1962 (Thomas 1972)- algú li va revelar secretament el vincle entre els joola de la regió i els manding: un rei, suposem que d'Oussouye, va lligar la seva esposa infidel en una piragua i la va abandonar al riu, on el corrent marí la va dur fins al Gàmbia, on ella va acabar instal·lant-se. Llegenda o història, creiem que aquest fet revela la més coses sobre la infidelitat contra el rei que sobre la relació entre joola i manding.

³⁶ En joola, el mot *Yamaane*, vol dir generacions.

³⁷ L'altre, com s'ha dit unes pàgines més amunt, era Sané, i avui en dia també tant és joola com manding.

³⁸ En joola "Man" també significa "triar", "escollir".

Altres paraules joola també comencen per Man, com *manab* que significa “santedat” i *manabe* que vol dir “ofrena sagrada”, i això ens fa pensar en la sacralitat del poder reial. De totes maneres, segons Bernard Diatta (2001), l'arrel, en aquest cas, és – *nab*, i no *man*–.

Sense voler fer etnolingüística, perquè no és el nostre camp, creiem que aquestes pistes si més no podrien incitar a un treball més exhaustiu sobre la qüestió dels vincles entre la reialesa manding de Kaabu -i tots els regnes que hi estigueren relacionats-, i la d'Oussouye.

De la mateixa manera que el rei Aumussel que governà la segona meitat del segle XIX decidí d'entrar en contacte amb els francesos instal·lats a l'illa de Karabane, fora del reialme, dècades abans que aquests decidissin atacar la zona, i que, segons sembla, establís una sèrie d'acords amb ells per tal de mantenir la pau, no seria estrany suposar que els antecessors d'Aumussel, els primers reis del regne d'Oussouye, del Bubajum áai, fessin el mateix amb els seus veïns de l'est, el regne de Kasa, que de fet deuria ser un “regne fronterer” (o “*kanta-mansa*”, rei guardià de fronteres, Cissoko 1987) de l'imperi de Kaabu. Caldria doncs, prosseguir les investigacions centrant-se en el reialme joola del Mof Ayi, entre els joola del Bandial, a l'est d'Oussouye, que, de fet, segons certs autors (N. Diatta, 1998, Palmeri 1995, Van den Berghen 1999) i algunes de les nostres fonts, és un reialme que té un lligam molt estret amb el rei d'Oussouye. A més a més, Lemnos Coelho, en la seva crònica sobre la regió publicada el 1684, assegura que en aquella zona:

“vive húa casta de negros que chamaõ Baiotes, e saõ Falupos como todos os desta banda, a terra dos quais he cortada de muitos reachinhos, huñs da natureza, outros feitos por artes.”

(145:1990)

De fet, segons Van den Berghen (1999), els joola de Bandial sempre han estat enfrontats històricament amb els bainunk de Brin, reialme situat encara més cap a l'est, a pocs quilòmetres de Ziguinchor³⁹. Els bainunk de Brin, sempre segons aquest autor, feien la guerra sovint als joola del Bandial a la recerca d'esclaus. No estaria desencaminat pensar que el reialme de Brin tingués relació amb el regne de Kasa (Kasa Mansa) del que parlen els cronistes portuguesos, fins i tot Kasa podria ser l'antecessor del regne de Brin. Serien doncs els bainunk o els kassangues de Brin els que haurien format aquest regne fronterer que es trobava a l'oest de Kaabu i a l'est de les terres ocupades pels flup.

És només una hipòtesi.

Ara bé, una segona qüestió que ens quedava per plantejar és el fet de la relació entre el Mansa Flup, que cita Valentim Fernandes a principis del segle XVI, i el regne d'Oussouye o Bubajum áai. Thomas (1972), sense explicitar-ho, deixa entreveure que aquell regne del que parla Fernandes és un regne joola. De fet, enllaça les descripcions del portuguès de 1506 i 1520 amb la història colonial i la història més recent dels regnes joola. També Baum (1999) compara sovint –i hi troba moltes similituds- els costums dels kassangues, els bainunk i els flup del segle XVI amb els dels joola del segle XX.

³⁹ Els joola de Bandial són també aquells que van presentar la resistència més ferotge contra els francesos des del darrer terç del segle XIX fins a la meitat del XX (Roche 1985).

Pensar que hi ha alguna manera de comprovar si aquell Mansa Flup és l'origen d'algun reialme de la regió és més que arriscat. De totes maneres, vegem si hi ha alguna possibilitat, encara que sigui remota, d'identificar aquell reialme.

Hem vist com els bainunk de Brin podrien ser els descendents d'aquell reialme bainunk-cassanga anomenat Kasa Mansa. També hem vist que a l'oest d'Oussouye, 7 pobles que formen el Mof Aai estan relacionats estretament amb Oussouye⁴⁰. D'altra banda, al sud-oest d'Oussouye hi ha el que tots els informants i tots els investigadors (Thomas 1959, 1966 i 1972; Girard 1969; Diatta 1998; Baum 1999), consideren l'origen de la reialesa i de la major part d'altars importants d'Oussouye: la regió ajamaat, especialment als pobles de Kerouhey i Essukujak. Per un moment podríem intentar pensar el triangle Húluf-Mof Aai-Ajamaat amb una certa unitat (fins i tot hi podríem comptar Esulaalu). Podríem suposar que, al segle XVI, quan Fernandes fa les seves observacions i parla del Mansa Flup es referís a un reialme que ocupés, amb les característiques imbricacions entre pobles que caracteritzen els joola en base al sistema d'altars-ministeris de la religió tradicional, tota aquella regió. Això també confirmaria una sospita etimològica que ens ronda al cap des de fa anys: no serà el terme "Fulup" (que evolucionarà a *felup*, *felupos*, etc.) sentit pels portuguesos una deformació del mot "Húluf" que denomina la regió d'Oussouye? Alguns joola de la costa del riu Casamance, a Esulaalu i, sobretot a la riba Nord, de fet, no pronuncien la "f", sinó que, on els joola-húluf fan "f", ells diuen "p". Si recordem que els joola aspiren la "h", les similituds entre la transcripció *fulup* i el terme per designar el regne *Húluf* són força clares.

Més enllà d'aquesta divagació etimològica, hi ha un altre grup d'elements que fan possible que aquell reialme que els portuguesos anomenen Mansa Flup fos el reialme d'Oussouye: la datació cronològica en funció dels reis.

Saber quants reis hi ha hagut a Oussouye i datar amb exactitud els anys de regnat i els períodes d'interregne és impossible⁴¹. Però, vegem algunes informacions, recollides al llarg de la nostra recerca.

Segons diferents informants, membres del consell reial d'Oussouye, el reialme ha tingut entre 20 i 22 reis. Com veurem unes pàgines més endavant, hem aconseguit a través de diferents enquestes recollir els noms de 15 reis. Abans, però, voldríem fer unes reflexions sobre la possibilitat que a l'arribada de Valentim Fernandes, el regne d'Oussouye ja existís. Deixant de banda el rei actual d'Oussouye, Sibilumbay, que fou proclamat l'any 2000, al llarg del segle XX, entre 1903, quan morí Sihalebé, i 2000 (proclamació de Sibilumbay), Oussouye va tenir quatre reis: Sibiluyan, Sihatuleng, Sihangebíl i Sibakuyan. Les nostres recerques de fet, no coincideixen ni amb les d'Abraham Ehemba (2000), ni amb les de S. Diatta (1998). La cronologia d'Ehemba pels reis joola⁴² comença el 1901 amb la mort de Sihalebé, que segons les nostres informacions va morir el 1903. A més, Ehemba, se salta els períodes d'interregne. En el cas de Diatta (1998), fins i tot diu que el rei Jankaba va ser proclamat el 1908, amb més de 50 anys de retard segons els nostres càlculs, i les informacions dels nostres informants.⁴³

⁴⁰ Per saber quins altars uneixen el regne d'Oussouye i el Mof Aai, vegeu també el capítol 8.

⁴¹ Vegeu la història dels reis d'Oussouye al capítol 7.

⁴² Sibiluyane (1901-1922), Sihantuleng (1922-1925); Sihangebíl (1925-1957) Sibakuyan (1957-1984).

⁴³ CS Diatta (1998) sosté que Jankaba va ser proclamat el 1908, però segons totes les nostres informacions, vingudes de la família reial a la qual va pertànyer Jankaba, aquest rei era anterior a Aumussel i, per tant, com a molt, va regnar cap a mitjan segle XIX. També Girard (1969) el situa com a anterior a Aumussel. En canvi, Roche (1985) seguint els arxius colonials, i Diatta (1998) seguint amb Roche, sí que parla de la proclamació d'un rei d'Oussouye anomenat Jankebay. Segons algunes

De fet, el període d'interregne és variable i escollir un nou rei pot portar un any o molt de temps més (quinze anys o més)⁴⁴. No és estrany, doncs, pensar que sigui possible una mitjana de 4 o 5 reis per segle. De fet, segons diverses fonts, Aumussel va governar durant molts anys –alguns sostenen que prop de la quarantena⁴⁵. Si creiem que és possible que la mitjana de 4 reis per segle es mantingués al llarg del temps⁴⁶, el regne d'Oussouye podria existir ja al segle XV.

Si més no, si el regne d'Oussouye no existís per aquelles dates, potser sí que podria haver estat fundat ja al segle XV el regne de Kerouhey, de fundació anterior al regne que ens ocupa i d'on, segons tots els informants, van portar la reialesa la gent d'Oussouye⁴⁷.

Si fos així, evidentment el reialme d'Oussouye, o el de Kerouhey, hauria patit múltiples transformacions al llarg dels segles (escissions, incorporacions de nous pobles, guerres internes i externes, etc.)⁴⁸.

Bé, tot són suposicions. Potser algun dia, amb més informació, podrem anar polint ni que sigui una miqueta la qüestió de la vinculació o no del regne d'Oussouye amb el Mansa Flup.

La presència europea

El primer europeu que remuntà el riu Casamance fou el venecià Alouis Ca Da Mosto, al servei de la corona lusitana. El 1456, remonta el riu en busca de Kasa, el rei que ell situa a trenta milles terra endins (Roche, 1985).

A principis del segle XVI, un portuguès, Valentin Fernandes descriu el reialme de la següent manera:

“Le roi de ce pays est de race mandinga com la plupart de ses sujets et il s'appelle Casamança, c'est un grand seigneur, avec beaucoup d'or et des femmes”.

(Roche, 1985: 23)

Pel què fa a l'organització política de Casamance, les primeres cròniques portugueses ens parlen d'un conjunt de pobles, no unificats políticament, però estructurats al voltant d'una monarquia. El seu rei, anomenat Kasa, donaria nom a

informacions probablement Jankabay era el seu nom de pila, que, seguint el costum (vegeu el cap. 7) va haver d'abandonar en esdevenir rei. Caldrà investigar-ho.

⁴⁴ Quinze anys es va trigar a proclamar l'actual rei d'Oussouye, Sibilumbay. De fet, hi ha molta varietat en quant als períodes d'interregne. Al poble d'Essaout, en una ocasió també es tardaren quinze anys per trobar un nou rei. Un dels reis morí cap el 1936 i no va tenir substitut fins el 1951 (Thomas 1959). En d'altres indrets, es triga menys a trobar el successor: al poble de Haer, per exemple, entre els joola Bliss, el rei Samba Diatta va ser proclamat 6 anys després de la desaparició del seu antecessor.

⁴⁵ De fet, hi ha casos de reis que han arribat a fregar els 100 anys de vida, com és el cas de Sirondefu, rei de Mlomp (Thomas 1972).

⁴⁶ De fet, al llarg del segle XX trobem tant regnats que duren 3 anys com regnats que en duren quasi 40. Si hi afegim els períodes d'interregne, creiem que no és exagerada, ni molt menys, la xifra de 4 reis per segle.

⁴⁷ Adler (2000) explica com entre els mundang, com entre d'altres reialmes africans, les reialeses sempre vénen d'altres reialeses.

⁴⁸ Alguns d'aquests esdeveniments, els més recents i confirmats, són explicats en les pàgines següents.

Kasamansa, que en versió manding, esdevindria “el regne de Kasa”⁴⁹. segons que sembla, Kasa governaria sobre els kasanges⁵⁰.

Aquest regne de Kasa, dependria en última instància de l'imperi de Mali (Roche, 1985)⁵¹.

L'expedició més important que realitzaren els portuguesos a la regió tingué lloc a finals del segle XVI i fou protagonitzada per Diego Alvares d'Almada. De les seves cròniques ens han arribat moltes notícies, no només del regne de Casamance sinó de tots els grups i regnes que habitaven la zona compresa entre el riu Gàmbia i el Rio Grande. El seu interès era mantenir i, incentivar, els tractats comercials realitzats entre la corona portuguesa i els diferents pobles de la regió.

“A terra dos Casangas he muyto grande, regada de muytos ribeyros...he sujeyta a um Rey, que chamao de Casamança, por razao do Rio, que vem do seu reyno e pelo qual os tratavao”.

(Mark, 1992)

Efectivament, el 1594, el Capità André Alvares d'Almada, narraria les seves observacions i impressions sobre la regió de Casamance en el conegut Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde amb un capítol dedicat als pobles de Gàmbia, un altre als arriatas i els falupos (subgrup joola), i un “*que trata do reino do Casamança e do que nele há*”.

“Entrando pelo Rio acima de Casamança, que fica a barlavento do Cabo Roxo, vão correndo na entrada pela banda do Norte os Jabundos, e pelo lado do Sul os Banhuns de Iziguichor, como já fica dito; os quais se entendem todos, assim unos como outros; o qual Reino é grande porque fica no sertão sendo como muro aos Banhuns e Falupos, que lhe ficam à beira mar.”

(Almada, 1994: 67)

A finals del XVI, quan Almada visità el riu Cacheu, els bainuk i els grups més propers a ells, els kasanges, jugaven un paper econòmic central com a comerciants entre el riu Cacheu i el riu Gàmbia. Entre els béns que circulaven al llarg del Soungrougrou, afluent del riu Casamance, des del riu Casamance, cap al Gàmbia, figuraven esclaus, ivori i cera d'abella.

Els portuguesos construïren, doncs, un fort per protegir el petit poble de Cacheu, el 1606. Poc després, el 1641, el rei de Portugal, Don Joao IV, nomena Gonçalo Gamboa Ayala, primer capità del fort. Ayala fundarà, el 1645, els forts de Farim, riu Cacheu amunt, i Ziguinchor, a la Baixa Casamance. El 1700, els portuguesos s'han establert a la regió: Vintam⁵², Gereges, Jay, Ziguinchor, Bayto, Ghinghin i Cacheu. També els anglesos i els francesos comencen a interessar-se per la regió, i no és estrany

⁴⁹ “Mansa” en manding significa “rei”.

⁵⁰ Sense que quedi molt clar l'origen del mot “kasa”.

⁵¹ Tot i la nostra mancança en la recerca historiogràfica, com veurem en el capítol 6, creiem que la regió estudiada mai no arribà a formar part del regne del Mali. Alguns estudiosos, vegeu Boulègue (1972) no situen el húluf dins de l'òrbita de l'imperi del Mali.

⁵² Avui potser Bintang

trobar els seus vaixells remuntant el riu. Fins i tot un espanyol s'ha instal·lat al Soungrogrou.

Al llarg del segle XVIII, Ziguinchor no és més que un grup de cases amb teulada de palla on habiten mil cinc-centes persones, luso-africans comerciants d'esclaus i els seus captius. Cap portuguès no vivia a Ziguinchor, on l'únic que en marcava la possessió era una bandera de Portugal. El cap de la factoria visitava la població de tant en tant. Des del segle XVIII i fins avui, una família ha acaparat en gran mesura aquest lloc d'influència, abans en forma de cap del la factoria o d'alcalde avui. Es tracta de la família Carvalho-Alvarenga⁵³.

Malgrat que la tracta es va abolir a Portugal el 1814, a mitjan segle XIX Ziguinchor posseïa nombrosos esclaus esperant el seu torn per ser embarcats cap a Amèrica. El 1848 s'hi construï una església que, juntament amb part del poble, fou destruïda tres anys després en un incendi.

Als voltants de Ziguinchor, la relació entre els portuguesos i els veïns bainuk i joola-bayot, durant els segles de presència portuguesa, fou amb els primers tranquil·la i amb els darrers tempestuosa. A part dels tractes comercials que ja hem mencionat, la presència portuguesa es veia garantida pel pagament d'un canon anual que els portuguesos havien de fer al rei bainuk del poble que pertanyia al clan dels Kabo de Jibelor. De totes maneres, els habitants del poble no s'atreuen a sortir-ne per por de ser agafats pels joola-bayot i venuts als comerciants d'esclaus manding.

La població majoritària del poble eren els Gourmettes, nom que es donava als africans cristianitzats i, sovint, d'origen mestís, que vivien a dos barris a la vora del riu, anomenats Villa Fria i Tabanca. Un petit port de sorra permetia les piragües desembarcar. El voltant de Ziguinchor estava envoltat de camps d'arròs que cultivaven els bainuk.

Durant tot aquest temps els portuguesos no havien dubtat ni un moment dels seus drets i el seu domini sobre la regió de Casamance, malgrat que, tal i com testimonia una carta que Manuel de Carvalho, cap de Ziguinchor, envià al governador anglès de Bathurst, a Gàmbia, els portuguesos encarregats de Ziguinchor se senten totalment desprotegits per part del govern portuguès enfront les poblacions locals i fins i tot, les diferents potències estrangeres. Fins i tot la rivalitat comercial entre els diversos forts portuguesos, especialment Cacheu i Ziguinchor, preocupava enormement els administradors que s'encarregaven d'aquest últim.

Però és a partir del 1830, que els francesos s'interessen per la regió d'una manera més que preocupant. Les autoritats de Cacheu i Ziguinchor informen Lisboa. Honorio Pereira Barreto, mestís, fill de Joao Pereira Barreto, el sargent-major de Cacheu i de Rosa Carvalho-Alvarenga, anomenada Rosa de Cacheu per la seva forta personalitat, és nomenat Governador de la Guinea portuguesa el 1837. Aquell mateix any, un navili francès atraca al port de Ziguinchor diposat a remontar el riu fins a Seju (avui Sédhiou). Informat el governador Barreto, que jeia malalt a Cacheu, es desplaça a Bissau per demanar ajuda als anglesos, amb qui hi havia un acord d'ajuda des del 1661. Els anglesos però no estan disposats a cedir-la i Barreto proposa vendre Ziguinchor als francesos abans que perdre'l de manera vergonyosa.

⁵³ Fins la dècada dels '70 l'alcalde de Ziguinchor era Etienne Carvalho, que pertenyia a aquesta família

“No estado actual de cousas, direi francamente minha opinião, una vez que não é possível obrigar os Franceses a entregar-nos o nosso Rio de Casamança, melhor seria vender ou ceder o Presidio de Ziguinchor, por que so serve d'eschola para os estrangeiros nos insultarem”

(citat per Roche, 1985: 71)

El 1857 Barreto escriu al governador de Cap-Verd dient:

“San l'appui de mon gouvernement, ce qui me fait croire comme certain, ce qu'en 1849 me disait l'actuel chef de Carabane (Bertrand-Bocandé), qu'il était inutile d'écrire au gouvernement portugais sur les insultes que nous recevions en Casamance, je confesse à Votre Excellence avec franchise que mille fois j'ai été découragé dans cette lutte de ma petite personne contre les autorités françaises de Gorée et du Senegal, soutenues par leur gouvernement...”.

(Roche, ídem.: 71)

Honorio Pereira Barreto mor a Bissau el 1859, durant una crisi de paludisme. Els portuguesos, però, no intenten defensar els seus interessos a Casamance. Senzillament conserven Ziguinchor i els pobles del voltant, tot esperant de treure'n profit econòmic i vendre'l al millor postor (Roche, 1985).

Aquest moment arriba el 1886, quan per la Convenció franco-portuguesa del 12 de maig França intercanvia Ziguinchor a Portugal a canvi dels drets de pesca de bacallà a Terranova⁵⁴.

-Els francesos a Casamance

Encara que no hi ha testimonis, se suposa que els francesos penetren a Casamance a finals del segle XVI o principis del XVII. Però no és fins el 1686 quan tenim la primera descripció de la regió, descrita per Sieur de la Courbe.

“Au cours d'un voyage par voie de terre entre la Gambie et Cacheu, il apprit que les habitants de Ziguinchor faisaient le commerce de la cire, des cuirs, des captifs et de l'or pour les revendre à des Anglais et à quelques Français quand il y en avait. Mais ces derniers n'avaient point de case jusqu'alors et venaient seulement négocier dans des barques”

(Roche, 1985: 72)

També M. Le Brasseur visita la regió el 1778 i hi veu possibilitats comercials interessants, malgrat la presència portuguesa.

“La traite du riz y était très abondante et celle des captifs, du marphil (ivoire) et de la cire pourrait y devenir très avantageuse «si nous y avons une possession plus solideement établie» (...) Certes, des nègres portugais

⁵⁴ Vegeu especialment Maria Luisa Esteves, “A questão do Casamança e a delimitação das fronteiras da Guiné” (1988).

occupent la rive gauche de cette rivière, mais «naturellement paresseux et sans aucune espèce de ressource, ils en font languir le commerce»”.

(Roche, 1985: 74)

Però no és fins al segle XIX, amb la Restauració, quan els francesos s'interessen de ple per Casamance. Esperonat pels comerciants de Gorée i Saint-Louis, el Governador del Senegal, el baró Roger, decideix fer-li una visita el 1826. D'aquesta visita en sorgeix un petit establiment en forma de pavelló a Mbering. Dos anys més tard, el nou governador Jubelin, n'establirà un altre a Itu (avui Ytou). Tot i que els francesos no poden conservar gaire temps aquests discrets emplaçaments, perquè els dos soldats que hi deixen moren d'una malaltia tropical, l'interès per la regió va creixent i el 1836 el lloctinent Malavois, per ordre del governador Brou, aconsegueix comprar l'illa de Karabane, a la desembocadura del riu Casamance, al poble de Kagnut a canvi de 39 barres anuals, és a dir, 196 francs francesos.

El 1837 els francesos arriben a Sejú (Sédhiou) i, entusiasmats, decideixen establir-s'hi, malgrat les protestes portugueses i el despreci dels nadius que afirmen preferir comerciar amb els anglesos de Gàmbia. Els 1844, després de moltes morts per paludisme i moltes despeses per les destrosses causades després de cada *hivernage* s'acaba de construir la factoria.

Mentrestant Karabane queda marginada malgrat la producció de calç i el treball dels arrossars per part d'esclaus que hi realitzen la família Baudin.

Pocs anys després apareix un home que sabrà donar l'impuls a Karabane i, per extensió, a l'interès francès per Casamance. Es tracta de Bertrand Bocandé, un francès expatriat de Nantes acusat de conspirar contra la seguretat nacional. Apassionat pels insectes visita la Baixa Casamance el 1837, on coneixerà Honorio Barreto i aprendrà criollo i manding. El 1849 serà nomenat *Résident* de Karabane, i convertirà aquest lloc semi-abandonat en un veritable punt neuràlgic del comerç a Casamance. Féu construir un moll i un embarcador perquè hi poguessin descarregar les mercaderies.

Cap a mitjan segle XIX, els productes intercanviats havien canviat respecte a èpoques anteriors. Els africans apreciaven els fusells, la pólvora, teixits, tabac, àmbar... A canvi el mill i, sobretot, l'arròs vermell i el blanc arribaven a Sejú i Karabane i servien per alimentar Gorée i Saint-Louis. El cotó i la cera seguien essent apreciats.

A mesura que els francesos anaven instal·lant-se a la regió, els portuguesos- com hem vist- i els anglesos, anaven adonant-se de la competència que això podia suposar per ells. No només Ziguinchor i Cacheu -portuguesos- tenien suspicàcies, també des de Bathurst⁵⁵, els governadors britànics temien la competència francòfona.

El 1851 succeix un fet que pot ser considerat el primer avís de les intencions franceses. Un robatori a Karabane provoca la ira de Bocandé que decideix enviar vaixells a Kagnut, amb 135 homes i ocupar el territori per la força, obligant a firmar un tractat pel qual, Karabane, Kagnut i Samatite passen a formar part indiscutible de França.

L'expansió francesa ha començat a Casamance. Tanta és la importància adquirida per Bocandé que el 1958, un any després de tornar a França, és nomenat cavaller de la Legió d'Honor. El càrrec fou proposat per Faidherbe.

La resistència a la colonització

⁵⁵ Avui Banjul (Gàmbia).

Amb la penetració europea definitiva cap a l'interior i l'establiment progressiu de les tropes europees, la població africana reaccionà, resistí.

Des del darrer terç del segle XIX, quan els francesos decideixen penetrar a l'interior, fins pràcticament a la vigília de la independència, Casamance és un niu de revoltes per part de diferents ètnies contra el poder colonial. Amb penes i treballs, els francesos van signant tractats de pau i estableixen petits protectorats amb la intenció de controlar tota la Casamance durant la fi del segle XIX. Malgrat tot, la regió no només no està pacificada en aquells moments sinó que els exèrcits colonials són utilitzats per la població per tal de llimar les diferències interètniques -o "guerres intestines", en paraules de Roche (1984)- que assolien la regió.

Efectivament, un dels investigadors que més ha tractat el tema de la resistència colonial ha estat Christian Roche (1984). En la seva obra investiga la resistència que els pobles de Casamance van oferir a la colonització portuguesa, francesa i fins i tot anglesa des del 1850 fins el 1920. En l'apartat de la història de la colonització francesa ja s'ha parlat de la resistència que els habitants de Kagnut oferiren al Bertrand-Bocandé a la dècada de 1850. També es poden mencionar els esdeveniments que van tenir lloc el 1868 i el 1869 quan els manding i els sarakolé de Casamance es negaren a donar el gra als comandants francesos.

Un dels líders més reconeguts avui en dia, i alabat per l'Estat senegalès postcolonial, és el de Fodé Kaba (1818-1901), un manding nat a l'Alta Casamance fill d'un marabut, que protagonitzà una lluita ferotge contra els europeus, obligant, fins i tot, als blancs a coordinar una estratègia franco-britànica per fer-lo caure. Envaí la regió del Fogny entre 1878 i 1880 amb un exèrcit de soldats manding, protagonitzant nombroses matances entre joola i bainuk. Tot i que signà un tractat el 1893 amb els francesos, aquests el trencaren el 1900 i reiniciaren els enfrontaments acabant amb la seva vida un any després.

Entre 1870 i 1890 els joola que habitaven la Baixa Casamance, al voltant de Karabane, també protagonitzaren certes accions anticolonials, reduïdes, causant la mort d'uns quants soldats francesos.

També un marabut manding, Fode Silla, protagonitzà una lluita anticolonial, tant a Senegal com a Gàmbia (provocant fins i tot problemes fronterers entre anglesos i francesos) a la vegada que mirava d'islamitzar els joola i els soninké del Fogny i de la rivera sud de Gàmbia, entre 1891 i 1894.

Al Fuladou (Alta Casamance), durant l'últim terç del segle XIX, els pehl del Firdu, dirigits per Mussa Molo, feren front als francesos, signant un tractat de pau el 1883.

Tot i que l'administració colonial considera que tot el Senegal està pacificat a finals del XIX, el propi govern francès reconeix que certs indrets de Casamance i de la vall del riu Senegal encara no estan del tot controlats. Efectivament, cap a l'any 1900 pobles joola com Oussouye, Diembereng, Séléki, Effok, Kubalan, Thionck-Essyl, Kartiak i Baïla van protagonitzar diverses revoltes. Lluitaven contra l'impost establert pels francesos, les requisicions d'arròs i de bestiar i el treball forçat per construir carreteres o la via del tren.

En el cas concret que ens ocupa, a Oussouye, a principis de segle XX va gestar-se una important revolta contra la presència francesa. El 1903, el rei d'Oussouye, Sihalebé, fou fet pres pels francesos i enviat a Sédhiou. Aquesta captura anava contra totes les tradicions joola referents a la reialesa, com veurem al capítol 7. Un cop capturat el rei Sihalebé, Jamulon, el sacerdot del Jaañañande, el segon altar-ministeri

(*báciin*) més important de la regió –després del reial- va fugir cap a la frontera amb l'aleshores anomenada Guinea Portuguesa, territori en el qual hi havia –i encara hi ha- pobles joola. El seu adjunt, Ufulaal, va quedar-se a Oussouye per atendre les obligacions a l'altar-ministeri. Com que ell, de fet, era adjunt del Jaañaañande (Añaatak), no podia assumir-ne la titularitat i, per tant, va haver de sacrificar 6 bous. Això, entre els joola fou considerat com una ruptura, una espècie de cisme, al qual van anomenar “Frisinda”. De fet, en tornar anys després de Guinea Portuguesa, Jamulon no va reprendre els seves funcions a l'altar Jaañaañande i se'n va anar a Esulaalu a prendre l'altar Alingona. En morir Ufulaal, Jamulon va dur el seu nou altar però la gent el va refusar i li van dir que fos sacerdot del Jaañaañande⁵⁶.

Sigui com sigui, el cas és que el 1903 Jamulon, amb l'ajuda dels joola de Kerouhey –indret on, com veurem al capítol 7, tenen l'origen molts dels altars-ministeris avui instal·lats a Oussouye-, i d'un sacerdot que va prendre el nom de Fode Kaba va iniciar la resistència armada contra els francesos⁵⁷. En aquelles èpoques, segons les informacions dels tractants d'armes (Roche, 1985) hi havia a la regió més de 6.000 fusells, suficients per fer tremolar la mitja dotzena de personal destacat al “poste” d'Oussouye que els francesos havien inaugurat aquell mateix any. El 1904, Fode Kaba i Jamulon fan caure en una emboscada al lloctinent d'Oussouye, Raymond, i a uns quants dels seus “tirailleurs”, donant-los sobretot un ensurt (el lloctinent va ser ferit). De fet, la regió fronterera no va ser “pacificada” fins el 1908, amb la col·laboració de l'exèrcit portuguès, que la va bombardejar. Segons Roche, no fou fins el 1913 que tant els portuguesos com els francesos consideren calmada la regió d'Oussouye i Ajaamat, un cop fou ocupada militarment pels francesos, cosa que també succeí en aquest any a la regió del Fooñy. El 1917, a més, el lloctinent d'Oussouye informa que la regió ha estat “pacificada” i desarmada⁵⁸.

Durant la mateixa època, en una regió veïna a Oussouye es produeix una altra revolta. Un dels personatges que, avui en dia, és considerat un heroi joola de la resistència anticolonial és Djinabo Badji, conegut com a Bigolo⁵⁹. Bigolo vivia al poble de Séléki, en el regne del Mof áai, -regne veí a Oussouye i, com hem dit, amb qui té estretes relacions- on era un guardià dels *uciin* o altars-ministeris del poble. La seva funció religiosa, de fet, tenia lligams estrets amb alguns altars d'Oussouye i amb Jamulon⁶⁰ (Roche 1985). El 17 de maig del 1906 pren la decisió d'atacar una columna francesa, capitanejada per Lauqué, que feia bivac prop del poble. Enmig d'una gran confusió, Djinabo mor en mans del centinella Domingo Gomis.

Després d'uns grans funerals o *ñukul* el consell de notables del poble de Séléki decideix protegir els descendents del líder assassinat, conscients que els francesos podrien perfectament enviar el seu fill a l'escola de *fiis de chefs* a Saint-Louis.

⁵⁶ Remarquem aquest aspecte perquè una de les associacions que agrupen des de la dècada dels '70 els joves joola d'Oussouye va adoptar aquest nom, Ufulaal (vegeu el capítol 5), perquè deien que s'havia quedat al poble en temps de crisi, cosa que no havia fet Jamulon, el titular del Jaañaañande. La decisió de posar aquest nom –i el motiu- no van agradar gaire a alguns vells joola del poble.

⁵⁷ Va prendre el nom d'un manding de l'Alta Casamance que, com hem vist, protagonitzà una revolta contra els francesos a finals del segle XIX i que fou executat pels francesos el 1901.

⁵⁸ Precisament fou aquell any quan l'administrador Van Vollenhoven digué que Casamance havia de deixar de ser una espècie de berruga de la colònia per convertir-se en la joia (Charpy 1995).

⁵⁹ Djignabo, significa, en joola, “petit elefant” (*ji-*, prefix diminutiu, *eñab*, elefant; *-o*, terminació afectiva).

⁶⁰ Seria molt interessant estudiar les relacions que hi va haver entre Jamulon d'Oussouye i Bigolo de Seleki.

Tot i que el combat en sí no té, a efectes estratègics, cap valor ni un i que Bigolo tampoc no va deixar cap discurs ni ideologia que hagi perdurat al llarg dels anys, avui Bigolo és considerat un dels símbols de la resistència⁶¹.

Paral·lelament, a partir de 1914, començaren les protestes contra el reclutament obligatori de soldats per anar a lluitar al continent europeu en la primera Guerra Mundial⁶². Precisament aquest any, el mes de novembre, el primer regiment de *tirailleurs* senegalesos, on s'havia incorporat tota la companyia de soldats de Bignona (Baixa Casamance) és delmat a Arras (Saglio, 1984). De fet, però, no s'havia allistat cap "voluntari" del departament d'Oussouye. Les protestes a Oussouye, Mlomp, Kañut, Diembereng, Kabrousse, es repetien i, en alguns casos, es negaren a pagar els impostos. Tot i la suposada pacificació, Oussouye i els pobles del reialme vivien "apart" dels francesos. Vegem, sinó, com descriu Roche la relació entre els joola i l'administració colonial a la subdivisió d'Oussouye:

"Dans la subdivision d'Usuy «la plus intéressante et la plus délicate du cercle à administrer en raison du caractère particulier des Flup qui l'habitent», les habitants n'étaient point rebelles, car ils payaient l'impôt et faisaient à l'occasion quelques corvées de route, mais c'étaient les seules concessions qu'ils faisaient à l'administration. Pour le reste, ils lui échappaient complètement et réglaient eux-mêmes leurs affaires"

(1985:346)

Aquesta resistència permanent també es dóna al cantó portuguès, vegem sinó què diu Pelissier dels "felupos" de Guinea:

Xenófobos e bem decidios a continuar a ser eles próprios, este punhado de agricultores e de pescadores tendo por vezes alguns chefes, mas sempre feiticieros, será causa de aborrecimentos graves para o colonizador (francês incluído); a sua submissão sera ao meso tempo tardia e mal garantida

(1989: 35-36)

De fet, tota la riba sud, des de l'Atlàntic fins pràcticament a Ziguinchor anava a la seva. Vegem que deia, sinó, l'administrador De la Rocca, el 1917:

"Au sud du fleuve, la situation politique n'est pas meilleure (qu'au Nord). Sous un calme apparent, les populations de cette région cachent des sentiments déplorable. C'est l'anarchie... L'hostilité des Noirs est un fait indiscutable... C'est seulement lorsqu'il (le Noir) sera contraint d'obéir et que la preuve qu'il ne peut échapper à notre action lui aura été donnée que le Noir du cercle commencera à évoluer dans le bon sens. C'est cette seule condition que nous établirons les relations inexistantes actuellement entre l'indigène de la brousse, le commerce et l'administration"

⁶¹ Per aquesta raó, un dels lycées de Ziguinchor duu avui el seu nom.

⁶² Per la presència senegalesa a la I Guerra Mundial, vegeu Lunn (1999): *Memoirs of the Malestrom*. A senegalese oral history of the first Wolrd War.

(citada per Roche, *ibídem*).

Aquesta situació de calma aparent va durar un cert temps, però, la situació política no va millorar pels francesos, ben al contrari. Com més pressió feien sobre els pobles locals, més revoltes s'anaven produint. La teoria de De la Rocca, doncs, no va funcionar, especialment quan, arribada la segona Guerra Mundial, els francesos van anar de nou cap a Casamance a buscar “voluntaris”.

És en aquest context que, a principis dels '40 apareix Aliin Situë⁶³. La figura d'Aliin Situë Diatta⁶⁴ s'inscriu també en la lluita contra la política colonial francesa que comportà, entre d'altres coses, requisicions d'arròs i de ramats a la força, lleves obligatòries de soldats, treballs forçats, pobles i boscos cremats i bombardejats... Aquesta pressió es féu insuportable durant les dues guerres mundials tant en termes de recaptació de productes com d'éssers humans. Encara avui es poden trobar homes per certs pobles de Casamance que anaren al front el 1940 o que veieren les bàrbaries fetes per les tropes colonials als seus propis pobles⁶⁵.

Aliin Situë Diatta nasqué al barri de Mossor de la població de Kabrousse –a poc més de 20 kilòmetres d'Oussouye- i era, per tant, joola Her. De ben joveneta es traslladà a Ziguinchor, capital de Casamance, i treballà com a criada i en la venda ambulants. Ben aviat tingué una filla, anomenada Gnaoulène. Això influí en la visió que al poble es tenia d'ella: una mare joola era molt ben valorada entre la seva comunitat. Recordem que, segons la tradició, les dones joola no són acceptades al *báciin* de les dones fins que no han tingut un fill. Poc després emigrà a Dakar on patí una malaltia que la deixà temporalment invàlida de les cames. Finalment, però, la guariren i pogué caminar, encara que es quedà coixa de per vida. El 1942 tornà a Casamance, quan la presió dels francesos s'havia fet més dura a totes les colònies. Des d'aleshores i fins als inicis de 1943, des del seu poble natal, Kabrousse, lluità per la defensa de la seva comunitat en diferents àmbits fins que fou detinguda el 29 de gener de 1943 pel coronel Sajous, acusada d'impedir el bon funcionament de l'Administració colonial francesa i va ser condemnada a sis anys de presó a Tombuctú, juntament amb desenes de seguidors seus que moriren a la presó (Girard, 1969). Ningú no sap quina fou la seva sort, el seu destí final, però sembla ser que acabà morint a la presó, pocs anys després d'ingressar-hi⁶⁶.

D'entre tots els protagonistes dels episodis de resistència contra els francesos, Aliin Situë ha estat el més utilitzat i reclamat tant pel govern de Dakar com pels independentistes del MFDC⁶⁷.

Mentre a la Casamance rural moltes persones protagonitzaven petites o grans revoltes anticolonials, a París, i a Dakar, i a Saint Louis, començava un procés polític que acabaria donant els seus fruits.

La independència de Senegal

⁶³ En alguns casos, com en Saglio (1984), el nom d'aquesta profetessa es troba transcrit com a Alinsitowe.

⁶⁴ El cognom Diatta també es pot trobar transcrit com a Jatta.

⁶⁵ Tal i com m'explicà un home d'Edioungho (prop d'Oussouye), ferit a la segona Guerra Mundial, octubre del 1994.

⁶⁶ Per més informació del cas d'Aliin Situë vegeu Girard (1969), Tomàs (1999) i, sobretot, Toliver-Diallo (1999, 2002).

⁶⁷ El cas de l'ús de la història d'Aliin Situë serà tractat al capítol 8.

D'acord amb Oliver i Atmore (1977), els intel·lectuals i polítics francesos estaven més interessats en els aspectes culturals que en els aspectes polítics del colonialisme. Com molt ve defineixen aquests mateixos autors:

Los nacionalistas de habla inglesa redactaban constituciones, mientras sus contemporáneos de habla francesa escribían versos.

(1977: 290)

Efectivament, Léopold Sedar Senghor, el futur president del Senegal, durant els seus anys a París, connectà sobretot amb escriptors de parla francòfona, especialment el martiniquès Aimé Césaire, interessats en el panafricanisme, el mestissatge i forjant i defensant el concepte de "Negritud" o "afirmació dels valors de la cultura africana". Als anys quaranta, però, tornà a Dakar i inicià definitivament la seva carrera política.

El 1946, el govern de centre-esquerra sorgit a França de la resistència contra els nazis, permeté la participació política dels africans, cosa que permeté la formació del *Rassemblement Démocratique Africain* (R.D.A.), que tenia les seves diferents seccions per colònies (Davidson, 1992).

Acabada la guerra, Senghor tornà al Senegal, i participà en els esdeveniments que comportaren la formació de la Unió Francesa el 1946, negant-se, però, a participar en el *Rassemblement Démocratique Africain* (R.D.A.) que, segons ell -i no es va equivocar- estaria format per comunistes. Enlloc d'això, doncs, fundà un moviment polític senegalès i fou elegit diputat a l'Assamblea Nacional francesa, a París (Diouf, 1998).

Mentrestant, tota l'Àfrica Occidental Francesa anava seguint el seu camí. Com diu Davidson (1992), aquest comença el 1947, quan França s'adona que ha donat massa llibertat a totes les seves colònies africanes i comença a reprimir durament les poblacions locals, sobretot al Magreb, així com a Madagascar, amb la matança de nombrosos nacionalistes, i a Camerun i la Costa d'Ivori amb la il·legalització dels partits locals.

El 1948 Senghor impulsà la creació del *Bloc Démocratique Senegalaise*, que posteriorment s'anomenaria *Union Progressiste Senegalaise*, que demanava més autonomia per la regió però no tenia cap proposta d'independència.

El partit de Senghor va tenir èxit sobretot a l'antic Alt Volta (avui Burkina Faso) i, en menor mesura, a d'altres llocs de l'antiga Àfrica Occidental Francesa, entrant en oposició amb el R.D.A. que dirigia l'ivoriana Felix Houphouët-Bogny⁶⁸. Houphouët argumentava que la Unió Federal defensada per Senghor faria que certes regions, com Costa d'Ivori, haguessin de proporcionar ajuda als més necessitats.

Houphouët i Senghor participaren a la formació de la *Loi-Cadre* (1956) segons la qual França mantenia el control de la política exterior de l'Àfrica Occidental Francesa, així com la direcció del desenvolupament econòmic. La resta d'aspectes corrien a càrrec dels governs colonials de cadascuna de les dotze colònies africanes (vuit d'Àfrica Occidental Francesa i quatre de l'Àfrica Equatorial Francesa).

Aquesta llei, però, aviat es va veure influenciada per les independències de la colònies de la Costa de l'Or (avui Ghana), de la mà del panafricanista Kwame N'Krumah, el 1957⁶⁹ i de Nigèria, així com per la visió que es tenia de la

⁶⁸ Que esdevindria, el 1960, el primer president de la Costa d'Ivori independent.

⁶⁹ La primera independència del continent africà -exceptuant, és clar, Libèria i una part d'Etiòpia-, es convertí en un exemple per tot Àfrica negra i, des d'aleshores, fins el 1962, se succeïren pràcticament

Commonwealth Britànica, més àmplia i flexible, sota la qual s'ubicaven nombroses colònies britàniques.

Els esdeveniments es precipitaren el 1958 amb el col.lapse de la IV República Francesa, provocada per l'impacte de la guerra colonial a Algèria. La política de De Gaulle, que en pujar al poder concedí la independència a Algèria i mirà de guanyar-se els nacionalistes negroafricans, influí decisivament en la resolució de la situació. En territori africà l'acció de dos homes col.laborà a accelerar el procés: gràcies a Houphouët-Boigny i també a l'acció de Sékou Touré, líder de la futura Guinea Conakry i seguidor del R.D.A., es donà més autonomia a certes regions.⁷⁰

De fet, el 1958, un any després de la independència de Ghana, De Gaulle promulgà una nova Constitució deixant la llibertat⁷¹ d'escollir als pobles de les colònies entre convertir-se en repúbliques separades de França però sota la protecció de la Comunitat Francesa o esdevenir independents del tot, desvinculant-se del govern francès definitivament. Només el poble guineà, sota la consigna de Sékou Touré, votà en referèndum ser totalment independent, desvinculant-se definitivament de França. Sékou Touré considerava que la nova comunitat proposada per França era una disfressa de la continuació del poder francès a l'Àfrica que no deixava en llibertat als pobles africans⁷².

Els altres països però, optaren per seguir mantenint relacions amb França. De totes maneres, aquesta opció durà ben poc -en termes teòrics- perquè, vista l'opció de Guinea, aviat molts líders començaren a reaccionar, entre ells els presidents de Senegal i Mali, que formaren, el 1959, una Federació del Malí, que, de fet, durà pocs anys. Encara menys durà l'intent "panafricà" de Senegal, Mali, Alt Volta i Dahomey (1959).

Finalment, el mes de novembre de l'any 1960, tota l'Àfrica Occidental (i Equatorial) Francesa i la República Malgaix havien assolit la independència. Però, com afirma Davidson, les noves independències eren pràcticament paper mullat:

... la soberanía que alcanzaron en 1960 tuvo un carácter nominal por la dependencia con respeto a Francia dentro de la "Comunidad francesa". Como "Estados asociados" de Francia, continuaron sometidos a control francés. Éste se ejerció primero a través de una moneda común llamada el "franco colonial", que estaba vinculado al franco francés; luego, mediante un control militar organizado en virtud de "acuerdos de defensa" y de la continuada presencia de tropas francesas; por último, se propició un control político ejercido de manera menos patente, pero harto efectiva, por las influencias particulares y de partido.

De este modo, el ocaso imperial tropical francés en África fue mucho menos claro y completo que el fenómeno paralelo acaecido en el caso del imperio británico. La mayor parte de estas minirepúblicas (...) asumieron una forma de independencia que los africanos no tardaron en lamentar al ver en ella una nueva aunque menos directa modalidad de dominio colonial. La denominaron "neocolonialismo", un término abusivo que después, con razones mucho más sólidas, tendría una aplicación bastante más extensa"

totes les independències negroafricanes (excepte les de l'Àfrica portuguesa i espanyola i algunes de l'Àfrica Austral com Namíbia o Zimbabwe).

⁷⁰ Es podria dir que ell i Djibo Bakary, de Níger, eren els dos seguidors més fervents de la idea de la formació d'una Àfrica Occidental unida, amb autonomies al seu interior, a l'estil de la multiregional Nigèria.

⁷¹ Cal dir, però, que l'oferta de de Gaulle no era gratuïta: França retiraria totalment l'ajuda i el suport a aquelles comunitats que es desvinculessin de la metròpoli.

⁷² Recordem que, a l'època, també es coneixia França i els seus territoris *d'outre-mer* com *La plus grande France*.

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)

(1992: 228)

3.3. La qüestió de Casamance

Dins del context de la identitat ètnica entre els joola d'Oussouye és important parlar del conflicte que, des del 1982, oposa el MFDC i el govern de Dakar. Si bé l'impacte d'aquest fenomen en el cas estricte d'Oussouye serà tractat al darrer capítol és evident que cal, ni que sigui de forma resumida, mencionar les arrels del conflicte o d'allò que Jean Claude Marut i d'altres han anomenat "La question de Casamance".

Molts autors han explicat el conflicte (Marut 1992, 1995, 1996, 1998; Iniesta 1995, Foucher 2002) i de fet, nosaltres mateixos ja vam abordar el tema en la tesina de Màster titulada: "Casamance. ètnia, identitat i nacionalisme" (1999)⁷³.

A finals dels anys setanta una cúmmul de circumstàncies econòmiques, polítiques i socials van dur a la formació o, de fet, a la recuperació d'un moviment, el MFDC, que tenia com a objectiu principal explícit assolir la independència de Casamance, però que, en definitiva, també tenia com a objectiu immediat la sol.lució de problemes socioeconòmics quotidians que afectaven directament a la població, a la vegada que posava de relleu el descontentament general dels seus habitants.

Les principals causes socials, polítiques i econòmiques⁷⁴ que, al nostre entendre, dugueren a l'aparició del conflicte, foren:

-L'expropiació de terres, que seguint la *Loi sur le Domaine national*, nascuda a Dakar el 1964⁷⁵, tota propietat no registrada pertanyia a l'Estat i aquest la podia donar a qui la demanés⁷⁶. Així doncs, mitjançant aquest sistema, tant "nordistes" de Dakar, com fins i tot, francesos, s'apropriaren de les terres dels pobles joola, mandjak, mancanya... per ser destinats als camps de conreu d'exportació, especialment el cacahuet o les plantacions de fruites; a la tala de boscos, la fusta dels quals seria destinada a les "charbonnières"; o, en certs casos, a complexos hotelers regentats per wolof i francesos. Entre les terres expropiades figuraven camps abandonats o grans parcel.les de terres deshabitades, però també camps dedicats a l'agricultura, terrenys amb cases particulars, i fins i tot boscos sagrats... (Darbon, 1988; Marut, 1993; Eichelsheim, 1991; Hesselning, 1991 i 1994).

-El graner del Senegal: ja a l'època colonial, l'arròs de Casamance alimentava els comerciants de Gorée, Dakar i Saint-Louis, sobretot durant les temporades amb més sequera. Durant el període de les guerres mundials la pressió econòmica, com ja hem vist, es fa molt forta a la regió. Aviat Casamance comença a ser coneguda amb el nom de "el graner de Senegal". Casamance forneix l'Estat amb més del 70% de l'arròs, a uns preus baixos, amb l'enriquiment dels intermediaris.

Paral.lelament, amb l'arribada de l'economia de mercat, els casamancesos, tradicionalment dedicats a l'agricultura (joola, bainuk, manjack, mancanya, manding) i a la ramaderia (pehl), es troben amb l'aparició de persones vingudes del Nord, amb grans quantitats de capital, que, un cop assolides les terres necessàries, monten el seu

⁷³ Aquest apartat és un resum de Tomàs 1999.

⁷⁴ En el treball que teniu entre mans simplement esmentem les causes superficialment. Es pot trobar més informació a Tomàs (1999).

⁷⁵ Llei núm. 64-46 del 17 de juny del 1964 relativa al domini nacional, J.O., núm 3690 del 11 de juliol del 1964, 905.

⁷⁶ Curiosa l'actitud de Senghor que pot afirmar que la terra és de l'Estat (vegeu l'apartat dedicat a Senghor), però després aquest la pot donar a qui la demani.

negoci. Entre aquests negocis figuren els destinats al turisme, a la pesca, a la carn i a la fruita. En tots aquests negocis, els casamancesos no hi participen (Marut, 1996).

De fet, avui en dia, quan Casamance forneix més del 70% de l'arròs local, nombroses famílies abandonen aquest tipus del conreu per la poca rentabilitat i per les ajudes nul·les del govern, que, en canvi, importa arròs de l'extranger⁷⁷.

-El paper de l'Administració: a partir de principis de segle XX, en certs pobles, i dels anys trenta i quaranta, en la major part de Casamance, els francesos penetren a la regió i, un cop ha passat l'exèrcit, s'implanta una Administració colonial, sobretot mitjançant les prefectures i les escoles. Com hem vist, les primeres, cobren els impostos i dictaminen quins conreus són apropiats per a cada regió, les segones socialitzen la població. Els francesos, que s'instal·laren a Casamance quan a Senegal ja hi havia una tradició, o si més no, una convivència, entre les poblacions locals i els francesos, arribaren a Casamance amb ajudants de camp, guies, traductors, portejadors i, fins i tot, soldats de l'exèrcit de *tirailleurs* nascuts a Senegal, especialment wolof, tucolor, serer i manding. Aquests passaren a formar part de l'Administració colonial a Casamance i participaren en totes les accions perpetrades pels francesos com les requisicions d'arròs, la captura de voluntaris per l'exèrcit, per la construcció de carreteres o la crema de poblats. Encara avui, en varis pobles de Casamance es poden trobar vells que expliquen com els francesos i els wolof entraren al seu poblat i encadenaren els més joves del poble i se'ls endugueren, com encara expliquen alguns vells de la regió.

En arribar la independència, l'Administració colonial fou substituïda per l'Administració independent, però tant les estructures administratives com el personal de l'Administració foren els mateixos. Així, joola, mandjak, mancanya, bainuk, etc. no pogueren formar part de la nova Administració i hagueren de relacionar-se amb el nou Estat amb persones vingudes de fora, que no parlaven les seves llengües ni coneixien els seus costums (Marut, 1996).

- Comportament de les ètnies nordistes; com hem dit, la presència d'ètnies del Nord començà amb la penetració francesa a Casamance, especialment a finals del XIX i a principis del segle XX. Aleshores, els administradors francesos ja venien amb el seu quadre de traductors, secretaris i guies wolof i tucolors. Aquests s'instal·laren sobretot a llocs prop del mar, especialment a Carabane, Diembereng, Kafountine, i Pointe Saint-Georges⁷⁸. Aquells llocs on s'instal·laven començaven a organitzar-se segons els seus propis models de funcionament. Així, per exemple, constituïen fins i tot les seves pròpies zones de pesca i prohibien als pescadors de la zona la seva pràctica (Hesseling, 1994).

L'emigració de persones vingudes del Nord, anà augmentant progressivament, com molt bé descriu Cormier-Salem (1993). El 1987 al cap Skirring i a Ponta Saint Gorges, per exemple, serer, wolof i tucolor s'instal·laren en campaments a la platja, ajuntant-se als lebug, ètnia vinguda del Nord de Senegal, provocant forts enfrontaments amb els joola (Cormier-Salem, 1993) i provocant allò que alguns (Hesseling, 1994) han definit com a "*sentiment d'insecurité foncière*".

Com diu Marut (1996), els wolof han tingut en molts casos un comportament arrogant envers els pobles de la selva, del Sud, a la Casamance. Aquest comportament s'ha degut, en part, a la percepció que a Dakar hi ha respecte els pagesos casamancesos.

⁷⁷ És una opinió força generalitzada el fet que el govern té com a objectiu empobrir definitivament la regió de Casamance. Una opinió oposada té Diouf (1998), que assegura que el govern inverteix i bé a Casamance.

⁷⁸ Curiosament els primers llocs on el MFDC perpetrà accions armades a principis dels noranta.

No cal oblidar que la imatge del “pagès”, en sentit pejoratiu, ve de lluny: els francesos i els africans de les èlits ja veien Casamance endarrerida contra la desenvolupada regió del *bassin arachidière*, veien una societat agrícola contra la urbanització creixent de Dakar, veien una societat arrelada en creences i rituals primitius, pagans i perillosos, enfront les religions del Llibre, especialment l'islam, que es practicaven al Nord; veien una societat resistent, anàrquica i individualista respecte l'organització jeràrquica i organitzada del Nord⁷⁹. Però, a més a més, aquesta imatge, com ens diuen Diarra i Fougeyrollas (1982), va més enllà. Avui, la imatge, de manera diferent, però no tant decreixent com certs volen fer creure⁸⁰, es manté al Nord. L'estudi de Diarra i Fougeyrollas fet a principis dels anys setanta, segueix en plena vigència. Lligada al fenomen de wolofització i a l'islam, aquesta percepció desemboca, segons aquests autors, en un sentiment que porta als wolof a creure's més fonamentalment senegalesos que les altres ètnies, i no només que els joola.

- Societat horitzontal v. societat vertical: la convivència de les societats nordistes i les societats casacenes a Casamance també posà de relleu dues maneres d'entendre el poder, l'autoritat, la jerarquia i, en definitiva, les relacions socials. Com ja hem explicat, la societat joola, com la mancanya, la mandjak i la balanta, així com tenda i bassari de la part més oriental de Casamance, són, en termes generals, societats igualitàries, sense un poder central ni jerarquitzat⁸¹.

Les poblacions del Sud, en canvi, partint d'una societat més igualitària⁸² podrien haver assumit l'extranger de manera prou diferent. Ens podríem preguntar, per la nostra banda, quin tracte reben els estrangers entre joola, balanta, mandjak i mancanya. Més enllà de la visió “igualitària” que pugui presidir la visió d'un nouvingut, hem de convenir amb Saglio (1984) i Diatta (1998)⁸³, que entre els joola “l'extranger és rei”.

D'altra banda, i d'acord amb Ndiaye (1996), cal remarcar que les societats amb ordres i castes, les societats jeràrquiques i estratificades s'han acomodat molt millor - tant per aquest fet com per la tradició en referència a l'Estat i per l'evolució de les relacions amb els poders colonials- a l'Estat senegalès contemporani que no pas les ètnies anomenades igualitàries.

- Una societat “dualitzada”: una dels eixos d'investigació a seguir seria aquell que presenta les societats africanes, i particularment, la societat casamancesa, en funció de la dialèctica entre allò que s'ha anomenat tradició i modernitat. Tot i que no estariem plenament d'acord en les definicions -i sobretot les connotacions- que s'han donat a ambdós conceptes, creiem que aquesta dicotomia és prou vàlida per entendre la situació de la regió estudiada. Les principals dicotomies que operarien en el context en que sorgí el conflicte entre MFDC i el govern de Dakar, serien: la implantació d'estructures occidentals, heretades de la colonització, que ignorarien el funcionament polític tradicional, l'economia de mercat versus l'economia local tradicional, les religions locals i les religions del Llibre (així com la dialèctica entre Islam i catolicisme), l'escola occidental i l'educació tradicional...

⁷⁹ Aquest sentit diferencialista ja el van mostrar els francesos que consideraven els wolof, pehl, manding i sarakolé més predisposats a rebre l'educació occidental que els habitants de la “brousse” (Diouf, 1994).

⁸⁰ A Dakar avui encara es pot sentir parlar dels “salvatges”, dels “primitius” i dels “pobles endarrerits” de Casamance.

⁸¹ Tot i que Mark (1995) ens avisa que, de fet, els joola sí que tenen una diferenciació incipient (o vestigi del passat) en la figura del ferrer.

⁸² Que, no les idealitzem, també tenen conflictes interns i, a més a més, al llarg de la història han donat exemples prou revel·ladors (com la seva actuació durant la tracta d'esclaus).

⁸³ I per experiència pròpia.

-Les confreries musulmanes i el clientelisme polític: les principals confreries musulmanes implantades a tot el territori senegalès són la Tidjania, la Layènne, la Mouride i la Khadria, totes elles del tipus sunnita i participants del ritual malekita.

A Casamance, en terme de percentatges, les confreries amb més adeptes són la Khadria i la Layènne (més que la Murida, que és la més seguida al Senegal). Però, proporcionalment a la resta del territori senegalès, el tant per cent de seguidors de l'islam és molt inferior a la mitjana senegalesa.

Les confreries, organitzades al voltant dels grans marabuts, van saber, amb l'arribada de la independència del Senegal, organitzar-se dins del sistema democràtic, per poder aconseguir vots donant, a canvi, treball i terres a la població. Aquest tipus de clientelisme és una gran eina de poder polític i econòmic en el si de l'Estat, i tant Leopold Sedar Senghor com Abdou Diouf van tenir ben clar, de bon principi, quins segments de la societat calia "tenir en compte"; és a dir, quins sectors calia beneficiar, a les vigílies de les eleccions municipals o presidencials.

L'Estat senegalès, com hem explicat, va dotar de terres, especialment a Casamance, als marabuts i a les confreries. Aquests territoris foren cedits als seus talibés.

Els marabuts, en la seva immensa majoria vinguts del Nord⁸⁴ van saber aprofitar les estructures que facilitava l'Estat per aconseguir beneficis econòmics a Casamance. L'economia i el sistema de valors locals es va veure turbada pel pragmatisme i la "modernitat" dels marabuts del Nord que van saber implantar les seves xarxes polítiques i econòmiques. El que sí que es va implantar en alguns racons de Casamance a través de les xarxes dels marabuts fou una estructura clientelista a través de les quals, els marabuts donaven treball o terres per treballar-les a canvi, entre d'altres, de vots polítics.

Els marabuts també aprofitaren la reforma sobre la propietat de la terra per aconseguir terres i dedicar-les sobretot al conreu dels cacahuts o distribuir-les entre els seus talibés.

El reconeixement per part nostra d'aquestes causes com a factors que afavoririen el naixement del MFDC no significa que tots aquells que, en un aparent i "escalfat" discurs anti-nordista, els facin servir apassionadament com a crítica als "nordistes" siguin, o es declarin, secessionistes (Marut, 1993). Moltes d'aquestes característiques són esmentades per la majoria de joola avui en dia, sense que per això combreguin amb els objectius polítics del MFDC.

-El naixement del MFDC i l'evolució del conflicte

Tot i que oficialment el conflicte de Casamance explota el 26 de desembre del 1982 en una manifestació a Ziguinchor convocada pel MFDC, molts observadors i, fins i tot, certs casamancesos, situen el primer avís en els fets succeïts després d'un partit de futbol el 1980, en les manifestacions estudiantils del mateix any a Ziguinchor⁸⁵ i en les declaracions d'un capellà catòlic, Augustin Diamacoune Senghor, *l'abbé*, fins aleshores desconegut a la capital senegalesa.

⁸⁴ El muridisme té una concepció del treball alliberador que ha provocat que molts dels seus adeptes busquin (i justifiquin) el seu enriquiment econòmic costi el que costi, a vegades aconseguit de manera força dubtosa.

⁸⁵ Vegeu per aquestes manifestacions Saglio (ídem) i sobretot l'obra de Reveyard (1982).

Un eclesiàstic joola, el capellà catòlic Diamacoune, pronuncia un discurs a la Cambra de Comerç de Dakar.

“De quel droit la France a-t-elle, a l'indépendance du Sénégal, rattaché la Casamance à ce pays sans que les intéressés soient consultés? La Casamance n'a rien à voir avec le Sénégal au plan historique, économique et ethnique. C'est uniquement pour des raisons de commodité qu'elle a été administrée avec le Sénégal, mais c'était un protectorat”

(Diamacoune, 1980).

Poc després d'aquesta declaració, i en el context de les protestes estudiantils de Ziguinchor –que de fet foren secundades en d'altres ciutats d'arreu del Senegal-, apareix, el 1982, el Moviment de Forces Democràtiques de Casamance (MFDC) que pren el nom d'un grup autonomista fundat per casamancesos de diferents ètnies a la dècada dels '50.⁸⁶

El MFDC actual fou ideat a l'exili per Mamadou Sané i Mamadou Sadio. Compromesos amb organitzacions d'immigrants joola a París, directors d'una revista joola anomenada “Kelumak”, contacten amb l'abat Diamacoune a l'agost del 1982 per fundar un moviment independentista “després d'haver donat tant i no rebut res”.

Curiosament el MFDC com a tal neix poc després del canvi de govern, de Senghor a Diouf (1980). Com sosté Otayek (1999), és en un canvi de govern quan es produeixen aquest tipus de mobilitzacions identitàries.

Des de la seva creació i, contra la seva voluntat (Marut, 1995), Diamacoune Senghor -a qui molts titllen de “líder carismàtic”-es converteix en el líder espiritual del MFDC⁸⁷.

El discurs del MFDC es basava, en els seus inicis, en diferents postulats:

1) La Casamance no té perquè reclamar la seva independència perquè ella ha estat sempre independent: fins i tot a l'època colonial ha estat conquerida però mai sotmesa (Marut, 1993).

2) Els lligams que uneixen Senegal i Casamance són il·legítims. De fet, no hi ha res que uneixi Casamance amb Senegal.

-Durant l'època colonial Casamance gaudia d'un estatus particular.

⁸⁶ Com assenyala Foucher (ídem), a la vigília de la independència es van fundar molts partits autonomistes, tant el MFDC, com a la “*région du Fleuve*”, Ferloo, etc.

⁸⁷ Nat a Senghalene, prop d'Oussouye, al Húluf, el 1928 és fill d'una família de línia sacerdotal (de la religió tradicional joola). Políticament, en arribar la independència de Senegal, donà el seu suport a Leopold Sedar Senghor, amb qui no té cap relació de parentiu malgrat la coincidència de noms. El 1956 fou ordenat capellà. Compromès amb diverses activitats culturals de la Baixa Casamance, protagonitzà un programa radiofònic d'emissions culturals a la ràdio local senegalesa entre 1967 i 1980. També dirigí una llar de joves a Ziguinchor, la capital de Casamance, treballant per reinserir-los a la societat. Durant els anys setanta és víctima de les expropiacions de terres protagonitzades per persones vingudes del Nord de Senegal. El mes de desembre del 1983 és detingut per la policia senegalesa i condemnat a cinc anys de presó que complí sencers (Marut, 1995). En aparèixer Atika, la branca armada del MFDC, fou detingut i empresonat de nou, el 1990. Fou alliberat el maig del 1991, en signar-se un alto el foc. Un any després, amb la comunitat catòlica de Ziguinchor, rebrà el Papa en la seva visita feta precisament a la capital de Casamance el mes de febrer del 1992. Poc després es retira pràcticament un any a Guinea-Bissau, per motius encara desconeguts, però torna el 1993 per signar el compromís de Cacheu. Per voluntat pròpia romandrà en arrest domiciliari als Ouvriers de Ziguinchor, com a "mostra de bona voluntat" Des d'aleshores treballa per assolir quatre objectius: la pau, la veritat, la justícia i la llibertat (comunicació personal, febrer 2000).

-Fou llegada a Senegal sense ser consultada.

-Casamance, mitjançant els seus líders d'aleshores, acceptà donar suport a Leopold Sedhar Senghor a canvi de certes reivindicacions, però aquest en esdevenir president oblidà la promesa de defensar els interessos casamancesos.

-Després de vint-i-dos anys de vida comuna, en la qual Casamance ha donat molt i no ha rebut res, la regió ha demanat la separació legítimament el 1982 a l'aleshores president Abdou Diouf. Com a resposta ha rebut l'agressió de l'exèrcit senegalès. Per tant ha hagut de recórrer a les armes (Marut, 1993).

El 26 de desembre de 1982, quatre mesos després de la seva creació, el *Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance* (MFDC) convoca una manifestació a Ziguinchor per demanar la independència de Casamance, respecte Senegal. La comitiva entra a l'edifici de Governació i reemplaça la bandera senegalesa per una bandera blanca, símbol del moviment separatista. Això provoca la intervenció de la policia que deté quaranta-un manifestants, entre els que hi ha, entre d'altres, l'abbé Diamacoune (Diouf, ídem). El balanç oficial final és de 24 morts i vuitanta ferits. Nombrosos testimonis afirmen que els morts arribaren al centenar, entre ells, el diari *Le Témoin*, 5 de juny del 1990 (Saglio, 1984; Diouf, 1998).

Un any després, el 6 de desembre del 1983, una quinzena de gendarmes irrompen al bosc sagrat de Diabir –cosa absolutament prohibida segons la tradició local–, suposadament, hi ha una reunió d'independentistes (Diouf, ídem). L'enfrontament provoca, almenys, tres gendarmes morts. El número de partisans que perderen la vida és desconegut. Pocs dies després que la Cour de Sureté condemni fins a cinc anys de presó els quaranta-un detinguts pels esdeveniments de l'any anterior, nous enfrontaments esclaten a la capital de Casamance.

El 1985 (segons algunes fonts el 1990) es crea la branca armada del MFDC, *Atika* que, com ja s'ha dit, significa “el combatent” però no començarà les accions armades fins el 1990. Aquell any 1990 el conflicte pren una nova dimensió (Diouf, 1998; Marut, 1993 i 1995). Des del naixement de la branca armada, s'ha anat passant de l'armament tradicional, matxets (*coupe-coupe*), arcs i fletxes, destrals... a les armes de foc. El vint d'abril d'aquest any arriba el primer atemptat a un control de l'aduana senegalo-gambiana. En una forta onada de violència, al maig d'aquest any, a diferents pobles prop de la frontera amb Guinea-Bissau, moren cinc persones i provoquen un desplaçament de cinc mil persones cap a Guinea-Bissau, segons la Creu Roja (Diouf, ídem). La repressió és implacable i, segons Marut (1995), cega: pobles arrassats, collites destruïdes, sospitosos humiliats, torturats, desapareguts... eliminats.

Tot això coincideix amb la publicació, el 23 de maig, d'un informe d'Amnistia Internacional, titulat *La torture au Senegal: le cas de la Casamance* on es denuncien les pràctiques governamentals amb els sospitosos de pertànyer al MFDC, entre el 1982 i el 1989. El govern senegalès contesta amb una rèplica poc convincent (Marut, ídem) titulada *Les faits en Casamance: le droit contre la violence* (22 de gener del 1991). Poc després hi ha la primera treva. Aquesta treva però, com tantes altres (1992, 1993, 1997), i tants altres alto-el-foc, no va dur la pau a la regió.

Poc després d'aquella primera treva, la situació a l'interior del MFDC s'agreuja amb l'aparició del Front Nord, a la regió de Bignona, que decideix no seguir els dictats de la direcció central del MFDC, que a partir d'ara també s'anomenarà Front Sud. Un temps més tard, una nova escissió, que encara dura avui en dia, fractura el MFDC: l'ala armada decideix no seguir tampoc les ordres de l'ala política⁸⁸.

⁸⁸ Totes les escissions han estat descrites per Marut (1998).

La situació va empitjorar, molt especialment a la regió d'Oussouye, el 1993, quan el MFDC i l'exèrcit van portar la guerra a pobles com Edhioungou, Oukout o el mateix Oussouye.

A l'octubre de 1997 tres mil soldats senegalesos són desplaçats cap a la regió de Ziguinchor, per ajudar les tropes que ja hi ha establertes i "restablir-hi l'ordre". Durant la segona meitat del 1997 més de vint-mil refugiats entren a Guinea-Bissau i més de dos-mil a Gàmbia.

A finals del 1997 RADDHO (*Rencontre Africain pour la Défense des Droits de l'Homme*) de Dakar denuncia la col·locació de mines anti-persona a la frontera de Guinea-Bissau, per part del MFDC, així com execucions sumàries, tortures i "desaparicions" per part tant de l'exèrcit com del MFDC.

El febrer del 1998 Amnistia Internacional publica un nou informe on acusa els alts comandaments de l'exèrcit de fomentar la tortura i els assassinats, així com critica la justícia senegalesa per la seva parcialitat en els judicis a presumptes membres del MFDC. També acusa els integrants del MFDC d'actes de represàlia contra la població civil.

El govern senegalès respon amb un llibret de 35 pàgines titulat "La vérité sur la Casamance" negant totes les acusacions d'AI i afirmant que el MFDC ha mort 514 persones i n'ha ferit 1067⁸⁹. No diu res dels morts i ferits del cantó dels rebels.

El mes de juny del 1998 l'intent de cop d'Estat a Guinea-Bissau protagonitzat per Ansoumane Mané -al qual s'acusa d'armar el MFDC- afecta la situació casamancesa quan l'exèrcit senegalès es desplaça cap a Guinea-Bissau per defensar, en virtut d'un acord entre els dos Estats, el govern de "Nino" Vieira, contra la revolta, tot aprofitant per cometre noves matances entre els seguidors o suposats seguidors del MFDC.

El conflicte pren unes dimensions inesperades quan, al maig del 1999, un nou intent de cop d'Estat triomfa a Guinea-Bissau i els rebels, comandats per Ansoumane Mané, derroquen "Nino" Vieira, al poder des de 1980, i col·loquen al front del govern un nou president, Malam Bacai Sanha, probablement joola o bainuk, a l'espera de noves eleccions presidencials⁹⁰. Dos anys després, Ansoumana Mané i el seu grup, en desacord amb el nou govern de Bissau, continuen les seves accions armades, especialment a pocs quilòmetres de la frontera amb Casamance, a uns 20 kms. o 25 kms en línia recta d'Oussouye. Mané morirà aquell mateix any.

Una sèrie d'expectatives sobre la pau a la regió van despertar-se, ni que fos tímidament, quan l'any 2000, després de 40 anys de govern socialista (PS) a Senegal (1960-1980, Léopold Sedar Senghor; 1980-2000, Abdou Diouf), l'oposició puja al govern de la mà d'Abdoulaye Wade, maître Wade (PDS)⁹¹. Wade, que encapçalava la coalició anomenada "Sopi" que en wólof vol dir "canvi", havia promès en diferents moments -en campanya electoral especialment- que ell tindria la sol·lució definitiva al conflicte. De fet, molts informants asseguren que als anys '80 els càrrecs mitjos del PDS a Casamance incentivaven els joves a anar "en brousse", és a dir, anar al bosc, a la selva a lluitar amb el MFDC.

Sigui com sigui, el "sopi" del PDS no només no va arribar a Casamance -tot i un suposats intents d'acord de pau que s'estan duent a terme, sense que s'aconsegueixi

⁸⁹ Alguns informants afirmen que el govern s'inventava morts del costat senegalès, per influenciar l'opinió pública.

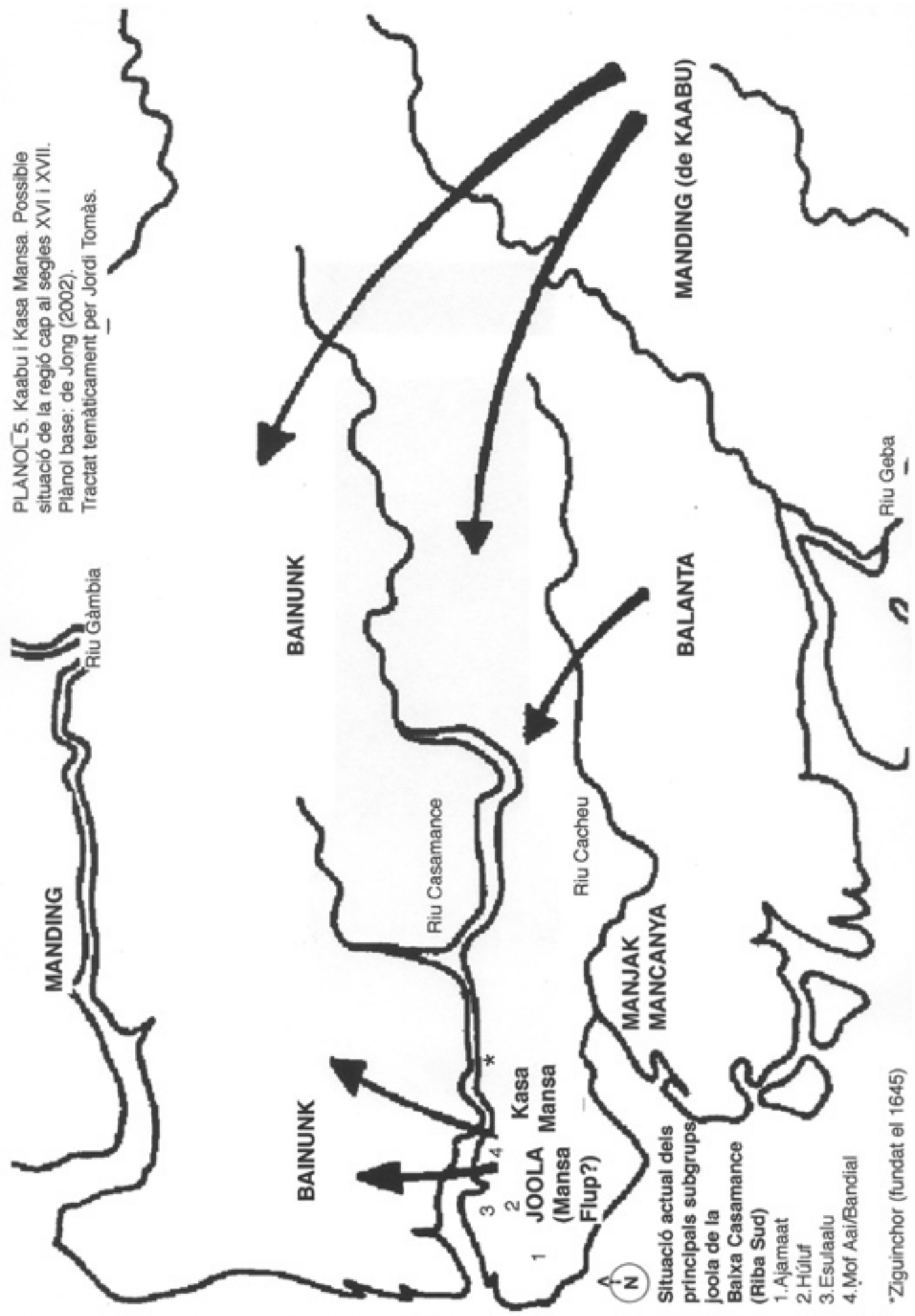
⁹⁰ És curiós que aquest cop d'Estat es dugués a terme quinze dies després d'una gran reunió que tingueren a Banjul tots els líders del MFDC.

⁹¹ El municipi d'Oussouye va ser el primer de tot el Senegal on l'any 1978 el PDS va guanyar unes eleccions. Dada significativa que serà tractada al darrer capítol.

reunir la totalitat del MFDC- sinó que l'actitud enfront de la "qüestió de Casamance" del govern Wade és tan o més jacobina que la del PS⁹².

⁹² Les actituds arrogants de Wade s'han pogut constatar en diferents ocasions: des de la resposta a un periodista de TV que li havia demanat sobre un possible estatut per Casamance ("Vostè té sort d'estar a un país democràtic, sinó, per aquesta pregunta, d'aquí se n'aniria directe a la presó"), fins a l'expulsió d'una periodista francesa de RF5 per entrevistar un rebel no afí a Diamacoune en vigílies d'unes reunions de pau a Ziguinchor, el setembre de 2003 (la periodista, finalment, va ser readmesa a Senegal quan ja havia embarcat a l'avió a l'aeroport de Dakar), passant per la demanda de més cooperació a França en forma d'armament...

PLANOL 5. Kaabu i Kasa Mansa. Possible situació de la regió cap al segle XVI i XVII.
 Plànol base: de Jong (2002).
 Tractat temàticament per Jordi Tomàs.



- Situació actual dels principals subgrups joola de la Baixa Casamance (Ribba Sud)
1. Ajamaat
 2. Húlu
 3. Esulaalu
 4. Mof Aai/Bandial

*Ziguinchor (fundat el 1645)

Fotos. Capítol 3



Arroçar al sud d'Oussouye. Novembre 1994.
Foto de l'autor.



Vista del palm de Jiyant a l'Oussouye tradicional.
Gener 2000. Foto de l'autor.



"Bolon" (braç de mar) d'Edhioungou, a l'est d'Oussouye. Es veu la vegetació de manglar i el bosc subguineà al fons. Juliol 2001.
Foto de l'autor.



Oussouye des dels arroçars. Octubre 2004.
Foto de l'autor.

Dieu traditionnel
Foto de l'autor.



Vista del barri de Jíyant a l'Oussouye tradicional.
Gener 2000. Foto de l'autor.



Ampar al sud d'Oussouye. Novembre 1994.
Foto de l'autor.



Vista de la carrereta d'Oussouye.
Gener 2001.
Foto de l'autor.

"Bon" (praç) d'Oussouye. Es veu la vegetaciò de manglar i el bosc submergits al fons. Juliol 2001.



Dic tradicional al sud d'Oussouye. Octubre 2004.
Foto de l'autor.

Oussouye des dels ampar. Octubre 2004.
Foto de l'autor.

CAPÍTOL 4: IDENTITAT I ADSCRIPCIÓ FAMILIAR

“Jo sóc joola perquè el meu pare és joola.”

Nen joola

En aquest capítol voldríem mostrar d'una banda la importància de la família en l'organització social, política i religiosa de la societat joola del Húluf i de l'altra i sobretot, la importància de les estructures i de l'organització de la família en relació al tema de la identitat ètnica¹. De fet, el tema del parentiu és cabdal a l'hora d'entendre els mecanismes d'adscripció ètnica. Podríem dir que, de fet, adscripció ètnica i adscripció familiar van pràcticament de la mà, tot i que, com veurem, hi ha nombroses excepcions.

El fenomen de la família respecte al tema de la identitat va començar a prendre importància des del principi de la recerca però la cosa es va confirmar quan vam fer una recerca a un Col·legi a través de la tècnica de les redaccions². En presentar l'objecte de les redaccions i dir que la redacció havia de ser anònima, un nen va alçar la mà i va dir: “Oh, és que jo és a través del meu nom que puc explicar qui sóc, sense parlar-te de la meva família no et puc parlar dels joola.” Aleshores, i com van confirmar moltes de les redaccions i l'incipient material del treball de camp, vam veure clar que calia investigar a consciència la relació entre família i identitat.

4.1. Les estructures familiars tradicionals

L'anàlisi de les estructures del parentiu acostuma a ser un camp de recerca molt complicat. La majoria de vegades, ni els membres d'una societat, ni fins i tot informants de confiança saben explicar-te amb concreció l'estructura del parentiu de la seva pròpia societat. L'antropòleg ha d'anar recollint peces i completant el trencaclosques amb paciència. També és veritat que, segons el nostre enfoc, no era tan important trobar les estructures “objectives” completes del parentiu, sinó copsar quina visió del parentiu tenien els membres de la societat i, sobretot, quina relació tenia aquesta visió amb la identitat ètnica.

Per fer aquesta anàlisi, doncs, caldria procedir en funció dels termes joola. En aquest terreny, l'anàlisi esdevé molt complicada per la multiplicitat de sentits que té sovint un sol mot. Així, el primer terme que apareix és *butoŋ* que normalment es tradueix com a “família”. De totes maneres, normalment, cal precisar de quina família es tracta. Es pot dir, doncs, *Butoŋ abu bata X* (que inclou x1, x2 i x3) o *Butoŋ abu bata x1*, sent x1 fill de X. Correspondrien, doncs, als llinatges restringits dels que parla Thomas (1959), i, alhora, a la família nuclear.

De totes maneres, en desacord amb Thomas, el *hank*, “la concessió” no correspon a la família extensa, és, en tot cas, un recinte domèstic. Sovint trobes famílies extenses que viuen en concessions (físiques) diferents i famílies extenses diferents i fins i tot llinatges extensos diferents- que viuen en la mateixa concessió (física). Fins i tot, en molts casos, llinatges que viuen a una mateixa concessió, i que la gent anomena com a *butoŋ* diferents, no saben traçar el seu avantpassat comú. En alguns casos es considera

¹ De fet, com deia Radcliffe-Brown (1982), per entendre qualsevol aspecte de la vida social d'un poble africà, cal tenir un bon coneixement del seu sistema de parentiu i de matrimoni.

² Vegeu el capítol 1 pel què fa a aquesta tècnica.

que, simplement, el que uneix aquestes entitats familiars és, sobretot, un origen de poble comú, anterior a l'arribada al poble d'Oussouye³.

Així doncs, el terme família pot correspondre a la família nuclear, a la família extensa, al llinatge restringit i al llinatge extens segons el context en el que es parla i, sobretot, al patriarca al que fa referència, és a dir, al complement nominal que s'afegeix després de dir “*butoŋ abu bata...*”. Per veure les diferències entre *butoŋ* quan fa referència a la família nuclear, *butoŋ* quan fa referència a la família extensa, i *butoŋ* quan fa referència al llinatge, hi ha alguns indicadors que ajuden a concretar les diverses accepcions del terme “família” en joola⁴.

En primer lloc, quan es parla de *butoŋ* en referència a la família nuclear – accepció que no és la més freqüent- només cal posar el nom del pare de família després del terme *butoŋ*.

En segon lloc, quan es fa referència a *butoŋ* en el sentit de família extensa és perquè hi ha un cap de família, un *anahaan*, que usualment és el més vell de la família. Aquest patriarca té una descendència directa (fills i néts) i és el responsable màxim de la família. Aquestes famílies acostumen a tenir un altar –a l'estil dels *lares*- anomenat *hufila*, que en algunes famílies s'està perdent.

Finalment, quan Thomas fa referència al llinatge, els joola acostumen a parlar amb el nom propi d'aquesta unitat que, normalment, correspon al de la concessió o *hank* –tot i que, l'expansió demogràfica fa que la majoria de membres de *butoŋ* (en aquest sentit) que corresponen a un *hank* no visquin tots dins del mateix *hank* físic. El *butoŋ*, de fet, sempre correspon al *ius sanguis*. Així per exemple, la família-concessió on vam viure durant la nostra recerca s'anomenava Hadiahéemek. Cada *hank* o concessió té un altar anomenat *kuhuluŋ* on es duen a terme els rituals de presentació dels nounats i de les defuncions, entre d'altres⁵.

Aquesta definició de *butoŋ* com a família-concessió, segons l'antropologia del parentiu clàssica, no correspondria al que Thomas cita com a llinatge restringit sinó com a clan, ja que en certs casos, els membres que viuen dins d'una mateixa concessió no saben, com hem dit, citar el seu avantpassat comú (o fins i tot sostenen, com hem dit, que no creuen que hi hagi avantpassat comú, sinó un origen del mateix poble comú).

Vista la complexitat, i per facilitar la comprensió de les estructures familiars joola, establirem en aquest cas una categorització ètica, doncs, que ens serveixi per situar-nos. El quadre que trobeu a continuació fa referència a l'estructura del parentiu joola (i no coincideix del tot amb aquell presentat per Ki-Zerbo (1997). A l'hora de llegir-lo, no cal oblidar que, com veurem, el parentiu joola és, en principi, patrilinial. Les relacions establertes a través de la línia materna seran analitzades més avall.

QUADRE 1. Significats per *butoŋ*

Nivell	Nom joola	Definició	Categorització ètica
1	<i>butoŋ</i> <i>bata...</i>	Matrimoni amb fills i filles.	Família nuclear
2	<i>butoŋ</i>	Pare de família amb esposa, fills i filles, i néts i nétes, descendents dels fills	Família extensa

³ Vegeu els punts sobre migracions i adopcions en aquest mateix capítol.

⁴ Alguns analistes no s'ho compliquen i parlen de *butoŋ* per família nuclear, *hank* per família extensa i concessió, *hukin* per llinatge i barri (Nicolas i Gaye, 1988). Creiem que aquest enfoc té diverses imprecisions que poden dur a confusions fàcilment.

⁵ Vegeu el capítol 6 per a l'explicació d'aquests rituals.

		masculins que viuen a la mateixa casa.	
3	<i>butoŋ</i>	Conjunt de famílies extenses anteriors depenents d'un patriarca i que saben traçar el seu origen comú.	Llinatge restringit
4	<i>butoŋ</i> o <i>hank</i>	Conjunt de llinatges restringits, que es reconeixen descendents d'un mateix avantpassat, que no situen, i que poden viure dins d'una mateixa concessió o reconèixer-se'n membres sense viure-hi.	Llinatge extens
5	<i>butoŋ</i> o <i>hukin</i>	Conjunt de llinatges extensos que es reconeixen units per lligams familiars i que viuen al mateix barri, tot i no poder traçar l'avantpassat comú.	Clan restringit
6	<i>butoŋ</i> (o <i>huliben</i> ^{6?})	Conjunts de clans restringits que no viuen en el mateix barri, que no formen cap entitat organitzativa conjunta sota cap circumstància però que poden reconèixer lligams familiars llunyans.	Clan extens.

Com a simple informació adicional direm que per exemple el nivell 1, que és el nucli de família més reduït que existeix entre els joola, es caracteritza pel fet que aquestes unitats familiars tenen una cuina diferenciada.

En el nivell 2, a part de l'altar *hufila*, prima la residència en una mateixa llar, amb diferents habitacions. També acostuma a ser la unitat de referència en certes obligacions socials, com donar el condol (*bujuko*), que també pot fer-se a través del llinatge restringit o extens. És també a través de la família extensa que es practica la transmissió de béns, en cas de defunció de manera bilateral paral·lela: del pare als fills (terres i béns menors com matxets, etc.) i de la mare a les filles (teles, joies...).

En el nivell 3, per exemple, les noies van a treballar al camp de manera comuna.

En el nivell 4, a part de l'altar importantíssim del *kuhuluŋ* que comporta una sèrie de pràctiques rituals molt específiques relacionades amb l'arribada i la partença de nous membres a la família (naixements i defuncions), també cal mencionar la importància de l'existència d'un representant o *anahaan*⁷ que en determinades ocasions és la veu del llinatge extens davant del barri i del poble així com de responsabilitats rituals diferenciades determinades a nivell de poble⁸.

En el nivell 5, és una entitat única que coopera, entre d'altres, en termes econòmics (agrícoles especialment) i rituals (per exemple en les iniciacions masculines o *kahat*, l'organització de tot el procés es fa a través dels barris). I sobretot és el nivell mínim a través del qual s'organitzen les pràctiques d'aliança. Podem parlar, doncs, d'exogàmia clànica⁹. També és el nivell a través del qual es porta el vi de palmera

⁶ Tot i que no ho hem pogut confirmar, creiem que fins fa pocs anys es parlava de "huliben" per referir-se a aquesta categoria. Les noves pràctiques migratòries i d'aliança poden haver disminuït la importància d'aquest tipus de parentiu i l'oblit parcial del seu nom.

⁷ Aquests representants no són mai fixats per sempre més, varien segons el context i la disposició de cadascun dels homes adults de la família.

⁸ Vegeu unes pàgines més endavant, així com el capítol 7.

⁹ Normalment en parlar d'exogàmia o d'endogàmia, ens acostumem a referir a la pràctica generalitzada d'aliances a l'exterior o a l'interior del grup ètnic, respectivament. De totes maneres, com se sap, sovint

conjuntament a les cerimònies que afecten tot el poble: mai ningú no portarà el vi individualment, perquè està mal vist, sinó que es farà una recollida del vi de tots els llinatges d'un determinat barri¹⁰. Creiem que correspondria en certa forma al clan corporatiu del que parla Radcliffe-Brown (1982).

En el nivell 6 no trobem tant una estructura funcional a nivell pràctic, sinó referencial i no necessàriament unitària. Així doncs, una persona pot tenir un parent a un altre poble, que s'anomena de la mateixa família, però que no implica més obligacions que una certa hospitalitat i una sèrie de deures suplementaris en cerimònies específiques, especialment en cas de defunció. Com diu Sahlins (1984), el clan és una unitat de descendència comuna, més putativa que demostrable.

Aquesta tipologia és només orientativa i, creiem, serà millor compresa a través dels diferents punts d'aquest capítol. Recordem que, en última instància, el nostre interès rau en el camp de la identitat i que, per tant, hi pot haver certs aspectes familiars que hem cregut innecessari citar perquè, al nostre entendre, no afecten a l'adscripció identitària.

QUADRE 2. Termes més usats per designar els membres de la família.

Terme en català	Terme en joola	Sinònims	Comentaris
Pare	Atuba	Fafa	
Mare	Ayo		
Germà/na del mateix sexe	Atii		
Germà/na de sexe diferent	Aliin		
Oncle patern	Atuba'ol atit	A vegades també es diu "Atuba", com "pare".	Literalment: "Pare petit"
Oncle matern	Amamay		El barri d'origen de la mare (o el que és el mateix, el barri de l'oncle matern) es diu: Simamay
Tia (paterna i materna)	Yaol	Bayen (wolof) (tia materna)	
Fill/a	Añool		
Nebot/da matern	Esangful		
Nebot/da patern	Añool		Igual que "fill".
Nét/Néta	Añolañolol		
Avi i oncle avi	Atubaol ahan	Fafaahan	
Cosí matern	Atumbe		
Cosí/na patern/a del mateix sexe	Atii		
Cosí/na matern/a de sexe diferent	Ayii		
Cunyada (dona del germà)	Asekom		"La meva esposa"
Germana del marit	Atoktoktom		
Germà del marit	Ainom		"El meu marit"

les restriccions del grup de parents amb el que hom es pot casar canvien amb el temps. Això fa que d'una exogàmia de grup ètnic es pugui passar a una exogàmia de clan o de llinatge o viceversa.

¹⁰ Això té a veure amb dos aspectes, al nostre entendre: d'una banda, com veurem al capítol 5, amb els enfrontaments clànics i, per extensió de poble, que portaven a la pràctica d'enverinaments. Així doncs, entregant el vi de manera conjunta es donava per entès que la responsabilitat era de tot el clan. De l'altra, té a veure amb la tradició joola de no voler ressaltar les diferències econòmiques: si un germà posa 1 litre i l'altre en posa 10 només ho sabrà la família, el poble no sabrà qui, dins de la família, graneja més.

Marit de la germana	Atiom		
Sogre	Alolom		
Sogra	Asugfaful		
Coeposes	Atahom		Tant dues dones de diferents germans com dues del mateix home.
Viudo/a,divorciat/da, solter/a ja gran.	Akahal		

4.1.1. La importància de la família com a organització social i econòmica.

La importància de la família, com s’ha vist, es basa en diversos factors, com la reproducció o com la divisió social del treball¹¹. Aquesta importància, a més a més, es manifesta sovint en festes i cerimònies. Així, per exemple, a la mort del pare, els fills – que han de reemplaçar el progenitor mort- durant el *ñukuul* o dansa funerària han de mostrar la seva força i el seu coratge, prenent l’aixada tradicional i fent veure que llauren els camps amb vigor. Ho fan arrossegant la punta del *kayeendu* endavant pel camí o plaça on se celebra el *ñukuul*, com si llauressin els camps. També s’espera d’ells que facin altres mostres de valor com saltar, picant molt fort amb els peus a terra, o córrer. En d’altres cerimònies, quan un home salta amunt, i pica amb força el terra amb els peus, ràpidament s’acosten les dones de la família –i a vegades d’altres-. i li tiren teles al clatell tot dient-li “*U fum!*”, “Salta!”, gest que significa “Comptem amb tu”, “La família compta amb tu”.

-La diferenciació de gènere.

Dins de la família hi ha, com en el conjunt de la societat joola, una gran divisió de les tasques a fer segons el gènere. Així doncs, des de les tasques econòmiques fins a les cerimonials, ser home o ser dona implica o bé tasques diferents o bé tasques semblants però fetes per separat.

Les tasques econòmiques són sempre segons el gènere i s’acostumen a estructurar al voltant de la família nuclear o extensa o del llinatge: els homes han de llaurar els camps d’arròs i dels cacahuets i collir cacahuets mentre les dones han de fer el planter, han dur l’adob als camps i adobar-los, trasplantar l’arròs del planter als camps, i collir-lo. Del ramat i de les matances de la majoria d’animals (porc, cabra i vaca) se n’ocupen els homes, normalment els més joves. Les dones s’ocupen, en canvi, de la cuina, de cercar la llenya, de fer el foc, anar a buscar aigua en els pobles que no hi ha aigua corrent¹²... Els homes es cuiden de fer les cases, de refer-les, de canviar la teulada, etc. Les dones, en general, s’ocupen, com veurem al capítol 9, de l’educació dels fills.

En les cerimònies, homes i dones van per separat: en el condol hi acostumen a anar els homes de la família extensa acompanyats per les dones més grans. Les dones joves hi aniran pel seu compte. En el *katiim* i el *kanoolen*, cerimònies a l’altar de la família *kuhuluŋ*, els homes i les dones d’un mateix llinatge restringit o extens, hi van per separat, s’asseuen per separat i veuen el vi de palma per separat.

Aquests exemples, a tall il·lustratiu, mostren la divisió generalitzada segons el gènere en la societat joola.

¹¹ Vegeu Lévi-Strauss (1974).

¹² A Oussouye la majoria de barris tenen aigua corrent.

En certs textos especialitzats sobre els joola (Diatta, 1999) es pot llegir que, en certa manera, la dona és sempre una estrangera, tant en la seva família d'origen o d'orientació –perquè essent la societat joola patrilocal marxarà per casar-se fora- com en la seva família de destí o de procreació –perquè la societat joola és patrilinial. Durant la recerca vam poder constatar que algunes dones deien que “elles havien nascut per marxar de casa i que per això no se'ls donava res” i alguna d'elles havia expressat la seva disconformitat amb aquesta manera de fer. També és cert que, en casos comptats, la dona pot rebre en herència els camps del seu pare, tot i que habitualment, si no hi ha fills masculins el pare dona la terra a altres homes del llinatge restringit¹³.

Si bé és veritat que la dona queda exclosa de certes responsabilitats així com de l'herència, no és menys cert que en la societat joola hi ha una simetria entre ambdós gèneres que ha de ser breument explicada.

D'una banda, com veurem més extensament unes pàgines més endavant, els joola com altres societats negroafricanes donen molta importància al nebot uteri¹⁴. Si bé això no significa directament que la dona tingui major importància que l'home, sí que significa que el vincle a través de la mare dona més drets i més deures que el que es produeix a través del pare.

En segon lloc, per exemple, en el cas de les propietats, si bé és cert que els camps són propietat dels homes, no és menys cert que l'arròs, el gra, és propietat de les dones i que un home té absolutament prohibit d'entrar als graners. Si bé aquesta característica ens parla molt d'economia domèstica, no cal oblidar que fins abans de l'arribada de l'economia de mercat¹⁵ això donava un efecte de balança important entre els dos gèneres.

En tercer lloc, i com veurem àmpliament en el capítol 7, la societat joola, que estructura la seva vida ritual i religiosa a través dels altars-ministeris (*uciin*), té un sistema d'altars força simètric entre homes i dones. Així, les dones vingudes a casar-se a un poble determinat (les *hulimeen*) participen plenament en la vida ritual i religiosa del poble receptor, sempre i quan facin un ritual determinat, anomenat *kakaan hukiin*, que explicarem més endavant.

Finalment, tal i com mostra la llengua joola, efectivament existeix una simetria, de la que parla Sina Diatta, ja que, de fet, molts noms personals són tant per homes i dones, a més els adjectius no acostumen a tenir diferència de gènere. Finalment, cal esmentar que els joola no tenen cap mot per esmentar germana i germà, sinó que els termes *aliin* i *atüi*, signifiquen, respectivament, germà/na del mateix sexe o germà/na de sexe diferent. Així, si parla una dona per referir-se a la seva germana, dirà “*atiom*”, igual que si parla un home per referir-se al seu germà. Si parla una dona referint-se al seu germà, dirà “*alinom*”, igual que si parla un home referint-se a la seva germana.

-Estructura patrilinial i residència patrilocal.

¹³ Estem parlant dels joola del húluf, en d'altres regions joola les dones poden heredar els camps d'arròs més fàcilment.

¹⁴ És interessant la vigència, almenys relativa, entre els joola, de l'article que Radcliffe-Brown va escriure sobre el germà de la mare el 1924 (Radcliffe-Brown, 1974). En el cas dels joola, per exemple, aconsegueixen, com a mínim, tres de les cinc característiques que Radcliffe-Brown menciona entre els batongha (Radcliffe-Brown, 1974).

¹⁵ Tot i que avui en dia entre els joola-húluf ben pocs venen la terra.

Com he dit anteriorment la societat joola del Húluf és patrilinial. Això significa que la línia de descendència és el pare. Així, els fills d'una parella prenen el nom del pare –estiguin casats o no-¹⁶ i formen part de la família del pare, del barri del pare i del poble del pare.

En el cas dels fills de matrimonis interètnics, el fill, en general, adoptarà el nom i l'ètnia del pare. En alguns casos, en què la dona no es casa però té fills, en una llar joola hi trobem nens i nenes wolof o mading o tukolor, que han pres el nom dels pares masculins. Es pot donar el cas de llars on una mare ha tingut dos fills amb dos homes d'ètnies no-joola diferents i no s'ha casat amb cap d'ells. Els fills, en general, prendran el nom del seu pare. Tot i això, també es pot donar el cas que les mares decideixin posar un cognom joola als seus fills “no-joola” (segons la percepció èmic).¹⁷

Dins de l'estructura del parentiu joola, l'estudi dels termes fets servir denota encara més la importància d'una banda de la patrilinialitat i de l'altra del clan restringit. Si bé és veritat que l'estudi del parentiu no s'ha de basar en l'estudi de la terminologia del parentiu, creiem important remarcar-ne alguns aspectes. Efectivament, els joola distingeixen entre tots els progenitors del clan patern i els del clan matern. Normalment –no sempre-, “pare” (*atuba, fafa*¹⁸) es fa servir pels caps de llinatge del clan restringit patrilinial, indistintament de si és el pare d'Ego o no. De la mateixa manera passa amb les mares¹⁹. En canvi, quan es fa referència a la família de la mare, es parla de “simamayoli” o “*hank hata yaoli*”, que significa “la concessió de la (nostre) mare”. De la mateixa, els pares i mares parlen de tots els membres del clan restringit com “*añoolom*”, el meu fill. Quan algú li demana quin vincle específic té amb l'infant, se li respon: “Aquest és el fill del germà de X, fill de Y, de la concessió Z”. En aquest cas Y pot ser perfectament algú del clan restringit que no té lligam conegut amb Ego, que no és doncs, del mateix llinatge restringit.

La residència és patrilocal. Això significa que, en general, els homes d'una família, si tenen espai, es queden a viure dins de la mateixa concessió que la del seu pare. En molts casos, a causa del creixement demogràfic i de la reestructuració que hi va haver al municipi d'Oussouye el 1968²⁰, els fills masculins que es casen es veuen obligats a anar a construir la seva casa lluny de la concessió familiar, cosa que és caríssima i allarga el temps de festeig. De totes maneres, de moment, la gent continua anomenant aquestes famílies nuclears desplaçades amb el nom de la concessió de la qual han sortit. En certa manera, la categorització que es fa a través del nom de la concessió no és en referència al territori sinó a la filiació masculina. És a dir, en base als “*ius sanguinis*”, i no al “*ius solis*”.

La patrilocalitat però tampoc no és necessàriament duradora, degut als abandonaments i als divorcis. Així, ens trobem moltes noies que viuen a casa del seu pare amb criatures de matrimonis anteriors que no han anat bé.

¹⁶ Tot i que cada dia més, certes dones que han tingut fills d'homes que no han acabat sent la seva parella, posen el cognom d'ella a la criatura.

¹⁷ Està clar que en el tema de l'herència del patronímic i de la categorització ètnica que t'otorguen els altres, la filiació patrilinial en cas de matrimoni interètnic és important i sovint intocable. De totes maneres, a nivell psicològic és possible que el nen o nena, en percebre dos ambients culturalment diferents dins de la seva família, sigui més propens a relativitzar el fet que, generalment, defensa que hom és de l'ètnia X si el seu pare és de l'ètnia X. Encara que ell sigui categoritzat externament com a membre de l'ètnia X, ell es pot sentir personalment membre de X i de Y.

¹⁸ “Fafa” deriva del mot francès “papa”, ja que al Húluf no s'acostuma a pronunciar la “p”.

¹⁹ Tot i que sovint es diu “pare” i “mare” a qualsevol home o dona gran en senyal de respecte.

²⁰ Sobre aquest tema vegeu Nicolas i Gaye (1988).

-Esangful i simamayoli. Tipus.

Els joola d'Oussouye i del Húluf, com altres joola, tenen una institució del parentiu que ha fet història entre els antropòlegs africanistes. Es tracta de l'*esangful*, el nebot uterí, el fill de les noies sortides de la concessió²¹, o, si parla el nebot uterí per referir-se a la família materna, *simamayoli*. Efectivament, en una societat patrilinial, la institució del nebot uterí, els fills de la germana o germanes del pare, són una institució molt important dins del parentiu joola. Un dels meus informants em va descobrir l'essència de l'*esangful* en dir-me: “és aquell que seria del barri si la seva mare hagués estat home.” En el fons, la figura de l'*esangful* és una de les tantes pràctiques compensatòries, de balança, que dóna drets i deures a persones que pel sistema del parentiu han quedat excloses d'una sèrie de drets que també es veuen com a possibles, encara que no estiguin prescrits.

Els *esangful* tenen una sèrie de funcions dins de la pròpia família que passen per ser les més dures i desagradables: cavar la tomba d'un difunt de la família de la mare, anar a avisar la família llunyana en cas de novetats importants urgents, com una mort, anar a cercar un toro per sacrificar en cas d'una defunció, i sacrificar-lo, i esquarterar-lo, etc. De la mateixa manera, dins d'aquesta mateixa lògica, tenen certs drets en la família de la qual són *esangful*, la família dels seus oncles o *simamayoli*, especialment el dret a opinar sobre certs temes conflictius, oficiar a l'altar *kuhulun* durant el *katiim* i el *kanoolen*, etc. També té drets com els propis fills, té dret a terres per llaurar si no en té, i terra per construir una casa. A més a més, en compensació per les feines dures que fa un *esangful*, serà tractat amb molta consideració pels seus oncles materns (i rebrà les millors viandes, el millor vi de palmera, més quantitat...) ²².

Lògicament, l'*esangful* està relacionat amb la figura de l'oncle matern, el germà de la mare. Sovint, en cas de crisi, l'oncle matern acull els seus nebots i la relació que s'estableix entre ells és molt ferma. La família de l'oncle matern es diu *simamayoli*, en canvi, per dir oncle patern no existeix un terme joola, s'acostuma a dir, “atubaom” o “atubaom atit”. Aquesta terminologia remarca encara més la bilateralitat joola del parentiu.

Hi ha diversos tipus d'*esangful*, els més importants dels quals són: *esangful atip*, també conegut com a *esangful bata hakin*. Són aquells parents descendents d'una dona filla del barri d'orientació Y casada en un barri X (la seva família de procreació) que esdevenen nebots respecte el llinatge de la mare y', respecte la família d'orientació de la mare. Així doncs, fa referència a tots els membres descendents en primer grau del clan restringit en el que la dona en qüestió ha anat a casar-se.

En canvi, *esangful aselenken*, serien els membres descendents en segon i tercer graus, perquè ens entenguem serien els néts-nebots del barri d'orientació Y d'una dona casada al barri X, en el qual ja és àvia o besàvia. Cal tenir present que un és *esangful* a través de les dones de la pròpia família, per tant, si la mare d'Ego, ve del barri X, Ego és *esangful* del barri X.

Això fa que els *esangful* resultin una xarxa amplíssima i que un individu sigui *esangful* de moltíssimes famílies i barris, ja que, segons molts informants, no només és

²¹ Recordem que el terme per aquestes dones és *álimaan*, pl. *kulimaan*.

²² En el cas del sacrifici d'un toro, els *esangful* se'n duen sempre les millors parts, i ben determinades. A més a més, hi ha repartiments específics, *buteengu*, per als *esangful* més propers.

esangful de la família de la seva mare, sinó que és *esangful* de les famílies de les dones casades al seu barri. I ho és en els diferents graus, depenent de la generació de qualsevol dona.

La cosa es complica perquè hom també és *esangful* en funció dels avantpassats de la mare. És a dir que, “com que l’àvia de la mare d’Ego va néixer al barri X, Ego és *esangful* del barri X”.

Com es pot preveure, en el cas que es reunissin tots els diferents *esangful* d’una família A, és a dir, tots els descendents de les dones que han sortit d’aquella família (tots els descendents les mares, les àvies, les besàvies²³ dels quals pertanyen a aquella família d’orientació), la quantitat de nebots que trobaríem seria elevadíssima i uniria famílies ben diferents procedents de diferents punts de la regió²⁴. Vaja, que el domini dels *esangful* és tan ampli que sovint dues persones es troben i descobreixen que un és *esangful* de la família de l’altra, i no ho sabien.

Entre els *esangful* també hi ha restriccions pel que fa a les pràctiques d’aliança: si dues persones, home i dona, són *esangful* de la mateixa concessió, no poden casar-se.

La vinculació a través de la mare fa, sovint, que dues famílies siguin més properes que no pas a través del pare, ja que, una i altra filiació en el fons funcionen de manera segmentària. Això vol dir que, per exemple, sent EGO del llinatge extens Diabone d’Oussouye, estarà vinculat per línia paterna a d’altres Diabone d’Oussouye que són d’altres llinatges extensos del mateix clan restringit. Però, en canvi, serà més proper als parents per via materna –que nosaltres anomenaríem cosins germans- del llinatge i del clan Ehemba d’Edhioungo. En certa manera, potser podríem parlar d’orientació bilateral, de la que ja parlava Nadel, pel grup yaro o Herskovitz pels ashanti (citats per Nadel, 1982) En definitiva, com explica Forde (ídem) pels yäko, pels Joola la paternitat i la maternitat contenen de forma inherent les diferents qualitats d’on flueixen els drets, les obligacions i els beneficis.

La vinculació a través de la mare

Dins del context de la importància del germà de la mare i el nebot uterí, hi ha una cerimònia, anomenada *kasabo*²⁵ vinculada al naixement d’un infant, que es fa a l’altar *kuhulun*. Normalment, aquesta cerimònia es comença fent a l’altar del clan on ha nascut el nen o la nena (a partir d’ara Ego) i, tot i que és dirigida per la mare del pare (l’àvia paterna), la duen a terme els germans d’Ego, recent nat, portant a l’altar farina d’arròs i aigua, per comunicar el naixement d’un nou membre de la família. Després, s’aniran a fer cerimònies semblants –amb els nens de la família de cada llinatge corresponent- als altars clànics de les famílies del pare i de les famílies de la mare, sempre dirigit per les dones. L’àvia paterna anirà al seu clan i farà la cerimònia al *kuhulun*. I també la farà a l’altar del clan de la seva mare. I en alguns casos la pot arribar a fer a l’altar de les seves àvies (paterna i materna). La mare d’Ego, per la seva banda, anirà a l’altar del seu clan (d’orientació) a fer el mateix –amb els nens de la família d’orientació- a l’altar *kuhulun*. La mare, després, anirà a l’altar del clan de la seva mare, i de les seves àvies, tant paterna com materna.

²³ Cal dir que en joola, es diu mare (*ayo*) a les dones d’un mateix clan restringit.

²⁴ Passa, com per exemple en el cas dels yäko estudiats per Forde, que els membres del “matriclan” (com ell l’anomena), estan repartits entre els territoris dels patriclans.

²⁵ Vegeu també el capítol 5 i el capítol 8.

D'aquesta manera, doncs, el nounat (Ego) és vinculat a totes les famílies maternes a través de la mare i de l'àvia paterna. Això, és clar, fa que es teixixi una xarxa entre diferents barris i pobles (els originaris de la mare) relacionada amb moltíssims clans de molts pobles. D'una banda, s'informa els membres dels clans implicats (en les nostres recerques hem trobat una dona que ho va fer fins a la cinquena generació), i de l'altra es vincula el nen o nena simbòlicament als clans precedents amb els que –per raons de la patrilinialitat- ja no es té gaire relació. En els casos on hi ha hagut històricament una important exogàmia de poble, la dona viatja fins a tots els pobles d'origen, cosa que la pot portar lluny del poble on viu amb el marit. Així, per exemple, en un dels casos estudiats, la mare de la criatura va anar a Calobone, Senghalène, Kahinda i Bukitingo, essent ella nascuda a Calobone, i casada a Oussouye.

Tot i que, segons algunes fonts, hi ha famílies que ho estan deixant de fer, la tradició diu que quan no es fa el *kasabo* s'agafa una malaltia que causa la caiguda de la pell de la criatura. Si això passa, cal anar a un altar anomenat *kanohe* i fer una libació que només poden dirigir els prínceps o princeses²⁶.

-Les funcions socials i rituals estructurades a través de la família.

Les famílies extenses, els llinatges restringits i extensos i els clans restringits són la unitat bàsica en molts aspectes de la vida social i ritual del poble d'Oussouye. Per posar alguns exemples parlarem del *bujuko*, el condol, i del *bufuleŋ*, la sortida de la noia de la casa paterna.

En el primer cas, el responsable de cada família extensa acostuma a parlar davant dels representants del llinatge extens del difunt o de la difunta. Diu que la seva família els fa costat en aquest moment tant dolorós i després pot parlar de certes anècdotes del mort, o d'alguns aspectes de la relació entre les dues famílies.

En el segon cas, un cop la família d'ella ha rebut el vi de palmera de la família de futur marit, es va –com s'ha dit anteriorment- a l'altar anomenat *kalafum*. Per fer la libació cal que, com a mínim, parli un representant de cada clan restringit: l'oficiant va cridant barri per barri i un representant del barri o *anahaan* es posa dempeus i demana a Déu els millors desitjos pel nou matrimoni.

-L'edat i el respecte als *kunahaan*.

Dins de l'estructura familiar, cal tenir present l'estructura d'edats, a través de les generacions i els grups d'edat²⁷. Efectivament, el responsable o *anahaan* de cada llinatge i de cada clan és, en principi, el més vell. De fet, vell i responsable es tradueixen de la mateixa manera en joola²⁸. Això no vol dir que tinguin el poder absolut i que siguin els únics que prenen decisions en una família. Aquest responsables són, en general, com diu Ki-zerbo (1997), més una portanveus que no pas una autoritat indiscutible. De fet, pot molt ben ser que alguns d'aquests responsables, o *kunahaan*, escoltin les diferents opinions dels membres de la família i pot haver-n'hi que no.

El patriarca té unes funcions determinades, però no sempre és el representant de la família en les diferents cerimònies. Així, per exemple, l'*anahaan* és el que,

²⁶ Allà on vam observar un desús més important va ser en algunes famílies catòliques. Vegeu també el capítol 8.

²⁷ Vegeu el capítol 5.

²⁸ Això no vol dir que en l'accepció "responsable" d'*anaahan*, el responsable per exemple d'un altar, sigui sempre el més vell

habitualment, ha de donar el condol en el *bujuko*, també és el que, després d'escoltar, juntament amb tota la família, el condol en el *bujuko*, és el primer que, en general, respon a les paraules de l'altre *anaahan*.

Aquest respecte cap a la figura major, és molt característic de la societat joola i d'altres societats africanes, especialment en els ambients rurals. Així, doncs, ser més gran que algú, concedeix certa autoritat²⁹. També entre els nens i nenes no és estrany, enmig d'una discussió, sentir a dir: “Jo sóc el més gran”.

4.1.2. Pràctiques d'aliança.

Els joola practiquen, en general, la monogàmia, tot i que alguns homes de religió tradicional o musulmana practiquen la poligàmia. Segons el nostre cens una mitjana del 7% de matrimonis són polígams. El fet que l'església catòlica exigeixi la monogàmia és, segons diversos informants, una de les raons per les quals molts homes no volen casar-se a través de l'església.

El matrimoni, que en joola pren el terme de *bunimo*, és un dels moments cabdals de la vida d'un o d'una joola d'Oussouye. “Casar-se”, però, en joola, es diu de manera diferent en funció de si hom és home o és dona. De fet, ben traduït, l'home “casa” (*kayab*) i la dona “és casada” (*kayabo*). Aquesta terminologia diferent posa de relleu la patrilinialitat i la patrilocalitat, de la que parlarem més endavant, en aquest mateix capítol.

El grup de familiars prohibits amb el qual una persona no es pot casar pren com a frontera mínima el barri (clan restringit). En alguns casos, famílies lligades per responsabilitats religioses, com els Diatta del barri de Sulek (concessió Hadiahéemek) i els Diedhiou del barri de Jíyant (concessió Elubáacin), que s'encarreguen de la titularitat de l'altar Jaañaañaande, tampoc no poden contraure matrimoni entre ells tot i pertànyer a clans restringits diferents i no tenir cap vincle familiar conegut. Es tracta del parentiu fictici (també anomenat pseudoparentiu, Bonte 1996).

Tot i la patrilinialitat també hi ha prohibicions per banda materna: una home no es pot casar amb una dona que vingui del llinatge extens de la seva mare. De totes maneres no hi ha un acord general sobre els límits d'aquestes prohibicions. En una ocasió vaig assistir a una discussió entre una noia i uns homes i dones que pertanyien al seu clan restringit. Ella (a partir d'ara Ego) estava sortint amb un noi, la mare del qual havia sortit d'una concessió del mateix barri que Ego, però de llinatge diferent. Per tant, el noi era nebot uterí d'un llinatge restringit que pertanyia al mateix clan restringit que Ego. Ego, dues germanes seves, i un noi d'un altre barri sostenien que aquella relació era permesa, i afegien que no hi havia cap problema de consaguinitat. Ego argumentava que el seu pare no li havia dit res. Tres nois del mateix clan restringit que Ego deien que allò estava prohibit, que com podia ser! Que el noi –en ser gendre i nebot uterí alhora– hauria de cavar la tomba del seu sogre quan aquest, déu no ho vulgui, morís (una feina que fan exclusivament els nebots uterins). Ego deia que no hi havia cap problema. Començada la discussió, van arribar a l'acord que potser no passava res però que tothom estava acostumat a veure el nòvio com a molt proper, perquè, de fet, havia viscut sempre amb sa mare (és a dir, al barri d'Ego).

²⁹ A tall d'anècdota, recordo un dia a Dakar, vam entrar a les guixetes d'una agència de viatges i la dona que hi havia darrera el taulell va manar al meu acompanyant joola que li fés un encàrrec. En sortir, li vaig dir “Aquesta dona ni et coneix, ni t'ha dit bon dia, i t'ha enviat a fer-li un servei com si res”. La seva resposta va ser clara: “És més gran que jo”.

Per dur a terme el matrimoni calen dues cerimònies el *bulon* i el *bufuleŋ*.

El primer, *bulon*, correspondria a la petició de mà i consisteix en que la família de l'home va a casa de la dona, en una cita concertada i aporta 60 litres de vi de palmera i una gallina a la família de la dona. Antigament, la família d'ella demanava a la noia "si podien beure aquell vi", si la noia deia que no volia dir que la dona no acceptava la petició i el demandant se'n tornava a casa amb tot el vi. Avui en dia quan l'home porta el vi és que ja té l'acord de la dona³⁰. En principi hi ha una entesa entre famílies, i hi pot haver alguna libació a algun altar familiar.

El segon, *bufuleŋ*, que vol dir, "fer sortir" és el moment definitiu en que una parella està oficialment casada i acostuma a dur-se a terme quan l'home ja ha construït la casa o quan ja té un lloc per viure dins de la residència paterna. Consisteix en que la família d'ell porta 60 litres de vi de palmera³¹ i un porc a casa de la família d'ella i es fa una libació obligatòria a l'altar anomenat *kalafum*. A partir del *bulon* cap home podrà demanar la mà a la dona, que es considera que ja està oficialment compromesa³².

Cal dir que en ambdues cerimònies cap dels implicats directes –futurs esposos– intervenen directament: són representants de la família d'ell (normalment del llinatge restringit, així com de parents per via materna del nuvi) els que parlen amb els representants masculins de la casa de la núvia. A més a més, en ambdós casos, la festa que es fa paral·lela al barri del nuvi és espectacular. Aquestes pràctiques també es duen a terme quan el matrimoni, per raons diverses (el nuvi és estranger, la parella viu lluny, etc.) viu fora d'Oussouye.

Que l'aliança entre dues persones comporta l'aliança entre dues famílies, o, concretament, entre dos clans restringits, ho podria demostrar el fet que els nuvis no es poden considerar compromesos de veritat fins que es fa la cerimònia del *bufuleŋ*, que es du a terme a l'altar *kalafum*, que és un altar que té cada barri.

Associat al matrimoni es fa l'*ebuto*, una pràctica que fan només les dones i que consisteix en la collita de l'arròs d'una parcel·la de la família d'ella, amb l'ajuda de totes les dones de la família i del barri de la núvia, així com les dones del barri del marit (i és que de fet, són les dones casades del barri del marit –és a dir, casades amb homes nascuts al barri del marit– les que una nit es presentaran a casa de la núvia i se l'emportaran). Tot l'arròs recollit serà per ella i podrà durar entre 3 i 5 anys. Cal recordar que les dones no tenen els camps en propietat. Mentre viuen amb la família d'orientació, els seus germans cultiven per elles fins que es casen. En el moment de casar-se el marit es pot quedar el gra dels camps familiars –que pot haver hereditat mentre el pare és en vida o no–, i el graner passarà a ser controlat per la jove esposa. De fet, quan un fill viu amb la família, encara que tingui, per exemple, 35 anys, no té necessitat de cultivar els camps que li han tocat, pot seguir vivint dels camps de la família. Una part de l'*ebuto* es menjarà a casa del marit: durant dos o tres mesos, la noia cuinarà, de tant en tant, àpats succulents per a la família del marit (aquesta pràctica se l'anomena *huteñ ebuto*; menjar l'*ebutó*).

³⁰ Al nostre entendre això té a veure amb el canvi de sistema del flirteig, que abans (fa una cinquantena d'anys) impedia als pretendents de dirigir la paraula a la dona en moltes ocasions.

³¹ Tant en aquest cas com en l'anterior, el vi que porta el nuvi ha estat recollit –cotitzat– per tots els homes del barri d'ell.

³² Tot i que Reveyrand (1982) considera que això es pot anomenar dot, per a nosaltres es tracta més d'allò que Radcliffe-Brown (ídem) anomena "pagament matrimonial".

Avui en dia es permet en alguns casos que la dona visqui amb l'home sense fer ni el *buloŋ* ni el *bufuleŋ* ni l'*ebuto*'. De totes maneres, en aquests casos comptats, si la cosa triga molt a dur-se a terme, en qualsevol moment les dones de la família d'ella poden presentar-se a la casa on resideix la parella i endur-se la noia novament a la casa paterna. Hi ha també famílies catòliques que no practiquen aquesta cerimònia d'aliances, sinó que simplement es casen a l'església catòlica i prou. Si bé els catòlics recuperen aquesta pràctica tradicional (que és seguida pels kuwaaseena, seguidors de religió tradicional), els musulmans joola d'Oussouye (molt minoritaris)³³, en principi no practiquen aquest costum i es casen pel ritual musulmà

La terminologia associada a les aliances és variada. Dumont (1975) recorda que ja Radcliffe-Brown recomanava l'estudi del vocabulari del parentiu, és a dir, del conjunt de noms que serveixen per cridar i designar parents.

Per començar la dona es casa amb la família, tal i com diu la frase *akila asekoli*: “ella (és) la nostra dona”³⁴, frase que diuen els germans i les germanes del nuvi. Ella també pot dir: *buko' kuinom*, “ells (el marit i els seus germans) (són) els meus marits”.

En el cas de les coesposes en els matrimonis poliginics, el terme “coesposa” és *atahom* que significa “picada d'abella” i que fa referència a les constants disputes entre les coesposes que es “piquen” com una abella. Aquest terme s'aplica també a les cunyades, dones de germans, tot i que tothom sap que, en general, es porten molt millor entre elles que no pas amb les coesposes d'un mateix marit.

També cal mencionar la distinció feta entre les dones en funció del seu status (solteres/casades) en un mateix barri: una cosa són les dones “X” que han nascut a un determinat barri (ja estiguin casades i per tant no hi visquin o ja siguin solteres) que són les que la gent nascuda al barri “X” anomena *hulimeen* i l'altra, les que han anat a viure al barri “X” perquè s'hi han casat i que s'anomenen “*kale kata X*”³⁵.

El divorci (*kabalo*) hi és permès i és força freqüent. Les raons de divorci són normalment la falta d'entendiment entre home i dona, i l'esterilitat³⁶.

En cas de la mort del marit, la vídua pot tornar al seu poble (en alguns casos comptats és expulsada per la família del marit), pot quedar-s'hi amb l'status de vídua o pot contraure matrimoni amb un dels germans del marit (cosa que en certa manera correspondria a un tipus de levirat.³⁷)

Tot i que no hi ha una edat determinada per als casaments, l'edat mitjana del moment de casar-se ha anat retardant-se progressivament i cada vegada homes i dones es casen més grans. Avui en dia és força freqüent que algunes parelles es casin quan ja tenen fills (cosa que ja assenyalaria Reveyrand en la seva recerca feta a principis dels '80), cosa que abans –quan els vells d'avui eren joves- estava molt, molt mal vista tant entre membres de religió tradicional com entre els catòlics³⁸. Aquest retard es deu,

³³ Vegeu el capítol 8.

³⁴ Si tots els membres presents són de la família es dirà “*Akila asekolaal*”, amb el plural inclusiu.

³⁵ Terme que ve de *kanaale kata X* (Reveyrand (1982) sosté que és un terme que no té relació amb *kanaale*). També es pot dir *kuabuwaa kata X* o *kuyaab kata X*.

³⁶ Vegeu més endavant.

³⁷ Vegeu l'apartat destinat al *kañaalen*, unes pàgines més endavant.

³⁸ Avui en dia, tot i que la religió catòlica acostumi a anar en contra del fet de tenir fills abans del matrimoni, molts catòlics joola, com els de religió tradicional, són pares abans de casar-se.

segurament, a les dificultats econòmiques per dur a terme el *bulon* i el *bufuleŋ*, així com a l'escolarització i a l'augment de les migracions que ha canviat les relacions entre els dos gèneres.

-El buji.

Els joola del Húluf tenen una estratègia optativa d'aliança molt particular. Consisteix en el fet que, periòdicament, a Oussouye i Kahinda, les mares solteres o vídues tenen dret i deure a escollir marit. Les funcions d'aquest marit escollit, si bé no passen necessàriament per viure junts com en les altres pràctiques d'aliança, sí que passen per un cert suport econòmic cap a la dona i els seus fills.

Així doncs, la dona pot escollir un marit entre tots els homes del poble d'Oussouye i de Kahinda, en cara que aquest sigui solter o estigui ja casat. En principi ell no s'hi pot negar i, si ho fa, ha de sacrificar un toro a un altar determinat i aportar vi de palmera cosa que representa una despesa considerable. Així com els homes no s'hi poden negar, tampoc les dones poden negar-se a escollir-se un. Si no ho fa, han de "pagar" també un porc i vi de palmera. Probablement aquesta estratègia té molt a veure amb el fet de tenir cura de la descendència.

Aquesta pràctica ha de fer-se en període reial, és a dir, que sense rei no hi pot haver *buji*.

-La tendència endogàmica joola.

Estudiant l'origen de les dones a la concessió on vivíem, vam adonar-nos d'un procés que després vam veure que era general a Oussouye. Així, els homes de les generacions amb més edat (homes majors de 45 anys) s'havien casat amb dones que provenien del mateix poble d'Oussouye, però d'altres barris. En canvi, els homes de generacions d'edats mitjanes (avui entre 35 i 45) havien preferit casar-se amb dones del mateix Húluf o fins i tot del reialme però que, en general, no eren d'Oussouye —o ho eren amb una proporció molt més baixa respecte a les generacions més grans. És a dir que s'havia passat d'una tendència d'endogàmia de poble a una tendència d'endogàmia de regió o de reialme³⁹.

En comentar aquestes dades a un informant, casat, de les generacions mitjanes, ens va explicar que, al moment en que els homes van començar a casar-se amb dones de fora d'Oussouye, els seus pares els renyaven i els deien que no ho fessin. Fins i tot feien libacions als altars específics (*kalafum*) per fer que els homes s'interessessin per les dones del poble. Això posa de relleu un interès endogàmic de poble per part dels vells i un interès exogàmic per part dels joves que portà a un cert conflicte generacional. És interessant, en aquest sentit, veure la diferència que Dumont (1975) i altres fan entre "prescripció" i "preferència". A la llarga, aquesta "preferència" va portar a un canvi "estadístic", cosa que al seu torn acabà ampliant la normativa de la "prescripció". Un canvi de pràctiques d'aliança que va venir, com veurem al capítol 5, acompanyat d'altres canvis en la societat joola.

Paral·lelament, les nostres recerques ens van constatar el fet que les aliances interètniques no són gens freqüents, tot i que existeixen. Així, a Oussouye, tenim

³⁹ Això no vol dir que estigués prohibit casar-se amb dones de pobles allunyats o d'altres grups ètnics, cosa que de fet, passava.

aproximadament, un 2% de matrimonis interètnics, és a dir, 9 parelles en tot el poble (recordem que parlem sempre dels sis barris tradicionals). De fet, Moreau (2001) confirma que els joola d'Oussouye no acostumen a casar-se amb persones vingudes d'altres grups ètnics⁴⁰. Moreau, a través de les seves enquestes (que inclouen el període de casaments duts a terme entre 1969 i 1999) confirma que en el 98% dels matrimonis d'homes joola d'Oussouye la dona és una casamancesa (96% joola, i un 2% repartits entre bainunk, balanta, manding, manjak i mancanya)⁴¹ (Moreau, ídem).

D'aquesta manera, si potser a nivell familiar la dona pot semblar ser estrangera, la seva integració a nivell local, de poble, és, com veurem al capítol 5, enorme.

-La importància de la descendència.

Sense dubte, un dels objectius més clars de la família joola del Húluf és la reproducció. Veurem alguns aspectes que mostren aquesta importància.

Com hem vist, avui en dia entre els joola ni el matrimoni garanteix els fills, ni els fills s'han de tenir només dins del matrimoni. En principi, una cosa i l'altra estan vinculades, però no indefectiblement. Així, sovint trobes parelles que tenen fills abans del matrimoni⁴², sovint trobes homes i dones que es casen i tenen fills d'altres parelles. I tampoc no és estrany trobar parelles amb fills anteriors d'altres relacions. Com que estem en una societat patrilinial, si són del pare ja tindran el cognom del pare. Si són de la mare, i es decideix que viuran amb la nova unitat familiar, probablement es mantindrà el nom del pare biològic o, si és el cas, el de la mare. Excepcionalment, el pare els pot donar el seu propi cognom, però molt difícilment les terres, que és el bé més preuat entre els joola.

De totes maneres, habitualment, una de les finalitats de la institució del matrimoni és tenir descendència perquè assegurin tasques físiques: ajudaran a les feines de la casa, del camp, etc. i biològiques i simbòliques: continuaran amb el llinatge i el clan.

Com s'ha dit, els joola són patrilinials, això ja ens parla de quines característiques principals pren el sistema de descendència joola. De totes maneres, el que ens interessa remarcar de cara al nostre tema d'interès no és tant el fet de les característiques de la descendència sinó de la seva importància en ella mateixa (tot i que existeixen medicines tradicionals perquè les dones no es quedin embarassades i que l'abort, molt mal vist, sembla que és practicat). Per veure-ho parlarem de dos exemples.

El *kañaaleen* és una cerimònia que es du a terme amb les dones a les que els fills recent nascuts se'ls moren o quan els infants que neixen són només noies (cosa que ja ens parla de les característiques de les societats patrilinials). Aquestes dones han de fer una sèrie de rituals en un altar determinat, que segons que sembla, es troba a l'altra

⁴⁰ Aquest procés és diferent a les ciutats, com Dakar, on el matrimoni amb altres ètnies és, segons els informants, lleugerament més freqüent que a Oussouye.

⁴¹ És possible que la diferència de 2% entre les seves recerques (96% joola) i les nostres (98%) es deguin al fet que ella també inclou els joola dels barris "nous", HLM, Sara Demba, l'Escale...

⁴² La meua primera hipòtesi consistia en el fet que moltes parelles tenien fills abans del matrimoni per assegurar la descendència. Reveyrand (1982) confirma la mateixa hipòtesi i, afegeix una informació segons la qual, antigament, els joola d'Oussouye no podien tenir relacions abans del matrimoni.

banda del riu Casamance, al poble de Thionck-Essyl⁴³. Les dones que el fan, les *kañaalen* (sing. *añaalen*), tant si acaben tenint fills com si no, en les cerimònies (de dones) han d'anar vestides d'una determinada manera (amb collarets i mitja carabassa al cap, i, a vegades, amb un bastó i un barret). A més a més, un cop feta la cerimònia reben un nom específic de *kañaalen*, encara que continuen conservant el seu. En principi, les que, malgrat les cerimònies de *kañaalen*, no han tingut fills, acostumen a fer el paper de "bufó", saltant agressivament, ballant a contrarritme, fent una cridòria descomunal sense parar. En el fons, no deixa d'estar en una situació liminal. Si, després de les cerimònies a l'altar, sí que ha tingut fills masculins, no cal que faci el bufó, encara que el pot fer, però sí que ha d'anar vestida de la manera específica que hem explicat anteriorment. N'hi ha que ho fan orgullosos, tot dient: "*Inje akañaalen*" (Jo sóc una *akañaalen*).⁴⁴

Un altre exemple de la importància de la descendència es pot veure en la voluntat de les famílies de joves que volen convertir-se en religiosos i religioses. En alguns casos, segons se'ns ha explicat, moltes famílies no es neguen a que les seves filles siguin ordenades monges o els seus fills siguin ordenats capellans, sempre i quan abans d'ordenar-se –ja que un cop ordenats, en teoria, està prohibit–, tinguin almenys un fill. Depenent de les famílies, de la pressió que facin, i de la permissió de l'església, aquests joves que volen ordenar-se acaben tenint o no el fill, i acaben sent acceptats o no dins de l'església catòlica.

⁴³ Segons un informant, abans de fer el *kañaalen*, són els germans del marit els que proven de deixar embarassada la dona. Si ho aconsegueixen no cal fer el *kañaalen*. Aquesta pràctica ens parla d'un tipus de levirat. De fet, com diu Lévi-Strauss (1974) en una societat on es casen les famílies (llinatges, clans...) més que els individus, el levirat és perfectament comprensible. Si tot i fer el *kañaalen* no obtenen descendència aquestes dones són excloses de la major part d'altars femenins més importants. l'*ehuña* i el *kalahay* (Reveyrand ídem).

⁴⁴ Mariannita Lospinoso (1993), a *Diario Africano: ricerche e memorie delle donne diola del Senegal*, afirma que la institució del *kañaalen* es troba també entre els bainunk, els mancanya, els balanta i els manding. Kaplan (1998) confirma la pràctica entre els manding, anomenada de forma semblant al mot fet servir pels joola: "*kañalengo kafo*" és el grup (*kafo*) de dones que han dut a terme aquesta pràctica. Cal recordar que, com hem dit al capítol 3, certs investigadors, especialment Mark (1992), apunten que els joola podrien ser un subgrup manding, amb la qual cosa no estem d'acord del tot: els segles de veïnatge porten a intercanvis culturals i lingüístics, com aquest.

-Les terres

Entre els joola, la descendència és un element molt lligat a les terres, als arroçars. Com resa una frase feta, “*Añiil kalaak Ajoola*”, (“L’infant és l’arroçar del joola”) ja que, com explica Diatta (1998), l’un i l’altre són indispensables per a la vida dels joola: la riquesa material (el camp) i el fill estan íntimament relacionats⁴⁵. Probablement per aquesta importància s’acostumen a transmetre les terres de pares a fills en vida⁴⁶. De fet, vegem com ho explica Ki-Zerbo:

“Parce que la rizière n’est pas un bien qui fait partie d’un patrimoine transmissible au moment du décès, parce que la terre s’identifie au groupe, elle doit être transmise à cause de vie. La notion même de communauté de vie (c’est-à-dire de partage des ancêtres, de résidence et de croyances) explique la nécessité de transmettre la terre entre vivants.”

(1997: 73)

Les terres i la producció econòmica, com han assenyalat certs autors (Baum, 1987; Linares 1992) no només estan relacionades amb la descendència sinó que també tenen una íntima relació amb el sistema religiós tradicional. De fet, com diu Linares,

In societies where bureaucracies are missing and there are no standing armies (...), religious beliefs and ritual practices often reinforce many aspects of political economy”.

(1992: 15)

-Els altars-ministeris familiars.

L’organització familiar dels joola està representada sobretot per dos altars: el *kuhuluŋ* i el *hufila*.

El *kuhuluŋ* és l’altar del llinatge extens i representa els membres de tota la concessió. Es troba localitzat, habitualment, a una de les parets externes de la concessió. Aquest altar, segons diverses fonts, és no només un dels altars més importants de la societat joola, sinó, probablement, un dels més antics. Així com el *hufila* està en un indret però es pot canviar de lloc, passant de família extensa en família extensa, el *kuhuluŋ* no es mou mai de lloc, l’altar es pot moure només en el cas que la paret vagi a terra i després d’una cerimònia. Això fa pensar a molts autòctons que és un altar molt antic. A més a més, el *kuhuluŋ* no té titular (fins i tot un nen pot oficiar la cerimònia), cosa que també sembla ser un signe d’antiguitat.

⁴⁵ “*Añiil*” tant vol dir fill masculí com femení.

⁴⁶ Les terres passen es reben de línia paterna i la reben normalment els nois, tot i que es pot donar el cas que hi hagi noies que també heredin terres. S’acostuma a fer en presència d’un *esangful* o nebot uterí.

Alguns informants diuen que al voltant del *kuhuluŋ* ronden les ànimes del clan⁴⁷. El nom de *kuhuluŋ* ve de *ehuluŋ*, que vol dir “cadàver”. No és estrany que es pensi que està relacionat amb les ànimes dels morts. De fet, s’hi va quan mor algú, en les cerimònies del *katiim* i del *kanoleen*. S’hi deixen les seves pertinences i l’ànima del mort ve de nit i pren l’ànima de les pertinences. De fet, com deia algun informant perquè ho entenguéssim bé, el *kuhuluŋ* és una espècie de registre. Els nens hi van, a pregar a Déu, quan hi ha un naixement, en una cerimònia anomenada *kasabo*. També s’hi va quan hi ha iniciacions i, com s’ha dit, quan hi ha les defuncions⁴⁸.

També és l’altar on es va si algú de la família mor a l’estranger, la família cridarà la seva ànima a l’altar *kuhuluŋ*. “Déu farà, com una llumeta en la nit, que trobi el camí⁴⁹”.

Normalment també es fa servir l’expressió “*kuhuluŋ*” quan algu està parlant d’algun mort de la família, jove. Com que segons la tradició no se’n pot parlar, es diu “*Kuhuluŋ!*”, volent dir, “No en parlis”. També se li diu *kuhuluŋ* al cants que parlen dels avantpassats.

Finalment, el *kuhuluŋ* està associat als tòtems o *siwuum* (sing. *ewuum*), que acostumen a ser animals, com la hiena o la pantera i que, en aquelles famílies que en tenen, simbolitza el clan restringit.

El *hufila* és l’altar de la família extensa i representa els membres de la llar. Segons que sembla, avui en dia està en desús -al nostre entendre per la “fragilitat” de la família extensa a causa de les migracions, les unions poc duradores... Al *hufila* s’hi duen a terme cerimònies en les que només intervé la família. Una d’elles –que també es pot fer al *kuhuluŋ*- és la del *kakaan hukiŋ*⁵⁰.

La importància de la família –fins i tot de l’absent- es veu en dues pràctiques cerimonials que hem pogut constatar en l’altar del *kuhuluŋ* i en d’altres altars: d’una banda, en el *kabul*, el repartiment de la carn després d’un sacrifici, es guarda el tros de la carn pels absents, fins i tot aquells que viuen a Dakar o Europa però que no han pogut assistir a les cerimònies. De l’altra, en el fet de recordar-se dels absents en la majoria de cerimònies que es practiquen –al *kuhuluŋ*, al *hufila* o a qualsevol altre. Així, abans de començar una libació, s’acostuma dir: “*Aletomuu, oo ajandaaba*” que vol dir, “El que no hi és, és el primer d’asseure’s”, ja que abans de les libacions, en general, els assistents acostumen a asseure’s. Els familiars, doncs, es tenen presents encara que no hi siguin⁵¹.

A més a més, a nivell de família extensa o de llinatge restringit hi ha d’altres altars com el *busundun* o l’*egulob*.

4.1.3. Adopcions i canvis de nom

⁴⁷ Aquesta informació, que ha estat desmentida convincentment per d’altres informants per la mateixa naturalesa de l’ànima (vegeu el capítol 7), posa de relleu, si més no, la representació que alguns segments de la societat es fan d’aquest altar.

⁴⁸ Per les cerimònies del *kasabo*, del *katiim* i del *kanoolen*, vegeu també el capítol 6.

⁴⁹ Vegeu també l’explicació del *kahooŋ ahuuka*, en aquest mateix capítol i al capítol 7.

⁵⁰ Vegeu el capítol 5.

⁵¹ Segons Nazaire Diatta (1998), també fa referència als morts, que tampoc no hi són.

Creiem que val la pena destacar, en un apartat exclusiu, tot el camp de les adopcions i el que elles impliquen a nivell familiar i social.

Les famílies joola, a part de per la pròpia descendència, poden ampliar-se a causa de l'adopció de persones nascudes a d'altres famílies. Les adopcions (anomenades en joola *kayal*, educar, o *kaken*, fer-se càrrec) poden produir-se per diferents raons i són molt freqüents en el territori del Húluf i, per tant, d'Oussouye.

No fa gaire temps, una desena d'anys, era molt freqüent provocar la mort d'un nen en cas que en un naixement hi hagués bessons. Només un podia sobreviure. En cas que fossin germà i germana, era el nen el que sobrevivia.

Certa gent, contrària a aquesta pràctica, decidia, en el cas que un dels fills hagués de ser sacrificat, donar l'infant a una altra família, mig d'amagat. La mare o, a vegades, el pare, deia a la família que el segon havia mort en el part, però la veritat era que se l'havia portat a un altre poble perquè sobrevisqués. Allà era adoptat per una família amiga de la progenitora.

En d'altres casos, les adopcions es produïen amb persones grans. D'una banda, podien ser persones que fugissin de la responsabilitat d'algun altar de la religió tradicional. Si no volien ser titulars de l'altar (perquè era massa responsabilitat), escapaven del poble i anaven a una localitat veïna, a casa d'alguns amics o familiars llunyans i s'instal·laven allà. Aquesta estratègia, que hem confirmat plenament amb nombrosos informants, dona exemples inverossímils, com el cas d'una família que va fugir de Séléki, per no agafar la responsabilitat d'un altar, i va anar a parar a Siganar, on també se la va obligar a prendre la titularitat d'un altre altar. Finalment, van emigrar a Oussouye, on, potser perquè no els caigués cap responsabilitat religiosa, es van convertir al protestantisme⁵². Aquest tipus d'adopcions també s'han produït entre els joola d'Esulaalu (Baum 1999).

En d'altres casos es tractava de persones que havien marxat del poble per d'altres raons (a vegades expulsades per haver comès una falta greu, com l'assassinat) i s'instal·laven al nou poble a casa d'alguna família. A la llarga, podien demanar de ser adoptats oficialment per aquella família. La família adoptiva ho consultava al barri i al poble i, si es podia, demanava el permís als pares d'ell (els biològics). Si acceptaven, ell era iniciat als altars amb unes libacions, i a partir d'aleshores formava part de la família amb drets i deures, però perdia els drets de la família original, i el nom, és clar. Segons sembla, això podia passar i encara passa (encara que molt esporàdicament) amb persones que provenen de grups ètnics no-joola.

Finalment, una altra de les grans raons que portaven a l'adopció era el final d'una guerra. Els enemics vençuts, aconseguits després de guanyar les guerres amb els pobles veïns (en el cas d'Oussouye les guerres més recents van ser amb els kunjan, els kalun, i els joola d'Essaout⁵³) de fet, eren integrats a la societat joola no com a esclaus – perquè l'estructura social, de generacions per exemple, no ho permet⁵⁴ – sinó que eren adoptats per la família. Aquest tipus d'adopció també es produïa a Esulaalu, on també

⁵² Vegeu les causes de les conversions al catolicisme al capítol 8.

⁵³ Vegeu els capítols 5 i 7.

⁵⁴ Efectivament la integració dels esclaus a la societat joola era ben diferent de la integració entre les societats amb casta, com pehl, mandings, wolof o tukolor, on l'esclau era integrat a la casta d'esclaus, per sota de nobles, guerrers, etc. (Conversa amb Martin Klein, Toronto, 1 de juny 2002). El mateix investigador (1968) sostenia que entre els joola no hi va haver tracta d'esclaus a gran escala (tampoc entre els serer). Klein distingeix, a la mateixa obra, entre el comerç d'esclaus, l'esclavisme domèstic i els esclaus privilegiats de la corona.

durant la tracta d'esclaus, els presoners eren adoptats després de fer una libació a l'altar-ministeri *Hupila*.⁵⁵

Un cop adoptats, els nous membres de la família poden quedar-se amb el nom i drets de la família nova, sobretot si arriben de petits. En el cas dels nois, poc freqüents, pot arribar el fet que li concedeixin una part de terres, però no per dret, sino per cessió. Pel que fa a la participació, sembla ser que avui en dia seria molt difícil per participés en les iniciacions als altars més importants, però no es descarta que en el passat fos diferent. En tot cas, probablement els seus descendents serien acceptats amb la majoria de drets dels joola del Húluf, però no ho hem pogut confirmar amb certesa.

A més a més, entre els joola, com assenyala Reveyrand (1982) hi ha també l'adopció temporal de l'infant. Algú pot enviar temporalment, durant anys si convé, el seu fill a un germà o germana, o a un cosí o cosina. Segons Reveyrand, això es practica sobretot quan l'infant està sovint malalt, cosa que es considera que això està causat pels propis pares, que es converteixen en una espècie d'amenaça. Anys després, el fill pot tornar a viure amb els seus pares.

-Canvis de nom

Els cognoms, entre els joola d'Oussouye, no són una referència inflexible i immutable que defineixin una sèrie de famílies de manera invariable.

Històricament hi ha hagut nombrosos exemples de canvis de cognoms de llinatges sencers⁵⁶.

En línies generals hem trobat tres motius perquè una família es canviés el nom. Antigament, en el passat, com hem vist en el punt anterior, hi havia moltes persones que, degut a la càrrega que significava ser titular d'un altar, decidien fugir d'aquesta responsabilitat. Per això, fugien del poble i anaven a d'altres pobles on s'instal·laven. Aleshores canviaven de nom. Normalment prenen el nom de la família que els havia acollit al nou poble.

Avui en dia, la gent gran de cada família responsable dels altars recorden en quina generació algú de la família va marxar per no ser titular d'un altar, a quin poble va anar, quin cognom nou va prendre i quina descendència va tenir. En alguns casos mantenen la relació i, en certa manera, es consideren part de la mateixa família, malgrat que tinguin cognoms diferents i que els lligams que els uneixin no siguin els mateixos que els unien si no haguessin fugit (en què la relació seria molt més estreta).

Així, per exemple, en el passat, en moments diferents, almenys tres homes, amb les seves famílies, van fugir per tal de no ser responsables de l'altar del Jañaañaande. Un va anar a Samatit, l'altre a M'lomp i l'altre a l'altra banda del riu Casamance⁵⁷. I és que, efectivament, els titulars del Jañaañaande no podien casar-se, no podien tenir ramats, etc., per això molts fugien. Tant en aquest cas, com en d'altres que hi havia adopcions, el canvi de nom era força generalitzat i acostumava a ser el de la família que adoptava, ja fos família llunyana del recent arribat, amics de la família o, esporàdicament, de desconeguts.

⁵⁵ A Esulaalu anomenen *Hupila* l'altar que a Oussouye s'anomena *Hufila*.

⁵⁶ Efectivament, el canvi de cognom és una cosa molt comuna i n'hem trobat exemples a cabassos.

⁵⁷ És curiós veure com algun d'aquest tres casos pot haver-se trobat amb el cas d'un canvi de nom doble. Primer, perquè Benjamin Diatta va canviar el nom als Sambou, titulars del Jañaañaande, pel de Diatta, i, després, en fugir, perquè van passar a dir-se d'una altra manera en canviar de poble i van abandonar el cognom "Diatta" per adoptar-ne un altre.

Un altre dels motius dels canvis de nom es produí a l'època colonial, durant la presència de l'Administració francesa a la regió, és a dir, a partir del 1903, però especialment, a partir de les dècades dels anys '20 i '30.

Alguns joola, molt pocs, –i no eren d'Oussouye– estaven ben situats dins del sistema colonial francès, amb càrrecs que podien variar d'importància segons el moment històric. Entre aquests, hi va haver un cas paradigmàtic, pels volts dels anys 30 que va ocupar càrrecs de certa responsabilitat. Es tracta de Benjamin Diatta⁵⁸.

Benjamin Diatta era el representant del poble davant de l'Administració francesa als anys '20 –i fins ben entrats els '50. La seva casa, situada als actuals jutjats d'Oussouye, es trobava a pocs metres de l'actual residència del Prefecte d'Oussouye. Benjamin Diatta era l'encarregat de reclutar *tirailleurs* per l'administració colonial francesa. A molts homes joola, a l'hora de ser reclutats, per força, per anar a fer la guerra a Europa, Benjamin els posava el seu cognom, Diatta. L'opinió popular recull dos motius pels quals Benjamin Diatta canviava el nom dels joola: d'una banda, alguns informants asseguren que així els soldats colonials i el govern francès, en saber-los suposada família del mateix Benjamin Diatta, els tractaria amb cert respecte, ja que ell era una persona prou influent com perquè els oficials francesos en coneguessin el seu nom. Una altra versió, en canvi, assegura que així, si aquests soldats, per alguna raó, havien de cobrar alguna cosa, se la quedava el mateix Benjamin i no arribava mai a mans de les famílies corresponents. No són versions excloents.

Aquest exemple mostra com, sobretot durant l'època colonial, es va produir una situació força caòtica pel què fa als cognoms. Es va donar el cas de famílies que van fer servir diferents cognoms durant una llarga temporada. Algunes persones, van arribar a tenir-ne tres de diferents⁵⁹. Les diferents estratègies per escapar al control del poder colonial els duia a donar un nom diferent cada vegada que se'ls havia de registrar.

En tercer lloc, també es produeixen canvis de nom, en canviar de religió –encara que sigui un canvi temporal. Un dels exemples més significatius, és el dels joola que es fan musulmans i es canvien el nom. Així, no és estrany conèixer gent que va a viure a Ziguinchor o Dakar i –sobretot en el cas d'estudiants però no exclusivament–, viuen en un entorn musulmà. Aleshores, acaben canviant-se el nom per un de musulmà com N'doye⁶⁰. Sens dubte, aquesta estratègia identitària es pot relacionar amb les teories de les autopresentacions o de mestratge de la identitat fets per Eidheim (1969), Salomone i Swanson (1979) i Poutignat, Streiff-Fenart i Vollenweider (1993).

Un altre cas ben diferent, encara que no és d'Oussouye, ens serveix per veure canvis de noms en relació a la religió, però molt més duraders. És el cas d'un dels actuals ferrers de Diembereng. La seva família duia el nom de Sagna. Però, cap als anys '50 el seu pare es va fer musulmà, sota la tutela del marabut, un mading de nom Cissé.

⁵⁸ Benjamin Diatta, nascut a Kaborusse-Nialou, és el fundador d'una nissaga de joola influents en el panorama polític local. De fet, la nissaga més important de joola del departament d'Oussouye dins de la política colonial francesa i després estatal senegalesa. Ell treballà pels francesos, com el seu fill, Edouard Diatta va ser el padrí de l'escola d'Oussouye, que avui porta el seu nom, i com el fill d'aquest, Bruno Diatta, que ha col·laborat en tots els governs senegalesos, tant socialistes des de Senghor, com en l'actual govern del PDS.

⁵⁹ Coneixem el cas d'un home d'Oussouye, avui difunt, que va arribar a tenir documents oficials –època colonial i postcolonial– amb tres cognoms diferents, segons ens explicà el seu fill.

⁶⁰ Actualment, canviar-se el cognom és fàcil ja que es pot anar a l'Administració senegalesa i dir que has perdut el carnet d'identitat. Dos testimonis són suficients per confirmar el teu nom suposadament vertader.

Un cop convertit el seu pare es va canviar el seu cognom pel cognom del seu marabut. A partir d'aleshores, el seu pare –avui ja mort-, ell i els seus fills van passar a dir-se Cissé⁶¹.

-Canvis d'ètnia

Sovint, els canvis de nom i les adopcions, implicaven, com s'ha dit, a persones vingudes d'altres grups ètnics de la regió. Segons que sembla, antigament, persones que arribaven a la contrada del Húluf i les terres veïnes procedents d'altres indrets, podien –seguint els processos explicats en apartats anteriors- ser adoptats en una família i “perdre” la seva condició d'estrangers –si no ell, la seva descendència- sent adoptats per famílies joola. Els casos més paradigmàtics els veurem al capítol 5, especialment els casos d'Edhioungo i de Djiwant (on van arribar, sembla ser, famílies wolof i serer) que van ser adoptades a la regió i que avui formen part del poble amb plens drets, amb responsabilitats a nivells d'altars i que van mantenir el seu nom “estranger”.

Les adopcions familiars, doncs, en el passat es donaven molt fàcilment i implicaven gent d'altres grups joola i persones vingudes de fora.

Avui en dia, segons alguns informants, també hi ha, encara que molt escassament, adopcions de persones que, segons la percepció èmic són “estrangeres” –hem sentit a parlar del cas d'un pehl- que són adoptats per una família d'Oussouye –amb el vist-i-plau del poble⁶²-, perdent el seu cognom pehl i els lligams amb la seva família originària. El nouvingut –que ha de portar molts anys al poble o haver-hi nascut- ha de mostrar no només la seva voluntat sinó també una actitud que, des del punt de vista èmic, sigui considerada molt positiva cap a la societat joola: una molt bona relació amb la família adoptiva, una col·laboració plena en molts aspectes de la vida quotidiana (treball al camp, etc.) un respecte pels costums de la família, etc. Aleshores, cal fer una libació en un altar determinat, que sacralitza i oficialitza l'adopció. Habitualment, la família originària –si és possible- és consultada d'alguna manera o altra, ja que, des de la percepció joola, el nouvingut perd qualsevol lligam amb el seu origen i es considera que no té cap dret ni cap deure sobre la seva antiga família⁶³. A més a més, es corre com un vel sobre el passat del nou adoptat i ningú no pot dir “aquest era pehl”. A partir del moment en que fa la libació a l'altar corresponent, ja no és pehl, és joola.

El canvi d'ètnia també es dona en joola que reneguen del seu origen joola i, vivint a Ziguinchor o Dakar, canvien de nom i de religió i es posen un nom normalment wolof, vestint a la manera de les ciutats, parlant en wolof, etc. Aquest cas s'ha donat a Oussouye en alguna família. Les causes d'aquest canvi són interpretades des del punt de vista èmic en funció de dues raons, íntimament relacionades: una és a causa de l'etiquetatge que pateixen els joola a les grans ciutats (alguns wolof caracteritzen els joola de primitius, monos, salvatges, pagesots, incults, bèsties...) i l'altre per l'interès

⁶¹ El canvi de nom és molt freqüent en tot el departament d'Oussouye. Per raons òbvies només n'esmentem alguns casos

⁶² Parlem sempre d'Oussouye-joola.

⁶³ Coniexem també un cas curiós d'una família joola d'Esulalu que va anar a parar al poble pescador de Kashuan, localitzat a la riba sud del Casamance (en territori joola-kwoatai). Aquest poble havia estat fundat per serer. Així doncs, és possible que una família joola fos adoptada per una família serer en un poble fundat per serer en territori cedit pels joola.

de l'individu a ascendir socialment i econòmicament dins de certs ambients, cosa que – des de la seva percepció- no és possible amb un cognom joola.

4.1.4. Famílies i barris d'Oussouye.

El barri, històricament, ha tingut molta importància entre els joola. Roche (1985) afirma que al segle XIX fins i tot la unitat del poble entre els joola no sempre era segura, i que sovint era el barri el que predominava com a entitat referencial bàsica. També Baum (1987), pel cas dels joola d'Esulaalu informa en el mateix sentit.

De fet, abans de la darrera reforma urbanística d'Oussouye, el *lotissement* de 1968, moltes cases del poble albergaven tot el llinatge extens, que vivien juntes a la mateixa concessió o *hank*. Diferents hank formaven un barri (*hukin*), albergant el clan restringit. A vegades, però, el barri podia estar format per un sol llinatge extens. Es tractava, doncs, d'una unitat física, que –a diferència d'ara- vivia dins d'un mateix clos. Efectivament, la residència consistia en un gran clos fet d'adob, amb dues entrades, sobre un gran pati o era (*ehank*) que, a la nit sobretot, quedaven tancades amb dues portes de fusta que tenien un sistema de tanca que impedia l'entrada d'estrany i la sortida del ramat –que dormia en un pati interior central. Al voltant d'aquest pati, una renglera d'estances, una al costat de l'altra, hostatjaven els diferents llinatges restringits i famílies extenses. Cadascuna tenia una espècie de veranda (*hugob*) on es guardaven la llenya i a vegades les cabres, les estances per fer-hi vida i la cuina. Per la part exterior, hi havia l'hort en un espai anomenat *egob*, que en alguns casos feia de pati de la casa.

A Oussouye i a la regió del Húluf, aquest tipus de construccions estan molt en desús. En terres veïnes encara en podem veure algunes a Esulaalu, concretament a algun dels barris de Mlomp, així com en alguns racons de Diembereng.

És evident que aquest ànim de reclosió ens parla d'una època de dificultats, on només el propi clan era de confiança i on la seguretat, sobretot a la nit, era una necessitat vital. No seria estrany pensar que aquest tipus de residències es desenvolupessin durant l'època de l'esclavisme⁶⁴ i que anteriorment fossin diferents.

Baum, en el seu estudi sobre la història d'Esulaalu, sosté que abans de l'època dels esclaus les cases eren molt obertes i que a mesura que la inseguretat va créixer a la regió, els pobles es van anar autonomitzant, fins a tancar-se físicament en barris o fins i tot en unitats més petits, especialment a partir de principis del segle XVII.

Vegem alguns dels aspectes que, en relació al parentiu, s'inscriuen dins del context del barri.

Els barris d'Oussouye, com s'ha dit, correspondrien en general al clan restringit. Així, per exemple, a Bataefos hi vivien els Diedhiou i els Assine; a Kālēlaam els Badiane; a Súlaak els Sambou (que es van canviar el nom per Diatta); a Jíyant els Diabone i els Diedhiou; a Etaama els Lambal; i a Batajaken els Diatta. Aquestes són les que es consideren famílies fundadores de cada barri⁶⁵. Tot i això, avui en dia trobem

⁶⁴ Tot i que alguns joola d'Oussouye afirmen que no hi va haver esclavisme a la regió, investigadors com Martin A. Klein de la University of Toronto (comunicació personal, Toronto, 1 de juny 2002) o Linares (1987), sostenen el contrari. Baum, citant Rodney (1970), ens dóna una possible sol·lució- Els joola van practicar l'esclavisme però mai no van tractar directament amb els europeus, sinó que feien servir intermediaris africans.

⁶⁵ En els dos casos on apareixen dos clans restringits per barri cal veure la història particular de cada barri. A Jíyant la fundadora foren els Diabone i a Bataefos els Diedhiou.

també algunes persones Diatta a Etaama, que són originaris Lambal, i a Jíyant alguns Diatta originaris Diabone.

Aquesta aparent claredat entre clan restringit –fundador- i barri està generalitzada al Húluf. Així, per exemple, al poble d'Edhioungo, els Ehemba són del barri de Jilite, els Diagne de Sikumbon, els Sambou i Bassène d'Etama, els Manga de Badicootan i els Diatta de Sikiái. Al poble de Djiwant, els Manga són del barri de Jingotam, els Ngandul de Bugandul, els Diedhiou són de Kabak, els Bassène de Jaañageen i els Diatta de Kaañaan.

A més a més, per raons històriques que veurem en el capítol 5, d'altres clans van arribar a la regió i es van instal·lar a barris ja formats, sent acceptats pel clan original.

-Etia i Essinkin

Com hem dit al capítol 3, la primera divisió pel que fa als barris d'Oussouye-joola és la que divideix el poble en Etia i Esinkin. Etia està formada pels barris de Bataefos, Jíyant i Súlaak. Esinkin pels de Batajaken, Etaama i Kaḷelaam. El més curiós és que, sembla ser, no hi ha un nom joola específic per designar aquestes dues entitats: si barri és *hukin*, i poble és *esuk*, el que nosaltres anomenem “grans barris” no té un nom específic joola (o almenys no l'hem pogut trobar).

Aquesta divisió en dos grans barris es troba en d'altres pobles de la regió, com Oukout, que es divideix en els “grans barris” de Madiop i Eteilo⁶⁶.

A nivell d'Oussouye, les funcions que acompleixen aquestes dues entitats són diverses. Així, per exemple, aquesta divisió es percep molt en els enterraments: per començar, aquells que fan la vetlla al difunt la fan en funció de si el difunt és d'Etia o d'Esinkin, és a dir, que si el mort és d'un dels tres barris d'Esinkin, els joves d'Esinkin aniran a vetllar-lo. De la mateixa manera, el dia de l'enterrament, els joves van a la dansa del *ñukuul* agrupats per aquestes dues entitats⁶⁷. A més a més, en el cas d'Etia, els joves passen a buscar el rei (perquè els reis pertanyen a una de les tres famílies d'Etia)⁶⁸.

La divisió d'Etia i Esinkin també funciona per exemple en la iniciació del Kahat on nombrosos temes, com per exemple l'organització de la intendència, es fa en funció d'aquestes entitats: els joves ja iniciats d'Etia i Esinkin cuinen pels joves que estan fent la iniciació aquell any i que són originaris d'Etia i Esinkin respectivament.

La divisió en dos barris i les funcions d'aquesta divisió són sovint flexibles, com ho mostra el fet que, per exemple, les festes de generació que s'organitzen anualment en

⁶⁶ El cas d'Oukout, però, sembla parlar de dos antics pobles més que de dos grans barris, ja que Madiop i Eteilo són comptats pels vells joola com a dos entitats diferents que formen part del reialme (els vells, en canvi, per Oussouye en compten una). A més, en algunes reunions a nivells dels altars del Bubajum áai, Oukout és l'única població que porta dos tambors, un per Madiop i l'altre per Eteilo, a diferència de la resta de pobles, que en porten un per cap (inclòs Oussouye). És possible, però, que antigament tant Madiop i Eteilo, com Etia i Esinkin, fossin dos pobles que pel creixement demogràfic passessin a formar-ne un. Potser per raons d'antiguitat o de política tradicional (recordem que Oussouye és seu de la reialesa), a Oussouye aquesta divisió no s'ha mantingut o, simplement, amb el pas del temps s'ha oblidat.

⁶⁷ Per informació sobre els enterraments vegeu el capítol 6.

⁶⁸ Pels amants de les divisions duals als pobles, no seria estrany trobar una clau interpretativa important: Etia (concretament el barri de Jíyant) té les famílies reials, Esinkin (concretament el barri de Kahlelam) té l'altar reial (per a més informació vegeu el capítol 7). L'efecte balança de compensació del poder sembla evident.

funció dels sis barris tradicionals, a vegades, es poden organitzar en funció dels dos grans barris d'Etia i Esinkin.⁶⁹

Per fer un estudi dels barris, per molt superficial que sigui, cal tenir present que, sobretot pel que fa a les famílies que hi pertanyen, i sobre els seus orígens, caldrà fer recerques barri per barri, perquè, per exemple, la gent d'Etaama no sap o diu no saber res del barri de Kaḷeḷaam. Això és especialment palpable entre els joves.

En l'estructura social d'Oussouye els barris tenen una gran importància. Probablement, dins del poble, el barri és la referència més gran. D'una banda, això deu ser perquè els barris són els exponents dels clans restringits i de l'altra perquè l'organització religiosa i ritual d'Oussouye es basa precisament en aquests clans.

Cal dir, d'entrada, que els barris d'Oussouye, tot i que segueixen un dibuix territorial aproximat, estan basats més en una concepció basada en la filiació. És a dir, s'organitzen residencialment en funció del *Ius sanguinis* més que en el *Ius solis*, tot i que, territorialment els barris tenen certa unitat. Així, dins del barri de Sulek, hi pot haver cases que pertanyen al barri de Jíyant i que són referenciades com a pertanyents a aquest barri, Jíyant, perquè el llinatge que hi viu ha sortit d'aquell barri (per raons de pressió demogràfica o a conseqüència del Pla d'Urbanisme de 1968). Fer un mapa dels barris d'Oussouye, d'una manera estricta, consistiria en dibuixar totes les cases i saber a quines famílies pertanyen, només així sabríem a quin barri pertanyen segons la percepció tradicional. El barri doncs és més una concepció organitzativa i referencial que no territorial.

També és curiós veure com els barris sovint són anomenats com a exteriors a la pròpia concessió. Així per exemple, no és difícil sentir com una noia o noi de la concessió de Hadiahéemek, per anar a Hadiametik (ambdues concessions del barri de Súḷaak) no diu: "Vaig a Hadiamétik", sinó que diu, "Vaig a Súḷaak". Aquesta espècie d'exclusió posa de referència el fet que, si per una banda el barri complementa i uneix els llinatges extensos, de l'altra, cada llinatge no deixa de percebre's a sí mateix com una entitat autònoma, oposada, en certa manera al propi barri.

A part de ser una entitat referencial els barris organitzen certs aspectes la vida econòmica, ritual i social dels seus membres: anar a collir l'arròs o llaurar els camps del cacahuet, dur a terme certes cerimònies (a nivell d'altars com el kalafum –relacionat amb la forja- o el kasila –amb les pluges), etc. En certa manera, seria vàlid considerar el barri com a grup domèstic⁷⁰.

Així, per exemple, en la cerimònia del *kanoolen*, un cop la família del difunt ha rebut tot el vi, no és estrany que el reparteixin per barris –buscant-ne un representant, perquè els membres dels sis barris en beguin.

Fins i tot, en el temps d'oci, els nens organitzen lluites tradicionals i competeixen entre barris.

El barri també és l'encarregat d'acomplir un cert control social sobre els seus membres sobretot en el que fa a la normativa tradicional. Si algú del barri no compleix la norma, quan es reuneixen els membres del barri –encara que no sigui per parlar de la

⁶⁹ Un estudi fet per Moreau mostrava que hi havia joves que no coneixien els sis barris tradicionals i que consideraven només els barris d'Oussouye com Etia i Esinkin (comunicació personal, Oussouye, 15-01-2002). Aquesta diferenciació de sabers, que la mateixa Moreau remarca, pot tenir a veure d'una banda amb la falta d'experiència de certs joves a nivell d'activitats i responsabilitats organitzades per barris, i de l'altra, potser, al fet que alguns dels enquestats poden haver viscut molts anys a Dakar o poden ser, fins i tot, "estrangers" d'Oussouye, segons la visió èmic dels joola-húluf.

⁷⁰ Tal i com el defineix Lenclud (1996).

transgressió-, sempre hi ha algú que treu el tema i acaba afegint: “Oussouye dirà que el nostre barri no compleix la norma”. La imatge d'un barri davant del poble depen de tothom.

El barri també té un sistema de cotització interior, anomenat *bateg* en que cada home, des que cultiva, posa una quantitat econòmica (entre 500 i 5000 CFA per any), que serveix al barri per pagar imprevistos. Això, a part de les cotitzacions habituals que es fan per cerimònies determinades.

A més a més, la referència dels barris es té molt present en les cerimònies. Així, quan un barri, titular d'un altar determinat, organitza una cerimònia -com és el cas del Kamit, o del Buyuf, en el barri de Sulek (relacionades amb l'altar Jañaañaande)-, quan es canta i dança, primer es canten les cançons del barri organitzador, i després, seguint un ordre establert, les dels altres cinc barris⁷¹. La importància de l'organització per barris, es fa palesa en l'organització del cementiri tradicional, on els difunts s'enterren en espais separats segons el barri.

-Responsabilitats rituals per barris.

Com veurem més detalladament al capítol 7, cada clan llinatge extens o cada clan restringit segons els casos, té una responsabilitat determinada a nivell dels altars principals d'Oussouye. Aquestes responsabilitats van rotant a mesura que els responsables o titulars dels altars van “desapareixent”⁷².

Quadre 4. Barris i responsabilitats religioses.

Barri	Concessions	Nom de família	Responsabilitat
Súlaak	Hadiahéemek Hadiametik Sisana (tb. Busana)	Diatta Diatta Diatta	Jañaañaande, Ehuña / Etunkutai Jañaatak Jañaatak
Jíyant	Elubáacin Ebilhuey Ulahom	Diedhiou Diedhiou Diabone	Família reial/Jañaañaande Família reial Família reial
Etaama	Babanhumba Kabayote Elibiling Hubak	Lambal Lambal Lambal Lambal	Hutaal
Batajaken	Tomboloŋ Elubafalai Jibodio	Diatta Diatta Diatta	Ebilee' Jañaataak
Kaleelaam	Kaleelaam Kunjan	Badiane Badiane	Huni Ebilee'
Bataefos	Elubaañ Sugué Kalij Ekudienhuel	Diedhiou ⁷³ Assine Diedhiou Diedhiou	Elinkine Elinkine

⁷¹ En aquest cas, del Buyuf, va ser Súlaak, Jíyant, Bataefus Etaama, Batajaken i Kaleelaam. En altres cerimònies no sabem quin ordre segueixen, però creiem que el barri organitzador és sempre el primer.

⁷² Segons la percepció tradicional, els responsables religiosos més importants no moren mai. És el cas d'alguns dels responsables o titulars que surten en el quadre 4.

⁷³ Alguns informants consideren que aquesta concessió no és independent i va unida a Kalij. També alguns asseguren que la concessió Jahoye (Diedhiou) és independent.

Gràcies a les responsabilitats de cada barri es poden saber, segons la mateixa percepció autòctona, l'antiguitat de les famílies. Segons una màxima joola, els joola refusen les grans responsabilitats a nivell religiós per les càrregues i deures que impliquen. L'exemple més clar és el del darrer barri d'Oussouye (parlem sempre de "l'Oussouye tradicional"), Jíyant, que el més nou⁷⁴ (és a dir, aquell en que la primera família fundadora va arribar més tard en relació a les famílies fundadores dels altres barris) i és aquell en que hi ha tres dels cinc llinatges reials d'Oussouye. L'exemple d'Etaama, segons diuen, el barri més antic, també és paradigmàtic, ja que té poques responsabilitats aparents en termes de titularitat d'altars. En aquest sentit de filiació i responsabilitats, al capítol 7 veurem el cas del rei, que antigament era "segrestat" a pobles veïns i es convertia en un esclau (*áai ámikel*) que governava Oussouye⁷⁵.

4.2. Família i adscripció identitària

Tant la família extensa, com el llinatge restringit o extens, com, sobretot, el clan són signes importants de referència identitària –no només familiar, sinó ètnica-, i, el que és més important, d'adscripció identitària ètnica. Com hem vist en aquest capítol, la família és una de les peces fonamentals en el trencaclosques identitària joola. Els exemples explicats mostren que l'origen familiar, així com el patronímic, dins de la percepció joola ho diuen tot sobre la identitat ètnica. Això no vol dir que –feta la llei feta la trampa- molts dels esquemes que confereixen identitat no siguin manipulables i no es puguin crear estratègies per superar aquesta sistema d'adcripció.

4.2.1. **Família i filiació.**

La majoria de joola –especialment els més joves- consideren que són joola perquè els seus pares i els seus avantpassats eren joola⁷⁶. Així, doncs, la importància del referent familiar és essencial en la categorització identitària ètnica⁷⁷. En aquest sentit és molt més determinant, des de la percepció èmic, haver nascut en una família joola que no pas haver nascut en terra joola. Una persona que hagi nascut a Dakar i hi hagi crescut, però que digui Diedhiou i el seu pare sigui d'Oussouye, és d'Oussouye i és joola. En canvi, un jove nascut a Oussouye, fill d'un pehl comerciant, des de la percepció èmic, no és joola i, tot i viure a Oussouye, no és d'Oussouye joola, i per tant és "estranger"⁷⁸. No és estrany sentir que "jo sóc nascut joola", fent referència al fet que s'ha nascut en una família joola, indistintament del lloc on s'ha nascut. Així, doncs, no és difícil trobar joves que han nascut a Dakar i que quan tenen 12, 14, 16 anys van a viure a Oussouye. Aleshores, per dir-ho d'alguna manera, "descobreixen" tot el veritable sentit de "ser joola" que, mentre eren a Dakar es reduïa a una sèrie de

⁷⁴ Recordem que no parlem del municipi d'Oussouye, on els barris més nous serien HLM i Sara Demba, sinó dels barris més nous d'Oussouye-joola.

⁷⁵ De totes maneres, creiem que el discurs local que situa les responsabilitats principals en les famílies instal·lades més recentment a Oussouye, no és del tot precisa. De fet, un dels llinatges considerats més antics, a Batefoos, és el que decideix qui serà el nou rei. Etaama també té funcions en la coronació del titular del Jañaañde que són cabdals.

⁷⁶ Tot i que en general es considera que no hi ha diferenciació entre pares i mares, sí que en alguns casos se'ns deia que eren joola perquè el seu pare era joola, cosa que obeeix clarament a la filiació patrilineal.

⁷⁷ Aquesta idea es repetia entre joves d'altres ètnies del col·legi en el qual vam dur a terme la tècnica de les redaccions.

⁷⁸ Vegeu el capítol 10.

marcadors, a vegades buits de sentit, com el seu cognom, a la família de la que venien, i a la llengua que parlaven. I és que la migració i el retorn canvien, evidentment, el sentit dels marcadors identitaris.

Per entendre plenament el sentit de la filiació en relació a la identitat ètnica, ens agradaria parlar d'un cas paradigmàtic, força excepcional. És el cas d'una noia que vivia a un poble del Húluf, Edhioungo, filla d'un wolof i d'una joola d'Oussouye. Seguint la prescripció joola, aquesta noia no és joola, sinó que és wolof. El pare i la mare es van separar i la noia, finalment, va quedar-se a casa de la seva mare.

Durant els primers anys de la seva vida, la nena podia fer vida normal, amb les seves cosines maternes, i participant, plenament, en el món infantil joola. Quan va tenir la primera regla, però, les coses van canviar. La família va fer cerimònies i libacions en diferents altars per demanar perdó perquè la noia, no joola, havia participat d'actes que no li corresponien. A partir d'aquelles libacions, la noia no va poder anar amb les seves cosines a certes cerimònies, ni beure vi de palmera o carn de segons quins sacrificis, cosa, que, com ella mateixa ens va explicar, li va resultar ser un trauma.

De totes maneres, aquest cas d'exclusió, es veu contrarrestat per d'altres exemples: és el cas d'un noi fill de pare pehl i mare joola que vivia també a Oussouye. El jove, tot i participar de la vida quotidiana amb les seves cosines maternes, s'havia hagut de mantenir al marge en diferents cerimònies, precisament per no ser joola. Arribat el moment de fer la iniciació masculina al *Kahat*⁷⁹, al que, en principi no podia entrar per la seva "extrangeritat"⁸⁰, va demanar d'assitir-hi, i, després de les libacions als altars pertinents, el poble va procedir a la seva incorporació a la cerimònia⁸¹.

Així, doncs, tenim que la filiació és clarament un dels principals elements d'identificació ètnica.

⁷⁹ Vegeu capítol 9 per una explicació més completa d'aquesta cerimònia.

⁸⁰ Vegeu el capítol 10,

⁸¹ Les discussions al poble van allargar-se tant que una setmana abans de la cerimònia no se sabia si accediria o no a la iniciació.

4.2.2. La importància de la família com a categorització de l'Altre immediat.

Creiem que queda prou clar que els patronímics –que com ja hem vist es canvien amb molta facilitat- són un signe d'identificació important i són, de fet, un dels principals signes de categorització de l'altre⁸². Qualsevol que hagi estat a Oussouye o en terres joola deu haver vist com en trobar-se dos desconeguts en un camí, en un poble, al “Car” o al “Sept places” haurà sentit una conversa així:

-Kasumay!	-La pau! (Hola!)
-Kasumay baré!	-La pau i prou! (Hola!)
-Bu du kane?	-Què fas?
-Kasumay fe'!	-La pau completament (Estic molt bé!)
-Awu, kaya ebo?	-Tu, com et dius?
-Kayaom Asuka.	-Jo em dic Asuka.
-Kasafi bu?	-I de cognom?
-Kasafom Diabone.	-De cognom em dic Diabone.
-Awu bay?	-Tu d'on ets?
-Inje, Husuuy.	-Jo sóc d'Oussouye.
-Husuuy tay?	-D'on, d'Oussouye?
-Husuuy Jíyant. Awu, kayaebo?	-De Jíyant. I tu, com et dius?
-Inje kayaom Julie.	-Jo em diu Julie.
-Kasafi bu?	-I de cognom?
-Diatta.	-Diatta.
-Awu bay?	-D'on ets?
-Inje Edhioungo.	-D'Edhioungo.
-Edhioungo tay?	-D'on d'Edhioungo?
-Sikiei.	-De Sikiei.

Després d'aquesta presentació, els dos personatges es posen a parlar. És molt probable que, després de les informacions, trobin punts en comú i, fins i tot, s'adonin que tenen un lligam familiar llunyà. El que és interessant és veure que en les presentacions – la gran majoria comencen així-, després del nom i del cognom es pregunta l'origen⁸³. Com que la majoria de persones, sobretot si els pobles són propers, saben els noms i barris dels pobles veïns, desseguida un ubica l'altre en una persona o grups de persones que ja coneix i pensa –o diu-, “Ah, aquesta és la filla del germà de X”. A més a més, si el coneixement dels interlocutors és bo, poden saber si se'ls

⁸² Ens ha quedat un gran dubte, que esperem resoldre algun dia, sobre una informació segons la qual antigament els joola no tenien cognoms. Segons aquesta informació, va ser a l'arribada dels francesos que es van posar cognoms. Aquesta dada, donada per dos informants diferents (molt competents tots dos), va ser trobada també en una obra de Reveyrand (1982), però després no hi va haver manera de saber-ne més coses. Al nostre entendre, pot ser que els cognoms siguin d'ús recent i que abans es fés servir per identificar les famílies el nom de la concessió o del barri. Així, en trobar-se dues persones –i un cop sabut el nom de pila de l'altre- potser un preguntava “Awu, bay lu fummululo?” (Tu d'on surts?), o “Awu bay lom?” (Tu, d'on ets?), i la resposta era (després d'explicar de quin poble era): “Inje Batahumabal”, indicant el barri i la concessió on resideixen diferents llinatges restringits (en aquest cas d'exemple, “Batahumabal” és una concessió i barri del poble de Kahinda).

⁸³ Observació més que òbvia que ens havia passat per alt moltes vegades, tot i saludar diàriament d'aquesta manera, i que va ser feta gràcies a una remarca de l'abbé Nazaire Diatta, Oussouye, 6 de gener del 2001.

enganya o no, ja que, difícilment una persona de cognom Jivalène dirà que és d'Oussouye, perquè a Oussouye no hi ha Jivalène, n'hi ha a Calobone.

En aquest sentit, i anant més enllà, cap joola es creurà a un joolaparlant que li digui que es diu Diop (cognom no joola) i que digui que és de Djiwant, poble veí d'Oussouye. Pot pensar que viu allà, fins i tot hi pot haver nascut i estar-hi ben integrat, però tot això no vol dir ser considerat plenament d'allà des de la perspectiva èmic.

En aquesta línia no estem massa d'acord amb Diouf (1998) que diu que al Senegal hi ha hagut molta barreja de grups i que molts cognoms es confonen. Alguns cognoms sí que es troben en diferents grups: hi ha per exemple Senghor serer –com l'antic president- i Senghor joola –de la contrada d'Esulaalu-, també hi ha, com assenyala Mark (1992) uns quants cognoms joola que es repeteixen entre els manding, com Diatta (a Gàmbia Jatta), Bodiante (a Gàmbia Bojang) però això no és majoritari. Per entendre'ns, no trobaràs un joola que de cognom es digui Ba, o un pehl que es digui Diédhiou. A més a més, en el cas dels matrimonis interètnics –com hem vist- no es produeix un mestissatge⁸⁴ i una “llimadura” de les diferències ètniques, ja que, en general, la identitat s'hereda per part paterna: si el pare d'Ego és joola i es diu Diatta i la mare és wolof i es diu Diop, en general el fill o filla es dirà Diatta i serà joola. Això no vol dir que, com hem constatat en la nostra recerca, hi ha nombroses excepcions, especialment les d'aquelles persones que viuen en situacions familiars molt concretes: especialment l'abandonament del pare en parelles interètniques que viuen en un poble joola. En aquest cas, quan la local és la mare (joola) i el pare és no-joola, els fills tendeixen a tenir una espècie de “dislèxia” identitària important perquè han hereditat un nom d'un grup ètnic que no coneixen i viuen en un entorn d'un altre grup ètnic. És el que Garay anomena “paradoxa de la identitat”. La majoria d'aquests individus parlen joola, conviuen entre els joola, practiquen alguna de les tasques dels joola, però, en no dur un cognom joola –com que el pare sempre pot tornar i reclamar la seva paternitat- no arriben a ser joola plenament. Alguns, fins i tot no saben parlar la llengua del pare. En el cas de les dones, això és relativament menys greu perquè, en certa manera la dona té una certa estrangereïtat i –com veurem al capítol 5- és quan és mare que pot integrar-se plenament en un poble joola, fins i tot quan no és joola (compresa l'activitat en molts altars). En canvi, quan el fill és masculí, si es diu Diop serà relativament “estranger” per sempre –a no ser que pugui fer una adopció institucionalitzada. En el cas d'Oussouye, com veurem al capítol 10, aquesta “estrangereïtat” dels fills de matrimonis interètnics, es llima parcialment –sobretot darrerament- acceptant els joves en certes cerimònies –com la iniciació masculina al kahat- on mai si havien acceptat “estrangers”.

Dins d'aquesta lògica, també és més fàcil per una dona no-joola, integrar-se entre els joola perquè, de fet, a part de la facilitat d'integració al poble en casar-se amb un joola, si té un marit joola, els fills seran joola. En canvi, un home no-joola, per molt que es casi amb una dona joola, fundarà, a ulls del joola d'Oussouye, una família estrangera. Per dir-ho d'alguna manera, una dona si pot triar marit pot triar la identitat dels seus fills. En canvi, a un home ja li ve donada i no pot triar la identitat ètnica de la seva família.

⁸⁴ En aquest sentit no és estrany veure que la majoria de grups mestissos de la regió (*métis* de Saint-Louis, *Aku* de Gàmbia i *criollos* de Ziguinchor) són mestissos fills d'antigues unions d'europaus blancs i de dones de grups africans negres.

És interessant també veure la tendència que han adoptat darrerament algunes noies joola que són mares abans de casar-se a posar un cognom joola a un fill nascut d'una unió interètnica. Així si, per exemple, el pare era un militar tukolor i l'abandona quan torna al seu poble acabada la destinació a Oussouye –normalment 2 anys-, la noia acaba posant al fill d'aquesta unió Diatta o Diedhiou, cognoms joola.

La percepció que un és joola o que és d'un poble determinat joola perquè el seu pare és joola no ve des de ben petit necessàriament. Recordo el cas d'una conversa que vaig sentir entre una nena de 4 anys i el seu oncle patern. La nena vivia habitualment a casa sa mare, a un altre poble, Kahinda, i passava alguns dies a casa el pare, a Oussouye. Vegem la conversa que van tenir a casa de l'oncle, per tant, a casa del pare de la nena.

-Bay lujeene?	-D'on véns?
-Kahinda lijeene.	-Vinc de Kahinda.
-Awu, bay lukiine ⁸⁵ ?	-Tu, d'on ets?
-Kahinda likiine.	-Jo sóc de Kahinda.
-A'a'. Awu, Husuuy lukiine.	-No. Tu ets d'Oussouye.
-A'a'. Inje Kahinda likiine.	-No. Jo sóc de Kahinda.
-A'a'. Fafa kajaol?	-No. El teu pare com es diu?
-Adolf.	-Adolf.
-Kasafi?	-I de cognom?
-Diatta.	-Diatta.
-Akila bay lakiine?	-D'on és ell?
-Husuuy.	-D'Oussouye.
-Kama...?	-I doncs?
-... (dubta)	-... (dubta)

Aquesta conversa, està clar, és molt socialitzadora. L'oncle ensenya a la nena perquè és d'Oussouye encara que visqui a casa la seva mare a Kahinda. La nena, que probablement és la primera vegada que es troba amb aquesta contradicció dubta i calla.

Aquell dia la nena va començar a aprendre que ella no era d'on vivia (a casa la mare) sinó que era d'on era el seu pare.

-El cas paradigmàtic de “cognoms únics”.

La identificació de l'origen entre els joola en funció del cognom arriba al punt més àlgid i paradigmàtic amb el cas d'una sèrie de cognoms que només existeixen a un poble determinat i que són els patronímics d'un clan únic. En algun cas hi ha només dos pobles que tenen un mateix cognom, i tothom sap quina és la família que va emigrar del poble originari per instal·lar-se a l'altre poble. El cas dels cognoms únics no és gens excepcional ni a Oussouye ni al Húluf –ni a la resta del territori joola. Vegem tots els exemples del Húluf i alguns d'altres pobles colindants al Húluf dins del Bubajum áai.

Cognom	Poble
--------	-------

⁸⁵ “Bay lukiine?”, pot voler dir “on vius?” i “d'on ets?”. En aquest cas, està clar que la nena viu a Kahinda. *Kakiin* està relacionat també amb *buki* (néixer), *ebukandin* (parentel·la, tant paterna com materna), *ebukin* (genealogia), *hukiin* (barri/clan), i *akina* (veï),

Ehemba	Edhioungo ⁸⁶
Lambal	Oussouye → Sigamar
Diabone	Oukout → Oussouye
Badiane	Oussouye (també n'hi ha a Bignona i entre els serer)
Diamacoune	Senghalène
Adioye	Oukout-Madiop
Badiate	Emaye, Oukout i Senghalène
Himban	Karounat
Djibalen	Calobone
Gandoul	Djiwant
Dieng (diola)	Djiwant
Diagne (diola)	Edhioungo
Djihounouk	Diakène

En el cas d'Oussouye, per posar un exemple, hi ha tres cognoms molt excepcionals: Badiane, Lambal i Diabone. El cognom Badiane, del barri de Kaļeļaaam d'Oussouye, no es troba a cap altre lloc del departament d'Oussouye, tot i que també n'hi ha entre els diola de Bignona i els serer. Els Lambal, probablement una de les famílies més antigues d'Oussouye, només es troba a Oussouye, al barri d'Etaama, i a un barri de Sigamar, originari d'Oussouye. El cognom Diabone, que a Oussouye es troba al barri de Jiyant, és originari d'Oukout, i va arribar a Oussouye amb l'arribada de les famílies reials⁸⁷.

També hi ha un cas, a Oukout, d'un cognom que fins ara era únic i que ha desaparegut, segons que sembla, pel naixement de moltes noies. Es tracta de cognom Muna, de la fundadora del gran barri d'Oukout-Madiop de la concessió Kalemuna, (que de fet ve de *Kanaale kata Muna*, "les dones de Muna"). Avui en dia, els pocs membres de la família s'han posat els cognoms de les concessions veïnes: Assin, Sambou i Badiat, i el cognom s'ha perdut, tot i que algunes famílies han optat per posar Muna de nom propi a les seves filles.

Els patronímics sovint es troben relacionats amb el nom d'una determinada concessió/clan restringit, així, fins i tot sabent el cognom, es pot saber de quina concessió i de quin barri prové la persona. A Calobone, el cognom Jibalene, ve de la concessió Batabalène (potser en aquest cas "ji" és el plural de persona, i "bata" en joola es tradueix com "a cal" (a casa de). A Oukout, tant la concessió Elukassine com la concessió Kassine tenen el patronímic d'Assine. A Djiwant, els Ngandul són de la concessió Bungandul.

-Família i antiguitat.

Com hem vist en parlar de les responsabilitats per altars –i del grau d'antiguitat que això reflectia- l'antiguitat de les famílies és molt important en l'organització social. Dins d'un mateix barri, les persones més grans o les més ben informades, saben quines són les famílies més antigues, les primeres que es van instal·lar. El que és més difícil, és

⁸⁶ Concretament Jilite, recordem que segons la percepció local, sobretot dels de religió tradicional, Edhioungou i Jilite són dues entitats diferents.

⁸⁷ Vegeu el capítol 7.

saber quins són els barris més antics, perquè, com ens deia un informant, tothom vol reclamar-se el més antic. Això, ja de per si, ens parla de la voluntat de les famílies de reclamar-se el valor de ser les més antigues. Aquest valor –que no va lligat a les responsabilitats dels altars principals, ni a aventatges econòmiques– creiem que està força relacionat amb la joolaitat. Per aquesta raó vam mirar d'esbrinar l'antiguitat dels clans d'Oussouye, o, si més no, d'aclarir alguns aspectes generals sobre l'arribada de les primeres i de les últimes famílies d'Oussouye.

Tot i que ningú no ens va saber dir quin era el clan més antic del poble, vam mirar de fer una espècie de rànking de famílies en funció de l'antiguitat: això, segons la visió èmic, es podia saber a través de tres fonts: la tradició oral, la proximitat als arroçars respecte les cases i, secundàriament, l'extensió de terres de cada família.

Segons la percepció joola, les famílies que es van instal·lar abans al poble són aquelles que toquen als arroçars. Això, doncs, correspondria a algunes de les famílies que viuen als tres barris d'Esinkin (Batajaken, Kaļeļaaam i Etaama). Efectivament, segons les nostres informacions, dos clans semblen ser els més antics d'Oussouye: els Lambal d'Etaama (lminatges/concessions Elibiling i Hubak) i els Badiane de Kaļeļaaam (concretament el llinatge/concessió de Kaļeļaaam). Alguns informants també apunten cap a un llinatge de Bataefos que, tot i pertànyer a Etia i estar lluny dels arroçars, detenta la titularitat de l'altar de la reialesa (i no de les famílies reials que sí que serien d'instal·lació més recent⁸⁸).

A més a més, hi ha els casos de llinatges extensos pertanyents a algun dels tres barris d'Etia, i per tant, dels nous, que sostenen venir d'un avantpassat que, per raons de pressió demogràfica, va abandonar un dels antics barris –com és el cas de Hadiyahéemek, a Etia. La informació pot venir confirmada pel fet que, segons sembla, l'altar Jañaañande que detenta el llinatge extens de Hadiyahéemek (i que posteriorment va ser compartit amb el llinatge d'Elubáacin del barri de Jíyant) sembla ser més antic que el d'Elinkin, l'altar lligat a la reialesa.

El que sí que tot el poble d'Oussouye té clar és que el darrer barri que es va fundar va ser Jíyant, ara fa sis generacions, i que provenien d'Oukout⁸⁹. Parlariem doncs, aproximadament, de mitjan segle XIX. És curiós veure com els membres del clan Ulahom de Jíyant tenen molta vinculació amb les seves famílies d'Oukout i que, tot i que se senten d'Oussouye, senten també formar part dels parents d'Oukout, amb qui, de fet, els uneix una vinculació que pot remontar-se a 6 o 7 generacions, un segle i mig⁹⁰.

-Patronímic i categorització identitària

De la mateixa manera que hem vist que un cognom pot donar moltes pistes sobre l'origen familiar i de poble d'una persona, també els patronímics poden donar informació sobre l'origen regional i ètnic d'una persona. Vegem, sinó, una conversa que vam mig provocar entre dos nens d'uns 9 anys que vivien a l'Oussouye no-joola.

⁸⁸ Vegeu els capítols 3 i 7; concretament l'antic estil d'obtenir reis "segrestant-los".

⁸⁹ Queda clar que parlem de l'antiguetat dels barris en general, no dels llinatges extensos de cada clan, ja que, per exemple, el llinatge de Sisana (o Busana) de Súlaak, va arribar a Oussouye fa cinc generacions, és a dir, més tard que les del barri de Jíyant. En canvi, el primer llinatge de Súlaak (Hadiyahéemek) és molt més antic que tot Jíyant.

⁹⁰ Moreau (2001) aporta un exemple que reforça aquesta idea, en el que explica que els habitants d'Ulahom al barri de Jíyant diuen anar als enterros d'Oukout perquè són la seva família.

<p>Jo: Kasumaay! Nen1: Kasumay bare! Kasumaay? Jo: Kasumay bare. Awu, kajaebó? N1: Inje kajaom Ahmadou. J: Kasafi bu? N1: Kasafom Touré. J: Awu, asoce. N1: Ehe. (arriba un segon nen) Nen 2: Kasumay! J: Kasumay bare. Awu kajaebó? N2: Inje kayaom Idrissa. J: Kasafi bu? N2: Sane. N1: Akila, asoce fof. N2: (enfadat) Let malegen. Inje ajoola. N1: "Sane" let ajoola. N2: Ujal, uguelen Mariama. (van a demanar-li a una noia més gran, d'uns 14 anys). Resposta de la noia: Noia1: Sane let ajoola, Sane asoce. Nen2: Let malegen. (van a demanar-ho a una noia un pèl més gran que l'anterior). Noia2: Sane ajoola fooñy. Nen2: (es mira el nen1): U juk!</p>	<p>Jo: Hola! (La pau) Nen1: Hola! (Només la pau) Jo: Hola. Com et dius? N1: Em dic Ahmadou. J: I de cognom? N1: De cognom Touré. J: Tu ets manding. N1: Sí. (arriba un segon nen). Nen2: Hola! J. Hola. Tu com et dius? N2: Jo em dic Idrissa. J: I de cognom? N2: Sane. N1: Ell, també és un manding. N2: (enfadat) No és veritat. Jo sóc joola. N1: "Sane" no és joola. N2: Anem i demana-ho a la Mariama. (van a demanar-li a una noia més gran, d'uns 14 anys). Resposta de la noia: Noia1: Sane no és joola, Sane és manding. Nen2: No és veritat. (van a demanar-ho a una noia un pèl més gran que l'anterior). Noia2: Sane és joola fooñy. Nen2 (es mira el nen1): Ho veus!</p>
---	---

Els dos nens, que discutien sobre el seu origen ètnic, ho van resoldre a través del patronímic, sobre el que, a la seva edat –i a l'edat de la primera informant- hi havia força dubtes. La veritat és que la noia2 –com nosaltres- sabia que Sane era un cognom joola però que no era d'Oussouye ni del Húluf. De fet, eren originaris del Fooñy, on els joola tenen molta influència dels veïns manding i practiquen en general l'Islam (d'aquí el nom de Mariama). Un cop resolta la discussió els nens, és clar, van seguir jugant com si res, però la joolaitat de l'un –que sí que tenia força clar el seu origen- i de l'altre –que no ho tenia tant clar- havien quedat certificades per una noia més gran⁹¹.

4.2.3. El referent dels avantpassats⁹².

Un altre dels aspectes lligats a l'estructura del parentiu és aquell que lliga les generacions actuals amb les generacions desaparegudes, amb els avantpassats, que en joola s'acostuma a dir *situbaoli*, ("els nostres pares") i, més concretament, *situbaoli kata*

⁹¹ És possible que el nen1 hagués sentit alguna vegada que diguessin del nen2 o d'algú que dugués el seu cognom (Sane) que "era un manding" (*ummu emanding*), els adults que ho deien, però, ho deurien dir perquè era musulmà, ja que a Oussouye-joola "emanding" vol dir també musulmà. La polisèmia del mot "manding" hauria pogut confondre els nens. Recordem que manding i soce són del mateix grup manding.

⁹² No es pot confondre els avantpassats amb allò que els joola anomenen *kusanjun*, que ens parla més de l'indret on va l'ànima del difunt (per més informació sobre l'ànima, vegeu el capítol 7).

nanaŋ, “els nostres pares d’abans, del passat” o, segons l’interlocutor, *situbaolal*, o *situbaolal kata nanaŋ*⁹³.

Ja hem explicat que molts joves diuen ser joola perquè els seus avantpassats eren joola. També hem parlat de l’altar *kuhuluŋ*, que, recordem-ho, ve d’*ehuluŋ* -cadàver-, i la seva vinculació a un món referencial relacionat amb el conjunt de membres del clan a través de les cerimònies del *katiim* i del *kanoolen*. També s’ha tractat per sobre la cerimònia del *kasabo* gràcies a la qual, la mare i l’àvia paterna d’un infant, comuniquen, per la línia femenina el naixement d’un nou membre del clan, cosa que poden arribar a fer fins a un 5è grau, sent Ego 0.

De la mateixa manera, el dia de la vetlla del difunt i l’endemà també es canten cançons dels avantpassats a l’altar *kuhuluŋ*. Recordem, a més, que aquestes cançons dels avantpassats reben el mateix nom que l’altar. Aquestes cançons acostumen a inventar-les les dones⁹⁴.

La referència als avantpassats no només es posa de relleu en aquestes pràctiques familiars, sinó en pràctiques que afecten a tot el poble. Així durant la dansa del *ñukuul*, dels difunts, tots els joves en ballar, canten cançons que parlen del difunt i d’altres persones del poble ja mortes, que parlen de si eren bons cultivadors o bons lluitadors, etc.

També durant el *buyuceen bata kahat*, la primera presentació dels iniciats, també es canten cançons que parlen dels que ja no hi són. Com ens va dir un informant, es canten cançons en aquelles cerimònies on els avantpassats han tingut alguna cosa a veure.

Totes aquestes pràctiques ens parlen del món referencial dels avantpassats. Si bé, segons alguns informants, no hi ha un culte directe als avantpassats i, fins i tot segons algunes fonts, no hi ha un món dels avantpassats (vegeu el capítol 7), és evident que moltíssimes pràctiques posen en relació el món dels vius amb el món dels avantpassats del clan.

Com veurem als capítols 6, 7 i 9, la família no és només important pel fet que et donin un nom (i unes terres)⁹⁵. Com deia un informant, “Jo sóc joola no perquè els meus pares siguin joola, sinó per tots aquells valors que em transmeten”⁹⁶.

⁹³ El joola distingeix entre plural doble, plural inclusiu i plural exclusiu (de 1^a persona del plural). De la mateixa manera si dos joola parlen dels seus avantpassats diran “Situbaola”. Així *situbaoli*, significa “els nostres pares, però no els vostres”. En canvi, per dir, els pares de tots nosaltres (els que parlem i els que escoltem), caldria dir “*Situbaolal*”. És més que probable que els joola quan parlen entre ells dels seus avantpassats i entre els que escolten no hi ha cap no-joola –i cap investigador blanc- diguin “*Situbaolal*”. Aquí apareix clarament la presència de l’investigador. Seria incorrecte, doncs, dir que, els joola quan parlen dels seus avantpassats els anomenen “*situbaoli*”, ja que només els anomenen així quan parlen dels seus avantpassats *davant d’un no-joola*. De fet, per dir, “avantpassats” a seques, seria “*situba kata nanaŋ*” (sing. *atuba*, pare). Ki-zerbo (1997) parla de “*makane mata lisituba*”, és a dir, “la manera de fer dels nostres pares”.

⁹⁴ Acostuma a haver-hi uns quants centenars de models fets, melodia i lletra, i les dones modifiquen alguna de les paraules –en funció dels valors que atribueixen al difunt-, i el nom del difunt, i les van cantant durant els dies que segueixen al dia de la mort.

⁹⁵ Com s’ha vist, de la filiació se’n deriven les terres –i ja hem vist com els joola en general exclouïen els recent arribats d’aquest bé (almenys a la primera generació). La importància de la terra en la família –en la seva forma de llinatge o clànica- és evident i importantíssima. Hi ha treballat autors com Thomas

-L'especificitat del joola crescut a Dakar.

Un aspecte important a tenir en compte és que dins d'aquesta dinàmica interna de la joolaitat, concretament de l'aspecte que resa que un és joola perquè els seus pares són joola, trobem l'especificitat –molt generalitzada- d'aquelles persones que han passat la infància a Dakar o a una altra ciutat del Nord del Senegal –o fins i tot fora del Senegal- i que quan van a viure a Oussouye, s'adonen “que són joola”. Vam conèixer molts joves que deien que ells eren joola a Dakar, però que no van saber què volia dir ser joola fins que es van instal·lar al seu poble d'origen –el del seu pare-, i van conèixer “*Makane mata ejolaay*”, és a dir, la manera de fer dels joola⁹⁷. El cas més paradigmàtic és aquell que deia exactament així: “Sóc joola perquè els meus pares i els meus avantpassats són jola. He nascut a Dakar i he crescut allà, i em demanava perquè era joola, ja que em pensava que era wolof. Quan vaig venir a Casamance a casa ma mare me'n vaig adonar.” En aquesta línia, molt habitual, un dels casos que més em va frapar va ser el d'una nena nascuda a Dakar de pare i mare joola que havia viscut a Dakar durant la seva infància. En arribar a Oussouye –ella parlava molt poc joola-, ella, que sempre s'havia sentit wòlof, es demanava per què era joola, però no s'atrevia a demanar als seus pares perquè era joola i no wòlof. Altres alumnes explicaven fets semblants (molts arribaven després d'anys a Dakar sense quasi parlar joola) i deien haver acabat entenent perquè eren joola i sentir-se'n molt orgullosos.

Efectivament, l'entorn de Dakar no és “joolaitant”, és a dir, no socialitza massa els infants com a joola, ja que són lluny dels seus pobles, lluny de la vida diària, lluny del que molts joola consideren “ser joola”⁹⁸. Tot i que els joves a Dakar saben, doncs, que són joola, quan arriben a Oussouye o als pobles del Húluf, pateixen un xoc cultural important. I a nivell psicològic molts joves, creiem, tenen certes dificultats especialment al principi, per integrar-se a un entorn que no coneixen en absolut: ni les activitats que s'hi fan, ni les tradicions ni, a vegades, la llengua joola. Com veurem al capítol 5, la dinàmica produïda per la vida de poble és molt important per a l'adscripció identitària, i com veurem als capítols 6,7,9 i 10, la percepció de la “joolaitat” a Oussouye és ben diferent d'aquella que pugui tenir un joola a Dakar. Com que el nostre treball se centra a Oussouye, no hem treballat sobre els joola de Dakar, però creiem necessari esmentar, si més no, aquesta diferència òbvia de percepcions.

4.3. La gran família joola.

Aquesta immensa xarxa que hem explicat breument té moltes connotacions entre els joola. D'una banda fa que, a nivell del Húluf i, probablement, del Bubajum áai, tothom pugui establir un lligam proper o llunyà pràcticament amb qualsevol família de

(1959), Geschiere, P. i J. van der Klei (1987), Hesseling (1990, 1992, 1994) i Ki-Zerbo (1997), entre d'altres.

⁹⁶ L'amplitud i vaguetat del concepte “valors” pot fer pensar tant en la relació entre “tradicció” i identitat (que serà tractada al capítol 5), com en la relació entre “religió” i identitat (que serà tractada als capítols 6 i 7) així com en la relació entre “educació” i identitat (que serà tractada al capítol 9).

⁹⁷ En parlarem abastament al capítol 6.

⁹⁸ Això posa de relleu una evidència des d'un punt de vista ètic: hi ha un model de “ser joola” molt en voga... però n'hi ha molts d'altres. És evident que la joolaitat a Dakar es viu d'una altra manera. Seria, doncs, interessantíssim fer un estudi comparatiu entre la joolaitat viscuda i definida a Dakar pels propis joola i la joolaitat viscuda i definida a Oussouye.

la regió. Cal dir però que sovint, les vinculacions entre famílies no són prou clares i sovint s'assisteix a discussions sobre la posició relativa d'un EGO determinat respecte una altra persona, sense quedar clar qui té una posició relativa dominant sobre l'altre. És a dir, qui –establint una línia de parentiu determinada- té més autoritat sobre l'altre. En més d'una ocasió, enmig d'una discussió, es pot veure algú que diu a un altre: “Tu calla, que la germana del pare de X era el fill del germà gran de Y i per tant, jo et puc ordenar...”. L'altre pot callar –quan no hi ha discussió- però també pot dissentir i respondre que “la mare d'X va tenir un fill que es va casar amb Z i per tant...”, i donar a entendre que ell té més autoritat sobre el primer. El parentiu és a debat sovint.

Sigui com sigui, els lligams que uneixen un EGO determinat són múltiples i el vinculen amb milers de persones per via paterna o materna, de llinatge o clànica. En aquest sentit, no és estrany, doncs, que molts vells diguin que “els joola són una gran família”. Potser per aquesta raó, alguns antropòlegs han pensat que la identitat ètnica tenia sempre el que Cohen (1978) anomena una “àurea de filiació”.

Fotos. Capítol 4



La feina al camp és sovint duta a terme en base a les estructures del parentiu.

Esquerra: joves llaurant els camps d'arròs amb el *kayendú* . Setembre 2002.

Dreta: Joves ajudant una tieta a posar-se l'arròs al cap per anar cap a casa. Febrer 2001.

Fotos de l'autor.



Després de la feina del camp arriba el moment del descans i del lleure.

A l'esquerra dones de la mateixa concessió després de la collita bevent vi de palmera.

A la dreta, noia trenant la dona del seu germà, acompanyada de la filla de la segona.

Març 2001. Fotos de l'autor.

CAPÍTOL 5. IDENTITAT I INTEGRACIÓ LOCAL: SER D'OUSSOUYE, SER DEL HÚLUF I SER DEL BUBAJUM ÁAI

En aquest capítol intentarem analitzar les diferents identitats relatives a Oussouye-joola, al Húluf, i finalment, al reialme. És a dir que ens interessarem per les identitats de poble (Oussouye) i regionals (Húluf i reialme) dels joola. També treballarem les modalitats d'integració en relació a aquestes identitats, especialment la relació entre els joola d'Oussouye-joola o del que alguns anomenen Oussouye-tradicional (és a dir dels barris de Súulak, Jíyant, Kaleelaam, Etaama, Batajaken i Bataefus) i la resta d'habitants d'Oussouye. Voldríem dedicar una atenció especial a la identitat de poble, peça clau, des del nostre entendre, per anar refent el camí que porta a ser joola¹. Com veurem, en certa manera, la identitat de poble influeix, des de baix, en la identitat ètnica.

Com sosté Ki-Zerbo (1997), entre els joola, cada poble és concebut com una comunitat residencial que constitueix una entitat autònoma.

5.1. “Oussouye-joola”: ser joola d'Oussouye. La importància de la identitat de poble.

Hi ha dos termes joola per anomenar el poble: un és *kayon* que significa exactament poble en la seva manifestació visible, les persones del poble (que fan les guerres, els enterraments, cerimònies...). L'altre és *esuk*, terme més eteri per parlar del poble, de la gent, de la localitat.

La vida social a nivell del poble, amb totes les obligacions i competències, festes i cerimònies, que comporta, implica en ella mateixa un sentiment identitari molt fort. A través de normatives, de cerimònies, de pràctiques concretes, no és difícil veure que el nucli de la vida social dels joola s'organitza sobretot –però no únicament– a través dels pobles. Només cal assistir a una cerimònia on participin diferents pobles i observar com, en general, la gent d'un mateix poble beu el vi de palmera –element cabdal en els rituals tradicionals joola– més o menys agrupada. En la litúrgia dins de la religió tradicional, com veurem, també és essencial la pertinença al poble.

Dins d'un poble, encara que sigui gran, tothom es coneix², els contactes són molt freqüents i els lligams familiars molt estrets i entrellaçats.

¹ Així doncs, ens referirem a la importància de la identitat de poble en funció dels sis barris tradicionals d'Oussouye. Evidentment, pels joola d'aquests barris, tots els nascuts a Oussouye poden ser d'Oussouye (del gran Oussouye, del municipi d'Oussouye) d'una manera relativa, però això no implicarà que siguin joola, de cap de les maneres. Per tant, el que ens interessa veure aquí és la vinculació entre els barris tradicionals d'Oussouye i la identitat ètnica joola, no entre tot Oussouye i la identitat ètnica joola. En aquest sentit, recordem un exemple que ens vam trobar al principi de la investigació en veure un amic que parlava en joola amb una noia. Vam demanar, després d'haver-se'n anat la noia: “És joola?”, la resposta va ser: “És d'Oussouye.” Però no era joola, tot i haver-hi nascut. Un nou exemple del *ius sanguinis* pel que fa a la identitat ètnica, dins però, del context de la identitat de poble. En aquest cas, però, l'informant en dir “És d'Oussouye” es referia al municipi d'Oussouye, i no a l'Oussouye-joola. Des de la perspectiva èmic, es mantenia, doncs, l'estrangereïtat d'aquella persona (sobre l'autoctonia i l'estrangereïtat en parlarem més abastament al capítol 10.

² En alguns pobles, antigament, la gent es coneixia fins i tot per les petjades que deixava –descalç– a la sorra, sobretot als pobles de costa.

En algunes cerimònies, com en el *ñukul* (funerària), acostumen a cantar-se cançons del propi poble, de la seva història i dels seus avantpassats, de fets succeïts en el passat.

A més a més, cada poble té una cançó, una espècia d'himne, que es canta repetidament en cerimònies importants, especialment les religioses.

D'altra banda, anualment hi ha reunions de caire diguem sociopolític on només es reuneixen els homes de l'Oussouye tradicional, anomenades “*ebaj ata Husuuy*” (reunió d'Oussouye) on només poden assistir els homes del poble (a partir del moment en que se'ls considera adults –quan ja han superat en edat l'època del període de lluites i formen part del grup de *kujaka*).³

Efectivament, la identitat de poble és molt important per a qualsevol individu. Culturalment, la referència del poble és evident en qualsevol relació personal. Així, per exemple, és prou significatiu el fet que, en qualsevol presentació entre desconeguts, després del famós “Kassumay!” o després de demanar el nom i el cognom, habitualment es pregunta “Awu bay?”, que significa, “Tu, d'on ets?”, fent referència al poble del qual prové la teva família, com hem vist al capítol anterior.

Cada poble té la seva manera de fer, la seva pròpia tradició i fins i tot els pobles tenen sobrenoms, com les persones⁴. Com veurem, cada poble té una certa autonomia, una història pròpia que el fa protagonista individual en un context més ampli.

5.1.1. La formació dels pobles.

La major part dels pobles de la regió van ser fundats per persones provinents d'altres pobles que, segons tots els informants, buscaven noves terres de conreu per a l'arròs. En aquest sentit és força fàcil de veure quines són les famílies i els barris més antics d'un poble: es tracta d'aquelles que van construir la seva casa més a prop dels arroçars. Les famílies que arribaven posteriorment construïen les seves cases més lluny dels camps de cultiu de l'arroç. En el cas d'Oussouye, a manera d'exemple, fins i tot es dóna el cas d'una família que no viu prop dels arroçars però que argumenta ser de les més antigues: “el que passa és que quan vam instal·lar-nos aquí, l'aigua arribava més amunt i era impossible construir-hi.” La legitimitat de la proximitat als arroçars és una evidència constant, sigui o no certa l'afirmació de l'informant.

A mesura que el poble anava creixent –perquè arribaven familiars dels primers a instal·lar-se o perquè arribaven famílies noves- es fundaven nous barris.

Així doncs, la història dels pobles de la regió és una història de migracions. La immensa part de les famílies joola d'Oussouye, saben quins són els seus orígens. En el cas d'arribades recents poden especificar fins i tot en quina generació van arribar. Les famílies més recents d'Oussouye van arribar al poble fa cinc generacions, és a dir, fa més o menys un segle. Pel què fa a les famílies més antigues –“característica” que a Oussouye reclamen quatre famílies-, és molt més difícil (per no dir impossible) saber quantes generacions fa i fins i tot és impossible per a l'investigador saber-ne l'origen, doncs la resposta és “la meva família sempre ha estat aquí”. Aquest desig de perennitat

³ Ser *ajaka* és una categoria vinculada a l'edat i al sistema generacional. Els *kujaka* fan d'intermediaris entre els joves i els adults. Són, perquè ens entenguem, els que ja han superat l'edat jove: ja han participat a les lluites tradicionals i són els més joves dins del grup d'adults. Una de les seves funcions és entrenar els joves per a les lluites i fer de portaveu d'ells davant dels altres adults.

⁴ Vegeu la llista de sobrenoms de pobles recollits entre els pobles del reialme del Bubajum áai, a l'apèndix.

denota un interès especial per mostrar que “la nostra família és la més antiga”. En certa manera, aquesta situació, com veurem, afecta relativament al fenomen identitari.

En el cas dels pobles petits, la memòria dels orígens de la família és una mica més fàcil. Més enllà dels mites fundacionals, que barregen mite i història, les poblacions petites acostumen a saber quina fou la primera família d'instal·lar-s'hi.

-Les migracions.

La història local, localíssima, de la regió és una història de migracions. Expliquem alguns dels exemples recollits i adjuntem un plànol sobre els diferents trajectes seguits per diverses famílies dels pobles del reialme.

A Oussouye, com hem dit, poques famílies sostenen ser de les primeres del poble: segons la majoria d'informants, els primers van ser els Badiane de Kahlelam, després arribaren els Lambal d'Etaama i els Diedhiou de Bataefos. La resta de famílies assumeixen que van arribar posteriorment a Oussouye –podrien arribar a Oussouye fa 15 o 20 generacions.

Tot i això, se sap que els Badiane de la concessió Kaļeļam de Kaļeļam, van venir de Kerouhey, a l'actual Guinea-Bissau. En definitiva, que, en general tots els llinatges tenen clar que vénen d'un altre poble. Així, per exemple, la majoria de llinatges de del barri de Jíyant vénen d'Oukout, excepte un que ve de Kafon (Esulaalu). A Súlaak hi ha un llinatge que té l'origen a Séléki. La concessió Kunjan del barri de Kaļeļam ve d'un poble, avui desaparegut, anomenat Kunjan. A Oussouye hi ha famílies que provenen de Siganar, d'altres d'Enampor...

Oussouye, a la vegada que va rebre famílies, és també lliuradora de famílies. És -com els pobles que més van créixer de la regió (Edhioungo, Siganar...)- nucli d'una xarxa de migracions. Així, una família dels Lambal d'Etaama va anar a Siganar. Una del barri de Jíyant va anar al poble de Djiwant i, presumiblement, el deuria fundar⁵. D'altres famílies van emigrar cap a Esulaalu o cap a Diembereng.

De la mateixa manera que a Oussouye, trobem que al Húluf i a tot el reialme del Bubajum áai tots els pobles són fills de migracions i de moviments de població important.

Algunes famílies d'Edhioungo, per exemple, provenen d'Enampor, poble amb el qual ens uneixen diferents altars tradicionals i, del qual, tot sembla indicar, van rebre l'altar de la iniciació masculina (circumsció) *bukut*⁶.

El naixement de Bukitingo, també procedeix d'un camí migratori. Segons es diu, el primer habitant del poble es deia Djilahalene Diatta, que va ser el primer de descobrir el bosc i el rierol d'aquell poble, quan anava a caçar animals. Tot i que la seva família era originària d'Edhioungo, vivia a Emaye. En tornar-hi va cridar la seva família d'Emaye i van ocupar les terres. Després van arribar-hi gent provinent de l'actual Guinea-Bissau (la concessió Djinibé venen de Kerouhey; els de la concessió Djiwant venen de Kaheme). I finalment, alguns que vingueren de M'lomp, Esulaalu.

⁵ Recordem que Djiwant i Jíyant són dues transcripcions diferents per un mateix nom, el del barri de Jíyant a Oussouye, i el del poble veí de Djiwant.

⁶ Entre els joola del reialme hi ha dos tipus d'iniciacions masculines de la circumsció: uns pobles practiquen el *kahat* i d'altres el *bukut*. Aquest tema, importantíssim, serà tractat més extensament unes pàgines més avall i repararà als capítols 7 i 9.

Diakène va ser fundat també per gent provinent d'un poble avui desaparegut, Kaweille, que estava al sudoest de l'actual Oukout.

Els vells d'Oukout també recorden gran part dels orígens dels llinatges que els componen, així, a part dels Assin (antigament Muna), els Sambou i els Badiat, que es reconeixen com els més antics, hi ha famílies que provenen d'Enampor, n'hi ha de Calobone, n'hi ha originaris de Kunjan, avui desaparegut, al nord-nordest d'Oussouye, i n'hi ha de Kaweille, també desaparegut.

Les migracions, tot i que algunes van produir-se fa vuit o deu generacions no han fet perdre el contacte entre les famílies d'un i altre poble, que es visiten entre elles, especialment en èpoques de cerimònies. Tot i que en molts casos no recorden quan fa d'aquella migració, i fins i tot els és difícil d'establir el vincle familiar entre uns i altres, el lligam és reconegut per tothom. Així, per exemple, molts llinatges del barri de Jíyant, fundats per gent d'Oukout ara fa més de sis generacions, continuen amb una estreta relació, i es conviden mútuament per a ocasions especials.

En alguns casos paradigmàtics, el poble recorda emigracions després de fenòmens històrics importants. Així, la gent d'Essaout –que va lluitar en una guerra contra Oussouye- va fugir cap a d'altres pobles, alguns cap a Thionck-Essyl, a la riba Nord del riu, d'altres cap a Brin-Seleki (Mof Áai), d'altres cap a M'lomp i d'altres cap al mateix Oussouye.

En alguns pobles, es considera que hi ha famílies que “sempre han estat allà”, com és el cas dels Jivalene de Calobone, que es diuen descendents del primer habitant del poble, Alobone, que, de fet, donà el nom al poble i al palau del rei de Calobone.⁷

-Els mites fundacionals.

No hi ha dubte que, com en tants altres llocs del món, la història oral viu tant de fets contrastats i objectius com de l'herència del pensament mitològic. En el nostre cas, els mites de fundació i d'instal·lació són el pa de cada dia de les històries locals del Húluf i del Bubajum áai.

Així, per exemple, ens agradaria explicar alguns dels mites fundacionals de diferents pobles de la regió, cosa que ens servirà per tenir més referents de les característiques migratòries i del ventall de mites vinculats a la instal·lació i a la pertinença.

La gent d'Oussouye i d'Edhioungo es consideren, entre ells, com « germans » o, en paraules joola : «*Kabaai ianor*», que vol dir que « tenen la mateixa llança »⁸. Aquest parentiu fictici té a veure amb un mite fundacional segons el qual Oussouye i Edhioungo són els descendents de dos germans, que van arribar provinents de darrera de Sikaikai, bosc ubicat al Sud-oest d'Oussouye, i que van fundar els dos pobles. En el cas d'Oussouye, el germà fundador es deia Assuya o, segons altres versions, Hussuyun, nom del qual vindria el poble d'Oussouye⁹.

⁷ Segons el nostre informant, per això s'explica que quan es va al palau del rei de Calobone es diu *Bon ijaw Kalobone* (“Vaig a Kalobone”). És probable que l'origen etimològic de “Kalobone” vingui de “Kata” (Cal, Casa de), i Alobone, el nom del fundador.

⁸ Tot i que ens cal confirmar-ho, tot indica que un mite semblant es reproduïx entre pobles com Calobone i Senghalène i, sembla, entre Djiwant i Kahinda.

⁹ Segons alguns informants, Hussuyun era el nom d'un ocell enorme, que poblava la regió d'Oussouye quan hi va arribar el primer joola. És possible que també fos l'animal totèmic del primer clan fundador.

Si en el cas d'Oussouye i d'Edhioungo es tractava de dos germans, en el cas de Siganar –un poble amb quatre barris–, es tracta d'un home, anomenat Totok eyul, i d'una dona, anomenada Batabolo'. Aquesta parella van tenir quatre fills: Kabunkut va fundar el barri que du el mateix nom; Katkel, tres quarts del mateix; Assal va fundar Houssal; i Buluf va fundar Buluf. Posteriorment, van arribar famílies d'Esulaalu i de Edhioungo i van fundar nous barris, més petits.

El cas de Diantène, per exemple, és també curiós, i bonic: segons la tradició, un home del poble de Niambalang va sortir en busca de nous camps per plantar l'arròs. Va passar per Oussouye, i res, va anar cap a Oukout, i tampoc, cap a Emaye i Essaout, i res de res. Finalment va arribar a un indret on hi havia molta terra per cultivar l'arròs i palmeres per collir el vi i les llavors per fer-ne oli. Com que no sabia si la terra era d'algú, va decidir seure i esperar, a veure si algú li deia res. Va decidir, doncs, seure i escoltar, en la llengua joola: *Bon i ba lijanten* (“Seuré i escoltaré”). No va respondre ningú. Va anar a buscar la seva família i s'hi van instal·lar, i van continuar escoltant. “Així, doncs, a base de dir “Escoltem” (*Jijanten*) i veure que ningú no deia res, ens vam instal·lar”. Van acabar construint-hi una casa, i d'aquella família, en va néixer el poble, que es diu Diantène, o, en transcripció joola, Janten.

Segons una altra versió, l'home que hi va arribar, provenia de Siganar, que en aquella època lliurava una guerra contra un poble que avui no existeix i que es diu Baliin. Va arribar a aquelles terres fugint de la guerra i va seure a escoltar si s'havia acabat la guerra (*janten kabaai*, lit.: “escoltar la llança”) i va acabar quedant-s'hi.

5.1.2. L'autonomia dels pobles: una aproximació etnogràfica.

Malgrat el lligam constant que hi ha entre pobles a causa de les migracions –i com veurem al capítol 7 a causa de les estructures tradicionals lligades a la religió–, algunes de les tradicions dels joola del Húluf ens parlen de la independència que a nivell social han tingut molts pobles de la zona. La referència del poble com a entitat independent és una constant que es repeteix i que és visible en certes pràctiques socials, econòmiques i religioses. Vegem-ne alguns exemples prou il·lustradors per mostrar aquesta autonomia.

-Els llenguatges secrets i els xiulets al bosc.

Tot i que, segons sembla, actualment s'està perdent, tothom sap que, no fa gaire temps –i encara avui els vells dels pobles el poden practicar– cada poble tenia el seu llenguatge propi, un llenguatge que els pobles veïns no podien entendre i que, de fet, els joves, fins a una certa edat, tampoc no podien captar de cap de les maneres. Segons el poble, el llenguatge era incompreensible, especialment en els casos de guerra entre pobles¹⁰. Aquesta llengua, anomenada segons el poble *kuusuu ayi* (la llengua d'Oussouye), *kuyungu ayi* (la llengua d'Edhioungou), *kuuyun ayi* (la llengua d'Eyuun, actual Siganar), etc., incompreensible de poble a poble, permetia als homes de comunicar-se sense que la gent del davant, d'altres pobles entenguessin res del que es parlava.

¹⁰ Com és el cas de la guerra entre Samatit i Kañut, a Esulaalu.

D'altres vegades es tractava d'un ús metafòric intel·ligible per a la gent dels pobles veïns, pels joves i les dones del poble, però en el joola que avui es parla a la regió. Així, per exemple, frases com "Les gallines han post els ous", "La marea està pujant", o "Sí, me'n vaig a pescar" amagaven sentits desconeguts per a molts¹¹. Molts vells d'Oussouye encara el practiquen.

En la mateixa línia, però amb un àmbit més ampli, hi ha el llenguatge xiulat. Aquest llenguatge, que molts joves no saben parlar però que molts homes de l'edat de més 35 anys encara coneixen força, s'acostumava a fer servir al bosc o al camp –de fet, és allà on els joves l'aprenen– i, segons sembla, també era diferent de poble a poble. Així, per exemple, xiulant, en cas que un se sentís amenaçat, sobretot al bosc, podia dir frases com: "Perill!", "Corre!", "Me'n vaig", "Vine cap aquí.", "No t'espero"... sense que cap estranger (d'una població veïna) els entengués.

A part, es feia servir en altres ocasions, sobretot pel que fa a aspectes comercials: "Hi ha vi de palmera", "Porto peix per vendre", "Tinc gambes". Amb un xiulet determinat, la gent de les cases de l'entorn sabia que havia arribat algú que tenia coses per vendre.

Mitjançant els xiulets també pots cridar algú pel seu nom xiulat (*kahooñ juk*).¹²

Aquest dos llenguatges ens parlen no només de la independència dels pobles sinó també de la rivalitat i el secretisme que hi havia –i en certa mesura encara hi ha– entre els diferents pobles de la regió.

-Enfrontaments i guerres.

La rivalitat entre pobles podia desembocar sovint en enfrontaments seriosos, i, a la vegada, alimentar més rivalitats. Segons les fonts orals, molts pobles havien estat enfrontats entre ells en el passat. Les rivalitats entre pobles, barris i famílies eren de l'ordre del dia. Alguns pobles han estat oposats per enfrontaments importants o, fins i tot, per guerres, durant molt de temps.

Aquesta rivalitat entre pobles s'ha manifestat històricament amb enfrontaments i guerres en nombroses ocasions. Segons la gravetat, la seriositat del conflicte, l'enfrontament acabava amb una petita baralles (*kamuy, tikor*), o, en cas de revestir una qüestió fonamental, acabava amb una guerra oberta (*hutik*), prèvia libació a l'altar corresponent.

En el cas d'Oussouye, la tradició oral recorda tres guerres molt importants: amb els kalun, habitants d'un poble entre els actuals Oukout i Siganar, avui desaparegut; amb els kunjan, conjunt de pobles al Nord d'Oussouye, entre Oussouye i M'lomp, avui també desapareguts; i amb la gent del poble d'Essaout.

-Enverinaments.

¹¹ Cal distingir aquest sentit metafòric, més proper a usos de tots els llenguatges (com el nostre "Hi ha roba estesa"), que servia més aviat per amagar certes coses a les generacions més joves, que no els llenguatges diferenciats, on la majoria del lèxic és incompreensible de poble a poble.

¹² Marie-Louise Moreau ha treballat aquest tema extensament (comunicació personal). Vegeu-ne també el seu article "La communication sifflée chez les Diola (Casamance, Sénégal)", *DiversCité Langues*. En ligne. Vol II. Disponible a www.senegalaisement.../Communicationsifflediola.htm.

Una altra pràctica que mostra les rivalitats i enfrontaments entre pobles és la dels enverinaments. L'enverinament (*busik*), un fenomen molt recurrent a Àfrica en la relació no només entre pobles, sinó entre famílies i fins i tot dins de les famílies, es pot practicar de diverses formes, però la manera principal és posar alguna substància al vi de palmera.

Avui en dia, encara està mal vist beure el vi de palmera dret perquè una de les tècniques d'enverinament del *bunuk* era posar-se verí a l'ungla i beure a morro dempeus, agafant tot el recipient on hi ha el vi, l'*eyunk*. Al darrer glop, es ficava el dit a dins del vi, sense que la gent ho veiés, i el verí entrava al líquid. Es per això que, encara avui, cal beure assegut.

Tot i que els temps d'enverinaments semblen anar de baixa, en la percepció joola es diu que avui són freqüents. En aquesta línia, vàries pràctiques parlen d'aquesta malfiança, sobretot pel que respecte al vi de palmera. Així, per exemple, a l'hora de convidar algú a vi, fins i tot per gent que és del mateix llinatge extens, aquell que ofereix el vi ha de beure primer, com certificant que aquell vi és saludable.

Una altra pràctica, per evitar enverinaments, és aquella que es du a terme a l'hora en que un llinatge o un clan ha de cotitzar vi per una cerimònia on participen persones d'altres llinatges o clans respectivament. Aleshores, el vi de tots els que participen es barreja en un enorme bidó abans de portar-lo al lloc de la festa o la cerimònia. En certa manera, així s'eviten problemes pel fet que, si es produís, tot un clan seria responsable de l'enverinament.

Un altre comportament recurrent és aquell segons el qual els membres dels llinatges o clans, en general, quan van a una cerimònia de tot el poble o, sobretot, en aquelles on participen persones de molts pobles, acostumen a reagrupar-se amb els seus propis llinatges o clans, o, com a màxim, envoltats de persones conegudes del poble¹³.
-Kakaan hakin. La integració de les dones al poble¹⁴.

Un dels fenòmens que ens parla de la identitat de poble i del seu funcionament independent, com a entitat referencial obligada, relacionada amb el món de la dona, és la tradició del *kakaan hakin*.

Quan una dona nascuda fora d'Oussouye es casa amb un home d'Oussouye, seguint les normes de la patrilocalitat, en general, anirà a viure a casa del marit. Hi ha un aspecte, però, que cal destacar. A diferència de les dones d'Oussouye, és a dir, les de la família d'orientació, les dones de fora d'Oussouye –fins i tot si són de Calobone, Djiwant o qualsevol poble del Húluf- han de fer una cerimònia especial gràcies a la qual, una família i un barri –que no serà el del seu marit- l'adoptarà. *Kakan hakin*, que es podria traduir per “fer barri” o “prendre barri”, significa que una família i un barri

¹³ En aquest sentit, un dia, un amic català que viu a Oussouye i jo mateix, estàvem bevent vi de palmera en una festa i, de sobte, en vam trobar que estàvem amb tres desconeguts bevent d'un mateix recipient. Pocs segons després, un jove de la nostra família adoptiva ens va venir a buscar, ens va fer anar uns metres més cap enllà, ens va fer esperar i va anar a cercar un altre recipient amb vi. Ens va fer seure i beure d'aquell recipient (després de beure'n ell mateix) i ens va dir: “Aquells tres no els coneixem i no sabem què poden pensar en veure que vosaltres participeu en aquesta cerimònia. Aneu a saber què us poden fer.” Després vam confirmar, efectivament, que tenien por –justificada o no- d'un enverinament.

¹⁴ En certa manera, aquesta institució està relacionada amb les estructures familiars, però, com que l'objectiu té més a veure amb la integració al poble, hem cregut més adient incloure-ho en aquest capítol que en l'anterior.

sencer adoptarà la dona per tal que pugui integrar-se de tal manera que tingui els mateixos drets i deures que una dona filla d'Oussouye.

La dona tria una família –normalment una família amiga o coneguda, o una família amb qui s'hi mantenen uns lligams familiars molt llunyans- i demana l'adopció.

Un cop d'acord, en general, i depenent de les famílies, la dona acostuma a fer libacions als altars de la concessió que l'ha acceptada, habitualment el kuhuluṇ o, en segon lloc, el hufila, per tal d'integrar-s'hi millor.

Així, doncs, aquesta institució, en el fons, implica una espècie de trasllat d'una família d'orientació aliena al poble, a una altra, també d'orientació, originària del poble. Aquest pseudoparentiu o parentiu fictici té com a principal objectiu la integració de la dona a la vida del poble i, especialment, a la vida de les dones al poble, ja que, de fet, sense haver fet el *kakaan hugin*, les dones no poden participar en els altars femenins del poble d'acollida. El *kakaan hugin* és, doncs, una manera d'integrar les nouvingudes al poble.

-L'organització social a través dels altars.

Una vegada més, l'organització social dels joola ens parla a través de l'organització dels altars¹⁵. Així, el poble d'Oussouye també s'organitza, en alguns aspectes, a través dels altars. En aquest apartat cal mencionar dos aspectes que, des de l'organització dels altars, influeixen a la referència del poble: d'una banda hi ha els altars que incumbeixen només a la gent del poble. De l'altra hi ha les referències que en determinats rituals i cerimònies, l'oficiant o els assistents fan al poble.

Així, doncs, a Oussouye, hi ha alguns altars que tenen un àmbit exclusiu de poble, com el *katab*, per exemple, l'altar de la sort, que és un altar exclusiu per als del poble. Segons la tradició, si en beu un estranger, se l'ha de pegar (en principi de broma). *Hufumben* (derivat d'*efumben*, escopeta), és l'altar de la guerra i cal anar-hi –i deixar-hi reposar, la vetlla de començar una guerra, les escopetes- abans d'iniciar una guerra. També el *kataf*, perquè tinguis la sort de vèncer en la guerra. En principi només poden beure vi de les libacions que s'hi fan la gent d'Oussouye.

El segon aspecte, el de la referència al poble als altars al llarg de les libacions, rituals i cerimònies, queda palès en dos exemples. D'una banda, la referència que es fa als absents del poble en tota cerimònia: "*kaletumo buko kujande kuba*" (els que no hi són, que siguin els primers de seure)¹⁶, referència que es completa amb la reserva de la part corresponent del sacrifici (una vaca, habitualment) a aquells que no hi són. El poble doncs, és format per tots els seus membres, hi siguin presents o no, hi visquin o no. La referència als absents és una manera de "completar" les absències.

Un altre dels indicadors que la referència al poble és importantíssima és el fet que en moltes pregàries a diferents altars (Jaañañaande, Kuhuluṇ, etc.) en algun moment, l'oficiant o els creients que hi participen, demanen beneficis per al poble en general, independentment que la pregària es faci per un motiu diferent: en moltes cerimònies religioses, la referència al benestar del poble, a la salut dels seus habitants, a la reeixida dels seus fills (en la feina, a l'escola, etc.) d'una manera genèrica són d'allò més freqüents.

¹⁵ En el fons, no hem de perdre de vista que cada cop que parlem d'algun element significatiu socialment dins de la societat joola, ens hem de remetre al sistema d'altars-ministeris o *uciin*.

¹⁶ Segons alguns informants, aquesta frase també fa referència als morts.

El cas específic dels altars femenins.

Com veurem al capítol 7, l'altar tradicional és un dels sistemes d'agrupament més durador i més eficaç per a les dones joola. Les dones, com veurem, tenen altars a nivell d'Oussouye (*Amendoaye, Kabé i Huben*), a nivell del Húluf (*Ehuuña*, situat actualment a Calobone) i a nivell del Bubajum áai (*ajaamo'*, amb seu avui en dia a Siganar)¹⁷.

Aquest sistema, com veurem més endavant, possibilita una xarxa organitzativa entre els pobles molt útil per resoldre els problemes que toquen a les dones (aquelles considerades com a tals per la societat joola) que viuen a la regió en les seves famílies de destí o de procreació. Per tant, les organitzacions femenines tradicionals són, de fet, una doble xarxa o una xarxa de doble nivell: uneix dones que vénen d'uns pobles on viuen que, en molts casos, són originàries d'altres pobles. Això fa que, aquestes organitzacions siguin, referencialment, una espècie de teixit molt dens, que abarca molts i diversos indrets del territori joola –sobretot- i no joola –per les dones vingudes de fora (que de fet, com hem vist, han estat “adoptades” a través del *kakaan hukiin*).

Sense ànim de caure en una teoria de la identitat versionada de la teoria levistraussiana de l'intercanvi, no podem oblidar el que significa a nivell simbòlic tot aquest teixit plural protagonitzat per les dones. No és difícil comprendre, com intentarem més endavant, al capítol 7, que els grans fenòmens històrics de la cultura joola s'hagin engendrat majoritàriament en un entorn femení. La paradoxa de la doble estrangereïtat femenina (a la casa d'origen i a la de destí) se supera així: amb les organitzacions tradicionals que agrupen dones que per doblament estrangeres en els seus pobles d'origen i destí tenen un sentiment regional més ampli que els homes, ja que estableixen lligams en dues línies diferents que convergeixen en les organitzacions tradicionals¹⁸.

Així doncs, podríem dir que les organitzacions de dones són causa i conseqüència de la consciència de pertànyer al poble d'Oussouye, a la subregió del Húluf i a la regió del Bubajum áai¹⁹.

Des del nostre punt de vista, entre les dones joola, la identitat de gènere –molt arrelada degut a l'estricta diferenciació de funcions en base al gènere en la societat joola- és una realitat que forneix una gran referència a la identitat ètnica joola.

De fet, molts episodis de la resistència contra els intents de domini estranger han estat protagonitzats per les dones. A part del cas d'Aliin Situé, hi ha d'altres exemples de dones que han jugat un paper important en cas de crisi. A principis de segle XX, la titular de l'altar Ehuúaa, Akinumelob Sambou, dona de Jamulon, participà en l'organització de la resistència de les dones contra els francesos, també Ayimpen i Awentorebe, sacerdotesses de Siganar, van participar en les revoltes contra els

¹⁷ Per participar en alguns d'aquests altars cal fer una iniciació (libacions de vi i arròs), etc. Vegeu el capítol 7 i especialment Odile Reveyrand (1982).

¹⁸ De fet, l'entorn femení és una plataforma organitzativa de moltes reivindicacions “anticoloniales” i postcoloniales. Això té relació també amb el fet que colonitzar “est un acte essentiellement masculin. C'est conquérir, pénétrer, posséder, féconder” (Knibielher et Goutalier, 1985: 82-83)

¹⁹ Les dones són les que, en la societat joola, creen una xarxa de relacions molt àmplia, són les que possibiliten una identitat que superi el poble (a part dels altars). La doble pertinença de les dones –tal i com mostra les libacions que, en morir una dona, es fan als altars de la seva família de procreació i als de la seva família d'orientació (normalment al *kuhulun*)- és un fet cabdal en aquest procés (en aquest sentit vegeu també la cerimònia del *kasabo*, al capítol 6).

francesos. Finalment, la filla d'Ayimpen, Sibeth, també fou sacerdotessa a Sigamar, i fou immortalitzada per les "Antimemòries" d'André Malraux²⁰.

Recentment també tenim el cas de Toje, una profetessa del poble de Djiwant que prengué gran importància en esclatar el conflicte entre MFDC i govern senegalès, a la dècada dels '80 (Diatta, 1998)²¹.

L'actual conflicte entre MFDC i el govern senegalès ens permet veure quina és l'actitud de les dones joola en cas de crisi d'una manera propera i directa (a diferència del cas d'Aliin Situè o de Sibeth).

Tenim nombrosos casos de col·laboració femenina amb la rebel·lió que, si bé no s'ubica estrictament a Oussouye –ja que a Oussouye la rebel·lió no va acabar de triomfar- s'ubica entre els joola dels departaments d'Oussouye i Ziguinchor. Tal és, per exemple, el cas de les dones que, segons diverses fonts, s'entrenaven a la regió fronterera entre Senegal i Guinea Bissau –especialment als voltants del petit poble de Casserol- a les files del MFDC i que segons algunes fonts fins i tot van arribar a protagonitzar atacs contra els militars senegalesos. La premsa, que hem de prendre amb molta cautela, parla sovint –en alguns casos, però, falsejant la informació- de la participació de les dones com a ajuda als homes del MFDC transportant mines dins de cistells (cobertes per flors de *bissap*), amagant armes al vaixell Le Joola, etc.

De fet, en ser convocada la primera manifestació pacífica per part del MFDC el 1982 i condemnats a cinc anys de presó els seus dirigents, les dones jugaren un paper molt important. Tot i el comportament pacífic dels manifestants, la repressió policial desembocà en un enfrontament que se saldà oficialment amb un mínim de vint-i-nou morts -algunes fonts afirmen que foren un centenar- i més de vuitanta ferits. En aquesta manifestació jugaren un paper molt important les dones, algunes de les quals, sent profetesses, rememoraren, davant dels mateixos soldats senegalesos, el nom de la jove Aliin Situè... (Saglio, 1984). També un any abans, el mes de novembre del 1980, en succeir els esdeveniments del *Lycée Djinabo*, l'institut de secundària de Ziguinchor, les dones tingueren un paper important²². D'acord amb el culte que instaurà Aliin Situè, les mares dels estudiants, depassant fronteres de llinatge, de poble i de religió, es feren fortes als carrers de Ziguinchor per protestar tant contra el director de l'Institut com contra l'actuació de la policia. Agrupades entorn al *baciin* Usana (un tipus de federació Ehuña que reagrupa les dones de molts subgrups joola) decidiren intervenir primer enviant una delegació a governació, després amb manifestacions als carrers. Les dones mares d'altres estudiants, joola o no, s'uniren aviat a elles fins que aconseguiren l'alliberament dels estudiants detinguts. Però, poc després, un estudiant és assassinat per la policia i dos més en resulten ferits. Aleshores les dones, sempre al voltant de l'Usana, convoquen manifestacions, organitzen manifestacions a l'estadi i negocien amb les autoritats i la direcció de l'Institut, dient fins i tot quan recomença el curs escolar (Journet, 1995). El posterior paper d'aquesta associació en el llarg camí de la pau ha estat estudiat per diverses persones (vegeu Reveyard, 1982 i Foucher, 2002 i 2003). De

²⁰ La "reina" Sibeth, del poble de Sigamar, veï d'Oussouye, va ser molt important des de l'exterior, durant els anys seixanta. "Ascendida" a reina per part d'alguns intel·lectuals europeus, va saber jugar el seu paper –cosa que li permeté la societat joola de l'època- enfront dels estrangers. Tot i que Thomas (1959) parla de Sibeth com una "reina", no n'era. Esdevingué "reina" per als estrangers quan Malraux visità la regió, però, des d'un punt de vista local, era una titular d'un altar secundari de Sigamar.

²¹ El cas de les profetesses serà reprès al capítol 8.

²² Vegeu "El paper de les dones" al capítol 7.

totes maneres, cal dir que molts joola, fins i tot les autoritats²³, no estan d'acord amb el paper d'aquestes associacions i les culpen de voler viure del seu reol de mediadors i no fer gairebé res perquè se sol·lucioni el conflicte. Se'ls acusa, fins i tot, de parlar en nom d'una tradició que ni coneixen: "Moltes són catòliques al poble i quan van a la ciutat fan veure que fan quatre libacions i no en tenen ni idea". Ho ampliarem al darrer capítol.

De fet, com explica Saglio (1984), a la Baixa-Casamance les dones són les "guardianes" de la tradició joola²⁴. I ho són, en part, perquè, com hem dit, en ser doblement estrangeres, tenen un sentiment regional més ampli que els homes.

-Celebracions i cerimònies de poble.

Hi ha també una sèrie de celebracions que es realitzen a nivell de poble que revitalitzen la vida local i reconstrueixen la referència al poble de manera sistemàtica. La majoria d'elles, de tall religiós, es realitzen al voltant dels altars. Tal és el cas de la festa del Buyuk, que es fa anualment sis vegades al voltant de l'altar del Jañaañaande i on cada vegada un dels barris aporta el vi de palmera corresponent.

Si en alguna cerimònia l'entitat del poble és palpable és en el *buyuf*. Durant aquesta cerimònia, realitzada entorn a l'altar del Jañaañaande, només els homes d'Oussouye iniciats al Jañaañaande poden entrar a un recinte (anomenat *eje*) fet amb fulles seques de palmera. L'entrada està prohibida a tots els altres homes (i a totes les dones), excepte als d'una família de Djiwant, que van fugir d'Oussouye perquè no volien assumir la titularitat del Jañaañaande²⁵.

Una altra de les cerimònies a nivell de poble molt important és el *butin bulet*, que literalment significa, "no hi ha camí", fent referència al fet que les dones i els nens i joves no iniciats a l'altar del Jañaañaande no poden sortir de casa durant tot un dia. I, en el cas de les famílies que viuen prop de l'altar en qüestió, han de desaparèixer fins que no s'acabi la cerimònia. Així, doncs, dones i nens, van en cases allunyades del centre, on s'hi estan fins que se'ls indica que la cerimònia ha acabat. Aquesta cerimònia és de caire social i es prenen decisions que afecten al poble, i és, com es pot suposar, de tall ultrasecret. Malgrat l'absència –de representació, però no estructural- de les dones en aquesta cerimònia, és evident que reforça l'estructura del poble i, per força, la identitat de poble.

Com ja hem dit, en algunes cerimònies, feta la pregària a l'altar corresponent, els homes o les dones (segons quina cerimònia sigui) es posen a ballar tot cantant cançons de diferents pobles. En tots els casos, però, les primeres cançons que es canten són les del poble que organitza la cerimònia, on hi ha l'altar.

Les nombroses cerimònies que, sobretot des de la coronació del nou rei Sibilumbay (vegeu el capítol 7), es duen a terme a Oussouye i al Húluf, ajuda, des del

²³ Entrevista amb l'alcalde d'Oussouye, Benedict Lambal, 2 d'octubre de 2004.

²⁴ Efectivament, no es pot dir que les dones joola ocupin una posició considerada com una marginalització o una exclusió social, com una explotació econòmica o que visquin en una situació de dependència. La seva participació física i simbòlica (Journet, 1985) a l'activitat dels pobles és essencial: aporten la seva força de treball (seguint la divisió de tasques), poden tenir el seu propi arrossar i disposen d'un graner personal que el marit no pot ni tocar. A més a més, i això en termes simbòlics és molt important, el grup femení juga un paper molt important en nombrosos rituals, a la vegada que en la religió tradicional hi ha una àmplia participació de les sacerdotesses.

²⁵ Sobre la voluntat de no assumir la responsabilitat de ser sacerdot d'un altar-ministeri de religió tradicional en parlarem més extensament al capítol 8.

nostre punt de vista a la cohesió social. L'enorme densitat de festes, al nostre entendre, amplia les relacions entre persones i famílies, i enforteix la identitat de poble i de comunitat.

-Enterraments

Les pràctiques d'inhumació també ens poden ajudar a entendre l'organització del poble d'Oussouye.

A Oussouye hi ha tres cementiris, un pels habitants de religió tradicional, situat prop de la residència reial, un pels catòlics, a les afores del poble (a la carretera del Cap Skiring), i un pels musulmans, també a les afores (a la carretera que arriba de Ziguinchor).

Vegeu els costums del cementiri tradicional. El cementiri tradicional es diu, a Oussouye, "kaɓem sifom".²⁶ A d'altres indrets s'anomena d'una altra manera (de fet, sembla ser que el cementiri de cada poble té un nom diferent).

En el cas dels morts de religió tradicional, les normes d'enterrament són ben estrictes: cap persona que no hagi nascut a Oussouye o, en el cas de les dones vingudes de fora, que no s'hi hagi casat, no podrà ser enterrada al poble sota cap circumstància, excepte certs casos comptats, especialment les adopcions.

Així, com a norma, al cementiri d'Oussouye només hi jeuen els homes nascuts a Oussouye, les dones casades amb homes d'Oussouye –que, com hem vist, en certa manera no són estrangeres perquè han fet el *kakaan hukiin*- i tots aquells nadius (segons la percepció tradicional), nens i nenes, nois i noies que, per la raó que sigui, no s'hagin casat encara. Les dones nascudes a Oussouye però que s'hagin casat fora del poble, en principi són enterrades al poble del marit, tot i que, en cas de divorci o de retorn al poble (viudetat, malaltia...) o de voluntat expressa, la dona pot ser enterrada al seu poble natal.

A part d'aquests casos, només aquells adoptats –que han tallat els lligams amb la família i que han mostrat la seva integració al poble durant molts anys- poden ser enterrats a Oussouye²⁷.

No només els morts enterrats a Oussouye són nats a Oussouye, sinó que, en principi, a cap estranger d'Oussouye no se li permet entrar-hi en vida.

Segons els nostres informants, dins del cementiri els difunts són enterrats per barris.

El cas dels catòlics és ben diferent. En el cas d'Oussouye, el cementiri és "obert" a totes aquelles persones de la comunitat catòlica. Així doncs, al cementiri no només hi ha els catòlics nats a Oussouye, sinó que s'hi enterren persones de fora del poble. Fins i tot es va donar el cas que hi van enterrar una nordamericana que va morir a Oussouye i no se'n sabia el seu origen ni s'havia pogut contactar amb la família²⁸.

En el cas dels musulmans...no tenim prou dades per una raó senzilla, els musulmans, entre homes i dones, als sis barris tradicionals d'Oussouye no arriben al la

²⁶ Sembla que ve de "efom", plural "sifom" que és el pal del taüt, que acaba tirant-se a dins del forat.

²⁷ Normalment, per mostrar que algú s'ha integrat de veritat, es diu: "Que hagi plorat amb nosaltres". A part, però, és indispensable que hagi fet libacions

²⁸ Sembla que quinze dies després de l'enterrament va aparèixer el marit de la difunta i es va emportar el cadàver.

dotzena. De fet, l'adopció de l'Islam entre els joola Húluf és, com veurem al capítol 8, molt recent.

-Ñukuul

Un nou exemple de la importància del poble, és la cerimònia del *ñukuul*, cerimònia en la qual el poble acomiada el difunt a través d'una dansa d'aire guerrer celebrada prop de la casa del mort. En aquesta dansa funerària tots els joves i homes que volen, vestits per a l'ocasió, surten a ballar per honrar el mort i expressar que ells mantindran els seus valors i continuaran sent fills dignes del seu poble.

En aquesta dansa només poden ballar homes del poble i els assistents d'altres pobles acostumen a assitir de públic, però no ballen mai.

-Kahooñ ahuka

Una altra de les cerimònies més significatives per a la comprensió de la idea referencial del poble és la del *kahooñ ahuka*, també relacionada amb la mort. “*Kahooñ ahuka*” significa “cridar l'ànima”.

Uns dies abans del *kahooñ ahuka* es fa el *kaiñen*, un avís oficial conforme ha mort algú a l'estranger, ja sigui fora del poble però a la mateixa regió, com al Nord del Senegal o en un altre Estat.

El *kahooñ ahuka* es du a terme quan una persona del poble mor fora del poble. Per tal que l'ànima del difunt trobi el camí de retorn al seu poble d'origen, la gent del poble, de nit, la criden, perquè sàpiga tornar a casa. Si el mort és un home, els homes de tot el poble duen a terme la cerimònia. Si la morta és una dona, són les dones les que se n'encarreguen. Mentrestant, aquells que no participen a la cerimònia, esperen el retorn dels que l'estan fent a casa del difunt. Uns o altres, doncs, se situen a l'entrada del poble, en el camí que porta al lloc on ha mort el fill o filla d'Oussouye. Si ha mort a Dakar o a Europa, per exemple, se situaran a la sortida del poble a la carretera que ve de Ziguinchor –des d'on es va a Dakar i a Europa. Si ha mort, per exemple, a algun poble d'Esulaalu, serà a la carretera de M'lomp. Si ho ha fet a Diembereng o a Essaout ho faran a la carretera del Cap-Skiring. Si ho ha fet a qualsevol poble del Húluf (a Edhioungo, Calobone, Kahinda, Senghalène o Djiwant), aleshores ho faran al camí que dugui al poble corresponent. Aleshores, un cop tots situats/des s'inicien cànctics i pregàries per què l'ànima les escolti i trobi el camí, “com una llumeta en la nit”. La comitiva crida l'ànima, amb crits i frases específiques, i enfila el camí cap a la casa del difunt. Durant el trajecte ningú de la comitiva pot girar-se per mirar, “perquè podrien veure l'ànima i aquesta s'espantaria”. Al llarg del camí, tot creuant al poble, els homes o les dones van en fila índia fins que arriben a la casa del difunt o difunta. Allà els esperen els homes, si la morta era una dona, o les dones en el cas contrari. No se'ls ha de il·luminar, ni xerrar. Van passant un per un, o una per una, per davant del *kuhuluŋ*, l'altar familiar clànic, i després es fan les libacions.

Aquesta cerimònia, així com les pràctiques d'enterrament –vegeu el proper apartat- al nostre entendre ens diu molt de la percepció de referència que es té del poble

-El Húmabal i les crítiques entre pobles.

Durant el Húmabal, la festa reial anual, hi ha la tradició que les dones que pertanyen als pobles Husaṅa²⁹ poden criticar-se en públic, sempre d'un poble a l'altre.

En la cerimònia d'aparició dels tambors del Húmabal, anomenada *kabiseen kata Húmabal*, tots els pobles Husaṅ són presents en una plaça propera al bosc reial. En un moment determinat, les dones poden dir, en públic, tot el que vulguin, criticant les dones i els homes d'altres pobles, però mai entre elles, mai entre les dones d'un mateix poble³⁰.

En aquest debat ritualitzat poden aparèixer temes tant variats com robatoris, com injúries, com adulteris, etc. i, en algun cas, poden acabar amb un bon enfrontament. Tal és el cas del Húmabal de 1984 –el darrer abans que el rei Sibakuyan “partís”–, on les dones d'Oussouye i Djiwant van acabar barallant-se i van haver de ser separades pels homes d'ambdós pobles.

Sens dubte, doncs, una vegada més, es posa de relleu la força de l'entitat del poble en el cor de la societat joola.

-Les lluites tradicionals.

Un altre element que mostra l'estructuració social dels joola húluf en relació als pobles és la pràctica de les lluites tradicionals, anomenades *kataj aku* que es practica en diferents moments, però especialment durant les festes reials de *Húmabal*.

Les lluites joola s'assemblen molt a les lluites grecoromanes. Es tracta d'un enfrontament entre dues persones del mateix gènere. Hi ha, doncs, lluites entre homes i lluites entre dones. Hi ha unes normes estrictes sobre com tombar l'adversari –que, segons els llocs, perd quan el contrincant li toca l'esquena a terra, quan el contrincant se li posa darrera, o quan cau.

També el Húmabal és l'ocasió perquè les persones de la mateixa generació però de diferents pobles es coneguin entre ells. Durant uns dies conviuen a les cases dels joves d'Oussouye –els que es queden a dormir– i durant el dia poden lluitar entre ells. “Abans, diuen els vells, era així com coneixies la gent de la teva edat dels pobles veïns.” Ara, és clar, amb l'escola les coses han canviat.

Si bé durant el conflicte les lluites es van anul·lar, en el cas d'Oussouye, l'arribada del nou rei Sibilumbay –i per tant de les festes associades a la reialesa– ha propiciat la represa de les lluites tradicionals, que, a més a més, només es poien dur a terme durant els períodes de regnat, però no d'interregne. Des de l'arribada del nou rei, Sibilumbay, una sèrie de festes com el *kule* –que en altres indrets es diu *katutum*–, associades a la reialesa, s'han reprès després de més de 15 anys de no fer-se. Durant el darrer *kule*, que va tenir lloc a Oussouye a principis de juny del 2002, joves i vells lluitaren plegats, combinant força –els joves– i tècnica –els més vells. En definitiva, els adults –normalment, són, com hem explicat, els *kujaka*–, ensenyen als joves a lluitar i els entrenen per defensar el poble de la millor manera. Això els va preparar per lluitar durant els Húmabal d'Oussouye de 2003 i 2004.

Com en tants altres aspectes de la societat joola Oussouye no pot lluitar amb tots els altres pobles del reialme. Només ho pot fer amb alguns. Així, Oussouye no pot lluitar mai amb Edhioungo, perquè són « germans » o, en paraules joola : « *Cabaii*

²⁹ Mot per anomenar els pobles del reialme més lligats a la reialesa d'Oussouye, i que practiquen el *Kahat*.

³⁰ Sembla que aquest costum també es dona en altres reialeses. Així, entre els Nzema de Ghana, existeix el *Kundum* o *Abiss*, ocasió propícia i estimulada perquè aflorin els conflictes interns (Valsecchi 2003).

ianor », que vol dir que « tenen la mateix llança ». Aquest parentiu fictici té a veure amb el mite fundacional segons el qual Oussouye i Edhioungo són els descendents de dos germans, que van fundar els dos pobles i que ja hem explicat anteriorment. Aquesta aliança no només afecta al fet de no poder lluitar sinó que no poden atacar-se en cas de guerra, sinó més aviat, al contrari, s'han d'ajudar mútuament³¹. Oussouye tampoc no pot lluitar amb altres pobles com Kahinda i Essaout. Per manca de temps no vam poder informar-nos de quin tipus de vinculació específica no permetia la lluita entre aquests pobles. Tot i això, suposem que el cas de Kahinda té a veure amb les vinculacions de la reialesa. En el cas d'Essaout, és possible que tingui a veure amb la guerra que va enfrontar ambdós pobles temps enrera. És una de les tantíssimes coses que queden pendents.

Finalment, amb pobles com Oukout, Emaye, Calobone, Siganar, Karounat, Niambalang, Djiwant i Diakene no hi pot lluitar més que durant les festes del Húmabal, perquè en el passat moltes lluites han acabat en problemes (enfrontaments violents entre joves, etc.) i, per tant, s'ha optat per evitar la lluita fora dels períodes estipulats en el Humáabel. Amb els altres pobles, en principi, es pot lluitar sempre.

Els joves d'Oussouye que poden lluitar pertanyen a unes generacions determinades, i, a més a més, hi ha diversos graus –de menor a major– als quals tot jove arriba amb el pas del temps³². Els lluitadors acostumen a ser joves d'edats compreses entre els 15 i 25 anys, aproximadament. Els joves tenen els seus tutors, persones de les generacions immediatament més grans, anomenades *kujaaka* (sing. *ajaaka*), que s'encarreguen d'entrenar-los, organitzar-los i aconsellar-los durant el període de lluites.

Quan un jove lluita, segons les paraules d'un informant, “és l'orgull del poble el que està en joc”. Tant és així que, quan un jove, cinturó negre, és vençut en una lluita –sobretot fora de l'època de festes–, el poble humiliat busca venjança: “No es pot tirar a un cinturó negre així com així, el poble s'ha de venjar”, em digué un informant³³. En definitiva, a través de les lluites es posa de manifest l'orgull del poble.

L'època de lluites és també el moment en que es practica més una de les dances joola per excel·lència: l'*ekonkon*.

-Generacions.

³¹ Aquesta aliança entre dos pobles també es troba entre Calobone i Senghalène, i Djiwant i Kahinda. Cal destacar, però, que aquesta aliança és entre els adults. De fet, entre els més jovenets i entre els infants les baralles entre fills d'Edhioungo i d'Oussouye han estat freqüents. Fa uns anys, fins i tot joves no-joola d'Oussouye ajudaven als joves d'Edhioungo a pegar els joves d'Oussouye joola, cosa que posa també de relleu la rivalitat entre Oussouye-joola i Oussouye no-joola.

³² En la lluita tradicional d'Oussouye hi ha molts graus. En grans línies, però, es podria parlar de tres etapes per les quals passen tots els joves: cinturó blanc, “gris” i negre. Per a un detall exahustiu del grau de lluites entre els joola vegeu Sina Diatta (1998:59)

³³ Quan l'informant em contava aquesta història, davant hi havia dos germans seus, més grans, i el pare de tots ells. L'informant, segons diverses fonts prèvies a aquest dia, havia estat, a l'època, un gran lluitador, molt estimat pel poble. Al principi, quan va començar a explicar aquesta anècdota, tots els seus familiars presents negaven que ell tingués força i que hagués significat res de res dins de la seva generació com a lluitador. Especialment, el germà més gran i el pare, repetien sovint “Menteix”. El segon germà, reia a cor que vols i afirmava que no mentia. Més endavant, vaig descobrir que, dins de les estratègies educatives de la societat joola, a nivell de família nuclear, perquè l'individu no agafi fums, se li nega el protagonisme en situacions diguem-li heroïques. Així, doncs, el mateix informant em va dir que si jo no hagués estat present, el segon germà que sostenia la veritat de l'anècdota també hauria dit que era mentida, tot i que tots quatre sabien que no ho era. Com que tota la família sabia que jo feia d'antropòleg, doncs, es van encarregar d'informar-me correctament –a través del germà segon– i de mantenir les normes d'educació en vigor –a través del germà gran i del pare– en una dialèctica familiar força distesa i divertida.

Actualment, una de les divisions més importants d'Oussouye, així com d'altres pobles del Húluf, és la de les generacions o *yamaane* (pl. *humaane*)³⁴. Les generacions uneixen persones d'edats similars i tenen la funció de fer tasques econòmiques i organitzatives, religioses i rituals, educatives i lúdiques³⁵. No cal confondre les generacions, que agrupen persones nascudes més o menys a la mateixa època, amb pocs anys de diferència, amb els grups d'edat, que agrupen diferents generacions i que, en principi, són: els infants, els joves, els adults i els ancians³⁶.

Des del nostre punt de vista, les generacions són un element clau per a la vida social del poble per diverses raons. D'una banda, uneixen mitjançant un sistema igualitari, homes i dones del poble de la mateixa edat, és doncs, una segmentació horitzontal de la societat. De l'altra, és un sistema de relació vertical entre les generacions més grans i les més joves, i permet la transmissió de valors i coneixements, alhora que defineix un sistema específic d'organització de la societat de manera vertical. És en certa manera, és l'organització més homogènia i àmplia del poble. I és que com deia un informant: "Integrar-se a una generació permet integrar-se al poble".

Els membres d'una generació tenen una sèrie d'obligacions envers els membres de la seva generació. Així, per exemple, quan mor el pare o l'avi d'un membre ha de convidar a beure vi de palma a tots els altres membres. A més a més, un d'ells rebrà, de part del fill o nét del difunt, el símbol de la lluita, l'*eunk* (una gallina viva lligada a un pal de fusta), significat la presència de la generació, venint a dir "que hem cultivat i lluitat junts".

També en el cas de la cerimònia que culmina el casament, quan es va a cercar la núvia: en principi tant ell com ella ofereixen vi de palma per celebrar l'event, a les respectives generacions.

En el cas d'Oussouye, les generacions comencen a formar-se primer per barris, amb l'ajut dels germans i cosins més grans, quan les nenes tenen 8 i 9 anys i els nens 11 o 12. Els infants es reuneixen en cases de familiars per barris, en determinats contextos rituals, nens i nenes junts. Cap als 13 i 14 anys, quan els joves comencen a treballar el camp de valent les generacions se separen per gèneres, ja que han de fer tasques econòmiques diferenciades (llaurar i desbrossar els camps, ells; i dur els fems, fer el planter, plantar l'arròs i collir-lo, elles), i lúdiques. Prenen cadascun un nom de generació.

Cap als 18 o 20 anys, la generació de noies i la de nois s'uneixen, però amb diferències de l'una a l'altra de 4 o 5 anys. És a dir, que els nois poden tenir uns 20 o 21 anys, i les noies uns 16 o 17. Sovint, es crea primer la de nois. En general les dues generacions unides en una, prenen el nom de la generació dels nois. Per raons de pràctiques d'aliança –la tendència descrita al capítol anterior d'exogàmia de poble i de patriocalitat–, moltes generacions tenen una majoria força important de nois. La migració cap a d'altres regions i cap a les grans ciutats provoca una minva del nombre de membres d'una generació i fa que algunes generacions, que en el passat estaven formades per cinquanta o seixanta persones, acabin unint-se amb d'altres generacions –

³⁴ Per la seva funció, les generacions també seran tractades al capítol 9.

³⁵ Segons les nostres impressions, és molt possible que antigament, especialment entre els homes, la diferenciació de generacions, agrupades en grups d'edat, fos molt més clara que avui en dia, pel comportament atribuït a cadascuna d'elles, per la manera de vestir, etc...

³⁶ Avui en dia, que sapiguem, aquesta diferenciació en grups d'edat s'acostuma a basar en certes iniciacions i no té la mateixa importància social que tenia en temps passats.

aquelles immediatament més joves o més grans. En d'altres casos, algunes generacions masculines s'uneixen per dur a terme la iniciació masculina, el *kahat*, i passar-lo junts, i acaben unides per sempre.

Amb el pas dels anys, les generacions continuen sent un puntal de referència i d'organització social molt important. Tant és així que les dones vingudes de fora per casar-se a Oussouye, un cop fet el ritual del *kakaan hugin*, poden integrar-se a la generació del marit³⁷.

En definitiva, doncs, la generació és un important sistema de cohesió i organització (econòmica i social) dins d'Oussouye, que reforça la consciència de poble sistemàticament.

Les generacions, especialment les més joves, també tenen una funció lúdica, tot organitzant festes, reunions, o vesprades amb l'*ekontine*, instrument de tres cordes.

A continuació presentem un quadre amb els noms i edats aproximades de les generacions d'Oussouye-joola. Si bé la taula està per completar, creiem adient posar-la per ajudar a comprendre millor el sistema de generacions d'Oussouye.

Nota: Els anys no són sempre correlatius perquè algunes generacions, per motius diversos, se solapen. En el cas dels noms entre parèntesi es tracta de noms de sabotatge. En els casos on no tenim clara la traducció, posem un interrogant.

Quadre 5. Generacions d'Oussouye³⁸.

(W=wolof; Fr= Francès; Angl.= Anglès; H= homes; D=dones;)

Nom de la generació (H), (D)	Traducció literal	Traducció literària. Història	Membres (H/D) nascuts entre els anys...	Nom de la generació (si hi ha fusió)
Samineral (H)	Només cal que plogui ?		1979-1983 (H)	
Eyunk essai (H)	L'eyunk està buit	Beuen molt	1977-1979 (H)	
Hubola humenge (H) Defarru (D)	El bol està ple Distreure's (w)	Mengen molt.	1974-1977 (H) 1979-1983 (D)	
Bakalama (H)	-	Nom que ve d'un grup teatral de Bignona ?	1973-1974 (H)	
Masleksi	? (w)		1980-1981 (D)	
King Etoile polaire (D)	(angl.) Rei (Fr) Estel polar		1970-1973 (H) 1976-1978 (D)	
Lions (H)	Lleons (Fr)	L'equip del Senegal.	1968-1970 (H)	
Barata (D)			1972-1975 (D)	
Attentat (H)	Atemptat (Fr.)	De petits, feien moltes gamberrades	1967-1968 (H)	

³⁷ Vegeu unes pàgines més avall una explicació sobre el *kakaan ukiin*, una forma d'adaptar les dones vingudes de fora del poble a la vida local de la població.

³⁸ Aquest quadre ha estat fet amb la sempre inestimable ajuda de Pierre Diatta.

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)

Toilette (D)	Bany (Fr)		1970-1972 (D)	
Eguelete (H) Bel club (D)	Cacahuet Club bonic (Fr)		1965-1967 (H) 1969-1971 (D)	Es fusionen amb la g. anterior amb el nom de Columbia (l'avió francès).
Ñebe (H) Miss Club (D)		Fruit	1963-1965 (H) 1967-1968 (D)	Columbia
Dandy (Te-kudon) ?		Te-kundon, menjaven rates (kundon) a la brasa tot fent te.	1961-1962 (H) 1965-1966 (D)	S'uniren amb l'anterior prenent el nom d'Apartheid.
Ñaloboi (H) ?		Nom d'un indret entre Loudia i Diantène on anaven a cultivar perquè ningú no els volia.	1959-1960	Apartheid
Eden (H) ?	Edèn (Fr.)		1956-1958	S'uneixen amb la generació anterior i prenen el nom de Pacifique Eden
Pacifique (D) ?			1953-1955	Pacifique Eden
Concorde (D)			1950-1952	Habitualment col·laboren amb Six però no tenen nom comú.
Six ?	Sis (Angl.)		1947-1949	Col·laboren amb Concorde.
Mon père (H) ?	El meu pare (Fr.)		1944-1946	Força disgregada. Sovint alguns van amb Six i els altres amb Essumul.
Essumul (H)	Farina en gra	?	1942-1944?	
Eguensa ?	Samarreta de tirants esportiva	Eren molt seductors amb les dones	1940-1942	
Anaak Busana (H) ?	Estira la piragua		1938-1939	
Ebotkale (H)	Agredir sexualment les dones	Sembla que els joves d'aquesta generació entraven a les cases on hi havia noies intentant	1934-1937	

?		agredir-les sexualment.		
Edala efuté (H) ?	Sandàlia pudenta	Sembla que es van posar aquest nom quan van arribar les sandàlies de plàstic al poble.	1930-1934	
Salibeth (H) ?	Mocador		1926-1929	
Ujawnul ugabal (H) ?	Vés i repartim (l'arròs)	Tornaven els joves de cultivar l'arròs i van trobar, quan ja tornaven, una dona que els duia el dinar. Van menjar al mig del camí.	1921-1925	
Chauchen / Etiñ hudiañuilin ?			1916-1920	
Eñaijalil (H)	Tirar l'arròs blanc-blanc		1910-1916 (tots desapareguts)	

-Funcions econòmiques a través del poble: la collita de l'arròs.

Les dones, com s'ha explicat anteriorment, són a Oussouye les encarregades de portar els fems al camp, de fer el planter, plantar l'arròs i collir-lo. Aquestes tasques, quan es tracta dels camps familiars, es fan o bé per famílies o, en alguns casos, sol·licitant l'ajuda de les dones del barri o de famílies concretes d'altres barris. En aquest cas, acabada la jornada, les dones es reuniran a casa dels propietaris del camp on han treballat i celebraran, amb un sopar, amb begudes i/o amb dances i cants la fi de la feina³⁹.

En d'altres casos, les dones d'un mateix poble s'organitzen, o bé per generacions, o per barris, per altars de dones o fins i tot, tot el poble, per ajudar-se en les recoltes, el planter, la neteja del camp, etc. La dona que convoca donarà una quantitat mínima (uns 50 f CFA per dona) i les convidarà a beure i/o a menjar.

Ara bé, en el cas dels camps dels altars d'Oussouye més important, el del rei i el del Jañaañaande, tot el poble està implicat en el seu procés: així els homes de tot el poble el llauren, i les dones fan la resta. Com veiem, doncs, en alguns casos, totes les dones del poble, com una unitat econòmica productiva, van juntes a treballar els camps.

³⁹ Normalment es tracta d'una celebració estrictament per a dones, amb vi de palma i bissap (beguda feta amb flors d'hibiscus).

En el cas dels del rei, les dones dels diferents pobles propers a la reialesa es desplacen fins a Oussouye per treballar-los.

Així, les dones de cada poble tenen els seus espais comuns en els camps on, segons molts informants, la tradició i els seus desigs de canvi s'hi transmeten i urdeixen, respectivament, de forma contínua. Després de treballar als camps del rei i del Jaañaañaande, les dones es reuneixen prop de l'altar, on els titulars i adjunts corresponents els esperen per oferir-los vi de palmera.

5.1.3. L'Oussouye no-joola: assimilació o integració?

Si fins ara hem vist una sèrie d'elements que ens parlen de la identitat de poble a Oussouye-joola, és important parlar també del poble d'Oussouye en general, no només dels barris considerats tradicionals. Arribats a aquest punt, cal fer, si més no, referència a la relació que tenen els joola amb els habitants d'Oussouye que viuen en els barris considerats foranis, aquells on viuen les famílies, per dir-ho de manera èmic, no autòctones d'Oussouye.

Per parlar de la relació que s'estableix entre uns i altres, ens és molt útil fer una adaptació de la inspiradora, encara que senzilla, distinció sociològica que va proposar al seu temps Darcy Ribeiro (1971) entre assimilació i integració. La primera s'entén com un procés a través del qual els membres d'una ètnia nouvinguda es fusiona amb la receptora tot perdent –o negant públicament– el seu bagatge cultural anterior. La segona, en canvi, es basa en mitjans d'adaptació recíproca i de coexistència entre uns i altres, sense perdre, en cap cas, el propi contingut cultural.

En el nostre cas, avui en dia, en general podem parlar del segon model, amb força matisos. Després d'un període d'adaptació, podem afirmar que les diferents cultures que conviuen a Oussouye han sabut trobar un cert equilibri basat en una actitud que podríem anomenar d'"integració". Així, dins d'un sol territori, el d'Oussouye, viuen diferents cultures que, en línies generals, han mantingut el seu bagatge propi sense la necessitat d'abandonar tradicions, creences o pràctiques socials determinades pel sol fet de ser una comunitat nouvinguda. Aquest tipus d'adaptació, amb els seus alts i baixos, es basa en un valor tradicional segons el qual cal respectar la diferència i el costum dels pobles veïns. Això, però, a diferència del que es pugui pensar, també implica, en certs casos, un cert desconeixement de la cultura veïna, especialment en els continguts de matèria religiosa, així com en el coneixement de certs temes relacionats per exemple amb la història local (tant dels llinatges com dels pobles). A part, no cal oblidar les relacions econòmiques que existeixen entre uns i altres: així, habitualment, es considera que els pehl són més rics que els joola (ja que els primers es dediquen a Oussouye al comerç, i els segons, en general, a l'agricultura)⁴⁰. Pel que fa a altres grups ètnics, normalment wolof així com alguns tukolor i serer vinguts per treballar a l'Administració, contracten dones joola per fer les feines domèstiques.

A més a més, però, hi ha d'altres factors a tenir en compte: d'una banda, les pràctiques migratòries. Les poblacions nouvingudes a Oussouye per motius econòmics,

⁴⁰ Tot i que antigament, els pehl eren ramaders (i encara avui hi ha pehls ramaders que s'ocupen dels ramats dels joola), avui en dia la majoria de pehl d'Oussouye són comerciants. Com assenyala Moreau (1994b) de les 43 botigues d'Oussouye, 29 estan en mans dels pehl (no es compten les dones que paren l'estora al mig del carrer i venen la fruita, fuit-secs, ni les venedores ambulants que venen bissap, etc.). Comptant que els pehl són prp d'un 10% de la població del municipi d'Oussouye, les dades són més que significatives. Vegeu l'article de Moreau (1994b).

com els pehl (recordem que el primer, Demba Ba, va arribar a Oussouye a la dècada dels '50 provinent de Guinea Conakry), es va fer de manera progressiva. Això possibilita un temps d'adaptació molt important al nouvingut per part de la comunitat receptora.

Hi ha però, un altre fenomen a tenir en compte. En la societat joola trobem, en els nuclis més decisius de la seva cultura –polític i religiós especialment-, un component de secretisme molt important⁴¹, que impedeix, en certa manera, promoure estratègies d'adaptació basades en l'assimilació. A més a més, ja hem vist, en apartats anteriors, la tendència general d'ascripció familiar i identitària. Aquesta és, al nostre entendre, la realitat d'avui en dia. Ara bé, antigament, les estratègies adaptatives dels nouvinguts eren diferents. És molt possible que l'assimilació fos molt més practicada, per exemple a través de l'adopció, tal i com va passar amb els kunjan.

Dit això, cal recordar que les relacions interpersonals interètniques són molt freqüents a Oussouye. No és estrany que un pehl, musulmà, convidi a un joola per la *tabaski*⁴² o que en un enterrament d'un joola catòlic assisteixin joola catòlics i de religió tradicional, pehl musulmans, etc.

-Els matrimonis mixtes.

Com hem vist al capítol 4, les pràctiques de filiació són patrilinials i la residència és patrilocal. Això fa que, com s'ha vist, en els matrimonis interètnics, la dona nouvinguda perdi, per dir-ho així, la capacitat de fer heredar als seus fills el bagatge cultural del qual prové. En aquest sentit, hem de dir que els matrimonis interètnics no promouen un “brassage” (com diu Diouf, 1998) o un mestissatge en el sentit estricte, ja que, de fet, el costum de la patrilinialitat i la patrilocalitat, fan que de les unions interètniques no en sorgeixi un nou grup. Ara bé, sí que és veritat que, darrerament, el lleuger augment dels matrimonis interètnics –lligat amb el fet que els límits de la frontera endogàmica s'han ampliat, així com amb d'altres factors relacionats amb les pràctiques estatals i l'augment de les comunicacions intergrupals-, pot haver provocat una certa “obertura” per part dels joola d'Oussouye cap a les cultures que conviuen en el seu territori original. Així, si bé és veritat que el mestissatge estricte no existeix a Oussouye⁴³, sí que hi ha, per dir-ho de manera poètica, un mestissatge d'idees, on les dones nouvingudes procedents de cultures no joola o fins i tot joola no-húluf, aporten idees noves que la societat receptora rep d'una manera o altra, encara que només sigui com a reflexions (i no com a noves pràctiques), que amplien el marc de referència de la comunitat i, per tant, poden fer variar la seva visió de la pròpia identitat.

Vegem, doncs, quines són les formes d'integració principals, al nostre entendre, entre els membres d'Oussouye-joola i els membres de la resta d'Oussouye.

-Les adopcions de poble.

⁴¹ Vegeu la tesi de Ferdinand de Jong, *Modern Secrets* (1991).

⁴² Tabaski és el nom donat a l'Àfrica occidental a la festa musulmana d'Aïd el Kebir, celebració que commemora la festa d'Abraham, a qui Déu ordenà de sacrificar el seu fill. Al darrer moment, l'arcàngel Gabriel li va aconsellar de matar un moutó. El dia de la celebració es sacrifiquen molts d'aquests animals i la carn és oferida en un àpat a la família, als amics i als necessitats.

⁴³ Excepte aquell amb blancs, del qual ja vam parlar en el capítol anterior.

Si bé és veritat que la pertinença a un poble sembla determinada per l'origen familiar i les pràctiques d'aliança, no cal oblidar que –com s'ha explicat en el capítol anterior- les famílies joola practiquen l'adopció –encara que per motius diferents als del passat. Així doncs, quan algú és adoptat per una família, i perd el nom i l'origen anterior per adoptar-ne els nous, és acceptat pel poble, duent a terme totes les funcions que li pertoqueu a nivell local. El nou membre s'integra plenament, “tothom oblida el seu origen i ningú més no pronunciarà el seu antic nom. Està prohibit.” Això es pot donar amb persones que hagin viscut als barris “nous” d'Oussouye, als barris considerats “estrangers”. Fins i tot es pot donar amb el fill d'un home que sigui considerat estranger, i que resideixi als barris “nous” (Sara-Demba, HLM, etc.) i una dona joola d'Oussouye-joola. Per adoptar aquest fill al poble, a Oussouye-joola pot ser que també calgui una adopció, ja que, com que la identitat es transmet per via paterna, ell és, en general, considerat estranger al poble.

-Associacions contemporànies.

En aquest llarg camí en que els joola d'Oussouye han vist arribar grups de terres llunyanes un sistema ha resultat molt practicat en els darrers anys : les associacions. Si bé no sabem quines interrelacions van practicar en el passat els joola amb els seus veïns més immediats (els bainunk, que sembla ser eren els primers habitants de la regió, i els kunján, subgrup joola avui desintegrat com a tal⁴⁴), actualment una de les pràctiques més destacades dins del conjunt d'Oussouye és el de l'associacionisme. Probablement – ja que, com veurem, la participació molt activa dels no-joola en les institucions dels joola d'Oussouye és difícil-, les institucions que més han facilitat les relacions interètniques han estat les associacions.

Els joola d'Oussouye tenen, en la seva pròpia cultura, una capacitat associativa importantíssima⁴⁵. Això pot haver ajudat al desenvolupament d'associacions, amb població pluriètnica, dins del territori d'Oussouye. Així doncs no és estrany que, bé que en general promogudes per persones de grups nous, les associacions hagin florit al Húluf (tot i que algunes siguin més actives que d'altres). Així, doncs, entre d'altres, trobem l'Association des femmes⁴⁶, l'Association des Jeunes Agriculteurs et Eleveurs du Departement d'Oussouye (Ajaedo), l'Association des Handicapés, l'Association des Ressorissants de Bignona, Jiliwo (Association d'Ecrivains en langue joola-kasa)⁴⁷, la Maison des Jeunes, l'Association des Jeunes Catholiques... així com diversos agrupaments vinculats a diferents institucions del poble, com els Anciens Combattants, els judoteques, etc.

Algunes d'aquestes associacions, especialment la de dones i l'Ajaedo, agrupen gent de diverses procedències, és a dir, persones tant vingudes d'Oussouye i dels pobles del reialme com de pobles de tot el departament, o fins i tot, gent vinguda de fora del departament d'Oussouye. D'altres, en canvi, estan, en general, formades per persones originàries d'Oussouye i rodalies, estant doncs formades per joola. La característica

⁴⁴ Vegeu el capítol 3 i, especialment, Baum (1999).

⁴⁵ Creiem que aquesta capacitat té l'origen amb la pràctica associativa derivada dels *uciin*, els altars tradicionals (vegeu el capítol 7). De fet, al nostre entendre, un altar pot, en certa manera, funcionar com una associació contemporània.

⁴⁶ Aquesta associació està formada per les dones de tots els barris d'Oussouye (tradicional i nou) i, entre d'altres tasques, s'encarreguen de la gestió del Bosque Encantado, un local per a fer festes i “soirées”, els beneficis del qual es reparteixen entre totes les dones, perquè siguin reinvertits als barris.

⁴⁷ Avui inactiva.

d'algunes d'aquestes associacions és que tenen un origen “perifèric” a la cultura tradicional joola, és a dir que, històricament, són col·lectius que han estat marginats per la societat dominant joola. Aquest és el cas de l'associació dels minusvàlids, que antigament tenien dificultats d'integrar-se a totes les tasques habitualment esperades d'un o d'una joola. També podria ser el cas de l'associació formada per joves catòlics – per la història “conflictiva” entre catolicisme i religió tradicional en el passat⁴⁸. No és estrany pensar que l'èxit de les associacions de tall “modern” entre aquests col·lectius tingui alguna relació, encara que no sigui directa, amb el fet que antigament no estaven integrats plenament a la cultura joola local.

A més a més, cal esmentar els clubs de futbol que, tot i que tenen un fort component ètnic (Ufulaal⁴⁹ té molts joves joola dels barris tradicionals; HLM, joola no d'Oussouye; i Sara Demba, molt pehl), no deixen de propiciar espais de relacions interètniques que poden desembocar en llaços d'amistat, de cooperació econòmica, de lligams familiars, etc., a la vegada que, sovint, mostren una identitat de poble –en sentit ampli- molt important.

També és important el fenomen dels agermanaments: en el cas d'Oussouye, que sapiguem, el poble està agermanat amb un poble tocant a la frontera bissauguineana, Effok, i amb un poble francès: Vorey sur Arzon.

-An ata hukin: un del barri

Pel que hem explicat fins ara, semblaria que ser “assimilat” pels joola és impossible avui en dia: tret d'algunes adopcions, el nouvingut no sembla tenir cap oportunitat d'esdevenir joola sinó és a través de la filiació. Vegem, però, què significa “an ata hukin”.

Un estranger (*ajaala*), vingui d'on vingui, sí que té la possibilitat de ser acceptat dins de la comunitat, intentant participar del màxim de la cultura joola⁵⁰. Evidentment, però, en tant que no sigui fill d'un joola, aquest estranger haurà de mostrar la seva voluntat continua i durant molt de temps per formar part de la comunitat joola. En certs nivells, sempre serà considerat com un estranger però difícilment els membres de la família, del llinatge, del clan i del poble al qual viu l'anomenaran *ajaala*. Probablement diran que no pot iniciar-se, per exemple, però no diran “Aquest és un estranger i, per tant, no pot iniciar-se”. De fet, passats uns anys, diran d'ell que “és del barri” (*an ata hukin*). A Oussouye, com en d'altres pobles joola, una persona que hagi fet el màxim per adaptar-se a la vida del poble i que s'hagi estat uns quants anys a la regió, deixarà de pertànyer a la categoria d'*ajaala* i, essent *an ata hukin*⁵¹, podrà participar en molts aspectes de la vida social joola.

El pas final que separa “estranger” d'“autòcton” és el d'una persona que s'integra plenament, tal i com hem dit en les línies precedents, i per tant és considerat *an ata hukin*. Aquesta “persona del barri”, finalment, després de l'aprovació per part de la família, del barri i del poble rebrà terres per cultivar per part d'alguna família

⁴⁸ Vegeu el capítol 8.

⁴⁹ Ufulaal és també un grup de teatre, que va guanyar el primer premi al festival de teatre de Ziguinchor de 1996.

⁵⁰ La diferència entre autòcton i estranger és tractada més profundament al capítol 10.

⁵¹ En el cas dels pobles també podrà anomenar-se'l *an ata esuk* o *an ata kayon*, fent més referència a la integració al poble (*esuk i kayon*) que al barri (*hukin*).

d'Oussouye. El fet de tenir terres per cultivar implica, socialment, un arrelament al poble, un lligam quasi indestructible que farà que el seu amo gaudeixi d'un status quasi de *hubuk*, d'autòcton. Per poder rebre les terres per part d'un cap de família, aquest ha de consultar els hereus legítims (normalment els fills), per convèncer-los de què l'ha portat a confiar tant en aquella persona per donar-li terres. Si els fills hi estan d'acord, es farà la donació de terres davant dels fills i de un o dos testimonis que siguin *esangful* de la família (vegeu el capítol 4). El fet de tenir terres canvia l'estatus de la persona que les rep, però, el que és més important de tot és que canvia l'estatus dels seus fills –fins i tot si tant el pare com la mare no són joola. Així doncs, si el pare és *an ata hugin* i la mare és estrangera, els fills seran considerats fills del poble i podran iniciar-se en diferents altars tradicionals, al mateix nivell que els joola.

Al nostre entendre, aquest tipus d'adaptació que enlloc d'obligar l'assimilació i fer que els nouvinguts perdin la pròpia manera de fer, promou el respecte a les tradicions dels grups que cohabitaven dins d'un mateix territori, es basa en un conjunt de valors de la societat tradicional que, d'una banda, promou el respecte envers l'estranger⁵² basant-se en una cosmovisió basada en una idea segons la qual la diversitat humana és un ventall visible de la unitat derivada de Déu.

5.2. Ser del Húluf, ser del reialme

Tot i que el nostre estudi es basa especialment en Oussouye, creiem interessant esmentar també, encara que no sigui en profunditat, les identitats relatives al Húluf i al reialme del Bubajum áai.

Com s'ha explicat de bell antuvi, el Húluf és un petit altiplà on trobem sis pobles que formen el grup dels joola-húluf: Oussouye, Kahinda, Senghalène, Djiwant, Calobone i Edhioungo. Té, doncs, la mateixa categoria que Esulaalu, Eyun o Her.

Relacionat amb el terme húluf trobem la denominació *an eluf áai*, que literalment significaria “Un o algú de la casa del rei (del reialme)”. Aquest terme, que antigament feia referència, en temps passats, als membres dels sis pobles del Húluf, avui designa els habitants dels 15 pobles relacionats amb el reialme⁵³. Com hem esmentat al capítol 3, un dels enigmes que més ens va interessar al llarg de la recerca és l'origen del mot flup, fulup o felup que, segons els cronistes i alguns investigadors (Thomas, 1959; Girard, 1969) corresponia als joola de la regió del Húluf i dels voltants, en general, doncs, al centre de l'actual departament d'Oussouye. En canvi, sovint ens trobàvem que la referència al Húluf era més minoritària en els estudis consultats. Un dia vam saber que a la regió d'Esulaalu, alguns joola no tenien el so “f”, que convertien en “p”. Això ens va fer pensar en el terme “húluf”, que pronunciat per un joola d'Esulaalu esdevindria “hulup”, i si, a més, s'aspirava una mica més la “h”, teníem “Fulup”⁵⁴. Així,

⁵² Vegeu el capítol 10.

⁵³ En començar la investigació vam creure descobrir que Húluf significava “Casa gran”, ja que *eluf* vol dir casa i *hu-* és un prefix que es posa per significar “major”. Aquesta teoria venia confirmada per la lectura posterior de Mark (1985: 7): “Felupe” may have derived from elup, the diola word meaning “house”. Segons aquest autor és una mala comprensió entre els joola i els portuguesos quan van preguntar: “Qui viu aquí? –Això és casa meua”. Les nostres fonts, però, van desmentir aquest argument. A la llarga, vist que el significat de la majoria d'etnònims i topònims eren desconeguts per la població vaig creure que no tenia sentit continuar investigant en aquesta direcció.

⁵⁴ Aquesta hipòtesi va ser confirmada per nombrosos informants.

doncs, és possible que els primers cronistes contactessin, en remontar el riu Casamance, amb gent d'Esulaalu, que els parlessin dels “fulup”. Etiquetada aquesta regió, els portuguesos (els primers cronistes) deuriem considerar que tots els “felup” eren aquells que vivien a la riba sud del riu Casamance, cosa que inclouria els ajamaat i els her que, de fet, no són húluf. La denominació, però, deuria tenir tant d'èxit que, en molts plànols ètnics de l'actual Guinea-Bissau, als joola de la regió se'ls denomina “felupos”.

El cas és que avui, moltes persones, fins i tot a vegades algun informant, confonen Húluf, Flup i Bubajum áai i usen aquests termes indistintament en parlar genèricament de la zona d'Oussouye.

La cohesió del Húluf.

De la mateixa manera que en els grups humans no es pot parlar d'homogeneïtat absoluta, tampoc no es pot parlar de cohesió absoluta. Cal parlar sempre de graus, que varien en funció de la cojuntura. En el cas del Húluf, doncs, no es pot dir que la regió tingui una cohesió social, política i religiosa absoluta, de cap de les maneres. Però sí que és ben cert que el Húluf és una entitat referencial importantíssima.

D'una banda, per la seva unitat territorial, en un altiplà, al voltant del qual es troben els arroçars que depenen de la subregió. En aquest sentit⁵⁵, és interessant observar que tots els pobles que hi ha en un mateix altiplà joola es troben, en general, envoltats de bosc. De fet, a vol d'ocell, el territori joola es veu dividit en dues grans àrees –que han rebut el treball de l'home–, els arroçars i els boscos –dins dels quals hi ha, sovint, els pobles⁵⁶. Així doncs, a diferència d'altres regions negroafricanes, on l'antropòleg per parlar amb la gent ha d'anar *de clariana en clariana* (Mallart, 1992), en el nostre cas l'estudiós cal que vagi de bosc en bosc.

El territori del Húluf dona sovint una certa cohesió, sobretot per l'homogeneïtat que, d'una banda, unes certes pràctiques econòmiques confereixen al paisatge, i de l'altra, per una proximitat que dona la història comuna. Fruit, doncs, d'aquestes circumstàncies del territori, així com de circumstàncies històriques i socials, el Húluf té diverses característiques que, a ulls propis i dels veïns, donen un sentiment de pertinença al mateix grup (o subgrup, si es vol) el Húluf. Un dels elements més significatius és el de la llengua, el kuluf ayi, que presenta uns trets típics, diferenciats dels veïns d'Esulaalu o d'Ayun. Així, per exemple, no és difícil sentir un joola húluf que indiqui a un altre del mateix origen que “això que dius no és kuhúluf ayi, això ho diuen a Esulaalu”.

Sent en sí mateix una unitat, el Húluf és també un nucli d'on deriven altres lligams amb pobles de la perifèria. Aquestes relacions poden basar-se en orígens comuns –filiació–, en relacions religioses –concretament rituals–, etc. Així, per exemple, és sabuda la relació de “cosinatge” entre Edhiungo i Bukitingo, ja que del primer en van sortir, fa molts anys, unes famílies que, després de passar per Emaye, acabaren fundant el poble de Bukitingo. També és coneguda la relació de Djiwant i Edhiungo amb la regió del Moof Ayi, els pobles de Brin-Séléki, amb qui els primers comparteixen responsabilitats religioses⁵⁷.

⁵⁵ D'acord amb l'observació de Josep Galzeran, “Fletxa”.

⁵⁶ La majoria de boscos que no tenen població a dins són els boscos sagrats. Segons alguns informants els boscos sagrats són els “parcs naturals tradicionals”.

⁵⁷ Vegeu també el llibre de Vanden Berghen, C. i A. Manga (1999).

Cal també remarcar que, segons la percepció d'alguns pobles del Húluf, Oussouye és molt centralista, a l'hora que ignora, sovint, els pobles que té al voltant. Segons alguns informants, la gent d'Oussouye ha pres decisions molt a la lleugera, especialment pel què fa a la relació amb els nouvinguts, a qui donava terres, quan, en canvi, no cedia terres per cultivar als joola dels pobles veïns.

5.2.1. El reialme: *Bubajum áai*.

Seguint en una línia de cercles concèntrics a nivell territorial, després del Húluf els joola de la regió s'adscriuen a una nova unitat, la del reialme o Bubajum áai que, com s'ha esmentat anteriorment, inclou quinze pobles, i de la que parlarem especialment al capítol 7.

És interessant recordar el principi d'integració aportat per Ribeiro (1971), aquest cop a una escala major. Es tracta del fet que, el territori del reialme no s'extén de forma uniforme territorialment (*Ius solis*), sinó que s'extén, per dir-ho així, de forma filial (*Ius sanguinis*). Dit en altres paraules, hi ha pobles a prop d'Oussouye que no formen part del reialme (Bubajum áai), i n'hi ha que estan més lluny que aquests que sí que en formen part. Tal és el cas de Loudia Wolof que no forma part del reialme i que està a menys distància d'Oussouye que Essaut, que sí que en forma part. Passa el mateix amb Diakène wolof, o fins i tot amb el barri de Sara Demba, a dins mateix d'Oussouye: cap d'ells no són ni joola ni pertanyents al reialme, tot i que el reialme els hagi cedit les terres o que els primers habitants s'hi instal·lessin sense permís i això dugués a enfrontaments de diferent grau. De fet, no és estrany trobar casos en que un poble joola i un poble "estranger" entren en guerra, tal i com explica Roche (1985) sobre la guerra que el 1870 hi va haver entre Boukitingo i l'aleshores recent fundat Diakene Wolof.

Com ja s'ha dit, el reialme d'Oussouye, el Bubajum áai, està format per 15 pobles, si comptem a la manera estatal o 21 si ho fem a la manera tradicional. Segons sembla, els orígens del reialme han estat oblidats per la història oral i, fins i tot, no hem trobat cap mite fundacional del reialme en qüestió.

El que sí que sembla clar és que la institució reial ve del poble de Kerouhey, avui dia a Guinea-Bissau. Així, els altars vinculats al rei van ser adoptats en aquest poble i portats fins a Oussouye. L'obediència que deuen no només el rei d'Oussouye, sinó altres reis de la regió com el de Calobone i el d'Essaut⁵⁸ al rei de Kerouhey, avui en dia Sihumbukan, a part de totes les confirmacions dels informants, són prou evidència per confirmar aquesta hipòtesi. Cal no oblidar, però, que el poble de Kerouhey cau a l'altra banda de la frontera (avui en dia, força minada a causa del conflicte entre MFDC i govern senegalès), en territori de Guinea-Bissau. Les circumstàncies històriques estant fent que –tot i la preeminència evident del rei de Kerouhey–, el reialme d'Oussouye estigui agafant un paper predominant en territori senegalès, enfront d'altres reis locals⁵⁹.

Després del de Kerouhey, quin és el rei amb més poder sobre la regió? Sembla ser que es tracta del d'Oussouye, tot i que hi ha una històrica disputa entre el reialme de Calobone i el d'Oussouye. Els primers sostenen que Calobone és un reialme més antic,

⁵⁸ Regne que avui està en període d'interregne.

⁵⁹ Els reis de Calobone al Húluf (ja hem esmentat l'enfrontament entre Calobone i Oussouye; M'lomp, Kajinol, Kañuut a Esulaalu; i del Moof Ayi depenen del rei d'Oussouye (N.Diatta, 1998; CS. Diatta 1998).

argumentant que, fins fa poc, tenien cert poder de decisió sobre la nominació dels reis d'Oussouye; mentre que Oussouye ho nega rotundament, i sosté que Calobone ha celebrat només dues iniciacions reials o Ewag⁶⁰, mentre que Oussouye n'ha celebrat moltes més. També argumenten que els iniciats a l'altar reial d'Oussouye poden entrar al bosc reial de Calobone, i beure vi de les libacions, i en canvi, al revés no pot ser, cosa que significaria que els d'Oussouye són els veritables fundadors.

Els escrits consultats i les informacions facilitades per alguns informants que considerem fidedignes ens fan pensar més en la segona opció, tot i que, en història oral –i en una regió amb tant de secretisme– hom no pot estar mai convençut de res. Des del nostre punt de vista, la versió més creïble és la que sosté que Calobone tenia un pes especial dins del reialme d'Oussouye, però que, per unes disputes internes, va decidir escindir-se i formar un reialme apart. De fet, alguns informants sostenen que Calobone tenia uns privilegis enormes dins de l'altar Jaañaañande, i que una vegada en va abusar de tal manera, que el consell d'aquell altar va decidir treure'ls-els. Fruït d'això, Calobone va optar per continuar el reialme per la seva banda.

Sí que és evident i reconegut que els reis d'Esulaalu i el d'Essaout, deuen obediència al rei d'Oussouye. Així, la història oral és força unànime en explicar com Essaout va entrar a formar part del reialme. Segons sembla, el poble d'Essaout –avui una localitat minúscula i poc habitada– havia estat una població enorme, amb moltes terres que s'extenien fins a Emaye, depassaven l'actual Bukitingo, que aleshores no existia, i arribaven fins a Diantène. Un dia, però, uns joves d'Essaout van raptar una reina amb el seu fill, un príncep, i, sembla, a ell el van sacrificar⁶¹. El rei d'Oussouye va fer una libació al seu altar per oficiar la guerra i va ordenar que tots els pobles del Húluf fessin la guerra a Essaout, després de la qual, el poble quedà destruït i els seus habitants van fugir, alguns cap a Thionck-Essyl, a la riba Nord del riu, d'altres cap a Brin-Seleki, d'altres cap a M'lomp i d'altres cap a Oussouye.

Probablement, el nucli de la reialesa rau o bé al barri de Bataefos (que ja hem explicat en aquest mateix capítol) o bé al barri de Kaļeļaaam, dins la concessió que du el mateix nom, que té certes funcions vinculades a la institució, i que, a més a més, sembla ser un dels barris més antics d'Oussouye. Segons els adjunts del rei actual, Oussouye ha tingut una vintena de reis, dels quals n'hem pogut saber el nom de quinze⁶².

Sembla força evident que el centre inicial del reialme són els pobles d'Oussouye i de Kahinda⁶³. L'extensió del reialme, des del nostre punt de vista, es deu a varis factors: d'una banda, les aliances amb pobles veïns; de l'altra la formació de pobles nous provinents de pobles que ja formaven el reialme; i finalment, l'evolució sociomilitar de la regió, que confirma una preminència del reialme d'Oussouye sobre d'altres pobles.

D'altres pobles probablement entraren a formar part del reialme en ser donadors de reis, com és el cas d'Oukout. Efectivament, el rei d'Oussouye, històricament, ha vingut de pobles exteriors a Oussouye, especialment, Kafon, a Esulaalu, i Oukout. Inicialment, segons algunes fonts, el rei provinent d'Oukout es traslladava a Oussouye,

⁶⁰ Per a més informació sobre la iniciació reial, vegeu el capítol 7.

⁶¹ En la majoria de versions, el posaren dins d'un morter i el sacrificaren a cops de piló. No sabem però, si es tracta més aviat d'una expressió, que hem sentit també quan es parlava de la brutalitat dels kunjan, poble que vivia entre el Húluf i Esulaalu i que duia a terme les mateixes pràctiques.

⁶² Vegeu el capítol 7.

⁶³ Aquesta versió ens la confirmaren diverses persones vinculades a la reialesa tant de Kahinda, com d'Oussouye.

però la seva família es mantenia a Oukout. El trasllat de la família reial cap a Oussouye no es duigué a terme fins a l'adveniment del reialme de Jaja, que s'instal·là al barri de Jíyant.

Altres pobles, com probablement Diantène i Bukitingo, van entrar a formar part del reialme perquè els seus fundadors provenien de pobles del reialme. Com hem vist, Diantène prové de Niambalang i Bukitingo d'Oukout. És així, doncs, com probablement Diantène i Bukitingo s'adscrigueren al reialme.

Segons els vells joola d'Oussouye, el reialme, a part de fer la guerra a Essaout també va lluitar contra els Kalunai, pobladors d'una localitat prop de Siganar i Carounat, que van fugir darrera del bosc de Sikaikai; així com contra els Kunjan (dels que ja vam parlar al capítol 3), habitants d'un poble entre Esulaalu i Senghalène, que, després de perdre, van fugir uns cap a M'lomp i altres van ser adoptats per famílies de l'interior del reialme.

Pobles més propers al reialme. El cas del *kahat*.

Dins del Bubajum áai, però, hi ha entitats amb molta força que no corresponen necessàriament amb l'esquema explicat fins ara, en el qual hem relacionat Oussouye-Húluf-Bubajum áai, i que cal explicar.

Sens dubte, la més interessant d'aquestes entitats és aquella que uneix els pobles que practiquen el *kahat*, la iniciació masculina ortodoxa –més antiga-, i que els separa d'aquells que practiquen el *bukut*, iniciació arribada posteriorment a la regió⁶⁴.

Els membres que practiquen el primer es diuen *esulsan* i els que practiquen el segon *esulbukut*⁶⁵. Els pobles que pertanyen al *kahat* es diuen *husaŋ*.

Els pobles que practiquen el *kahat* són Oussouye (tots els barris), Kahinda (tots els barris), Calobone, Ekink⁶⁶, dos clans d'Oukout (Esangfuli i Boguindo), un clan del poble de Djiwant (Jingotam, del barri del Bugandul), Siganar (tots els barris menys el que s'anomena Buluf), Bukitingo i Essaout. Fins fa poc una família d'Emaye era seguidora del *kahat* i es desplaçava a Bukitingo per fer-lo.

Els que practiquen el *bukut*, dins del Bubajum áai, són la resta (Edhioungo, Senghalène, uns barris de Djiwant, la resta d'Oukout, Diantène, Diakène...).

Històricament, uns i altres coincideixen unànimement en que el *kahat* és més antic, i que va arribar dels pobles de la Guinea-Bissau, probablement de Kerouhey, o, segons altres fonts, d'un poble anomenat Kasu. Coincideixen també en afirmar que abans de l'arribada del *bukut*, tots practicaven el *kahat* (informació que confirma Baum, 1999)⁶⁷.

Aquest fet, unànimament explicat pels diversos informants, hauria de corroborar-se amb el fet següent: sembla que Aumussel (rei d'Oussouye que “se n'anà” poc abans d'acabar el segle XIX i que regnà durant un llarg període –uns quaranta anys) fou el que féu les libacions pertinents per començar a practicar el Kahat. Com a molt

⁶⁴ Vegeu el capítol 10 per a una explicació més detallada de la iniciació masculina *kahat*.

⁶⁵ Probablement aquesta paraula ve de *esuk-husaŋ*, poble o gent practicants del *kahat* i *esuk-bukut*, poble o gent practicants del *bukut*.

⁶⁶ Barri que segons l'Administració de l'Estat senegalès pertany a Calobone però que dins del sistema de nominació local, especialment entre els membres de la religió tradicional, es comptabilitza separat. “Quan ens reunim al Huni no porten el mateix tambor que Calobone.” diuen.

⁶⁷ Aquest mateix autor afirma que el Kahat ve dels Kunjan.

enrera, doncs, el *kahat* va ser introduït a Oussouye als voltants de 1850. Aquesta és l'única manera de datar l'arribada del *kahat*, perquè, en fer-se *kahat* tant sovint (es fa cada 6 o 7 anys) ningú sap –o tothom diu no saber– quants se n'han fet, cosa que ens hauria ajudat molt a determinar el moment d'arribada més concretament.

Del *bukut*, però, sí que se sap quants se n'han fet: sis⁶⁸. El *bukut* és una iniciació que es du a terme, actualment, cada 25 o 30 anys. Molts joves estan convençuts que va arribar a la regió ara fa, doncs, uns 200 anys, però de fet, si se celebrés cada 25 anys, això ens porta al 1850. Ara bé, si tenim en compte que, segons l'opinió totalment unànime d'uns i altres, el *kahat* és més antic: o bé anteriorment el *bukut* es feia cada menys anys, o bé, el *kahat* no va començar en l'època del rei Aumussel, sinó abans. De totes maneres, veiem que pot oscil·lar d'una trentena o quarantena d'anys. El que és ben segur és que el *kahat* i el *bukut* no van arribar abans de finals del segle XVIII⁶⁹.

Sigui com sigui, i per allò que ens interessa, el que és important de retenir, és que hi ha una immensa rivalitat entre uns i altres. Mentre els joves que fan el *kahat*, afirmen que en ser més antic el *kahat* és més autèntic, fins i tot, alguns informants, afirmen que els que el practiquen són joola més purs. Els que fan el *bukut*, en canvi, sostenen que la seva iniciació és més dura, et fa més fort, i és millor. I que ells saben coses que passen dins del *kahat* i els del *kahat* no saben pràctiques que es fan al *bukut*⁷⁰.

Aquesta rivalitat mostra un sentiment de pertinença a una comunitat o l'altra molt fort. A més a més, suggereix certa vinculació relacionada amb la identitat joola: alguns informants que fan el *kahat* sostenen que són joola més purs i, a més a més, que la seva iniciació està vinculada amb la reialesa. Alguns dels que fan el *bukut*, diuen que la seva iniciació engloba molts més joola i que, de fet, es va adoptar per formar part d'una comunitat més gran, ja que el *bukut* el practiquen joola des de Ziguinchor i Brin-Seleki, al departament de Ziguinchor, fins a la zona dels joola fooñy, al departament de Bignona.

En ambdós casos, però per raons diferents, els practicants d'una associació vinculen la seva pràctica a la joolaitat.

Cal destacar, també, que els pobles que practiquen el *kahat* –o en el cas dels pobles que no són homogenis en aquesta pràctica, els llinatges que practiquen el *kahat*– tenen les responsabilitats més importants de la regió, tant els altars-minsiteris masculins com els femenins: Jañaañaande, Eluñ, Huni i altar reial (pels homes), Ehuña, Ajamoo, Kalahaye (per les dones) estan en mans de llinatges que practiquen el *Kahat*. No cal oblidar que, com veurem al capítol 7, els altars més importants de la regió, a part dels reials, són el Jañaañaande, l'Eluñ i el Huni: tots ells depenen de llinatges que practiquen el *kahat*.

⁶⁸ El *bukut* segons les nostres fonts es basa en un cicle que, en el departament d'Oussouye, comença a Edhioungo. D'allà passa a d'altres pobles del Húluf i acaba a Esulaalu. Cada cicle té un nom. Així, per exemple, actualment, totes les generacions dels diferents pobles que han fet el *bukut* entre 1978 (Edhioungo) i M'Lomp (2001) s'anomenen "Kayendu".

⁶⁹ Altres estudiosos donen informacions molt disperses sobre l'època d'arribada del *Kahat* i el *Bukut*. Mentre Girard (1969) sosté que el *bukut* va arribar a principis del segle XX de la mà dels manding, Baum (1987) desmenteix taxativament aquesta possibilitat i sosté que arribà a Esulaalu aproximadament el 1820. Mark (1985) defensa que arribà entre els joola Djougout, al Nord del riu, cap al 1800. Sigui com sigui (principis del XIX –que creiem que no– o principis del XX) i seguint amb la idea suggerida per De Jong (2000), seria interessant treballar amb la hipòtesi que les iniciacions podrien haver-se extès com a oposició al colonialisme (idea amb la qual Baum (1987) no està d'acord).

⁷⁰ Girard (1969) i Baum (1987) expliquen les 4 diferències principals entre *Kahat* i *Bukut*.

Potser per aquesta raó –i per la de l'antiguitat-, els que fan el *kahat* diuen ser joola purs, autèntics. “Si es diu que a Oussouye es guarda molt bé la tradició, és per això”, argumenten els *esulsan*, “el *bukut* és una cerimònia estrangera, va venir de fora. La nostra ve dels pares dels nostres pares.”⁷¹

-Els altars com a integradors regionals del Húluf i del reialme.

El Húluf i el reialme són un nucli on hi ha una sèrie d'altars compartits, que fan, com veurem al capítol 7, d'integradors regionals.

Alguns d'aquests altars que pertanyen al Húluf i al reialme són el *Huni*, que engloba tots els homes dels pobles del Bubajum áai, i que té actualment la seu a Oussouye; i el seu equivalent femení, l'*Ajamo*, que engloba totes les dones del reialme, i que té actualment la seu a Siganar; l'*Elinkin*, que també engloba tots els pobles del reialme; així com el *Jaañaañande*.

L'altar *Ehuuña*, engloba les dones dels sis pobles de l'altiplà del Húluf, i té actualment la seu a Calobone. Altres altars que tenen influència a diferents pobles del Húluf són l'altar *kalem* i l'*elun*.

Així doncs, aquests altars –i d'altres- i sempre en funció d'un criteri (habitualment de gènere), i en funció de les iniciacions fetes, etc. reuneixen una sèrie de persones al seu voltant provinents de diferents pobles. El cas del *Huni*, per exemple, pot reunir més de cinc-cents homes de tots els pobles del reialme. Anualment es fa, com a mínim una reunió per tractar temes que concerneixen la regió, tal i com va passar amb la *Loi du Domaine National* de 1964 i la *Réforme de l'Administration Régionale* de 1972, en la qual es va decidir ignorar la llei senegalesa i continuar aplicant la tradicional. Aquest ús –diguem-li polític- dels altars-ministeris serà tractat al capítol 7.

A part d'aquest altars que reuneixen diversos pobles, hi ha d'altres altars que, a través d'un sistema de filiació jeràrquica, reuneixen el que podríem dir “altar pare” amb els seus filials, és a dir, altars que, sortits per exemple d'Oussouye, van anar a parar a pobles de fora d'Oussouye, ja sigui a *Esulaalu* o fins i tot, a la riba Nord del riu *Casamance*. Hi ha doncs una espècie de xarxa d'altars que promou la relacions interregionals.

-Més enllà del reialme...

Més enllà del reialme els altres joola no són etiquetats de la mateixa manera. Perquè ens entenguem: els joola del Húluf i del Bubajum áai no consideren de la mateixa manera, amb un sol mot i amb els mateixos valors associats els altres joola. En funció de les relacions històriques, dels lligams religiosos i culturals, de la proximitat, etc. uns són considerats com a més propers, d'altres com a més llunyans.

Sens dubte, els joola considerats més propers són alguns dels pobles ajaamat, aquells que se situen a banda i banda dels pobles que fan frontera amb Guinea Bissau⁷²,

⁷¹ Quan es diu “els pares dels nostres pares” no vol dir necessàriament els avis, sinó més aviat els “avantpassats”.

⁷² Des que la zona fronterera va ser minada, les relacions entre uns i altres –que abans eren molt freqüents a nivell comercial, polític i religiós- semblen haver-se estancat força. Cal veure, a llarg termini (ja que l'experiència vital canviarà en relació a aquesta comunitat d'una generació a l'altra) que passarà en la relació d'aquests dos pobles. Si durant els anys de colonialisme i estat postcolonial la frontera era

i els Esulaalu, que separen els joola del Húluf del riu Casamance. Aquesta proximitat referencial, en el primer cas es deu a l'origen que molts altars -que, com veurem, organitzen la majoria d'esdeveniments en la vida d'un o d'una joola- d'Oussouye venen d'aquella regió. En el cas d'Esulaalu, la proximitat es deu més als orígens que la gent d'Esulaalu té al Húluf, al veïnatge, o a les semblances culturals i lingüístiques que existeixen entre ambdues comunitats⁷³. De fet, l'origen del mot Esulaalu, segons les nostres fonts, prové de la regió del Húluf, i vindria de l'expressió "Esuk-laalu", literalment, "el poble del fons" o "el poble d'allà baix (lluny)", fent referència al fet que, des d'Oussouye, Esulaalu cau a una punta geogràfica, allunyada del Húluf, i aïllada en si mateixa (al Nord, el riu Casamance, a l'Est, el riu d'Oussouye, i a l'Oest el riu de Katakalousse d'Elinikin), i l'únic veïnatge terrestre que té és el Húluf.

La cosa canvia amb grups més llunyans, com els joola kwoatai, de Diembereng, o els de Brin-Seleki. Ambdós grups, que, de fet, no són gaire lluny d'Oussouye (a una vintena llarga de quilòmetres), tot i ser tots ells joola, no tenen tanta afinitat amb els del Bubajum áai com els anteriors.

Un cas especial són els joola del Buluf, a l'altra banda del riu Casamance, a la riba Nord: tot i la distància (estan més lluny del Húluf que els Kwoatay, per exemple), les migracions (que s'originaren al Húluf) així com certa dependència religiosa que la gent del Buluf té respecte alguns altars d'Oussouye, fan que al Húluf se sentin força propers al Buluf (especialment si els comparen amb els veïns dels Buluf, els Fooñy)⁷⁴.

No passa el mateix amb els Fooñy, que, tot i ser veïns dels anteriors -i per tant, estar físicament poc més lluny d'Oussouye que ells-, són considerats com a molt llunyans, molt diferents, especialment perquè en la seva immensa majoria, van ser islamitzats. De fet, ben sovint, se sent un joola d'Oussouye de religió tradicional anomenar a un joola fooñy "emanding", que vol dir, sobretot "musulmà", però també, en certa manera "estranger", com veurem al darrer capítol.

En la majoria d'aquests casos, sembla, doncs, que la proximitat religiosa dóna certs arguments per diferenciar més o menys la resta de subgrups joola.

Com en tots els racons del món, els subgrups joola tenen relacions especials entre ells: es burlen els uns dels altres, tenen noms per riure's dels veïns joola, etc.

En el cas dels joola d'Oussouye hem trobat sobretot burles amb els joola d'Esulaalu i amb els kwoatai. Així, per exemple, sobretot els vells, parlen de la gent d'Esulaalu com a "*Jimuk kusanumul jitongun eliu*", que significa "Mateu els vostres rics per menjar carn". Als d'Esulaalu també se'ls anomena *tafandon*, sobrenom burleta que també fan servir recíprocament els d'Esulaalu per parlar dels d'Oussouye i el Húluf.

Els joola d'Oussouye anomenen "*esuk ku baja*" a la gent de Diembereng, els kwoatai, que significa, "el país dels rics" o "el poble dels rics".

Esulaalu i kwoatai també tenen noms per enfotre's dels seus veïns del húluf. Així, per exemple, els d'Esulaalu coneixen els de la regió del húluf (álufau, un del

pràcticament una línia sobre el paper i prou, ara comença a esdevenir una veritable barrera entre els grups que hi habiten. Les mines per un suposat "alliberament nacional" (en termes del MFDC) han servit per dividir comunitats que històricament estaven molt interrelacionades.

⁷³ Baum (1999) afirma que tots els llinatges d'Esulaalu tracen el seu origen al Húluf o a Ajamaat.

⁷⁴ Els joola del Buluf han estat estudiats per Mark (1976), De Jong (1994, 1997, 1998, 1999).

húluf) amb el sobrenom de *kañjamaa*, paraula difícil de traduir en un sol mot que significa “el que camina amb els braços oberts lleugerament”⁷⁵.

-El cas dels bainunk i d'altres grups baix-casamancesos.

Tot i que bainunk, manjack i mancanya són grups considerats com a diferents dels joola, molts joola d'Oussouye, afirmen que són de “la mateixa família”. Alguns fins i tot, afirmen, sobretot dels bainunk, que són joola⁷⁶. Aquests pobles, que molts científics han anomenat baix-casamancesos, tenen moltes característiques culturals en comú (com la pràctica de la rizicultura o l'interrogatori del mort) però mai no han estat units políticament, ni comparteixen rituals específics –tot i que els rituals que practiquen s'assemblen.

De totes maneres, la proximitat d'uns i altres és evident i els bainunks que hi ha a Oussouye (quatre viuen a l'Oussouye tradicional) i els manjacks i mancanyes (una i dues famílies respectivament) acostumen a tenir molt bones relacions amb els veïns, tot i que no participen de la vida religiosa i política joola.

⁷⁵ Perquè ens entenguem, com si caminés com un pistoler.

⁷⁶ L'origen dels bainunk és incert. Segons l'historiografia acceptada, de tots els grups casamancesos i tots els informants consultats ells són els primers habitants de la regió. Formaren un gran regne, amb capital a Brikama, que depenia de l'imperi de Kaabu entre els segles XV i XIX. Instal·lats a banda i banda del riu Casamance, foren arraconats pels joola, a la riba Sud, i pels manding (sobretot amb les ràzzies de Fode Kaaba), a la riba Nord. Vegeu els textos de Mané (1979) i Cissoko (1969). Com vam explicar al capítol 3, segons Baum (1999), els bainunk eren els primers habitants de la regió del Húluf i Esulaalu, juntament amb els Kunjan. Els nostres informants han confirmat la informació sobre els bainunk però no sobre els kunjan.

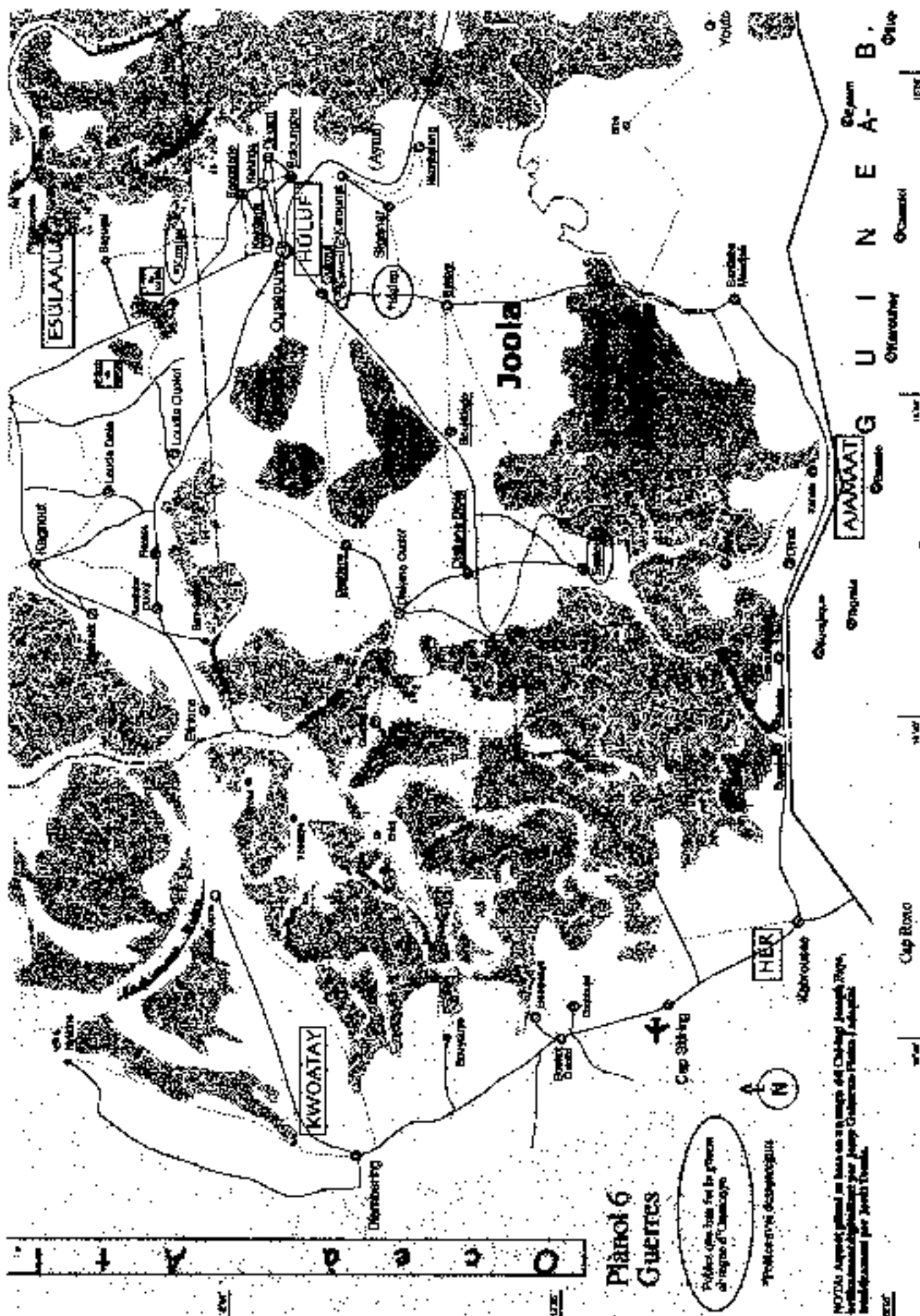
En el cas d'Oussouye, la concessió dels Kahlelam del barri homònim de Kahlelam, que és una de les famílies que podria ser la més antiga del poble, sembla tenir orígens bainunk.



Les dones de Kahinda acompanyen una jova a casa del seu marit, a Oussouye, el dia del casament entre dos joves d'aquests pobles. Setembre 2002. Foto de l'autor.



El Humabal, amb les seves lluites tradicionals, és un bon moment perquè les generacions joves dels diferents pobles del reialme es coneguin entre elles. Al Humabal del 2004 van assistir-hi més de 1.000 joves, nois i noies, disposats a lluitar. Oussouye. Octubre 2004. Fotos de l'autor.



**Pianot 6
Guertes**

Polders (see also for the green area of Casamance)

Prohibitive accessions

NOTAS: Aquestes plànols es basen en el mapa del Centre de Recerca i Desenvolupament per l'Àfrica Occidental i Meridional de l'Institut de Recerca i Desenvolupament per l'Àfrica Occidental i Meridional.

CAPÍTOL 6. IDENTITAT I MUJOOLOAYI: LA PERTINENÇA ÈTNICA I LA MANERA DE FER DELS JOOLA D'OUSSOUYE.

En aquest capítol volem explicar com es relacionen la identitat i la manera de fer entre els joola d'Oussouye. Per fer-ho, estudiarem sobretot, el terme *mujooloayi*, “la manera de fer dels joola” (que també es pot dir *makane mata ejolaayi* o simplement *makane ejolaayi*) i els seus lligams amb la identitat ètnica.

Així, doncs, del que es tracta és de veure les relacions que hi ha entre la cultura joola i la identitat ètnica joola. Com hem dit al capítol 2, la cultura i la identitat ètnica no són el mateix, tot i que són fenòmens relacionats. La cultura joola defineix una manera de ser joola, tot seleccionant una sèrie de continguts que fan de marcadors identitaris. Els joola parlen, doncs, d'una manera de fer, d'una tradició que els defineix. Com deia Winthrop (1991) la tradició és una forma explícita transmesa de manera continuada. Aquest mateix autor sosté que la tradició pot ser alhora una forma d'innovació i alhora pot donar un sentit de continuïtat entre el passat i el present. Com veurem, aquesta manera de fer dels joola ha canviat al llarg del temps. Com ja van assenyalar Barth (1976) –basant-se en Francis (1947)-, Hechter (1974), i tants altres autors, el canvi en una cultura no implica la pèrdua de la seva identitat i, sovint, ni tant sols el canvi de la seva identitat. I és que, d'acord amb Pujadas (1993), cal que l'antropologia estudiï els canvis culturals i la seva relació amb la identitat ètnica. La nostra tasca és veure quina és, doncs, des de la perspectiva èmic, la definició de la manera de fer joola, quins elements se seleccionen del contingut cultural, així com veure quins són els canvis que ha sofert la cultura joola i com aquests poden haver afectat la identitat.

Com alguns deuen haver observat, els dos capítols anteriors (especialment al 4 i, secundàriament al 5), podrien haver anat perfectament dins d'aquest apartat, ja que, de fet, les estructures familiars i de poble també són, en gran manera, una “manera de fer” joola. Com vam dir al primer capítol, però, cal tenir present la diferència entre els sistemes d'adscripció identitària i els sistemes de pertinença identitària, sistemes que, tot i anar de la mà, i complementar-se en molts moments, cal analitzar separatament.

Diferenciació èmic de tradició i de religió.

L'antropologia ha escrit moltes pàgines sobre la diferència entre l'aproximació èmic i l'aproximació ètic¹. Al capítol 2 ja hem explicat el nostre punt de vista sobre el tema, especialment quan va lligat al debat de la identitat. Sí que és veritat que la feina de l'antropòleg és, a través de la versió èmic, arribar una mica més lluny per assolir un punt de vista ètic. Com diu Harris (1991), sovint la comparació dels dos enfocos posa en escena els moments més fascinants de l'antropologia.

Probablement, en la clàssica distinció feta servir per Lévi-Strauss (1981) en que sosté que l'etnògraf recull informació sobre el terreny i l'antropòleg l'analitza, des del nostre punt de vista el primer hauria de fer servir l'enfoc èmic, i el segon l'ètic².

¹ Vegeu per aquest debat especialment l'obra de Headland, Pike i Harris (1990): *Emics and etics. The insider / outsider debate*, *Frontiers of anthropology*, 7, Sage publications, Newbury Park.

² O com deia Cardin (1990), citant Sperber, potser caldria acompanyar els comentaris descriptius amb síntesis interpretatives.

Fetes aquestes breus precisions, voldríem aprofundir una mica més en un aspecte. La societat, com sabem, no és homogènia. En el seu interior trobem sovint diferenciació de sabers, de coneixements, de funcions, de visions i opinions. La cultura, dinàmica en sí mateixa, canvia sovint gràcies a les dinàmiques internes, dinàmiques que es produeixen per les tensions sorgides en el si d'una comunitat, on diferents segments tenen visions diferents de la mateixa societat o d'un fet social en concret. Aquí, doncs, en aquest capítol, introduïríem un nou element d'anàlisi: les diferenciacions internes dins de la pròpia societat.

Des de finals dels anys '20, com veurem al capítol 8, el catolicisme va arribar a Oussouye i una part de la població, minoritària, s'hi va convertir. D'ençà fins avui dia, les novetats aportades pel catolicisme³ han introduït canvis en la manera de veure les coses, molt especialment entre els joola catòlics.

Això ha fet, doncs, que la pròpia societat establís de forma més o menys inconscient dos matisos importants a una mateixa paraula. Així, *mujooloayi* pels joola que s'han mantingut dins de la religió tradicional, significa "la manera de fer dels joola" o la tradició joola, incloent-hi, evidentment i sobretot, la religió tradicional, *awasena*⁴. Des d'aquesta perspectiva, en general, la religió catòlica forma part de *mululumayi*, la tradició o manera de fer dels blancs i, per tant, és estrangera a la cultura joola.

Pels catòlics la cosa és força més complicada, ja que, com veurem al capítol 8, després de més de 70 anys de catolicisme, no acaba d'estar clar si practicar el catolicisme va contra la tradició joola o pot, pel contrari, fins i tot, arribar un dia a formar part de la tradició joola⁵.

Com veurem, el ventall, dins de la perspectiva dels joola catòlics, és molt àmplia, i no hi ha acord generalitzat, especialment si afegim a la díada tradició-religió un tercer element: la identitat. Així, alguns joola abandonen el catolicisme perquè creuen que cal tornar a la tradició, *mujooloayi*, per ser integrats en el grup majoritari, reincorporant-se a la religió tradicional, *awasena*. Aquests, doncs, equiparen religió i tradició. D'altres, veuen en el catolicisme l'abandó d'una part de la tradició que era vista com a negativa; així, sent catòlics, creuen en una identitat joola nova, diferenciada de les "malvestats" de la tradició i d'aquells que la practiquen (des d'aquesta visió s'equipara també tradició i religió, però considerant-la negativa). Una tercera opció (que en aquest cas no equipara obertament tradició i religió, al contrari), considera que, des del catolicisme, es poden recuperar elements de la cultura tradicional que els seus pares havien perdut (per les pràctiques de conversió de l'època, vegeu el capítol 8) i que ells poden recuperar sense practicar la religió tradicional i sense deixar de practicar la religió catòlica. Desvincula, doncs, tradició de religió; i assumeixen que, tot i que en certa manera, en certes cerimònies, han de fer activitats als altars tradicionals, els *uciin*, això no els converteix en practicants de la religió tradicional. Molts joola obertament catòlics assisteixen a cerimònies en les quals hi ha una participació a través d'un *báacin*—recordem que els *uciin* (pl. de *baciin*) són els intermediaris entre Déu, Atèmit, i el poble joola. Des d'un punt de vista èmic, ells tornen a la tradició sense practicar la

³ I per la cultura occidental en general.

⁴ *Mujooloayi* està relacionat també amb les prohibicions o *ñeeyñeey*, que toquen a la sacralitat i de les que parlarem extensament als capítols 7 i 9.

⁵ Parlem sempre d'Oussouye, ja que, sens dubte, a Dakar el catolicisme és pels joola immigrants un element cohesionador identitari força important, cosa que no passa a Oussouye, o almenys no amb els mateixos valors associats.

religió tradicional perquè no fan libacions, personalment, als altars. Simplement participen –alguns molt activament– en la tradició –on els encarregats de cada cerimònia duen a terme les libacions. Com veiem... una cosa és el discurs i l'altra la pràctica.

Finalment, algunes persones que es defineixen com a catòliques participen activament, com qualsevol practicant de religió tradicional, en les activitats vinculades l'*awaseena*. De fet, diuen, “Tots tenim el mateix Déu, que pren diferents noms: Atèmit, Jesucrist o Allah, i a qui ens adrecem de diferents maneres. Però és el mateix Déu”. Aquestes persones, doncs, amb la seva visió més holística, no tenen cap inconvenient en anar a la missa al matí i a l'altar tradicional a la tarda.

Tot i això, aquestes tres possibilitats, ens parlen de la manera com aquests segments de la població es representen la societat joola i les seves diferències internes, així com quina visió tenen de Déu, de la sacralitat i de la religió.

Fetes aquestes observacions, que ampliarem a través dels tres capítols successius, cal no oblidar que la llengua joola facilita una distinció clara entre religió, religió tradicional, tradició joola i altres tradicions. Així, el propi idioma joola ens dona una sol·lució, si més no provisional, a l'etern debat per saber si en terres africanes tradició i religió és el mateix⁶. Religió, sigui la que sigui, es tradueix en joola com a *butin*, que també vol dir “camí” (vegeu el capítol 7); la religió tradicional joola es diu *awaseena*, que fa referència al verb *waseen*⁷, que vol dir, més o menys “fer libacions”, pràctica habitual de la religió tradicional joola⁸. Finalment, la tradició, com hem vist es diu *mujooloayi*, pels joola, *mululumayi* pels blancs, *muwolofayi*, pels wolof, etc.

La distinció, doncs, entre religió i tradició queda clara. Això no treu però que, des d'un punt de vista d'un home religiós joola, la realitat, tota ella, no estigui impregnada de sacralitat (tot i que en diferents graus) i que pugui considerar que tot allò que fa el joola, com que és obra de Déu, i és sagrat, està relacionat, en última instància, amb la religió tradicional, que és la que, a nivell pràctic, posa en relació la manera de fer dels joola amb Déu i viceversa⁹.

⁶ Probablement el debat és més espinós entre els investigadors d'uns orígens occidentals on la sacralitat ha perdut terreny que no pas entre els membres d'una comunitat on, en general, tot és obra de Déu. No oblidem, doncs, que a molts llocs d'Àfrica Negra tot està impregnat d'un sentit religiós. Com diu Baum sobre els Joola d'Esulaalu (1999: 36). “I found that were religious dimensions to everything, from rice farming to wrestling matches”.

⁷ En joola el prefix a-, és un prefix de persona i es podria traduir per “el que” o per les nostres terminacions –er, -or, que indiquen persona.. Per tant, *awaseena*, significaria “el que fa libacions”; *abuntena*, el que cura o el metge/doctor; *atefa*, el que construeix o el constructor, etc.

⁸ Baum (1999) fa, com sempre, una important reflexió en base als termes usats pels joola: mentre *makane* (vol dir “manera de fer”), *kainoe* (vol dir “pensament”), *waseen* (que ell transcriu com a *huasene*, vol dir aproximadament “fer els rituals tradicionals joola”), el dubte ve amb el terme *butin*, que vol dir “camí” i que apareix en un diccionari d'un missioner espiritista que vivia a Karabane a principis del segle XX (Wintz, 1909). La pregunta és saber si aquest terme va ser introduït pels missioners i adoptat pels joola per equiparar la seva religió (*awaseena*) a les altres religions (o “*butin*”) com l'Islam i el catolicisme, o si, per contra, era un terme que ja feien servir els joola de fa un segle i va ser incorporat al diccionari per Wintz. De fet, com assenyala Maya Deren (citada per Jahn, 1958), en traduir els conceptes del vudú a una llengua europea sorgeixen associacions cristianes que de fet no existeixen.

⁹ En aquest sentit és interessant la pregunta que Madeleine Garrigou-Lagrange fa al capellà-etnògraf catòlic joola Nazaire Diatta (1983:3): “-Guardes molts records de la teva infantesa en la religió tradicional? –No és memòria. Això t'entra per tots els porus. La religió animista és una cultura. Per desarrelar-la caldria molt de temps.”

Fetes aquestes precisions, que serveixen pels capítols 6,7 i 8, parlarem del concepte de *mujooloayi* en la societat joola, concepte que òbviament fa referència, com hem dit, a la cultura joola i que nosaltres hem traduït com “la manera de fer dels joola” i que de tant en tant citem com a tradició, però que alguns podrien traduir com a costum¹⁰.

6.1. *Mujooloayi*

El terme joola *mujooloayi* significa, aproximadament, “la manera de fer dels joola” o “la tradició dels joola”. Un significat molt semblant té *makane mata ejoolayi* o *makane ejolaayi*, “el fer dels joola”.

En la mateixa categoria tenim termes com *mululumayi*, “la manera de fer dels blancs” o “la tradició dels blancs”; *muwolofayi*, la manera de fer dels wolof, *mufeelayi*, la manera de fer dels pehl.

La “manera de fer dels joola” és un terme molt ampli per definir tot allò que habitualment s’atribueix a l’estil de vida joola¹¹. És a dir, totes aquelles expressions, tasques i pràctiques que defineixen què és ser joola des del punt de vista dels joola.

Si ja hem parlat de la distinció sobre *mujooloayi* entre els catòlics i els practicants de la religió tradicional, hem d’afegir una nova distinció. Per la majoria de persones d’edat avançada, *mujooloayi* té una connotació positiva; per d’altres (tots ells joves), en certa manera l’expressió fa referència a l’antiga manera de fer dels joola, la dels vells. Per uns, remet a la puresa joola, que cal conservar, i, per d’altres, correspon a la manera de fer dels vells, que cal canviar en alguns aspectes –com veurem més endavant- en benefici de les innovacions i tradicions vingudes de fora. En aquest sentit, no és estrany sentir algun vell que digui: “*Bañil abu ku fañut ku janten molooli mujooloayi.*”: “Els nens no volen sentir (sentir parlar/saber) com fem les coses els joola (quina és la tradició joola).”

Més enllà del conflicte generacional que aquesta frase implica –del que parlarem més endavant- creiem convenient posar una sèrie d’exemples per veure fins a quin punt és important el concepte, especialment, a nivell referencial.

En cert sentit, *mujooloayi* fa referència a tota la cultura joola: la manera de cultivar (cultius i manera de fer-los, i tot allò relacionat amb la feina al camp: des de la manera d’agafar el *kayendu* fins a la manera de lligar l’arròs), de menjar (què, com, com es cuina), la manera de casar-se, la llengua, la manera d’enterrar els morts, la manera d’educar els fills, la medicina tradicional...etc.¹²

¹⁰ Ens referim al text de Hobsbawm (1988), en que distingeix la tradició (les tradicions inventades i usades pels nacionalismes moderns) i el costum (les pràctiques antigues practicades per una societat determinada).

¹¹ En certa manera, com assenyala Ki-Zerbo (1987) la manera de fer dels joola s’associa, es presenta sovint en relació als avantpassats, en aquests termes: “*makane mata nanaŋ*” (“La manera de fer dels d’abans”) i “*makane mata lisituba*” (“La manera de fer dels temps dels pares”).

¹² Recordem una anècdota que ens va fer riure molt: estàvem xerrant amb quatre noies sobre “*mujooloayi*”. Una d’elles, cap al final de la conversa, explicava que el joola no tenia llum ni electricitat, bevia aigua del pou, no tenia cotxe, no coneixia el telefon, etc. Aleshores, li vaig explicar que la meua àvia quan era joveneta vivia en un poble molt petit, no tenia llum, bevia aigua del pou, no hi havia cotxes al poble, i encara no hi havia arribat el telefon. Aleshores, em mira i diu, ràpidament: “*Kama, akila ajoola!*”, “I doncs, ella (era) joola!”. A part de la sortida, que em fa riure ara, recordo com aquesta noia, mesos després d’haver-me dit què era *mujoolayi*, em va sorprendre amb una altra reacció: ella trenava la seva cunyada posant-li extensions “europees” al cabell. Em va demanar si m’agradava. Li vaig dir que

Així, per exemple, en el cas del treball al camp, els homes joola del Húluf agafen el *kayendu*, l'aixada o eina per llaurar, d'una determinada manera, amb les dues mans col·locades per sota del mànec, l'esquerra en sentit esquerre i la dreta en sentit dret. Aquesta "és la manera de llaurar dels joola". Si un dia –com ens va passar a nosaltres quan n'apreníem– agafes l'aixada, per exemple, amb una de les mans mal col·locada (en el nostre cas la dreta agafava el mànec per sobre i s'ha d'agafar per sota) es freqüent sentir algú que et renyí i et digui, tot mostrant-te la bona manera de fer-ho: "*Ajoola lakane miñaa.*", és a dir: "El joola ho fa així." i continuar, "*Awu afeel*", "Tu ets un pehl", perquè de fet estàs agafant el mànec de l'aixada com, segons creu l'interlocutor, ho fa un pehl¹³.

La mateixa forma de l'aixada, que acaba en \cap a Oussouye és "típicament joola", ja que, des del punt de vista de la gent d'Oussouye altres formes (com la forma \wedge , "típica dels joola de Bignona") és "estrangera".

Aquesta manera de fer ve reforçada per una sèrie d'expressions, pràcticament inesgotables, on el subjecte és "*ajoola*" i el complement directe parla d'un element específic relacionat amb la manera de fer dels joola. Així, és habitual sentir, sobretot quan un no-joola és present: "*Ajoola bulok*": El joola treballa; "*Ajoola batuk*"¹⁴: El joola prèn (menja amb la mà); "*Ajoola bunuk*": El joola (beu) vi de palmera"¹⁵.

Dins d'aquesta visió també hi ha no només una cultura material i una manera de fer, també hi ha el món referencial, que oposa la cultura joola i les altres. No és estrany doncs, sentir quan veus vi de palmera que *ajoola ahasut ever*: "el joola no coneix el got", ja que el joola acostuma a beure el vi de palmera dins d'un recipient de ceràmica circular anomenat *eyunk* (vegeu foto); *ajoola a hasut eflomage*: "el joola no coneix el formatge", ja que dins de l'alimentació el formatge no existeix tot i que existeix la llet quatllada; *ajoola ahasut echais*: "el joola no coneix la cadira", ja que o bé seu sobre les cames o en un tamboret; *ajoola anomelit huteeñ*: "el joola no compra menjar", perquè, s'espera d'ell que l'obtingui cultivant, amb el bestiar, etc.; o *ajoola ahasut eheurayi*: "el joola no coneix l'hora", ja que el rellotge el van portar els europeus, normalment el joola es refereix al vespre, assenyalant l'horitzó amb la mà plana, cap a l'oest, on hi hauria el sol, o el matí, cap a l'est. Aquestes frases no ens parlen únicament de la tradició o la manera de fer dels joola, sinó que ens parlen dels canvis que experimenta la

m'agradava més la manera de trenar els cabells joola (és a dir, trenant els cabells propis de la noia). Em va mirar, estranyada i em va dir, "Però si això també és joola!". Les dues situacions ens serveixen per relativitzar el concepte, ja que, de fet, cadascú es fa una definició del que és ser joola i del que no ho és; una definició que pot canviar al llarg del temps, i pot canviar també en funció del context propi, o, fins i tot, en funció de l'interlocutor que es té al davant.

¹³ De fet, aquesta lògica funciona també en parlar de la identitat dels altres, relacionada amb la seva pròpia cultura. Així doncs, l'aigua embotellada és anomenada "*mal ata áalulum*", "l'aigua dels blancs", perquè no només és una aigua que beuen els blancs, sinó que els joola habitualment a Oussouye no beuen.

¹⁴ La primera vegada que vaig sentir aquesta expressió, se'm va explicar bé que el wolof ho feia amb la cullera, i que la dona wolof triava els millors troços pel marit. La veritat és que la dona joola, amb la mà, també acostuma a triar els millors troços pel marit, o pels convidats (cosa que també fan alguns homes quan tenen gent a menjar a casa seva).

¹⁵ Aquesta expressió, molt sentida en terres joola, ens recorda un dia que el vell de la família que ens va acollir va rebre un regal d'uns amics nostres, es tractava d'una ampolla de ratafia. Uns dies després va arribar un fill seu que feia temps que no veia i en veure el pare bevent ratafia el va renyar: "Tu ets un joola, què fas bevent això? –i va continuar– El joola beu vi de palmera."

societat joola i de la seva relació dinàmica amb la identitat joola: efectivament, cap joola fins fa poc no portava rellotge. Avui alguns joves en duen. Molts joola adults tenen un rellotge a casa i no diran: “Anirem a cultivar a les 7 del matí”. Et diran “Anirem a cultivar el matí, d'hora, quan surti el sol”. Pels vells, el rellotge és una cosa força desconeguda, tot i que n'hagin vist i sàpiguen per a què serveix. Dins de la percepció dels vells, el joola no coneix el rellotge. Dins de la percepció d'un joola jove, pot ser més habitual. Sense ànim de fer etnografia ficció, és de preveure que d'aquí a unes dècades pocs joola diran: *Ajoola ahasut eheurayi*.

En els exemples posats –i en tants d'altres-, no vol dir ni molt menys que el joola, a la pràctica, begui només vi de palmera, no conegui el formatge, no sigui sovint en cadires (i en tingui a casa), etc. La distinció entre el discurs (marc de referència) i la pràctica (el que realment fan en la vida quotidiana) és òbvia entre els joola com en totes les cultures.

Mujooloayi, doncs, en certa manera, seria aquell marc cultural on, segons Drummond (1980) es realitza una comunicació significativa de la diferència. És l'endodefinitió d'una manera de fer, gràcies a la qual s'identifiquen *insiders* i *outsiders*, i gràcies a la qual s'entén i s'elabora la diferència entre grups.

No hi ha dubte que *mujooloayi*, de fet, és un « marcador de marcadors », perquè engloba diferents marcadors però és, en si mateix un gran marcador o, si es vol, un marc de marcadors.

De totes maneres, però, dins de la societat joola, aquestes afirmacions i aquest marc, no és excloent: és a dir, no perquè un noi joola, per exemple, no begui vi de palmera, se'l considerarà un no-joola, de cap de les maneres. Ara bé, com a tendència, i sovint, com a model desitjable, s'esperarà de la majoria de joves joola que beguin vi de palmera i els agradi, perquè el vi de palmera és un element molt present, materialment i simbòlicament, en la cultura joola. No sentirem mai dir « Ajoola efier »: el joola (beu) cervesa, tot i que molts joves –i no tant joves- joola, nois, en beuen en les festes, si n'hi ha (i força!).

Aquesta manera de fer, doncs, aquest marc de referència és també, i sobretot, un marc de referència ètic i moral, ja que presenta un model de característiques que s'esperen de la vida i el comportament d'un joola. El fet que es digui que si se segueix la tradició plourà –recordem que un dels béns més preuats pels joola és la pluja, el nom de la qual és idèntic al nom de Déu: Emitay-, ja ens diu molt de la importància de la tradició.

Sense ànim de caure en organicismes, direm que parlem d'un dinàmica tendencial més o menys general i acceptada, reforçada per un model de vida (que veurem a continuació), un corpus de creences (que veurem al capítol 7), un sistema de socialització (que veurem al capítol 9) i un sistema d'interpretació de la diferència i l'estrangereïtat (que veurem parcialment en aquest capítol i, sobretot, al capítol 10).

Mujooloayi v. *mululumayi*. El país dels blancs... comença a Dakar.

Mujooloayi com hem vist s'oposa, en certa manera, a les altres tradicions, *muwolofayi*, la manera de fer dels wolof, *mufelayi*, la manera de fer dels pehl,

mumandiŋayi, la manera de fer dels manding i *mululumayi*, la manera de fer dels blancs¹⁶.

Dins d'aquesta darrera categoria, *mululumayi*, es defineix la manera de fer dels blancs... però no sempre aquesta manera de fer és protagonitzada pels propis blancs¹⁷. Durant i després de la colonització, els habitants de les poblacions que van formar part de les Quatre Comunes (Gorée, Dakar, Saint-Louis i Rufisque) però també els d'altres indrets –sobretot ciutats- van optar per adoptar les pràctiques dels blancs: els seus vestits, les seves construccions (de diversos pisos, etc.), els cotxes i motos, el tipus de menjar, etc. Des del punt de vista dels joola, especialment de la gent gran, quan es diu *mululumayi* es fa referència també a Dakar i a les grans ciutats. En la mateixa línia, quan es diu *esuk ayi elulumayi* no es tracta necessàriament estrictament de “el país dels blancs”, sinó que pot molt ben ser Dakar o, fins i tot Ziguinchor, ciutat que està situada a 40 km. d'Oussouye.

Aquesta dicotomia entre el país joola i el país dels blancs ve relacionada, òbviament, amb la història de la colonització, amb les tradicions blanques que aquesta va portar, amb aquells individus locals que les van adoptar amb el pas dels anys, i amb aquells grups ètnics que, pels processos històrics corresponents, en van formar part. En aquest cas, molts d'ells van ser els wolof¹⁸.

La percepció que es té de “la manera de fer blanca” té diverses valoracions. Mentre que alguns equiparen “progrés” amb “mululumayi”, d'altres joola consideren que els blancs no són humans¹⁹. Aquesta visió, tant extesa entre els pobles negroafricans, es confirmaria lingüísticament, al nostre entendre, per la següent relació de categoritzacions, on *an*, és persona; *anaala*, és persona negra; *anaale*, és dona; *anĩne* és home; i blanc... és *alulum*, que no deriva del substantiu prefixat *an-* posat a les persones.

Aquesta dualitat posa molt de relleu l'enfrontament de dues cultures, la occidental i la negroafricana, però també, a mesura que ha anat passant el temps, mostra la gran dualitat africana, criva cada cop més profunda, entre el camp i la ciutat.

6.1.1 El cicle vital dels joola d'Oussouye

¹⁶ La llengua joola fa molt ús de prefixs. Així, per parlar de la persona joola usa el prefix de persona a-, i diu *ajoola*; per parlar del poble joola, fa servir el prefix e-, i diu *ejoolayi* (sent ayi, l'article); per parlar de la llengua el prefix ku-, i diu *kujooloayi*; i per parlar de la “manera de fer” usa el prefix mu- i diu *mujooloayi*. Sabent el nom dels altres grups ètnics, el procés lingüístic acostuma a ser el mateix.

¹⁷ A tall d'anècdota, recordem un dia que estàvem amb un grup de joves i a un d'ells un amic li va dir: “Tu no ets ni blanc ni joola, perquè, tot i ser negre, et quedes al poble sense fer res, com els blancs, i no vas al camp a cultivar, que és el que fem els joola.”

¹⁸ Són aquells wolof que, vivint a les grans ciutats, educats en ambients colonials i descendents de famílies influents, ciutadans tots de les Quatre Comunes, diuen *ñaak* (que en wolof vol dir “del bosc, salvatge” i que es podria traduir, en el sentit despectiu com a “pagesot”) a tots aquells joola, serer, bassari, pehl i, fins i tot, alguns wolof, que no han vist la llum de la civilització a través de la vida occidental. En diverses ocasions vam sentir nois d'Oussouye que deien que els ñaack no eren ells, sinó que són la gent de Cameru o de Costa d'Ivori. A un no li agrada ser primitivitzat, però sembla que tampoc no pugui deixar de primitivitzar.

¹⁹ El 1984 una blanca, creiem que francesa, que vivia a Oussouye va participar al darrer Húmaabal del rei Sibakuyan. Va lluitar en les lluites tradicionals (*kataj aku*) contra una noia d'Oussouye, i la va guanyar. En acabat, la gent d'Oussouye deia a la jove joola que “no era una dona, que no era humana!” perquè una blanca l'havia guanyada.

Dins d'aquesta manera de fer hi ha també un cicle vital que duen a terme la majoria de joola residents a Oussouye-joola i als pobles del Húluf. El cicle vital, en molts sentits, entra dins del *makane mata ejoolayi* o el *mujoloayi*.

El transcurs de la vida dels joola a Oussouye no és, per descomptat, homogènia. Tot i això, hi ha una sèrie de cànons inclosos en el marc referencial de la manera de fer dels joola, que molts joola practiquen o, encara que no practiquin, tenen com a referent –que poden desitjar de fer o no. Parlar del cicle vital, com a tendència, ens fa parlar també de la “manera de fer” dels joola, segons bona part de la població.

Creiem interessant, ni que sigui per situar el lector i aportar-li més dades etnogràfiques, fer un esboç del que -a grans trets i amb els matisos i excepcions que calgui- és la vida d'un joola, avui en dia²⁰.

La diferenciació de gèneres.

Cal fer una vegada més, una precisió basada en la diferenciació de gèneres. Dins del cicle de la vida d'un joola, i per tant, dins de *mujooloayi*, hi ha una diferenciació clara que cal establir d'entrada. És la diferenciació de gèneres, entre homes i dones, que és molt present en la societat joola i que en alguns casos anirem veient al llarg del text²¹. Aquesta diferenciació, des del nostre punt de vista, afecta relativament a la identitat ètnica, perquè, tot i que els espais masculins i femenins estan ben separats (espais de decisió, de tasques econòmiques, d'esbarjo, de funcions diverses), la cultura joola, definida per alguns joola com a simètrica pel què fa als gèneres, és molt integradora pel que fa a aquesta qüestió.

-El naixement.

Quan neix un nen o una nena joola, només són presents els membres femenins de la família que ja són mares. El marit, els altres homes i els nens i nenes, nois i noies de la família estaran sis dies, una setmana joola, sense veure el nounat²². La maternitat és cosa de dones i està prohibida als homes i a les dones no iniciades als altars corresponents (especialment Ajamoo' i Ehuuña, sobretot –vegeu Reveyrand, 1982)²³.

Abans les dones pareien a la maternitat tradicional, que es deia *elun'un*²⁴, però avui en dia totes pareixen a l'hospital, i romanen sis dies fora de la casa conjugal, on tornen el setè dia amb l'infant, si les circumstàncies de la salut de la mare ho permeten. Segons Sambou (1983), la mare poc abans de tenir el primer fill fa dues ofrenes a dos altars: *kagunolum* i *kuhulun*²⁵.

²⁰ Ningú no podrà negar que per saber quina era la cultura dels indis guayaquí a finals dels '60, la crònica de la seva vida feta de Pierre Clastres (1986) era prou útil, per molt generalitzada que fos.

²¹ De la qüestió de gènere entre els joola, a part d'Odile Reveyrand i d'Odile Journet, n'ha parlat també Catherine Clément i Julia Kristeva a “Lo femenino y lo sagrado” (2000).

²² Les dones de les famílies d'orientació de Hulahom, Ebilhuey, Hadiyahameuck i Elubashin després de parir han d'estar 6 dies a la maternitat i 6 dies més per entrar a casa (és a dir, 12). Aquesta diferència es deu al fet que aquestes dones pertanyen a famílies amb responsabilitats en els dos altars més importants d'Oussouye: el reial i el Jañaañaande. Per als fenòmens de puresa, vegeu, Mead: Pureza y peligro (1991).

²³ Segons alguns informants, el rei i els sacerdots dels altars principals sí que poden presenciar un part.

²⁴ Vegeu unes pàgines més avall sobre els motius del canvi en la maternitat tradicional.

²⁵ Pel cas d'Esulaalu, Sambou explica que després del naixement es fan ofrenes a quatre altars: *kaliisul*, *kahit*, *kalol ebalas* i *katus*. No sabem si això es dona també a Oussouye.

El nen o nena, que des del naixement i durant molts mesos, estarà molt proper físicament a la mare, no serà considerat persona fins que li cresqui la primera dent²⁶. Tot i això, la majoria de joola el primer que fan és inscriure-la al registre de l'ajuntament.

Envoltat per germans i cosins de diversos graus, l'infant creixerà cuidat no només per la seva mare, sinó pels membres de tota la família, especialment les dones i noies.

Nom

Al cap d'un període curt, després del naixement, el pare acostuma a triar el nom de l'infant²⁷. Antigament era freqüent posar el nom als nens i nenes en funció d'un esdeveniment passat al voltant del dia del naixement. Així, es poden trobar persones amb noms variadíssims: Kulee' (que correspon a una festa reial), Atum-kahat ("la noia del Kahat"), etc. Avui en dia, amb l'arribada dels noms provinguts de cultures veïnes o de religions importades, els noms catòlics, sobretot, i alguns noms musulmans, s'han adoptat. Ara bé, la immensa majoria dels infants que tenen noms d'origen "forani" tenen també un nom joola, que, a part dels papers oficials, és el que família i amics acostumen a fer servir²⁸.

Des del nostre punt de vista, això és una estratègia identitària, ja que sovint a molts joola els és més fàcil amb les relacions amb l'Estat adoptar un nom conegut, com Adrien o Veronique, que no pas un nom "complicat" de reconèixer com pugui ser Jimenko' o Dado. En aquest cas, l'anàlisi situacionalista ens ajuda a comprendre que la presentació d'un mateix i les diferents estratègies d'alternança d'identitats estan en vigor en la societat joola, on, recordem-ho, el domini de models vinguts del Nord de Senegal, la presència de l'exèrcit i la situació de conflicte armat fan cercar maneres de trampejar davant de persones que, com un militar o un comerciant influent, podrien complicar-los la situació.

Una de les pràctiques habituals dels joola és la dels homònims, és a dir, posar un nom a un fill o filla que sigui el mateix que porta algun familiar o amic. Ara bé, quan l'homenatjat moria, l'homònim havia de canviar-se el nom²⁹.

Antigament, era molt difícil trobar persones amb el mateix nom, perquè no s'acostumava a repetir els mateixos noms ni tan sols dins de la mateixa família –excepte el cas mencionat.

Avui en dia –per alguna semblança física o expressió de la cara, per exemple– el nen o nena poden rebre el mateix nom que l'avi o l'àvia.

A més a més, hi ha una sèrie de persones que, passat un determinat ritual, canviaran de no. Tal és el cas dels reis i sacerdots tradicionals dels altars més importants que, en general, en ser proclamats sacerdots i després dels rituals que s'allarguen una

²⁶ Alguns informants ho associen al fet que amb les dents pots menjar pel teu compte, especialment la carn dels sacrificis.

²⁷ L'anàlisi dels noms per parlar de la societat ha estat assenyalat per E. Y. Eglewogbe (1984).

²⁸ Que sapiguem, entre els joola no hi ha una jerarquia de noms en funció de l'ordre de naixement (primer fill, segon fill, etc.) com es dona en altres grups de la regió.

²⁹ El mot fet servir habitualment per dir "homònim" és *aturando ayi*. Segons les nostres fonts, aquest mot ve del wolof, però és possible que existeixi també un mot joola.

setmana, prenen un nom nou³⁰. Segons les nostres informacions, també les dones que practiquen el *kañaalen* (vegeu el capítol 4), acostumen a prendre un nom nou.

Sobrenoms

La pràctica de posar sobrenoms està molt extesa entre els joola, especialment entre els homes, però també, en menor mesura, entre les dones. Normalment el sobrenom està relacionat amb un fet que ha succeït a aquell que el porta. Especialment això es dona durant la joventut. El sobrenom, doncs, dona certes pistes sobre el caràcter o la història personal d'un individu.

Moltes persones tenen més d'un sobrenom. De fet, es pot dir que hi ha tants o més sobrenoms que persones. El sobrenom es fa servir tant per cridar algú com per exaltar-lo (sobretot en moments d'alegria), com per fer-li saber que ell o ella han de ser dignes d'aquell sobrenom. En alguns casos també són sobrenoms de per riure, de sabotatge.

Citarem alguns sobrenoms com a exemple. Entre les dones, *Afalool kabank*, “L'amiga de la pell de vaca”, perquè de petita hi dormia damunt; *Alinuuo'*, “la nena que sempre estava malalta”; *Essis*, que és una cadena que es du coll, manera de dir que és molt bonica. Entre els homes, *Abanlil*, “el que tira la gent a terra” (en la lluita tradicional), senyal que és molt fort i destre; *Awaaña*, el llaurador; i un sobrenom divertit: *Uhintonuloi*, “Estira't i peta't”, perquè de petit es va ajeure al costat de dos vells, es va petar i cadascun dels vells va pensar que havia estat l'altre, fins que van descobrir que havia estat el nen.

El *kasabo*.

En la majoria de joola practicants de la religió tradicional i en alguns de religió catòlica, el naixement d'un nen o nena ha de ser comunicat a l'altar clànic del *kuhuluŋ*³¹.

Aquesta cerimònia, anomenada *kasabo* és iniciada per la dona més gran de la concessió, habitualment l'àvia de la criatura, a la concessió on neix el nen o nena. Però també és duta a terme a les concessions d'on provenen l'àvia i la mare de l'infant. És a dir, a les concessions maternes i paternes de les quals provenen les dones de la família.

Per posar un exemple, sent A la mare i B l'àvia d'Ego, es farà el *kasabo* a casa del pare d'A, a la casa de procreació de la mare d'A, a la casa del pare de la mare d'A, a la casa de la procreació de la mare de la mare d'A. En alguns casos, depenent de la mare d'Ego, es pot fer a les cases d'una generació més, per tant, a quatre cases més. L'àvia (B), pot fer el mateix als altars corresponents dels seus avantpassats.

Si bé les organitzadores de la cerimònia són les mares, el més interessant és que els membres de la família que duen a terme físicament la cerimònia són els infants de la concessió, és a dir, els nens i nenes que han nascut en el clan del nounat. Acostumen a ser nens i nenes d'entre 3 i 10 anys.

³⁰ Així, per exemple, el rei actual es diu Sibilumbay, però antigament es deia Olivier Diédhiou. Ara ja no se'l pot cridar amb aquest nom, ni amb el seu cognom.

³¹ Si per alguns joola es tracta d'una presentació, per d'altres és descrit com un registre de naixement.

L'àvia, doncs, els prepara farina d'arròs i aigua i els nens i nenes, tots sols, amb els bols amb aquests ingredients, se'n van davant del *kuhulun* a dir que la família té un nou membre, i com es diu.

Referencialment, doncs, la mare lliga, amb aquesta cerimònia, d'una banda, les noves generacions amb les antigues (i, en molts casos, el seu poble d'orientació amb el seu poble de procreació i els pobles de procreació dels seus avantpassats). De l'altra, la mare teixeix simbòlicament una xarxa referencial que uneix força centenars de persones³².

No escapa a ningú el contingut socialitzador d'aquesta cerimònia de cara als nens i nenes, com veurem al capítol 9.

Les iniciacions³³.

Els nens i nenes creixen en l'ambient de la concessió, generalment van a l'escola, i, a mesura que tenen edat, ajuden als seus pares en les tasques de la casa. Normalment, les nenes ajuden a la mare des de ben petites fent les tasques domèstiques i cuidant dels germans i nebots menors (cosa que no passa amb els nens).

Arribada una certa edat, que pels nois pot ser al voltant dels 13 o 14, i les noies cap als 20 o 21 (aproximadament), en les famílies de religió tradicional, els joves acostumen a tenir contactes amb els altars (els nois, normalment el *kalafum*, en una cerimònia anomenada *silafum*; i les noies a través d'altars com l'*ebun*, la sacerdotessa del qual és una noia jove³⁴) i a rebre una formació específica que correspondrà a unes tasques específiques a nivell de clan i de poble. En el cas de les famílies catòliques, en alguns casos el jovent segueix aquest camí, en d'altres "s'inicia en la religió catòlica"³⁵.

Arribada una certa època, i com veurem en el capítol 9, els nois d'Oussouye, així com els d'altres pobles veïns, duen a terme la iniciació del *kahat*, en la qual es fa la circumsció i, sense la qual, antigament, es considerava que un noi no era home, i per tant no es podia casar, no podia anar a la guerra, etc.³⁶. En aquest moment, acceptats com a homes, poden començar a participar en molts nivells de decisió social, política i religiosa, a través dels altars. Avui en dia, tant joves de religió tradicional com catòlics i els pocs musulmans d'Oussouye-joola participen d'aquesta cerimònia. Actualment, la cultura joola té a més a més dues iniciacions importants més, pel que fa als nois: la reial i la de l'altar reial Jañaañaande. Aquestes iniciacions però, a diferència del *kahat*, no es

³² Ja que una concessió pot tenir entre 50 i 250 persones, aproximadament, i hi ha mares que poden anar a més de quatre concessions, vinculant així el fill a més de 1000 persones.

³³ Si bé aquest tema serà tractat més extensament al capítol 9, hem cregut necessari fer-ne una mica d'explicació dins del cicle vital joola.

³⁴ Pel cas dels altars femenins vegeu el magnífic treball d'Odile Reveyard (1982).

³⁵ Paraules textuales de molts dels informants. Efectivament, el bateig, la primera comunió i la confirmació són considerats com una iniciació.

³⁶ Com s'ha dit al capítol anterior, en d'altres pobles joola es du a terme una iniciació diferent, anomenada *bukut*.

duen a terme quan un és jove, sinó que et pot tocar quan tens 7 anys o quan en tens 40. En aquestes iniciacions, com en el *kahat*, es fan libacions a l'altar del *kuhuluŋ*³⁷.

En el cas de les dones, el fet de ser considerades plenament com a tals no arriba fins que són mares. En estar embarassades, com hem vist, les dones deixen els altars dedicats a les nens i entren al de les dones. De la mateixa manera que pels homes les cerimònies més importants estan relacionades amb els altars del rei i del Jañaañande, les cerimònies més importants per les dones estan relacionades amb els altars Ehuñaa, pel Húluf, i Ajamoo, per Bubajum áai, ambdós relacionats amb la maternitat³⁸. Això fa que, per exemple, una dona de més de quaranta anys que no hagi estat mare, socialment no té els mateixos drets que una dona mare, tot i que sigui una dona. Això implicarà la seva exclusió d'altars com l'Ehuñaa i el Kalahay, com hem explicat anteriorment. El valor de la descendència és molt important de cara a “ser una dona”, socialment parlant, com ho confirma l'existència d'un altar i una cerimònia anomenada *kaañaalen*, com veurem més endavant.

A part de les tasques econòmiques, els joves van entrant en la vida del poble a través de les festes i cerimònies, ni que sigui com a públic (com veurem als capítol 7 i 10), i a través de les institucions de poble -generacions, associacions, etc- (com hem vist al capítol anterior).

L'aliança.

Arribada una certa edat molts joola –cada vegada en edat més avançada- cap als 30 anys aproximadament els nois i una mica més joves les noies, es casen. Antigament, segons explica Reveyrand (idem), els casaments es feien l'any després que els nois fessin la iniciació al *kahat*. El responsable de l'altar Jañaañande fixava el dia del casament, que eren organitzats en funció dels grups d'edat.

Avui en dia, per casar-se seguint el costum tradicional, cal fer dues cerimònies (cosa que, actualment fan la immensa majoria de joola, tant de religió tradicional –la majoria- com de religió catòlica)³⁹: el *bulon* i el *bufuleŋ*. En alguns casos, pocs, els joola legalitzen la seva unió als jutjats o, en el cas dels catòlics, a l'església⁴⁰.

Bulon

Com ja vam veure al capítol 4, *Bulon* es podria traduir com a “petició de mà” i consisteix en que la família de l'home va a casa de la dona, en una cita concertada i

³⁷ Com veurem al capítol 10, la revitalització d'aquesta pràctica des de mitjans dels vuitanta cap aquí, té molta relació amb el fenomen identitari. D'altra banda, cal mencionar que antigament, almenys oficialment, es deixava entrar algú que ja estigués operat fora del bosc sagrat, en un hospital. Avui en dia, en principi, segons tots els nostres informants, està absolutament prohibit anar al *kahat* havent-se operat prèviament. Aquesta enduriment de les normatives referents a aquesta iniciació té un innegable regust identitari: encara que aparentment pugui semblar el contrari, des del nostre punt de vista, a menys adeptes a la tradició, més flexibilitat, en canvi, a més seguidors, més enduriment.

³⁸ Schloss a *The hachet blood* forneix una aportació important sobre els Ehing –veïns dels Joola húluf- a través del comentari d'una dona, que diu que “giving birth is better than the initiation” (1988:107).

³⁹ En canvi, en altres pobles de la regió, amb més influència catòlica, els catòlics no fan aquest tipus de pràctiques.

⁴⁰ Un dels motius argumentats per molts nois joves que no es volen casar per l'església és el fet que no accepta la poligínia, institució acceptada entre els joola. Sovint moltes dones demanen de casar-se per l'església precisament per això, per evitar la poligínia. Per la mateixa raó, molts nois s'hi neguen.

aporta 60 litres de vi de palmera i una gallina a la família de la dona. Antigament, la família d'ella demanava a la noia “si podien beure aquell vi”, si la noia deia que no volia dir que la dona no acceptava la petició i el demandant se'n tornava a casa amb tot el vi. Avui en dia quan l'home porta el vi és que ja té l'acord de la dona⁴¹. En principi hi ha una entesa entre famílies, i hi pot haver alguna libació a algun altar familiar.

Bufuleŋ

Bufuleŋ vol dir “fer sortir” i és el moment definitiu en que una parella està oficialment casada i acostuma a dur-se a terme quan l'home ja ha construït la casa o quan ja té un lloc per viure dins de la residència paterna. Consisteix en que la família d'ell porta 60 litres de vi de palmera⁴² i un porc a casa de la família d'ella i es fa una libació obligatòria a l'altar anomenat *kalafum*. A partir del *bulon* cap home podrà demanar la mà a la dona, que es considera que ja està oficialment compromesa.

Cal dir que en ambdues cerimònies cap dels implicats directes –futurs esposos– no intervenen directament: són representants de la família d'ell (normalment del llinatge restringit, així com de parents per via materna del nuvi) els que parlen amb els representants masculins de la casa de la núvia. A més a més, en ambdós casos, la festa que es fa paral·lela al barri del nuvi és espectacular. Aquestes pràctiques també es duen a terme quan el matrimoni, per raons diverses (el nuvi és estranger, la parella viu lluny, etc.) viu fora d'Oussouye.

Ebuto'

Com ja hem vist al capítol 4, associat al matrimoni es practica l'*ebuto'*, una cerimònia que fan només les dones i que consisteix en la collita de l'arròs d'una parcel·la de la família de la núvia (a partir d'ara Ego), amb l'ajuda de totes les dones de la família i del barri d'Ego, així com les dones del barri del marit (i és que de fet, són les dones casades del barri del marit –és a dir, casades amb homes nascuts al barri del marit– les que una nit es presentaran a casa d'Ego i se l'emportaran). Tot l'arròs recollit serà per Ego i podrà durar entre 3 i 5 anys. Cal recordar que les dones no tenen els camps en propietat. Mentre viuen amb la família d'orientació, els seus germans cultiven per elles fins que es casen. En el moment de casar-se el marit es pot quedar el gra dels camps familiars –que pot haver hereditat mentre el pare és en vida o no–, i el graner passarà a ser controlat per la jove esposa.

Avui en dia es permet en alguns casos que la dona visqui amb l'home sense fer ni el *bulon* ni el *bufuleŋ* ni l'*ebuto'*. De totes maneres, en aquests casos comptats, si la cosa triga molt a dur-se a terme, en qualsevol moment les dones de la família d'ella (en aquest cas de procreació) poden presentar-se a la casa on resideix la parella i endur-se la

⁴¹ Al nostre entendre això té a veure amb el canvi de sistema del flirteig, que abans (fa una cinquantena d'anys) impedia als pretendents de dirigir la paraula a la dona en moltes ocasions. Evidentment, també hi ha un component econòmic, d'estalvi.

⁴² Tant en aquest cas com en l'anterior, el vi que porta el nuvi ha estat recollit –cotitzat– per tots els homes del barri.

noia novament a la casa paterna, donat que el marit no ha acomplert amb els deures que, segons la tradició, ha de dur a terme⁴³.

La descendència

Ja hem parlat extensament de la descendència en el capítol 4. De totes maneres, convé recordar que unànimament la descendència és considerada com un deure essencial de tot joola, sigui home o dona. En el cas de la dona, però, té molta més càrrega social i simbòlica, ja que, de fet, una dona, com hem dit, no és considerada com a tal fins que té un fill. Per aquesta raó, la dona és el veritable reponsable del llinatge – perquè aporta els fills- encara que titularment en sigui l'home.

És en aquell moment quan la dona pot entrar als altars de les dones, rovell de l'ou de les decisions més importants del gènere femení entre els joola. La importància de la descendència s'exemplifica amb l'existència d'una cerimònia anomenada *kañaalen*, destinada a poder fer que les dones que tenen fills que neixen morts o que moren de ben petits, puguin aconseguir una descendència més duradora⁴⁴.

La mort

En grans línies –i amb les excepcions que calguin-, la vida d'un o d'una joola d'Oussouye segueix els passos esmentats, fins arribar al dia de la mort. La mort, de fet, està relacionada amb l'ànima (*yaal* o *ahuuka*). L'individu mor quan l'ànima se'n va⁴⁵. Un cop morta una persona, només queden el cadàver (*ehulun*) i l'ànima (*yaal* o *ahuuka*)⁴⁶.

Un cop mort, la família ha de comunicar a l'altar clànic, com va fer en el naixement, la desaparició del membre en qüestió. Per això, doncs, cal fer dues cerimònies a l'altar *kuhulun*, amb vi de palma: són el *katiim* i el *kanoolen*. En aquestes cerimònies hi participaran, aportant vi de palma, tots els familiars propers o llunyans, homes i dones, del difunt.

Quan mor algú, ja no es pronuncia el seu nom. Per referir-s'hi es fa referència a un familiar seu que encara visqui, així, per exemple, es diu “la mare de X” o “el germà de Y”.

Tradicionalment, en el moment que se sap que una persona ha mort, la gent del poble deixa de treballar (ja sigui en les feines del camp o en les botigues, etc.). La gent d'altres pobles, depenent de la proximitat familiar i amical, també poden deixar de treballar⁴⁷.

⁴³ Si bé no hem sabut de cap cas en que la dona hagi estat obligada a tornar ala casa paterna, sí que, a vegades, en alguns casos, es diu –fent broma o no- que això podria passar.

⁴⁴Per a més informació sobre aquesta cerimònia i sobre les dones que l'han de practicar (*kuñaalen*) vegeu Odile Reveyrand (1982). Es pot consultar també el text d'Odile Journet (1985). Entre els manding, com assenyala Kaplan (1998), existeix un costum molt semblant anomenat *kaañalengo*.

⁴⁵ Vegeu el capítol 7.

⁴⁶ Thomas ho explica d'una manera lleugerament diferent, parlant dels joola: “La vida es la unión del cuerpo, del alma y del espíritu. Al morir el cuerpo se pudre en el cementerio, pero su doble sigue existiendo. Este doble, o cuerpo sublimado, se une a la parte integralmente buena del alma y del espíritu y entonces llega al paraíso; o se adosa a la parte integralmente mala del alma y del espíritu y en ese caso se quedará en el infierno” (1975: 257).

⁴⁷ Parlem dels joola d'Oussouye, en canvi, en general, si mor un joola, els pehl o altres residents –excepte casos on hi ha molta relació amb el difunt o la seva família- continuen treballant.

En el cas dels nens que no tenen dents, i que, per tant, socialment no estan considerats com a persones, no se'ls fa aquesta cerimònia i són enterrats a un cementiri a part, fora del bosc sagrat.

En alguns casos, que escapen al nostre estudi, per raons de bruixeria es considera que l'ànima d'algú ha marxat, i que per tant, aquell individu ha mort, tot i que físicament encara sigui present i, des del punt de vista ètic, viu. Podríem parlar en aquest cas de mort social.

Pels casos del rei i els sacerdots, com veurem més extensament al capítol 7, la concepció de la mort és diferent. De fet, es considera que aquestes persones no moren: "se'n van".

Ñukuul.

El *ñukuul* és una dansa funerària que es du a terme el mateix dia de l'enterrament. El fan sistemàticament els joola (tant de religió tradicional com, en certs casos, alguns joola catòlics) en el cas de la mort de persones grans, vells i velles. El *ñukuul* s'acostuma a fer a la tarda, davant de tot el poble, una estona abans de portar el cadàver al bosc sagrat o, en el cas dels catòlics que el practiquen, al cementiri catòlic. Hi participen homes i dones, nois i noies joves. Els infants es queden a casa, ja que, de fet, en tots els aspectes relacionats amb la mort, als infants se'ls impedeix de viure-ho d'aprop.

Segons Thomas *ñukuul* ve de *-kuul*, plorar. En canvi, segons els nostres informants, *-kuul* vol dir ballar la dansa funerària. Aquesta explicació és confirmada per Trenchs (1993).

En el *ñukuul* els del barri (gran barri Etia o Esinkin) del difunt ballen dues vegades. La primera es diu *hujomáa* i és més breu. Una mica més tard ballen la segona vegada, anomenada *hutimáa*, en la qual s'hi afegeix l'altre meitat del poble.⁴⁸

Durant el *ñukuul*, a Oussouye, quan el difunt és un home, els joves del poble, vestits en general amb pantalons negres i samarreta blanca, amb armes, i/o eines del camp, acompanyats d'estris dels més recurrents, es reuneixen segons el seu gran barri d'origen (Etia o Esinkin). Primer van al lloc on se celebra el *ñukuul* els fills del gran barri del difunt. Allà ballaran el *hujomáa* una estona i després, en general, tornaran a casa. En la segona part, uns i altres van passant per les cases fins que estan tots units pels dos grans barris. Pel camí poden fer mostres de valentia tot saltant i cridant. Un cop preparats, es col·loquen en files, normalment dues. Els d'Esinkin es dirigeixen al lloc on es du a terme la dansa i els d'Etia passen pel bosc sagrat a cercar el rei⁴⁹. El rei, s'asseu, acompanyat dels dos sacerdots de religió tradicional més importants, l'*anahaan* del Jaañaañande i el del Eluṅ. Els joves d'Esinkin normalment ja han començat la dansa, i els d'Etia, que arriben amb el rei, comencen a dançar, en files de dos o de tres, mostrant

⁴⁸ Tot i que les dues parts es fan quasi seguides, creiem que antigament la primera es feia al matí i la segona a la tarda. De fet, l'arrel de la primera, *hujomáa*, és *jom*, com *bujom* (matí) i l'arrel de la segona part (*hutimáa*) és *-tim*, com *katim*, vespre.

⁴⁹ Sempre és així perquè el rei és d'Etia i han de ser els joves d'aquest barri, el seu, els que el passin a buscar, ja que el rei (acompanyat del sacerdot del Jaañaañande i del d'Eluṅ) sempre és present als *ñukuul* del Húluf en els enterraments dels practicants de religió tradicional, però no necessàriament en els dels catòlics. Per a més informació sobre la vinculació entre el rei, els sacerdots del Jaañaañande i l'Eluṅ, i la mort, vegeu el capítol 7.

la seva força i la seva valentia, amb crits, salts, etc. Sobretot, els fills del difunt han de mostrar la seva valentia, i coratge, amb salts molt alts, fent veure que cultiven la terra amb un *kayendu*, de forma rabiosa, poderosa. Mentrestant, la resta de joves continuen dançant amb la llança a la mà (que pot canviar de posició paral·lela al cos, com de repòs, o damunt de l'espatlla, preparats per tirar-la⁵⁰), els fusells, els matxets, els ganivets o els *kayendus* enlaire, caminant endavant, amb un pas petit però constant i vigorós⁵¹, i el cos altiu i la mirada fixa, mentre la gernació (gent d'altres pobles, joves que no volen ballar, homes més grans, dones i noies) mira els joves ballar (entusiasmats uns, curiosos els altres, divertits els darrers). Els joves canten les cançons del difunt, d'altres difunts, del poble⁵² i del rei i dels altars principals. Les dones i joves, moltes d'elles estan de públic, d'altres salten prop dels homes, els provoquen perquè mostrin la seva força o els posen mocadors pel coll i els tusten a l'esquena, com dient "Comptem amb tu!", "Ara tu has de dur la família endavant".

Aquesta cerimònia és considerada per molts com un dels principals elements de la cultura joola i de fet, és un exponent de molts dels valors de la cultura joola: de la reialesa, de la guerra, de l'agricultura, de la família, del coratge, de les generacions, de la lluita, del poble... En el fons, en el *ñukuul*, s'actualitza la identitat ètnica i es fan visibles els elements més importants de la cultura joola.

Katiim i Kaanolen

El *katiim* és la cerimònia que es fa habitualment la vetlla del sisè dia posterior a la defunció. El *kanoolen* es pot fer l'endemà, és a dir, el sisè dia o, en el cas que calgui esperar familiars que vinguin de lluny o en el cas també de famílies amb pocs recursos econòmics per fer la cerimònia, es pot fer uns dies o setmanes més tard. Normalment, una i altra només la poden dirigir –a l'altar del *kuhuluŋ*– homes que siguin parents per via materna, *esangful*, de la família del difunt o difunta. Davant de l'altar, els parents esmentats vessen vi de palma i sacrifiquen algun animal, tot comunicant la mort del difunt. Durant una estona, els parents que van arribant passen davant de l'altar *kuhuluŋ* i expressen el desig que el mort se'n vagi en pau.

Fa unes dècades, els catòlics van deixar de practicar aquestes cerimònies seguint les estratègies de conversió dels espirítans, els primers a arribar a la regió. Avui en dia, com veurem al capítol 8 i 10, a part de la missa a l'església molts catòlics practiquen ambdues cerimònies.

Darrerament a Oussouye s'han donat casos, segons la perspectiva joola, en els quals alguns morts catòlics s'han aparegut a les seves famílies demanant de fer aquestes cerimònies. Segons la tradició, els morts als quals no se'ls han fet les cerimònies, no

⁵⁰ En un poble ajamaat ens van explicar que hi havia famílies els fills de les quals només podien portar la llança en posició de repòs, i en canvi d'altres que la podien dur en ambdues posicions. Si a Oussouye fos així, que no ho sabem, seria interessant veure quines famílies poden dur la llança en una posició i quines en dues. La nostra hipòtesi seria que les famílies que van perdre la guerra (*kunjan*, per exemple) i es van instal·lar a Oussouye serien les que només podrien dur la posició de repòs. Però com en tants altres camps, hem de continuar investigant.

⁵¹ En arribar on no poden caminar més (una casa, uns arbres, etc. es giren i van en direcció oposada. A Oussouye, a diferència d'altres pobles, sovint es fan dos grups de joves, que corresponen als dos grans barris d'Etia i Esinkin.) No hi ha dubte que aquí Levi-Strauss hi sucaria pa.

⁵² Hi ha una espècie d'himne per a cada poble.

poden anar al món dels kusanjun i, com a ànimes en pena, no poden conviure amb els seus familiars morts. Se'ls posa el menjar a part i no poden reunir-se amb ells.

De manera semblant al cas del *kasabo*, el *kanoolen* i el *katiim* quan mor una dona es fan al seu llinatge de procreació i al seu llinatge d'orientació. Aquest fet, com el del *kasabo*, mostren que la xarxa teixida per la dona després del matrimoni es manté de manera bilinial fins i tot després de la seva mort.

L'endemà del *katiim* es deixen els objectes del difunt al costat del *kuhuluŋ*, esperant que, a la nit, l'ànima del mort s'endugui l'ànima dels objectes que li pertanyien.

Els joola de religió tradicional sempre practiquen aquestes dues cerimònies⁵³.

El *kasab*... entre els *kuwasena*.

El *kasab* és una de les pràctiques, al nostre entendre, més interessants de la cultura joola. Ha estat estudiat especialment per Thomas (1983) i Sambou (1983)⁵⁴.

En totes famílies de religió tradicional es practica el *kasab*, l'interrogatori del mort⁵⁵. Aquesta cerimònia es fa tant en joves com vells, homes o dones, però sempre en les famílies de religió tradicional. A excepció dels sacerdots –rei i sacerdots d'altars principals, del *Jaañaañande*, l'*eluŋ*...- que, essent sagrats no moren, i per tant no cal interrogar-los.

La cerimònia comença cap a mitja tarda i es fa sempre el dia de l'enterrament, abans de dur el cadàver al bosc sagrat. El rei i els sacerdots de religió tradicional moltes vegades ja han marxat abans no comenci⁵⁶.

L'interrogatori del mort serveix per a descobrir les causes de la mort, ja que segons la concepció joola tradicional, si bé és cert que Déu en última instància és responsable de tot, les persones mai no moren de mort natural. Així, doncs, cal descobrir què ha fet perdre la vida al difunt: una malaltia, una persona, l'acció punitiva d'un altar, l'acció malèfica d'un bruixot... Baum (1999) considera el *kasab* com una autòpsia. I Thomas (ídem) enten que es fa per restablir l'ordre de les forces que ha estat perturbat i alliberar així, les conseqüències sempre perilloses de la impuresa.

Segons la tradició tothom que sàpiga alguna cosa del mort ha de dir-ho en aquell moment.

⁵³ Al capítol 5 ja hem parlat de la cerimònia del *kahooñ ahuuka*, que es fa per fer tornar l'ànima al poble d'algú mort a l'estranger.

⁵⁴ Durant la nostra estada a Oussouye vam assistir a una desena de *kasab*.

⁵⁵ Segons Denise Paulme (1970), l'interrogatori del mort es practica en moltes societats negroafricanes, des d'Angola fins a la corva del Níger. En el cas dels joola, Alvares d'Almada (1946) ja en parla al segle XVI. També a l'Inquérito Etnográfico organitzat pel govern portuguès a l'aleshores Guinea-Portuguesa el 1946, se citen altres grups de la subregió que també practiquen l'interrogatori del mort, com els balantes de Bissora, els manjacos de Calequisse i els Brames de São João (Teixeira da Mota 1947).

⁵⁶ Durant molt de temps ens vam pensar que això es devia, probablement, al fet que, estant ells per damunt de la vida i de la mort, no han de presenciar aquest moment liminar. Però en la darrera estada a Oussouye quina no va ser la nostra sorpresa en veure que el rei d'Oussouye i el rei d'Essukudiak van ballar amb els joves del poble en honor a un vell que havia mort, Jeyno, i van estar fins al final de la cerimònia. De fet, aquell home que havia mort havia estat un gran savi del poble i per això, a part de les cançons habituals en el *ñukuul*, els tambors van tocar l'*etoŋat*, un ritme dedicat només als homes que han estat més respectats del poble.

Quatre homes, tots ells han hagut de fer la iniciació a l'altar reial⁵⁷, porten el cos del mort, tapat amb una tela blanca, i col·locat en una camilla feta de fustes, branques i amb banyes de brau a la part del cap. Algú de la família, vessa vi davant del *kuhuluŋ*, l'altar familiar, i es dirigeix al cadàver, tirant vi de palma davant d'ell i demanant-li a la seva ànima si és allà. Ell i d'altres persones⁵⁸, generalment familiars (però en principi ho pot fer qui vulgui), li han d'anar fent preguntes (*kasab*) que ell respon amb un sí, un no o un no ho sé. Si és que sí, el cadàver va endavant (*kakiil*), si és que no, endarrera (*kusolo*), si és que no respon, dona voltes sobre sí mateix, cosa que pot voler dir que no vol respondre. Segons Thomas (1983) això passa quan se li demana si ell era bruixot. Això es produeix normalment a gran velocitat i el mort, acompanyat de cadascun dels quatre portejadors (*ateba*) va amunt i avall, roda sobre sí mateix, envesteix el públic, nombrosíssim (sempre molt majoritari de religió tradicional), es queda quiet i no respon, a vegades fa riure la gent, a vegades fa que s'enfadi, a vegades que plori. Si va molt ràpid, acostuma a ser un signe que el mort expressa la resposta amb contundència, sense dubtes. Si ho fa lentament, significa que és més o menys veritat. L'ambient pot passar de ser més o menys distès, en el cas dels vells, a ser trist o dramàtic, en el cas dels difunts més joves. Els portejadors van canviant, de tal manera que no són sempre els mateixos.

En principi, si algú té alguna pregunta a fer, que pot aclarir el motiu de la defunció, i no la fa, el mort no el deixarà tranquil. El dia de la mort s'ha de confessar tot⁵⁹.

Les preguntes d'inici sempre acostumen a demanar si havia de morir, si era el final de la seva vida (*Tatu, lule, luket*), i aleshores, per què ha mort. Normalment es comença preguntant si ha mort perquè ha desobeït les normes vinculades a un *báciin* (es van enumerant els principals altars.ministeris) –si les respostes són negatives–, si alguna persona l'ha mort. Si continua responent que no, se li demana si, així doncs, és simplement que havia de morir.

Després, quan el mort se'n cansa o quan no hi ha més preguntes, corre cap al bosc sagrat on els homes l'enterraran, on, de fet, se li poden fer encara dos interrogatoris més, si les respostes donades no han semblat esclarir el motiu de la mort.

Aquesta cerimònia és practicada només pels joola de religió tradicional, ja que, en dir el difunt la causa de la mort, la venjança pot estar servida, i els enfrontaments entre famílies poden reproduir-se i ser molt greus. Com que el catolicisme creu en el perdó, o segons la visió dels joola de religió tradicional, en la falta de justícia i de responsabilitat de la gent, aquesta cerimònia no es pot fer de cap manera.

Aquesta cerimònia, punt d'inflexió entre la vida i la mort, entre l'atzar i la certesa, entre la maldat i la justícia, entre els humans i Déu, és considerada per molts un punt cabdal de la cultura joola. De fet, en el kasaab es poden reproduir les tensions existents en el sí de la societat, ja siguin tensions entre llinatges, dins els llinatges, problemes de gènere, entre generacions, etc.

⁵⁷ Segons algunes fonts, cal fer una iniciació que es diu *ekayiiis*, però no ho hem pogut confirmar.

⁵⁸ Interrogador es diu *asaba*.

⁵⁹ Tot i això, hi ha persones que no volen fer confessions públiques –a través de la pregunta al mort– i prefereixen fer-ho dins del bosc sagrat, on a vegades es fa un altre interrogatori. Això implica que hi ha coses que només saben aquells que poden entrar al bosc d'Oussouye, que són els que han fet la iniciació al Jaañaañande (Kasanten).

6.1.2. Els marcadors identitaris

Vist el concepte de *mujooloayi*, i vist el cicle vital, de forma general, del poble joola, hem de parlar dels marcadors identitaris pel què fa al conjunt general de la identitat ètnica. Com hem vist, en parlar del *mujooloayi*, la visió que una societat té de la seva manera de fer s'associa a un conjunt de continguts de la pròpia cultura, però no a tots. Cal, doncs, distingir entre el contingut cultural, des d'un punt de vista èmic, i el conjunt cultural des d'un punt de vista ètic.

Des del punt de vista de la majoria de joola residents a Oussouye –probablement no es dóna al mateix a les ciutats-, associen identitat joola amb tradició joola. “Ser joola –com em deia un informant- està lligat a la tradició, és a dir, al cultiu de la terra, de l'arròs, i a la religió tradicional, cosa que significa creure en els altars i, sobretot, en el rei”.

Això significa que, pels practicants de religió tradicional, aquells joola que ho són pel seu origen familiar i de poble, si no practiquen la religió tradicional –poden ser catòlics o musulmans- no són vistos com a joola “purs” pels practicants de religió tradicional.

La identitat ètnica, per operar en públic, necessita com sabem, d'uns marcadors identitaris, com diu San Román (1996), uns continguts seleccionats del conjunt de la cultura. Des del nostre punt de vista, tot pot esdevenir un marcador. Segons les circumstàncies històriques apareixeran uns marcadors o uns altres. Des del nostre punt de vista, però, sí que és veritat que hi ha uns marcadors que podríem denominar duradors, perquè es perllonguen al llarg de diverses generacions, i d'altres que podríem denominar situacionals o conjunturals, que són molt més efímers i que sorgeixen en un context molt específic i reduït.

A més a més, cal tenir present que la societat està formada pels seus diferents segments en base a l'edat, el gènere, l'origen familiar, les creences religioses, l'educació rebuda, etc. Per això pot tenir marcadors col·lectius, compartits per tots els membres del grup per significar tot el grup, i marcadors particulars o propis de cada segment, usats per un segment de la població per simbolitzar el conjunt de la societat. La tasca de l'antropòleg, un cop distingits els segments de la societat, és doble: primer descobrir quins són els marcadors que són comuns i quins són propis d'un segment; en segon lloc, cal veure quins segments estan més implicats en la qüestió identitària i perquè. Finalment, l'estudi seria meravellós si l'investigador descobrís quines són les causes i les conseqüències que porten a un segment a defensar un marcador, que representa no només el seu subgrup, sinó també i sobretot, tota la comunitat.

Els marcadors, com la societat que pretenen representar, canvien. Sobretot els propis d'un segment, canvien més ràpidament, apareixen i desapareixen amb més facilitat.

Els marcadors són més fàcils d'estudiar en certes contextos:

- En contextos interculturals, on la diferència de cultures és més evident
- En indrets amb conflictivitat acusada entre grups, perquè cada grup resalta el que el diferencia de l'altre grup (molt especialment en temps de conflicte armat).
- En llocs on la diferenciació ètnica es correspon amb una desigualtat econòmica.

Aquests contextos són, per dir-ho d'alguna manera, situacions de crisi on la qüestió identitària és més sensible i pot aparèixer públicament més fàcilment. Això no es deu necessàriament a les estratègies mobilitzacionistes, sinó més aviat al fet que, en general, en aquests contextos la població té més la necessitat de remarcar els “nosaltres” enfront al “ells”, del que ja parlaven Reveyrand (1982), Clua (1998), Fernández (1999), entre d'altres.

En les societats negroafricanes és molt fàcil caure en la simplicitat de designar els elements típics que acostumen aparentment a oposar dos grups ètnics. Parlar doncs de religió tradicional enfront d'islam o cristianisme, forma part sovint de les ocurrencies analítiques de molts estudiosos. Sovint els propis estudiosos oblidem que el marcador és això, un marcador, i prenem la part pel tot, sense afinar l'anàlisi ni destriar marcadors, submarcadors i elements de la cultura sense significat diferencial.

Entre els joola, parlar de marcadors identitàris en una societat en la qual hi ha un marc referencial o un “marcador de marcadors” –“la manera de fer”, de la que ja hem parlat- és, a priori, una espècie de redundància. Hem dit que tots els elements que formen el conjunt de la tradició, la manera percebuda com a “manera de fer joola” són elements que dins d'aquesta lògica poden esdevenir marcadors –i de fet, ho són molt sovint, en situacions contextuais determinades- amb una facilitat extraordinària. Tot i això és evident que alguns d'aquests elements poden ser percebuts per un sector molt important de la societat o per tot el seu conjunt com a representants de la cultura joola.

La dialèctica èmic-ètic també és present en aquesta part de l'anàlisi, ja que hi ha marcadors que no formen part del discurs ètnicitari conscient habitual però que, de fet, són presents com a referents inconscients que simbolitzen l'ètnia joola.

Des del nostre punt de vista, entre els joola d'Oussouye, els marcadors principals són els següents:

La llengua:

Sens dubte, un dels principals marcadors entre els joola, com en tantes altres societats del món, és la llengua. El fet de parlar el joola, i sobretot de parlar-lo bé, indica que un és un bon joola. Un dia, dos nois d'una mateixa família xerraven a la veranda. El primer, més gran que el segon, sempre havia viscut a Oussouye; el segon, fill de família joola (de pare i mare), havia viscut molts anys a Dakar i, com en tants altres casos, no acabava de dominar el joola i hi barrejava moltes paraules wolof. La conversa, que va començar el gran, va anar així:

“-Tu no saps parlar! (i riu).

-Jo, és que he crescut en ambient wolof (silenci). No sóc totalment joola.”

Sovint, quan en una conversa entre joola feta en llengua joola, algú passava al francès, un dels altres interlocutors, tard o d'hora, acabava dient una frase de l'estil: “Això ho has dir en joola” (*Ulob li kujoolayi*). En una ocasió, vaig sentir una conversa entre un professor de primària, àvid en practicar la pedagogia fora de l'escola, que mirava de fer parlar francès a una noia que anava a l'institut. La noia desseguida li va dir:

- El joola només parla el francès a l'escola.
- Però el francès s'ha d'aprendre, es pot parlar a d'altres llocs.
- No. Aquí només parlem joola.

En una ocasió vam assistir a una conversa entre un adult i un nena. Tota la família parlava normalment en joola, però un dia la nena, d'uns sis anys, va dir algunes paraules en wólof. L'home se la va mirar seriosament i li va dir: "*Awu ajoola. U jam li kujooloayi!*", "Tu ets joola. Parla en joola!".

Però on es veu la importància de la llengua de cara a la identitat joola és en el fet que ni en els altars ni per dirigir-te al rei, de manera general, no acostumes a poder xerrar altra cosa que no sigui el joola. La llengua per fer les pregàries per part del demanadant és sempre el joola. Mai a un joola se li acudirà de fer-la en wólof o en francès. Fins i tot quan el demanadant és de fora i no parla joola, algú traduirà de la llengua del demanadant al joola⁶⁰.

És clar que, per la gent gran, aquest és un marcador relatiu, perquè xerrar joola no és l'únic element definitori, n'hi ha d'altres, com el cognom, o les creences religioses. No passa el mateix amb el cas dels nens que, quan veuen algú parlar joola ja creuen que és joola, perquè, de fet, el seu univers de coneixement no els permet encara distingir altres aspectes que, dins de la societat joola adulta, són importants per determinar la identitat. Assistim doncs a un marcador relatiu, és a dir, marcador identitari per un segment de la societat, però no per a tota la societat.

De totes maneres, el marcador lingüístic mereix molts matisos. A Oussouye parlen el joola-húluf, subgrup del joola-kaasa. Per algú de Diembereng, que parla el joola kwoatay, la cosa canvia..... El kasaa, seria una espècie de joola-standard de la riba sud. Ja que tant la gent de Her, o del Mof Ayi entenen el joola kaasa d'Oussouye, però en canvi, els d'Oussouye no entenen del tot els altres joola.

Per alguns informants⁶¹, el joola que es parla millor és el que ve de Guinea-Bissau. Aquesta afirmació, des del nostra punt de vista, forma part d'un seguit de valoracions segons les quals, la joolaitat més pura ve de Guinea-Bissau, lloc d'on provenen els altars més importants. Per molts joola no només és la llengua de l'altra banda de la frontera que rep valoracions positives. Algunes cerimònies també es fan millor en aquelles terres. Aquestes informacions entren dins la lògica de la cultura joola: no només moltes famílies vénen d'allà, no només els altars més importants venen d'allà (i per això el rei d'Oussouye depen en última instància del de Kerouhey, a Guinea-Bissau), també, segons la tradició, els avantpassats reposen en un poble situat a Guinea-Bissau.

El patronímic

En contra de les tesis de Maktar Diouf (1994), i com hem assenyalat al capítol 4, creiem que sens dubte el cognom és un marcador ètnic claríssim, encara que pugui haver-hi certes excepcions. Dir-se d'una manera, indica a l'interlocutor la procedència i, per tant, parla, simbolitza la realitat cultural d'Ego. El fet que alguns joola, quan

⁶⁰ Parlem sempre del demanadant, i no del sacerdot. De fet, alguns sacerdots a vegades quan es dirigeixen a l'altar ho fan pronunciant paraules incomprensibles a la resta de membres de la comunitat.

⁶¹ Informació facilitada per la sociolingüista Marie-Louis Moreau, Oussouye, 15-1-2002.

s'instal·len a Dakar es canvien el cognom perquè no se'ls identifiqui com a joola o com a casamancesos, i es posin un cognom wolof habitual (Diouf, Diop...) ja parla per si sol.⁶²

El vi de palmera

El vi de palmera o *bunuk* té en la cultura joola una importància cabdal. Les frases, comentaris i idees que hem sentit sobre el vi de palmera ho ratifiquen: “Al voltant del vi de palmera s'organitza tota la nostra societat”, “Sense vi de palmera no hi hauria vida comunitària”, “Els nostres avis recoltaven i bevien el vi, els nostres pares recoltaven i bevien el vi, nosaltres recoltem i bevem el vi”, “Gràcies al vi hi pots veure més enllà”, “No ets tu qui parla, sinó el vi”, “El joola beu vi”, “Al voltant del vi som tots iguals”, “El vi està viu”. Totes elles marquen la significància que té el vi en el dia a dia joola.

El vi, sense el qual no es pot produir cap relació amb Déu, ja que les libacions als altars es fan amb *bunuk*, té un valor simbòlic elevadíssim i un valor social indiscutible en la societat joola. Només per això ja és un gran candidat a esdevenir marcador. De totes maneres, no creiem que el vi sigui exactament un marcador identitari, en el sentit que, sent una part, representa el tot de la societat joola.

Fent etnografia ficció, és possible que si un dia, per exemple, el govern de Dakar prohibís el vi de palmera, la sensació que tindrien els joola d'atac al seu grup seria fortíssima, sobretot per tot allò que representa el vi.

⁶² En aquest sentit, el context de la migració és un element important a tenir en compte.

La religió tradicional

Sens dubte, i com veurem extensament al capítol 7, entre els joola la religió tradicional, pels joola *kuwaseena*, o “la tradició” en un sentit ampli, pels joola catòlics, és un dels elements que més caracteritza la societat joola i sense la qual no es pot definir la joolaitat. Com veurem al capítol següent, tot allò que té una relació amb la religió tradicional joola, tant pels practicants de religió tradicional, com per molts catòlics joola, és categoritzat pels actors com a “autènticament joola”. Aquest tema, un punt cabdal en la qüestió identitària entre els joola d'Oussouye serà tractat extensament al capítols 7, 8 i 10.

Ekonkon

Molts joola consideren que la dansa ekonkon es la “dansa joola” per excel·lència, tot i que hi ha altres dances que ballen els joola. L'*ekonkon* es balla en diferents moments, però especialment durant el Húmabaal. Per l'etnògraf, aquesta dansa és simbòlicament molt interessant. Vegem, molt resumidament, perquè: la dansa es balla en cercle, al voltant d'uns tambors sagrats. Els nois, vestits d'una manera semblant als *ñukuul*, canten i donen voltes en un sentit, amb un aire guerrer, amb la llança en una mà i un ganivet o matxet a l'altra. Ho fan ordenats per generacions, de més gran a més petit. En el cercle exterior ballen les noies i, si volen, alguns infants, i a vegades fins i tot alguns homes grans. Ballen, envoltant, els nois i, a vegades, esperonant-los. Això fa que els nois puguin, individualment, sortir un moment, *kamaag*, mostrar la seva força aixecant el braç enlaire⁶³.

La simbologia, doncs, és fascinant: allò que és sagrat (els tambors) al mig, envoltat pels homes del poble (recordem que estem en una societat patrilinial), agrupats per generacions –a vegades d'acord i a vegades enfrontats-, i encoratjats per les noies i nenes a la zona més externa (recordem que són dones que marxaran a casar-se a fora, són “estrangeres”, són perifèriques... però tanquen els homes).

És evident que el poble se sent representat (ambdós gèneres, diverses generacions) i que senten aquesta dansa com a significativa.

Una dansa semblant la vam observar durant la sortida de la iniciació masculina, el *kahat*, el gener de 2002⁶⁴. Amb la mateixa col·locació dels participants, però amb diferent indumentària i amb cants diferents.

Altres

Hi ha d'altres elements que poden, en un moment determinat, representar la cultura joola, com podria ser la lluita tradicional o *kataj*, així com el *kayaandu*, tot i que sigui una eina de llaurar específicament masculina entre els joola d'Oussouye (però no entre els joola de Diembereng), com la roba que porten les noies lligades a la cintura en les cerimònies (*kahuf*), etc.

⁶³ Segons les nostres informacions saltar amb el braç enlaire (*kamaag*) només ho poden fer els joves més grans, els que ja han lluitat. Els més joves ho han de fer sense alçar el braç (*kaseen*).

⁶⁴ Un cop un informant ens va dir, quan ballaven una dansa de la iniciació *kahat*: “Això és la dansa joola”.

6.2. Canvis en “la manera de fer” dels joola d'Oussouye.

La història de la regió ens dóna nombrosos exemples de canvis de la manera de fer i de la seva repercussió sobre el fenomen etnicitari. La societat joola, a través del concepte de *mujooloayi* veu canviar al llarg del temps alguns elements que venen del passat, veu incorporar-ne de nous, n'adapta alguns i els converteix en bàsics per la manera de fer dels joola, i en refusa d'altres –formalment- com a estrangers, tot i que molta gent els adapti en la seva pràctica quotidiana.

Els canvis en la societat joola s'observen en diferents nivells: cultura material, social, econòmic, polític, religiós, cosmològic, educatiu, moral, lingüístic, folklòric... Posarem alguns exemples significatius.

Canvis en la llengua

La llengua, com la manera de fer, també pateix els seus canvis. Vénen molts objectes i pràctiques de l'estranger i a molts cal trobar-los una paraula nova. Quan va arribar la bicicleta, amb els blancs, els joola van crear una paraula nova, composta de dues paraules ja existents: *efiliη*, que vol dir “cavall”, i *maañ*, que vol dir “ferro”. Probablement l'expressió va ser creada entre els joola al Nord del riu Casamance, on la mosca tse-tse deixa viure aquest tipus d'èquids, i deuria ser importada a la riba sud, on, tot i no haver-hi cavalls, es coneix de què es parla⁶⁵. Sigui com sigui, aquesta paraula *efiliηmaañ*, “el cavall de ferro”, va ser adoptada per la gent per denominar la bicicleta. Avui en dia, però, molts joves no fan servir aquesta paraula, alguns diuen “*ebekan*” i molts han adaptat el nom francès, “*ebelo ayi*” que ve del “vélo” francès.

La societat joola, s'adona d'aquests canvis del llenguatge, d'aquests canvis, per extensió de la tradició. Així, doncs, els joola distingeixen entre el joola kahitié i el joola kailie, el joola profund i el joola lleuger. El primer és, per dir-ho d'alguna manera, el joola nostrat, menys “contaminat” per paraules estrangeres, i parlat per la majoria de vells⁶⁶. L'altre, ple de préstecs del francès i del wolof, és el que parlen tots els joves i la majoria d'adults. Un diu *efiliηmaañ ayi*, i l'altre *ebelo ayi*.

A diferència de l'exemple del “vélo” francès, d'altres vegades els joola mantenen maneres de dir tradicionals per parlar de elements nous, tal és el cas del fet d'anar a canviar l'ampolla de gas que alguns joola anomenen *bulel*, paraula que vol dir “anar a buscar llenya”. La igualtat de funcions (ja que ambdós serveixen per cuinar, sobretot), provoca aquest ús d'una expressió més antiga per una activitat més recent.

En els noms

Un altre exemple, dins del camp lingüístic, és el nom tant de les persones com de les generacions d'Oussouye.

Pel cas dels noms de persona, Marie-Louise Moreau (2001) ha estudiat els noms que històricament s'han posat als nadons en les darreres dècades. El seu estudi mostra com en una certa època es mantenien els noms en llengua joola, després van augmentar

⁶⁵ És possible que, “*efiliη*” sigui també un terme adoptat d'una llengua veïna, potser el manding.

⁶⁶ I alguns joves que han viscut amb les generacions més velles, els seus avis, i no han compartit la infància amb els pares o germans i cosins.

els noms en francès i, a principis de 1990, quan ella va fer l'estudi, es van començar a tornar a posar, majoritàriament, els noms en llengua joola.

El cas de les generacions segueix una pauta semblant. Com hem vist al capítol 5, les generacions prenen un nom. Quan va arribar l'escola, en francès, a Oussouye, algunes generacions van batejar-se amb noms en francès o amb noms que el joola havia adoptat de la llengua francesa. Així, la generació que es va formar a finals de la dècada dels '40, amb joves nascuts als voltants de 1930 es van anomenar *edala efute*, nom que ve del mot francès "sandale", sandàlia, i que deuria arribar a Oussouye cap a aquelles èpoques. Altres noms de generació són més evidents: els noms de "Concorde" o "Toilette" parlen per si sols. La permeabilitat de la tradició, de "la manera de fer" és claríssima en molts aspectes. Darrerament, però, els noms tornen a posar-se en joola o, si no és en aquesta llengua, es posen en wólof.

En les mesures del temps

Òbviament, les modificacions del clima causen també canvis en la manera de fer i de dir. Antigament, contenen els vells, l'any joola era de sis mesos aproximadament, un de pluges, anomenat *hule*, i un any sec, anomenat *huli*⁶⁷. Aquesta distinció, que fins i tot molts joves, per desconeixement, sostenen que no ha existit –cosa que ens parla, com veurem al capítol 9, de la diferència de sabers-, s'ha perdut en benefici de l'any de tall occidental, donat que, sobretot, les pluges, en menys de cinquanta anys han passat de ser de sis mesos a uns quatre mesos. En certa manera, doncs, ja no hi ha l'equivalència d'any sec-any de pluges⁶⁸.

En la cosmologia

Sens dubte, al nostre entendre un dels exemples més paradigmàtic del canvi de la tradició és el de la suposada localització del poble on van a parar les ànimes dels joola difunts o *kusanjun*⁶⁹. Segons diferents informants, abans de la independència de Senegal respecte França, es deia que les ànimes anaven a parar a Kaguit, un poble, molt aïllat, entre Kabrousse i Santhiaba Manjack. Arribada la independència, i amb la zona pacificada, es va començar a dir que era a Guinea-Bissau, a un poble no lluny de la frontera, anomenat Kasu. Amb la pacificació de la zona fronterera, després de la guerra d'independència de Guinea-Bissau contra els portuguesos, alguns joola d'Oussouye van començar a anar a Kasu. Aleshores, algunes persones van començar a dir que els *kusanjun* no eren a Kasu, sinó prop de Cacheu, en terres bissauguineanes. Quan, per raons de la millora de les comunicacions, alguns joola d'Oussouye van arribar a Cacheu va començar a circular que les ànimes dels avantpassats eren a les illes Bijagós, concretament a Bubaque...⁷⁰

⁶⁷ Això explica que molts vells diguin que tenen 130 o 140 anys: de fet, des de la nostra manera de comptar, en tenen la meitat.

⁶⁸ No és imprudent pensar que en èpoques remotes, la pluja fos de més de sis mesos l'any, i la denominació de l'any fos una altra.

⁶⁹ Per a més informació dels *kusanjun* vegeu el capítol 7.

⁷⁰ Segons les creences joola, convé dir-ho, els *kusanjun* poden ser vistos pels humans en el lloc on reposen, però en el moment en que un *esanjun* vegi un humà que ell coneixia en vida, aquest morirà *ipso facto*. Si no es coneixien en vida, poden fins i tot menjar junts, però el vivent no pot beure aigua, perquè també moriria.

L'ampliació del coneixement, en aquest cas geogràfic, fa modificar certs aspectes de la tradició –la localització dels *kusanjun*- però, en certs casos, no en modifica l'essència –l'existència dels *kusanjun*. A més a més, com que parlem de qüestions de fe, i de creences, altres joola d'Oussouye poden sostenir que els *kusanjun* habiten en d'altres llocs (i d'altres, és clar, afirmar que no existeixen).

En la religió

En el camp políticoreligiós també han canviat molt les coses. Antigament, com veurem al capítol 7, la societat joola donava als estrangers les responsabilitats més notòries: els reis venien de fora, els titulars dels altars més importants es donaven a les famílies arribades més recentment al poble, etc. Avui en dia això és absolutament impensable. De cap de les maneres un estranger assumirà una responsabilitat d'un altar⁷¹.

També en el camp de les pràctiques religioses, avui en dia molts joola de religió tradicional (excepte el rei) porten amulets. Segons els vells d'Oussouye aquesta tradició no és estrictament joola, ja que, antigament ningú no duia cap *gris-gris*, només es duia un collaret que es portava quan feies una demanda a algun altar⁷². El fet que el rei no pugui dur-ne és un exemple de com si bé sovint la població pot fer canvis en la seva vida quotidiana, el rei ha de mantenir els costums ancestrals, presumiblement, per tal de no qüestionar la tradició joola.

En les iniciacions

Com hem vist, el *kahat*, la iniciació masculina, que més tard, en alguns pobles va ser suplantada pel *bukut*, van arribar a Oussouye en algun moment del segle XIX. Des de la percepció dels practicants del *kahat*, el *bukut* és una pràctica estrangera. D'acord però amb una certa lògica històrica, poc abans de l'arribada del *kahat*, els joola deuriem considerar aquella cerimònia com una pràctica estrangera. Alguns la deuriem voler incorporar, d'altres probablement al principi la refusaren.

Avui en dia, passat un segle i mig, aquesta pràctica és, des del punt de vista de tots els joola, constitutiva de la identitat joola, sense discussió, i no fer-la és faltar al respecte a la cultura joola. Els practicants del *kahat* critiquen els del *bukut* perquè practiquen una cerimònia estrangera –cosa que originàriament era certa perquè venia dels mandings-, però els del *bukut* entenen que aquella iniciació és tan joola com la del *kahat*.

En el ñukuul

Que la societat joola és oberta a les novetats i que la tradició canvia ho mostra amb escreix la manera de vestir en cerimònies com el *ñukuul*, on la dinàmica de la cultura joola és claríssima. En la dansa del *ñukuul*, que precedeix l'enterrament d'un vell, no és gens estrany veure els nois –joves disposats a defensar el poble- vestits amb samarretes amb inscripcions diverses (“L'education, un droit pour tous”, “Osama bin

⁷¹ Vegeu el capítol 7.

⁷² El terme gris-gris, segons Tobia-Chadeisson: *Le fétiche africain, chronique d'un "malentendu"* (2000), apareix a finals del segle XVII per nomenar els petits talismans de religió musulmana.

Laden”, “Vilassar de Dalt”...), persones amb samarretes d'equips de futbol (del Barça, del Liverpool, del Milan, del Real Madrid...), mocadors dels Estats Units, gorres de combatents a les guerres mundials, portant llances, ganivets, fusells, banyes de toro, closques de tortuga gegants, pells...Aquesta espècie d'ostentació de la novetat en un moment tant significatiu i estimat pels joola com és el *ñukuul*, ens parla dels canvis constants de la manera de fer dels joola, i de la valoració positiva del canvi per part de molts dels seus membres, mantenint, però el cos de la cerimònia lligada al passat, a la tradició.

Aliança

La tradició joola, que com veurem al capítol 10 està en plena expansió, canvia en molts aspectes. Antigament, fa poc menys d'un segle, per exemple, quan un noi i una noia que s'agradaven es veien de lluny no es podien creuar, i és que de fet, no podien apropar-se ni parlar-se. Un d'ells, doncs, desviava el camí. Allò era *mujooloayi*. Com hem vist al capítol 4, avui en dia això ja no passa. Tots els joves tenen relacions personals dins de la generació, amb grups on hi ha els dos gèneres, i, la majoria tenen relacions sexuals abans del matrimoni. Totes les generacions joves practiquen l'*embahal*, festa amb menjar, beguda i ball que es fa periòdicament i que reuneix es nois i noies d'una certa edat. Aquesta tradició ve del wolof –i la paraula també-, però s'ha adaptat –ja que, en principi, els wólof no beuen vi de palmera ni cap beguda alcohòlica al medi joola. Probablement, sense ànim de fer antropologia-ficció, d'aquí a unes dècades, els joves joola diran que l'*embahal* és la manera de fer dels joola, és *mujooloayi*.

També antigament, quan un noi volia casar-se amb una noia feia arribar a través dels seus familiars uns litres de vi de palmera a casa dels pares d'ella. Els pares li preguntaven si podien beure d'aquell vi. Si la noia deia que no, els familiars s'havien d'endur el vi. El pretendent havia estat fent la recol·lecció per no res. Avui en dia, el jove que envia el vi és perquè ja té l'acord de la noia, això si no resulta que ja tenen fills i tot, i decideixen casar-se després.

En la maternitat

Com hem assenyalat, també hi ha hagut canvis en el lloc de donar a llum entre les dones joola. Abans la maternitat tradicional, que es deia *elun'un*⁷³, estava a les afores –aleshores afores- del poble, territori que avui correspondria al barri de Sulek, tocant als HLM (Habitation de Location Moyenne)⁷⁴. Al voltant no hi havia cases. Va arribar una època en que hi va haver tres dones mortes en molt poc temps i aleshores el representant de l'administració, Benjamin Diatta, va prohibir el part a la maternitat tradicional i va obligar a anar a la maternitat de l'hospital colonial. Algunes van continuar anant a la tradicional, d'amagat, però pocs anys després es va abandonar aquesta pràctica. Com s'ha dit unes pàgines més amunt, avui en dia totes pareixen a l'hospital, i romanen sis dies fora de la casa conjugal, on tornen el setè dia amb l'infant, si les circumstàncies de la salut de la mare ho permeten.

⁷³ Reveyrand (1982) transciu el nom com a Elumun.

⁷⁴ Un tipus de pisos de protecció oficial.

En l'educació

Un canvi transcendental que la societat joola ha assumit en mig segle és el de l'escola, i del que parlarem extensament al capítol 9. De totes maneres, pel que aquí ens interessa, resumirem el fet. L'escola primària occidental va arribar amb la colònia, a la dècada dels '20. Molts joola aleshores i durant força temps, s'hi van oposar. No hi volien portar els fills, sobretot per dues raons: l'una per la por que marxessin a Dakar, amb els blancs, i no tornessin mai més a casa, ni per treballar els camps ni per complir amb les seves obligacions familiars. L'altra, perquè a l'escola s'hi podien aprendre coses que anaven en contra de la tradició⁷⁵. Tant era així que, segons un informant, alguns pares fins i tot intentaven convèncer el director del col·legi (regalant-li animals) perquè maltractés els nens i aquests no hi volguessin anar.

Avui en dia, i des de fa una dècada, com veurem al capítol 9, la regió de Ziguinchor, on es troba Oussouye, és la zona amb la taxa d'escolarització més elevada de tot el Senegal (vegeu-ne la dades estadístiques al quadre 8)⁷⁶.

Canvis ocasionats pel conflicte entre el govern de Dakar i el MFDC

El conflicte entre el govern de Dakar i el MFDC ha afectat, en certa manera, la manera de fer dels joola, la tradició, de la mateixa manera que la societat joola ha intepretat alguns comportaments derivats del conflicte des del punt de vista de la tradició.

Un dels grans canvis –creiem que temporals, en aquest cas– ocasionats pel conflicte és el de la relació entre els joola del Húluf i els joola Ajamaat, a l'altra banda de la frontera entre Senegal i Guinea-Bissau. Anar fins a Guinea-Bissau, a Suzanna o São-Domingos a comprar, passant per Santhiaba Manjack (cantó senegalès), era molt habitual; de la mateixa manera que la gent d'altres pobles de la zona fronterera anaven a Oussouye a vendre vi de palma, etc. Però, sobretot, en la relació entre un poble i altre, la dificultat de comunicacions entre Oussouye i Kerouhey (Guinea-Bissau) ha fet que el rei d'un i altre indret no puguin comunicar-se com caldria, i, és més, que el rei d'Oussouye no hagi pogut fer fins ara la seva presentació a Kerouhey, com mana la tradició.

Com hem dit, en parlar de les lluites (*kataj aku*), al capítol anterior, molts pobles van deixar de lluitar entre ells. Segons la tradició, durant l'època de lluites prèvia al *kahat*, els futurs iniciats aprenen a tocar un tipus de tambor específic com a preparació pels dies de la iniciació. Actualment ho han d'aprendre en un moment i espai a part.

Tot això s'ha tallat amb el conflicte, especialment amb les mines que s'han posat als pobles fronterers, i amb el fet que rebels i militars s'han ensenyorit de la regió en detriment de la població (els primers en zones boscoses fronteres, com el parc Nacional

⁷⁵Ja parlarem del cas del *kahuso* al capítol 9.

⁷⁶L'exemple de l'acceptació de l'escola per part de la societat joola, després d'una primera oposició, va ser esgrimit pel rei quan un amic cooperant resident a Oussouye, Joan Solà (Sibilumkumel Lambal), va demanar al monarca joola què necessitava la comunitat d'Oussouye. El rei s'ho va pensar i consultar al consell durant uns dies. Al final el va cridar i li va dir que una de les coses que feia falta era el tancament dels camps amb closos. El mateix rei va dir: "Passarà com amb l'escola. Primer per la gent estarà mal vist, però amb el pas del temps veuran que fa servei i acabaran acceptant-lo tots".

de Basse Casamance; i els segons en controls a les carreteres o ocupant, per “protegir el poble” escoles, dispensaris, etc.⁷⁷).

Alguns informants sostenen que, durant el període de conflicte més dur, 1990-1993, època en que es van cometre molts assassinats, moltes d'aquestes accions es van deure no tant al conflicte MFDC-govern de Dakar, sinó al fet que molts seguidors de la tradició van aprofitar el desconcert per venjar-se dels que no l'havien volgut seguir. Tal és el cas, per exemple, d'una família que operava els seus nois de fimosi a l'hospital. A l'hora de fer la iniciació els encarregats de la circumsció van veure què ja estava feta i van enfadar-se de veritat tant amb els nois allà presents com amb el seu pare, responsable del fet. Durant el conflicte el pare va ser assassinat i algun dels fills assegura que va ser una venjança pel fet de l'operació a l'hospital.

Hi va haver un home del barri d'Etama, a Oussouye, que va denunciar diverses persones a la policia acusant-les de formar part del MFDC, cosa que va provocar la mort d'algunes d'elles. Des del punt de vista de la majoria d'habitants, aquestes denúncies eren injustificades (i es devien més a afers personals que no a altra cosa). Molts joola, doncs, consideren que aquest home tenia un mal cor, per això, en morir es va convertir en un *afulafu*, una ànima en pena que, com al purgatori, no pot resposar tranquil·la i vaga pels camps i els boscos fins que és menjada per un animal, normalment les hienes⁷⁸. Com més malvada ha estat la persona, més temps tarda en ser devorada per les bèsties. Des de la perspectiva de molts homes i dones d'Oussouye, com que va denunciar injustificadament a d'altres persones, l'ànima d'aquest home – que molts diuen haver vist vagar- estarà anys i anys sense trobar el repòs.

La manera de fer dels joola, en aquest cas, interpreta les situacions, en el marc del conflicte, de la mateixa manera que ho feia anys abans, i sovint serveix per “arreglar assumptes pendents” vinculats al seguiment o no de la tradició.

En el comerç

Un altre exemple prou significatiu és el del comerç. Antigament, i per alguns sectors de la població joola encara ara, el comerç està mal vist. Abans el joola feia el troc, intercanviava pollastres per arròs, vi de palmera per sal, sis cabres per una vaca (els intercanvis econòmics estaven estipulats a través de l'altar corresponent)... En alguns casos també s'intercanviava el producte per hores de feina, de mà d'obra. Això és el que passava amb l'adquisició del *kaaandu* que, fins fa uns anys, es podia intercanviar per dos dies de feina als arroçars del ferrer. També, des de fa uns anys, els joola venen l'oli i el vi de palmera, de manera complementària a les tasques del camp.

L'arribada del comerç a mitjana escala va venir amb els pehl de Guinea Conakry que es van instal·lar a la regió a partir dels anys '50. Van ser ells els que van montar les botigues, i encara avui són els amos de la major part de botigues del poble⁷⁹. Pocs joola s'han atrevit a montar un comerç a Oussouye i els que ho han fet han hagut de patir

⁷⁷ Això ha passat sobretot a Youtou, a Essaout, a Emaye... Però no a Oussouye.

⁷⁸ Per a més explicacions sobre la noció de l'*afulafu*, el “revènant”, vegeu el capítol 7.

⁷⁹ Ja que els baol-baol wolof no s'han ensenyorit del mercat com en d'altres ciutats senegaleses a causa de la por que els produeix el conflicte entre el MFDC i el govern senegalès.

certes agressions, com per exemple, ous trencats⁸⁰ a part de la por constant als enverinaments. Des de la perspectiva d'una part important de la societat joola, el comerç no és tasca joola, perquè, de fet, el comerç és “seure tot el dia i enriquir-se a costa dels altres, no és treballar, és ser un gandul”; així *ajoola bulok: ajoola ewaañ*, el joola treballa: el joola llaura”. Sembla que aquesta explicació és més aviat legitimadora, i segons molts informants, el fet és que les exigències de la societat joola, que vol mantenir una hipotètica igualtat econòmica entre els seus membres, lluita per evitar que alguns s'enriqueixin i d'altres no.

En la societat joola tampoc no estava i per alguns no està ben vist enriquir-se, i encara menys ostentar aquesta riquesa. Així, doncs, hem conegut famílies que, pioneres a la seva època, havien construït cases una mica a l'estil dels blancs, a les quals membres de la pròpia família havia acusat d'ostentar i de no seguir amb la tradició⁸¹. El mateix noi, que va ser durant una temporada un exitós animador en les “soirées” que es feien en locals del poble també es va trobar un dia que li havia desaparegut l'equip de música. Va haver d'abandonar l'ofici. Suposa que va ser algú de la mateixa concessió (però no del mateix llinatge). En la mateixa línia, en una ocasió, fa uns dotze o tretze anys, un jove va plantar una plantació de mangos enorme, que li podia repercutir en molts diners. Quan un oncle seu, del seu propi llinatge extens, però no del seu llinatge restringit, ho va saber, va convocar, de nit, tots els seus fills (cosins de l'amo de la plantació) per tallar els mangos que ja havien crescut. Tots menys un van acceptar la tasca i van anar a tallar els arbres. Actualment, aquell jove que havia plantat els mangos té un hort per vendre productes al mercat i una granja de pollastres. I el seu oncle i fills d'aquest –és a dir, els seus cosins- ja no l'han atacat més. La tradició i els seus canvis també estan molt relacionats amb els cànons de l'època i amb el corpus moral i de valors amb els que es creu durant un període de temps determinat. Les enveges profundíssimes són, segons molts informants de diverses edats, molt freqüents entre els joola del Húluf.

Des que els primers joola del Húluf van començar a montar negocis, un a Oussouye i un altre a Edhioungo, han passat una quinzena d'anys⁸². Encara ara els joola que obren negocis⁸³ pateixen “agressions” com les que hem mencionat. Però, tot i així, tenen moltes menys dificultats que els que van començar, alguns dels quals patien per la seva vida. De mica en mica, els membres de la societat joola assumeixen, lentament, certs canvis que, en un principi van en contra de la tradició i contra la manera de fer dels joola, d'alguns joola. Tot i això, certa gent que s'ha enriquit encara no s'atreveix a fer-ho públicament, per no generar suspicàcies entre aquells que veuen amb mals ulls l'enriquiment. De fet, segons alguns informants, hi ha gent que s'ha construït cases a Ziguinchor o a Dakar i ho amaguen al poble, per no ser criticats o per evitar-se problemes com aquells que han patit “agressions”, malefícis, etc.

⁸⁰ En la cultura joola un ou trencat pot portar un malefici. El malefici que s'hi ha incorporat passa a la persona que el trepitja.

⁸¹ Normalment és la pròpia família la que posa traves perquè l'individu en qüestió no prosperi en l'empresa de fer alguna cosa que, segons la moral dominant, va contra la tradició.

⁸² Un d'ells va tenir problemes amb la seva pròpia generació, que el va cridar a una reunió i li va dir de deixar immediatament de fer el comerç, cosa que no va fer.

⁸³ Segons els nostres càlculs, aproximadament un 10% dels negocis d'Oussouye –mercat a part- pertanyen als joola.

En la cultura material

Un exemple menys transcendent fa referència a la cultura material joola, i és el de les cassoles de ferro que van arribar de la mà dels portuguesos amb el nom de *kalelool*, que ve de *calderão* en portuguès. Aquest estri per cuinar avui està extès per totes les llars joola i a poca gent se li acudirà dir que és un estri estranger en la vida quotidiana dels joola. Fins i tot en cerimònies com el *kassila*, que es fa per demanar la pluja, i que es practica amb arròs vermell⁸⁴ i es menja amb cullera de fusta en honor a la cultura joola i als estris típics joola (ja que, de fet, avui en dia tothom menja arròs blanc –importat pels colons francesos- i amb cullera de ferro o la mà), es cou l'arròs amb cassoles vingudes dels portuguesos, que, de fet, són considerades vàlides per a la cerimònia, probablement perquè se n'ha oblidat l'origen.

En la gastronomia

Un altre exemple d'aquests canvis, percebut pels mateixos joola d'Oussouye i del Húluf, és el de la cuina tradicional, que segons molt joves, s'està perdent⁸⁵ en benefici dels productes vinguts de fora. Un grup de joves joola d'Oussouye comentaven que “Abans, quan érem petits, només menjàvem arròs i peix, i res més. Encara avui, a molts vells, els fas amanida i pollastre, i el refusen. Volen el menjar joola, arròs i peix. En canvi, les noies joves els convides a sopar i els dones arròs i peix i t'engeguen, et diuen que ets pobre i no volen saber res de tu. I no és això, és que segueixes la tradició”. Com veiem, els canvis produïts, sobretot, a nivell econòmic, ofereixen diverses lectures en relació a la tradició. Pel què uns és seguir la tradició, per als altres és ser pobre.⁸⁶

La societat joola, i la visió que ella té d'ella mateixa, canvia amb el pas del temps. Hem explicat alguns exemples, però n'hi ha molts d'altres: la desaparició de l'arbre de la paraula, on es reunia la gent per parlar; les reunions d'homes anomenades *kaen* a la tarda, en les cases particulars; l'art de la caça en grup, que ja no es practica; el fet que les dones no escuessin l'òs perquè estava mal vist; l'abandó força generalitzat de la pràctica de matar un dels dos bessons nounats; l'arribada de l'hospital en detriment –relatiu- del metge tradicional o *abuntena*; la construcció de les cases; el fet que abans la majoria d'homes sabien tocar l'*ekontine*, un instrument de tres cordes, i ara pocs en saben; la poca autoritat que tenen –en relació al passat- els adults sobre els joves d'altres famílies; l'ús dels transports en detriment de l'anar a peu; el fet que dins del *kahat* s'hagi acceptat que el segon dia els joves puguin rebre la vacuna antitetànica al bosc sagrat, cosa impossible fa uns anys; el canvi de la manera de vestir –que sobretot en algunes noies afecta molt la “moral” segons els vells-; i un llarg etcètera.

6.3. Migració i mujooloayi.

⁸⁴ L'arròs vermell, *Oryza glaberrima*, és l'arròs que es cultiva a Casamance des de fa, com a mínim, 2000 anys. Té la característica que es fa més ràpid però es podreix també més ràpid. Aquesta va ser una de les causes principals per les quals els colons van importar arròs asiàtic, sobretot d'Indoxina, avui Vietnam, anomenat arròs blanc, *Oryza sativa*, més lent en créixer però que, en podrir-se més tard, donava temps a ser collit per menys persones (Pélissier, 1996).

⁸⁵ Excepte en aquelles famílies on hi ha responsabilitats religioses importants

⁸⁶ De fet, com deia el mateix informant, si bé és cert que els productes canvien, les cuines –fins i tot a les grans ciutats- mantenen molts elements “tradicionals”.

En definitiva, el coneixement de la tradició, de “la manera de fer dels joola”, que s’adquireix sobretot per la residència al poble, però no exclusivament, és un factor important a l’hora de determinar la joolaitat d’algú. De fet, vam conèixer alguns joves que havien crescut a Dakar i que deien que allà, a la gran ciutat, no tenien molt clar perquè eren joola, i que quan es van instal·lar a Oussouye i van començar a aprendre la cultura dels seus pares van aprendre perquè eren joola. Això ens va fer interessar per la relació entre la identitat ètnica i el procés migratori, fenomen que si bé no és el nostre camp d’interès mereix ser mencionat en aquest capítol i estudiat un dia amb molta més profunditat.

Com molt bé assenyala Foucher (2001) els joola tenen una tradició migratòria important. Des dels temps colonials les estades llargues a Ziguinchor, Dakar, Banjul (aleshores Bathurst) i d’altres llocs eren freqüents, tant entre els homes com entre les dones. Avui en dia, segons el mateix estudi de Foucher, els joola són el grup que té un percentatge de migració més elevat.

Sense cap mena de dubte, i com s’ha dit en moltes ocasions, els processos migratoris afavoreixen si no els canvis, almenys el coneixement tant en les societats d’acollida com, en el cas que ens ocupa, originàries, de nous horitzons, i de noves maneres de fer. Si bé és veritat que el nostre camp d’estudi és Oussouye –i que, per tant, en gran mesura, els immigrants joola de Dakar o Ziguinchor, i encara menys els d’Europa, no hi tenen cabuda-, el moviment constant de població que es produeix i les seves repercussions en la població d’Oussouye s’han, si més no, de mencionar.

Dins dels joola que habiten a les grans ciutats senegaleses (o fora del Senegal), es noten dues línies clares, amb molts matisos: d’una banda, la gent que “enyora” la seva terra natal, però que hi manté un gran contacte i està informat dels esdeveniments que hi passen, intenta anar-hi als estius a col·laborar les feines del camp, van a la recerca de fotos de festes, cerimònies, etc. Això fa que també miri de mantenir, malgrat la distància, una actitud positiva i participativa respecte la tradició: persones que quan es casen a l’estranger envien els diners per fer el *bulon* i el *bufuleŋ*, malgrat que ells no hi puguin ser presents, nois que baixen a Oussouye a iniciar-se si encara no han fet la iniciació tot i viure a l’estranger, fins i tot a Europa, etc.

De l’altra els que refusen de tornar-hi (o hi van poc sovint) perquè, de fet, refusen la manera de fer dels joola, que ells atribueixen a una manera de fer primitiva, que cal canviar, a una manera de fer antiquada que cal substituir per les bondats de la civilització. La majoria d’entre ells no baixen mai a Oussouye, i, encara menys, no fan les tasques “tradicionals” dels joola, com són anar al camp, etc. En alguns casos això és mal viscut per la família. En d’altres, un simple comentari “tu ets una *dakaroise*” per part d’algun germà o germana, denota tanta crítica per la “pèrdua” d’un membre de la família com resignació. En aquest cas es tracta de persones que han assimilat un model força en voga segons el qual el camp primitivitzava i la ciutat “fa ciutadà”, fa modern.

De fet, la tradició, que al nostre entendre, a grans trets, està molt relacionada amb la identitat, també té els seus detractors. Hi ha moltes persones que marxen del seu poble d’origen perquè no estan d’acord amb el que la tradició els imposa⁸⁷. En alguns casos marxen per no haver de fer les dures tasques del camp. En d’altres, com hem vist

⁸⁷ És evident que la forta migració dels pobles cap a les ciutats senegaleses i europees provoca allò que Garay (1981) anomena “La paradoxa de la identitat”.

al capítol 4, marxen per no haver d'assumir les difícils responsabilitats d'un altar tradicional⁸⁸.

6.4. La manera de fer i la identitat joola

Tal i com ens deia un informant, “hi ha coses que es duen al cor i tot i que tu no hi participis, et parlen de la teva terra.” Aquest informant ho deia en parlar de la dansa *ekonkoŋ*, en la qual ell mai no participava, perquè no li agradava ballar, però només de sentir els tambors que l'anunciaven, ja se li posava la pell de gallina. “I això només et pot passar –sostenia- si ets joola”.

Sens dubte, cal un enfoc culturalista per interpretar la identitat ètnica, ja que aquesta beu de la cultura per configurar-se. La cultura, com a marc de referència, és la base de la identitat. Evidentment, la societat té dissidències internes, té influències de l'exterior –acceptades per uns, refusades per altres...

Com hem vist, la societat joola està plena de contradiccions, de segments de la població que veuen les coses de manera oposada. Hi ha tensions generacionals, de gènere, interfamiliars, de valors... i totes aquestes tensions provenen d'una particular manera de veure i viure la pròpia identitat. I, a la vegada, totes aquestes tensions, acaben afectant, fent canviar la pròpia identitat ètnica, modifiquen el marc referencial (aquell marc on es realitza una comunicació significativa de la diferència del que parlava Drummond, 1980) que, lligat a “la manera de fer” basteix la identitat.

En alguns casos, les lleis tradicionals són seguides pràcticament amb unanimitat i no són qüestionades, per la seva relació amb la pròpia identitat o per d'altres motius. En certs moments, com explica fantàsticament Baum (1981)⁸⁹, la tradició s'ha manipulat en benefici propi, per part d'algun subgrup de la societat. En d'altres, com en el cas de la recuperació d'una llei antiga (com va passar recentment a Oussouye) que afecta una part de la societat, certs segments de la població no estant d'acord amb determinats continguts de la tradició, però el costum s'imposa perquè la societat dominant així ho designa.

En d'altres casos, la majoria no compleixen la tradició, com el fet que, en les cerimònies, els homes haurien d'anar amb teles de la cintura en avall, i, excepte alguns vells, no hi van. En aquest sentit recordem un cas d'Oussouye on els homes adults van decidir que els joves deixarien de beure el vi de les libacions, ja que, de fet, coma joves que eren, no cotitzaven: en definitiva que bevien i no aportaven. Això va fer recuperar una llei antiga, segons la qual els joves no beurien en la cerimònia a l'altar del *Jañaañaande*, anomenada *Buyuf*. Això sí, podrien ballar. El dia de la cerimònia, els joves que hi podien i volien participar, una vintena, van arribar amb els *silesa* o *kahuf* –les teles per vestir tradicionals-, de cintura en avall, com manava la tradició tot i que ningú no els ho havia exigit. El conflicte –més aviat generacional- havia provocat una recuperació, obligatòriament, d'una llei de la tradició a causa d'una decisió presa pels adults, i la recuperació, per part dels joves, i voluntàriament, d'uns costum tradicional que els vells ja no practicaven.

En alguns casos hi ha continguts de la tradició que es perden per oblit, o perquè no interessen. Avui en dia, especialment les generacions més joves, comencen a oblidar

⁸⁸ Per veure les funcions dels responsables religiosos vegeu el capítol 7.

⁸⁹ Brillant l'article de Baum titulat: “Crims of the dream world: French trials of Diola witches” (1981).

els dies de la setmana joola –que són sis⁹⁰- en benefici dels dies de la setmana occidental⁹¹.

En d'altres casos, dins dels partidaris de la tradició hi ha diverses actituds i els conflictes sobre la tradició se salden respectant la decisió final dels *kunaahan*, els ancians. Així, vam saber que durant el *kahat* del 2001 davant el fet que dos ministres havien de visitar els iniciats, alguns joves es van negar a aquesta visita i demanaven que no es permetés l'accés a ningú durant el primer dia –com mana la tradició. En canvi els vells deien que sí. Que no calia buscar-se problemes i que si ells volien entrar el primer dia, se'ls deixava entrar, així es mantindrien les bones relacions amb el govern central de Dakar i, a la vegada, se li podrien demanar la col·laboració com se li venia demanant recentment⁹². Aquesta actitud de “deixar fer” protagonitzada sobretot per la gent gran, en el nostre cas, l'hem observada sovint⁹³. Però veiem aquí que eren els joves els que volien “imposar” les normes tradicionals, mentre que els vells preferien optar per saltar-se la norma abans de causar un “conflicte diplomàtic” amb el govern senegalès.

Tot això ens posa de manifest la relació que existeix entre el bon compliment de la tradició i la identitat ètnica en relació a les diferents visions dins de la mateixa societat. Sovint hem sentit a dir que “el bon joola...” fa això o allò altre. Per alguns, doncs, la innovació va contra la tradició i contra la joolaitat. Per d'altres, joolaitat i tradició no tenen res a veure, i un pot ser joola sense practicar cap element de la “tradició”. Per la majoria, algunes coses de la tradició s'han de conservar, altres es poden perdre i adaptar de l'exterior⁹⁴.

Sigui com sigui, la visió que una societat té de la tradició no és, evidentment, homogènia, i, encara menys, no és acceptada per tothom. El que és important és de veure quins canvis, en un període donat, accepta la societat de manera més o menys general, què pot abandonar de la tradició, què no pot abandonar, i què pretèn recuperar. I per què. És molt important també, de cara a l'investigador, saber distingir entre el

⁹⁰ Húyiyaa, Kácaala, Kálubut, Káhaajut, Kabaaliken i Katoken.

⁹¹ Ja veurem al capítol 10 que certs segments de la societat joola s'estan interessant per recuperar la tradició. En molts casos es tracta de famílies que la van abandonar durant l'època de la colonització, amb l'arribada del catolicisme (vegeu el capítol 8) o posteriorment, amb l'arribada del protestantisme. Ara duen a terme tasques de recuperació de tradicions que, els que no es van convertir, comencen a oblidar. Tal és el cas dels dies de la setmana que, mentre que molts joola de famílies que habitualment s'han mantingut en la tradició comencen a oblidar, d'altres comencen a aprendre gràcies a la publicació dels calendaris –amb les setmanes joola i occidentals- per part dels protestants d'Oussouye.

⁹² Per exemple, estant prohibit disparar fusells i armes de foc des que hi ha el conflicte entre MFDC i govern senegalès, en les grans cerimònies d'Oussouye. Si es demana permís, el prefecte no acostuma a objectar res en contra del fet que es disparin fusells i morters durant el dia en qüestió.

⁹³ Així per exemple, quan el Prefecte visita el titular de l'altar Jaañaañande al seu altar, el sacerdot el convida a beure. En aquests casos, quan s'està assegut davant de l'altar cal treure's el calçat. En una ocasió vam veure que el Prefecte –per desconeixement o per alguna altra raó- no ho va fer i va entrar al lloc sagrat calçat. Ningú no li va indicar res, exteriorment fins i tot semblava que no passés res de res. Suposem que els joola deuen pensar que, si ho fa per desconeixement, com que és “innocent” no passarà res, si ho fa sabent-ho, expressament, tard o d'hora pagarà per això (vegeu el capítol 9 sobre l'equiparació entre estrangers i nens sobre les lleis tradicionals).

⁹⁴ En aquest sentit, però a més gran escala, el bon joola també és anomenat “el joola pur”, és a dir, el joola del reialme d'Oussouye, de religió tradicional i que segueix amb els mandats de la tradició. Aquesta percepció exclou evidentment els joola catòlics i, sobretot, els musulmans del Fooñy. Vegeu sobretot el capítol 10.

discurs de la tradició i la pràctica de la tradició, que no sempre van de la mà, així com investigar com cada segment (de gènere, d'edat, de procedència, de llinatge, en funció de la iniciació, de la religió, de la història personal...) dins de la societat veu o viu la tradició, "la manera de fer", i en funció de quins paràmetres.

De totes maneres, com veurem en els propers capítols, la veritable oposició, el conflicte més agut que hi ha hagut al llarg del segle XX en l'interior de la societat joola (a part de l'enfrontament dins del context MFDC-govern de Dakar) ve donat per la relació entre la religió tradicional i la religió catòlica, i la seva influència en la vida quotidiana, amb la integració a la comunitat i amb la percepció de la pròpia identitat ètnica.



Eyunk pel bunuk (vi de palmera) amb dos hukobots.
Oukout. Gener 2000. Foto de l'autor.



Dones joola bevent vi de palmera,
després d'una jornada de collita
de l'arròs. Oussouye. Març 2001.
Foto de l'autor.



Kayandus per llaurar.
Oussouye. Desembre 2000.
Foto de l'autor.



Joves ballant la dansa ekonkon.
Oussouye. Octubre 2004.
Foto de l'autor.



Joves nois d'Oussouye preparats per llaurar (kaya) a
la festa reial del Humsel. Oussouye.
Octubre 2004. Foto de l'autor.



Joves ballant la dança *ekonkon*.
Oussouye. Octubre 2004.
Foto de l'autor.



Joves noies d'Oussouye preparades per lluitar (*kataj*)
a la festa reial del Humabal. Oussouye.
Octubre 2004. Foto de l'autor.



Joves noies d'Oussouye preparats per lluitar (*kataj*) a
la festa reial del Humabal. Oussouye.
Octubre 2004. Foto de l'autor.



Dones joies bevent vi de palmiers
després d'una jornada de collita
de l'any. Oussouye. Març 2004.
Foto de l'autor.

CAPÍTOL 7. IDENTITAT I AWASEENA: LA IMPORTÀNCIA DE LA RELIGIÓ TRADICIONAL ENTRE ELS JOOLA D'OUSSOUYE.

-*Au luwaseen?* -Tu practiques la religió tradicional?
-*A'a.* -No.
-*Kama, awu let ajoola.* -I doncs, tu no ets joola.

Vell joola.

En aquest capítol, explicarem breument la religió tradicional joola (*awaseena*) que es practica a Oussouye i el Húluf, i el reialme en general¹. De totes maneres, com que les nostres explicacions estan destinades a veure quina relació hi ha entre la religió tradicional i la identitat, és possible que quedin alguns dubtes sobre les característiques d'aquesta religió². Per a més informació podeu consultar entre d'altres Thomas (1959), Girard (1969), Trincaz (1981), Reveyrand (1982), Baum (1987, 1999) i Juillard (1995)³.

7.1. Déu

El Déu en el que creuen els joola respon a la definició de Mbiti (1972), segons la qual Déu és l'origen i la substància de totes les coses. És a la vegada transcendent i immanent. L'omniscència de Déu és absoluta, il·limitada, i forma part intrínseca de la seva natura i el seu ésser etern.

Atemit⁴, el nom que els joola donen a Déu, és un Déu creador, responsable últim de tots els esdeveniments que han succeït i succeïxen al món. És un Déu invisible que no es comunica directament als humans⁵. És a tot arreu, ho sap tot i ho veu tot. La definició que hem obtingut de Déu en la nostra recerca no es correspon exactament amb la de "Deus otiosus" de la que parla Thomas (1959) sinó més aviat amb la que presenta Sambou (1983) i, parcialment, Baum (1999).

¹ Recordem sempre que parlem d'Oussouye joola (els sis barris tradicionals de Súulak, Jíyant, Kaleelaam, Etaama, Batajaken i Bataefus). Les explicacions aquí donades, doncs, no corresponen a d'altres grups joola, com, per exemple, els del Fooñy.

² A la introducció ja hem esmentat alguns dels principals problemes que hem tingut amb tot el fenomen religiós: pensament religiós holístic, dificultat de separar religió i política, dificultat de definir els "altars", etc.

³ És curiós descobrir que la religió negroafricana que Catherine Clément posa d'exemple en el seu llibre "El viatge de Théo" (1998) és, precisament, la religió tradicional joola.

⁴ De fet, es podria transcriure com a Ata-Emit, ja que significa "aquell/el Mestre (Ata) del Cel (Èmit)".

⁵ "A vegades sembla que se'l vegi en somnis, però no és ell.", deia un informant. El tema dels somnis, i de les visions, molt recurrent en la cultura joola, i molt associat als profetes, està essent estudiat per Robert Baum (comunicació personal, Dakar, 30 maig 2001)

A Déu també se l'anomena Emitay, que significa alhora “cel” i “pluja”⁶. La pluja, indispensable per a la vida dels joola perquè inunda els camps d'arròs, és associada a Déu, com el productor que la fa néixer, el cel. El nom joola per Déu Emitay o Atèmit, ja va ser recollit en un diccionari de la Compagnie Royale du Sénégal cap al 1700 com a Hebitte (Déu) i Himettai (Cel), segons explica Baum (1999). D'acord amb Diatta (1994), a Déu també se'l coneix amb el nom de “Aroka” (el que treballa)⁷, i “Atuta” (el que crea, el Creador).

Déu, com a creador va fer terra, aire, cel, minerals, animals, plantes i humans. Com a creador dels humans, també és qui els ha donat el coneixement. Després de crear-los va ensenyar als humans tot el que saben: el cultiu, la collita, obtenir vi de palmera, la dansa... Déu és qui decideix tot el que succeeix a la terra. Si som rics o pobres, bons o dolents, sans o malalts...

Déu és jutge, ja que ell decideix com es reencarnen les ànimes de les persones, si en un altra persona –positiu dins de la percepció joola- o si en un animal –negatiu⁸. També té capacitat punitiva. Normalment és ell qui, a través de les accions que cauen sobre els humans, pot castigar-los. “Tu pots fer el que vulguis, fins i tot entrar als indrets prohibits, als altars principals, ningú no et dirà res. Pots fins i tot cremar-los. Ningú no et dirà res. Serà déu qui et castigarà.”, deia un informant. En aquest sentit, entre els joola, no hi ha la dualitat entre un ésser malèfic i un ésser benèfic, sinó que tot és responsabilitat de Déu, el bé i el mal (tot i que es considera que Déu en general és bondadós)⁹.

Sobre la creació dels joola i la seva relació amb la divinitat és difícil de treure'n conclusions definitives, ja que hi ha divergència d'opinions entre els informants consultats. D'una banda, uns diuen que Déu va crear els joola, i que, per tant, els joola són els escollits de Déu¹⁰. De l'altra es diu que com que Déu ho va crear tot, va crear els joola però la resta de pobles de la terra també¹¹.

Els éssers humans, tot i que no acostumen a dirigir-se directament a Déu, ja que ho fan a través dels altars, hi fan referència sovint. *Emite kane ujukolaal*: “Que Déu faci que ens tornem a veure”; *Emite kan ujaw li kasumaay*: “Que Déu faci que tinguis un

⁶ Com diu Mbiti (1991), en les religions negroafricanes s'assumeix que Déu va crear el cel, considerat com el lloc on Ell habita. Tots les pobles africans associen a Déu amb el cel. Així, com diu Mbiti, els Tiv anomenen “Aondo” tant a Déu com al cel; els Bari i els Fajulu l'anomenen “Ngun lo ki” que significa “Déu en el Cel”, els shona l'anomenen Nyadenga, “el gran del Cel”. Mbiti també assenyalava que la pluja en moltes societats africanes també està associada a Déu: pels Elgeyo, els Ibo, els Suk i els Tonga, la pluja és una divinitat, un ésser sobrenatural o un fill de Déu. Els Idoma fan servir la mateixa paraula (“Owo”) per definir Déu i la pluja.

⁷ Efectivament, no és estrany sentir en alguna conversa que “*Atemit laroke....*” (Déu treballa...), en el sentit que Déu fa coses pels humans.

⁸ Vegeu el capítol 7 sobre la reemcarnació.

⁹ Les característiques d'Atèmit han estat estudiades per diferents autors. Vegeu especialment Thomas (1959), Girard (1969) i Baum (1987, 1999).

¹⁰ Aquesta informació, i d'altres, ens van portar en un principi a una primera hipòtesi sobre la relació entre la identitat joola i la religió joola, que vam descartar per diferents motius i que explicarem unes pàgines més endavant.

¹¹ De totes maneres, tot i haver-hi diferents percepcions d'aquest fet dins de la societat joola, no vam trobar, en general, en parlar d'identitat que els joola es vincuessin massa a Déu. Els orígens divins o no dels joola, per exemple, no preocupaven massa els nostres informants..., excepte, potser, algun vell.

camí en pau”; *Emitai lahaase bale*: “Només Déu ho sap”; *Emitai lahaase fe*: “Déu ho sap tot”, *Atemit sembe*: “Déu és potència”...¹²

Segons alguns informants, de Déu només n’hi ha un, que en la llengua joola pren el nom d’Atemit, però que en altres llengües pren el nom de Crist, Allah, etc. Hi ha diferents maneres de comunicar-s’hi, diferents religions, diferents camins, però en el fons, només hi ha un Déu (recordem que en joola “camí” i “religió” es diuen de la mateix manera: “*butin*”). Vegem aquest exemple, d’un militar joola, que ens diu molt d’aquesta visió de Déu (els subratllats són nostres, és clar):

“Jo sóc soldat i sempre que vaig destinat a un lloc nou prego a la Verge Maria. Sempre desitjo, Ins’allah, quan em destinen a Casamance, que no em facin combatre, perquè aleshores hauria de disparar contra un germà, un casacès com jo, perquè aquí tots som casacesos, som germans. De moment, gràcies al báciin abu, sempre que el regiment ha anat a la brousse a lluitar, jo m’he posat malalt i m’he quedat al campament”.

En una mateixa explicació, l’informant mencionava referents de les tres religions principals practicades a Casamance. No cal oblidar que a Casamance –com en d’altres indrets d’Àfrica Negra- hi ha allò que en paraules de Foucher és el “pluralisme pragmàtic de pràctiques” (2002), que permet als joola practicar diferents religions en funció del moment i del context¹³. Així, a Oussouye, no és estrany, a vegades, trobar algú que el diumenge al matí va a missa, i a la tarda passa pel *báciin* a fer un sacrifici perquè el seu fill inicia un viatge o té un examen.

D’altra banda, com en totes les societats del món, les creences religioses, la idea de Déu i la relació entre Déu i la comunitat, són qüestions de fe. Així doncs, entre els joola hi ha persones que creuen fervorosament en Atemit i que mai no dubtaran de la seva existència. Els vells i velles del poble són, podríem dir que unànimament, molt creients. Entre els joves la cosa és diferent. Molts creuen que Déu existeix, d’altres no poden dir que no existeix –perquè està molt mal vist- però sí que, en converses privades, poden sostenir que és difícil creure en ell, i que tenen els seus dubtes. Molts d’entre ells, afirmen que si creuen en els altars, i practiquen la religió tradicional és perquè l’altar és la societat, és la força del poble, són les normes, és la tradició.

7.2. Els altars-ministeris (*báciin*, pl. *uciin*).

Com hem vist al capítol 1, un dels grans problemes amb el que ens hem trobat a l’hora d’escriure aquest treball, és la traducció del terme *báciin* (pl. *uciin*)¹⁴. Un cop vist com es defineix el terme tant entre els informants com a la literatura científica, ens agradaria aportar alguns elements de reflexió sobre el cas dels altars-ministeris (els *uciin*) entre els joola d’Oussouye, del Húluf i del reialme.

Els altars com a potència

¹² En aquest sentit es diu molt més que “Déu faci alguna cosa” que no pas que la facin els altars.

¹³ Com veurem més endavant, hem conegut persones que han passat per les tres religions majoritàries de Casamance.

¹⁴ Al Nord del riu Casamance, a la zona del Buluf, es diuen *enáati* (pl. *sináati*).

Els altars de religió tradicional són, en principi, l'indret sacralitzat perquè els humans es comuniquin amb Déu. En certa manera, doncs, d'acord amb la percepció local, els altars depenen de Déu, ja que, de fet, tot depèn de Déu.

Quan algú s'ha saltat una norma relacionada amb la tradició o amb un altar determinat, la creença general sosté que l'altar el castigarà. Per alguns, aquesta expressió dóna una força especial a l'altar, ja que provocarà algun esdeveniment (un accident, una malaltia, etc.) que indicarà qui ha comès tal falta. En aquest cas es pot dir que aconsegueix amb les ordres de Déu. Per d'altres, aquesta potència de l'altar és, de fet, la força del poble.

Aquest vehicle simbòlic, però, pot, en certa manera, desobeir les ordres divines i rebel·lar-se contra al voluntat de Déu. Tal i com dèiem a l'apartat anterior, normalment es diu més que "Déu ho faci", que no pas, que "l'altar ho faci"¹⁵. En certa manera, quan l'altar desobeeix és perquè algun fenomen malvat hi ha amagat al darrera; fenomen que, probablement està relacionat amb la intervenció humana.

Els altars com a transmissors de tradició (i llocs de coneixement)

Cadascun dels altars té una família que n'és titular. Un dels seus membres n'és responsable i fa les funcions de sacerdot. A més a més, hi ha un consell de cada altar, anomenat *huhaane*, que són, després dels sacerdots, aquells que tenen més responsabilitats. *Huhaane* té la mateixa arrel que *anahaan*, que vol dir vell i vol dir responsable. En aquest cas, fa referència als responsables, que no són necessàriament vells. Aquesta doble accepció em va comportar una sèrie de confusions, especialment pel fet que jo vaig començar la investigació amb el convenciment que a l'Àfrica negra, els vells eren els responsables (per allò del consell d'ancians). Però en el cas que ens ocupa no és necessàriament així. La polisèmica del mot "*anahaan*" implica que molts consells poden estar formats per gent que no sigui anciana. Per tant, en la societat joola no es pot parlar de gerontocràcia, cosa que han fet alguns autors¹⁶.

Per sota del *Huhaane*, en diferents graus, hi ha una sèrie de persones, amb responsabilitats precises relacionades amb el bon funcionament de l'altar.

Per posar un exemple concret, parlarem breument del consell del Jaañaañaande: dalt de tot, en el nivell de decisió màxima hi ha un consell anomenat *liŋ*, en el qual hi ha el rei, l'adjunt del rei, dos homes de la concessió on es troba l'altar, que són el titular i l'adjunt, dos homes (el futur sacerdot i el seu adjunt) que pertanyen a la consessió a la qual anirà a parar l'altar quan el sacerdot actual del Jaañaañaande mori, o "se'n vagi", al barri de Jíyant¹⁷, i el titular d'un altar importantíssim d'Oussouye, anomenat *l*, que està dirigit per l'alcalde. Tots ells tenen o tindran responsabilitats a diferents *uciin*. Aquests és l'organ de decisió màxima d'aquest altar. Per sota d'aquest organ hi ha, en un sistema piramidal diferents graus (enomenats *huax*) que són els següents: *katai*, *kayahulink kémek*, *katahulink katita*, *emonolit*¹⁸.

¹⁵ Amb l'excepció del *kasab*, l'interrogatori dels morts, on es pregunta, molt sovint, si la mort l'ha provocada un altar.

¹⁶ L'estudiós ha d'estar reconstruint les seves categories constantment, per molt que hagi llegit., el terreny difícilment dóna la raó a les lectures, almenys al cent per cent. Com deia la nostra directora, la doctora Kaplan, quan fas el treball de camp no et pots fiar de res, has de contrastar constantment.

¹⁷ Recordem que l'altar Jaañaañaande té dues famílies titulars.

¹⁸ No sabem si hi ha l'equivalència en l'altar de dones que correspon al Jaañaañaande, l'Ehuña.

Cada família del poble té gent als diferents *huax* esmentats. És a dir que tot Oussouye està representat dins de l'altar. Quan algú d'una família mor, hi ha dos sistemes de reemplaçar el seu "càrrec" en el grau corresponent. Un es porta a terme en el cas de les famílies que tenen responsabilitats religioses, on el reemplaçament es fa de forma automàtica. En l'altre, el més habitual, el reemplaçament no pot dur-se a terme fins que no es fa una cerimònia anomenada Bukunguel. El Bukunguel es fa cada 20 o 30 anys, i és el moment on tothom pot reemplaçar, omplir, per dir-ho d'alguna manera, les vacants. Cada família té els seus membres que salten de forma ascendent, d'un *huax* a l'altre. Per fer-ho, en funció del *huax* al que accedeixes has de "lligar un animal" (un porc, un toro, etc). Com més amunt, un animal més car és, és clar. Si no ho fas, no pots accedir al nivell superior. Normalment el Bukunguel es fa dos o tres anys abans del Kahanten, la iniciació a l'altar Jaañaañande, i ho fan tots els pobles vinculats a l'altar a la vegada.

Com a components de l'entorn de l'altar, i sempre en funció del grau, els membres esmentats tenen una sèrie de deures: tasques específiques que poden estar relacionades amb la comunicació de la informació de cerimònies a d'altres indrets (de fet, Oussouye té un sistema de "línies de comunicació" de poble a poble per informar de totes les novetats relacionades amb els altars més importants); l'ordre i netedat de la part pública de l'altar (*kaind aku* o *kasont aku*); el control dels set tambors sagrats de l'altar (*ulangen*), etc. que es perceben en el dia a dia, i sobretot en les cerimònies¹⁹. També tenen drets: participar en certes reunions i decisions, rebre arròs (en gra) o menjar-ne (cuinat o elaborat), rebre carn d'un animal sacrificat a l'altar, o vi de les cotitzacions fetes en les cerimònies, etc, però sempre en funció del *huax* on et trobes.

Els informants que ens en van parlar consideraven que era un sistema de classes que implicava a tot el poble, encara que no fos directament. Si bé és un tema que no hem pogut tractar amb profunditat, tot sembla indicar que aquesta categorització dins d'un altar, amb una jerarquia, qüestiona molt directament la definició que molts antropòlegs han fet sobre la societat joola com a igualitària i acèfala (Thomas 1959, Girard 1969, i tants altres que definien els joola citant els primers). No hi ha dubte que aquest sistema de *huax* que estableix una classificació de representants de cada família en una jerarquia en la qual a cada nivell hi ha uns drets i deures específics, i en la qual es pot canviar de nivell cada 20 o 30 anys no pot ser categoritzat d'igualitari ni d'acèfal. És un camp per seguir investigant.

El fet de formar part de la família titular de l'altar, et dóna, doncs, a diferent grau, uns coneixements sobre les característiques d'aquest altar, sobre els rituals que hi estan associats, sobre la història de l'altar, sobre l'àmbit del poder, etc.

Els nens de la família, de ben petits, tenen accés lliure als altars de la família, perquè, segons diversos informants, així es van familiaritzant amb la realitat de l'altar i un dia podran dir si hi ha dubtes sobre algun fet relacionat amb l'altar, "quan jo era petit, el meu avi ho va fer així".²⁰ Aquest fenomen socialitzador és tractat al capítol 9.

Tots els llinatges extensos d'Oussouye tenen representants masculins en diferents graus en alguns dels altars del reialme, això fa, doncs, que en cada família hi hagi gent que participen de les responsabilitats religioses i, com ara explicarem, polítiques.

¹⁹ Així, per exemple, en la cerimònia anomenada Kamit, on es comprova la reparació anual dels set tambors *ulangen* de cara a la gran cerimònia del Jaañaañande Buyuf, només poden tocar aquests tambors unes persones determinades.

²⁰ No sabem si passa el mateix en el cas de les nenes en els altars de dones.

Els altars com a ministeris i llocs de decisió política i social.

Els altars joola d'Oussouye, i d'altres indrets, tenen també una dimensió políticossal claríssima. Per algunes persones, la majoria dels altars són definits com a ministeris específics²¹, aquells ministeris que interessin a la societat joola en funció de les seves necessitats: hi ha el ministeri de la guerra (altar *efumben*), el de la iniciació masculina (altar *ebilai*), el de la fertilitat de les dones (*ehuuña...*), i així fins a un centenar llarg d'altars distribuïts per tot el reialme.

Des d'una perspectiva èmic, en la societat joola dins dels altars no es parla de política, ni es fa política. Aquesta idea, oferta per diferents informants i fins i tot pel rei, ens fa plantejar "què vol dir política" pels joola. Evidentment, quan es fa referència a política es parla sobretot de la política de partits. En canvi, sí que es practica la "política" en el sentit en que es discuteixen qüestions d'ordre públic, importants pel llinatge, el barri, el poble o la regió. Tal seria el cas del *huni*, que, com hem dit amb anterioritat, agrupa tots els pobles del reialme i, fent reunions periòdiques a la qual poden assistir tots els homes que hagin fet la iniciació *kahanten*, es decideix sobre aspectes territorials, econòmics i polítics de la regió. De fet, més d'un informant ens va dir que el *huni* era com l'Assamblea Nacional. El seu equivalent femení és l'Ajamoo'.

Un altre exemple és el de l'altar *ebilai*, dedicat a la circumsció masculina (*kahat*). Al voltant de l'altar dedicat a la circumsció masculina, per exemple, s'hi reuneixen els responsables per decidir quant de vi cal portar, quants de dies seran els iniciats al bosc, quin dia es fa la presentació, quin dia la sortida, etc.

Antigament passava el mateix amb l'altar de la guerra (*efumben*), on s'havien de fer diverses libacions abans d'iniciar una guerra contra algun poble veí²².

A més a més, no cal oblidar que certs altars depenen, en última instància, del rei. Això fa que –com deia Verger sobre els orisha (els altars-ministeris) dels ioruba-, els *uciin* contribueixen a reforçar el poder del rei. De fet, com sosté Michonzounnou (2003) en parlar dels vodun del fon d'Abomey, els *uciin* són indispensables per al poder temporal.

Recordem, a més, el que hem explicat unes pàgines més enrera sobre la organització interna del Jaañaañande, en base als *huax*. Creiem que altres altars, potser no tots, tenen organitzacions semblants a aquella.

Els altars i la divisió de gènere

Els altars dels joola són, de fet, un exemple de les divisions socials que existeixen en la societat joola. La principal diferenciació, la de gènere, té el seu corresponent model en els altars religiosos. Segons Reveyrand (1982), totes les noies s'agrupen en una associació, en el cas d'Oussouye, Kanjoole, que té un altar anomenat Eburn Jinolítum. Juntes treballen en plantar l'arròs, o replantar-lo de les cases als camps, collir-lo, plantar el cacahuet. Quan la noia està embarassada, com s'ha dit, deixa aquesta

²¹ Baum (1990) ho expressa d'una altra manera, considerant els altars com una especialització de les tasques d'interès general.

²² Segons un informant, alguns joola creuen que la guerra entre el MFDC i el govern de Dakar no s'acabarà fins que es desclavi una llança que dues dones, una de Djiwant i l'altra de Ziguinchor, van clavar en un altar de religió tradicional (no sabem si en un altar *efumben*).

associació i se'n va a les associacions dels altars femenins. En el cas d'Oussouye²³, les dones per exemple, tenen el Kabe', que uneix les dones d'Oussouye i té seu a Oussouye; l'Ehuña, que abarca les dones del Húluf i actualment està ubicat a Calobone i n'és titular la dona del titular del Jaañañande, i l'Ajamoo', que abarca les dones de tot el reialme, dels quinze pobles, i té seu a Sigamar²⁴. Les dones que participen en aquests altars són aquelles dones que o bé són de famílies de procreació d'Oussouye o bé són de famílies d'orientació i han fet la cerimònia del *kakaan hakin*. Les scaerdotesses són entronitzades en cerimònies d'entronització molt importants com el *Kabaañen ehuña* (a l'altar Ehuña) i el *Kabaañen Ajamoo'* (a l'altar Ajamoo').

A més a més, les dones tenen moltíssims altres altars, -com el Huben o l'Egru-, la majoria dels quals són d'ús exclusiu, on els homes no poden participar de cap de les maneres, com és el d'Amendaye o del Kalahai.

Els altars femenins són espais de decisió social i política de qüestions que impliquen exclusivament les dones i en les quals només poden participar les dones. Reveyrand (ídem) explica diferents casos de les conseqüències gravíssimes a les que s'exposen els homes que no es mantenen allunyats dels altars femenins, com mana la tradició.

Els altars com a integradors regionals

Si dividim els altars en funció del seu abast geogràfic, trobarem que l'altar és un element d'integració (de barri, de poble, regional) important.

Tots els altars tenen una història ben determinada. En molts casos, aquesta història no és *vox populi*, ni molt menys. Només les famílies encarregades de l'altar, i normalment els membres amb més responsabilitats, en coneixen el contingut: l'origen, la persona que el va dur a Oussouye o al Húluf, en quines circumstàncies, i des d'Oussouye cap a on va anar, cap a quins pobles va transmetre's i de quina manera. Així, per exemple, sembla ser que l'altar del Jaañañande va venir de Guinea Bissau de la mà d'un home del poble de Kahinda anomenat Hugenek. Aquest mateix home va dur també els altars d'Eluñ, ubicat al poble de Djiwant, i de Bahinda, un dels altars principals de Kahinda. Conta la tradició que Bugenek no va morir ja que, arribat un cert moment, va anar fins a l'aigua, a l'Oussouye bolon, va deixar el tamboret sagrat (*efenjeñ*) i el ceptre (*balaay*) i va entrar al riu fins a desaparèixer²⁵.

Si féssim un mapa amb les línies d'origen i destí dels altars més importants d'Oussouye i del Húluf, veuríem que els altars més importants de la regió (Eliinkin, Jaañañande...) provenen, en general de la regió fronterera: tant dels pobles que avui en dia formen part de Guinea-Bissau, com per exemple Kerouhey, com dels que formen

²³ Com bé diu Reveyrand (1982), si ja de per sí la societat joola és secretista, encara més ho són les dones, especialment per temes relacionats amb la religió i els altars femenins.

²⁴ El kabe' existeix a d'altres pobles, fora d'Oussouye; l'Ehuña, fora del Húluf també es troba a d'altres indrets, com a Oukout; i l'Ajaamo' amb noms diferents, es troba també a Esulaalu, Ajaamat, etc. En general, existeix una comunicació entre els titulars i responsables dels diferents altars del mateix nivell o filiació.

²⁵ L'aigua, dins de la cultura joola simbolitza la fertilitat i l'esperma masculí (Nazaire Diatta, 1998). No és estrany que el sacerdot, que no havia de morir perquè és sagrat, entrés a l'aigua, lloc liminar de purificació i de fertilitat on entren també els iniciats a l'*ebile* (*ekula*) quan han acabat la part iniciàtica del *kahat*, a la fi de la primera setmana joola (el sisè i darrer dia).

part, administrativament parlant, de Senegal, com Essukudiak. En el cas d'altres pobles del Húluf, com Edhioungo, alguns altars provenen de la regió de Brin, del reialme del Mof Áai.

En aquest mapa, veuríem també que molts dels altars d'Oussouye, després van passar cap a la regió d'Esulaalu i, des d'allà, en alguns casos, van creuar el riu Casamance i van arribar fins alguns pobles de la riba nord, especialment a la regió del Buluf (vegeu també Mark, 1976 i Hanner 1983), així com també, en menor mesura, de la regió dels Bliss-karon. Segons sembla, algun altar va arribar fins i tot a alguns pobles de Gàmbia²⁶.

Per aclarir una mica aquesta idea de la difusió dels altars (una espècie de filiació d'altars) posarem l'exemple del Jaañañande. Com hem vist, el Jaañañande va arribar a Oussouye des de l'actual Guinea. Un cop a Oussouye, va agafar una preeminència indiscutible. Avui en dia, després de l'altar reial, és el més important d'Oussouye. La seva importància va fer que, famílies que emigraven d'Oussouye i fundaven un nou poble demanessin una "sucursal" de l'altar, o que pobles que veien el poder de l'altar demanessin d'afiliar-s'hi. També succeïa que la gent, viatjant, descobrien altars en d'altres pobles i creien que eren molt útils per al seu poble. Després de les consultes pertinents, feien venir un altar al propi poble, que dependria de l'altar original, al qual s'havia compensat amb vi de palmera, arròs i bestiar, habitualment boví. Així, la xarxa que, amb nucli a Oussouye, compona l'altar Jaañañande s'extén pels quinze pobles del Húluf, més els pobles de Niomoun (al Buluf), Brin, Eloubaline, Seleki, Etama, Enampor (al Moof Áai)²⁷, Eloudia-Diola, Kagnout, Samatit (a Esulaalu) Kerouhey, Esukudiak. (a Ajaamat).. A més a més, d'altres pobles, especialment a la zona Bliss-karon, a la riba nord del riu Casamance, deriven del Jaañañande.

En els altars « derivats » d'un altar mare, hi ha una sèrie de cerimònies que han de fer-se amb la col·laboració del sacerdot de l'altar principal, originari, en aquest cas, d'Oussouye²⁸.

Com veiem, els altars, amb el seu recorregut –els motius dels quals poden variar lleugerament- estableixen una xarxa a través d'alguns pobles de la regió. Aquesta xarxa no inclou, de cap de les maneres, tots els pobles de l'actual regió d'Oussouye.

Podríem parlar, per entendre millor els graus d'aquesta xarxa, de menor o major densificació. Prenent com a centre Oussouye, a mesura que hom se n'allunya, el grau de densificació disminueix, sent molt elevat al Húluf, mitjà al Bubajum áai, i baix a les regions colindants d'Esulaalu, Ajaamat o del Mof Áai.

A més a més, com hem vist, en els pobles formats per gent vinguda del Nord (Loudia wolof o Diakène wolof), aquests altars no tenen implantació.

El que, des del nostre punt de vista, és molt interessant és veure que la pràctica d'una religió i l'adscripció a uns determinats altars no segueix una tònica regional territorial, on tots els pobles pertanyents a una regió s'organitzen a través dels mateixos

²⁶ En aquest sentit, tal i com em va explicar el capellà Nazaire Diatta, quan dos joola es coneixen, un cop sabut el poble d'origen (recordem que els joola sempre pregunten quin origen té l'interlocutor: *Awu bay?*), és possible que es recordin, si és el cas, que tenen un altar comú, o que l'altar del poble d'un dels dos, deriva del primer. Això els fa sentir-se més propers.

²⁷ Palmeri (1995) dona l'origen dels altars-ministeris dels pobles del Mof Áai. Dels set altars mencionats, sis vénen de pobles del reialme d'Oussouye: Kahinda, Niambalang i Oussouye van donar-los un altar cadascun i Djiant els en va donar tres. A part de Palmeri, pel cas del Mof Áai podeu consultar també Vanden Berghen, C. i A. Manga (1999).

²⁸ Com expliquen Thomas (1959), Girard (1992), Palmeri (1995), per implantar un altar a un altre poble cal trencar un tros de la pedra que forma l'altar original, i fer una sèrie de cerimònies.

altars, sinó que la forma que trobem, prèn més, com hem dit, l'estructura d'una xarxa que toca certs pobles sí i certs pobles no.

En certa manera, fent un símil amb el parentiu, resulta força suggerent pensar que els altars representen una filiació i, per tant, creen un sistema semblant al de la patrilinialitat on el territori es regeix pel *ius sanguinis* més que pel *ius solis*. Tot i això, no cal oblidar que històricament –i com també assenyala Aguéssy (1985) pels fon de Dahomey-, les guerres que guanyava el poble d'Oussouye comportava una adquisició dels altars del poble vençut i, en aquest sentit, en incorporar-los, ampliava el seu domini i integrava territorialment la regió –o normalment, el poble- vençuda al reialme.

Finalment, dins d'aquest camp, hem d'esmentar el tema dels altars i les migracions. De fet, com assenyala Baum (1987), ja a la dècada dels '70 va ser portat l'altar femení Ehuña a Dakar. Una de les seves funcions era protegir la gent que viatjava entre Dakar i Casamance.

Els altars com una visió determinada del món

Si l'altar és significatiu en la identitat joola és perquè l'altar no només és integrador, no només governa, no només és sagrat, no només és representatiu, sinó que, a més a més, és un sistema diferent als sistemes de poder/representació del món/relació amb el sagrat, etc. diferent als sistemes veïns i a l'administració estatal.

La percepció d'Atemit, del sistema organitzat a través dels altars, de la simbologia i dels rituals és l'expressió, sens dubte, d'una manera de veure el món, d'entendre les forces còsmiques, d'interpretar la natura i la societat, de llegir les relacions socials.

Els altars, doncs, canvien de forma constant, evolucionen, apareixen i desapareixen en funció de les necessitats i preferències de la societat de l'època. Hi ha altars, avui en dia, que resten inactius, esperant el moment en que se'l necessiti, com el Bankulen o el Busundung, l'altar que parla. Potser aquest moment no arriba –com sembla el cas dels altars del Huba'- i, d'aquí a pocs anys, quan les generacions superiors marxïn, caurà oblidat per sempre més. D'altres, han passat llarg temps d'inactivitat i han estat recuperats en el moment en que se'ls ha necessitat.

En el fons, com a vehicle pràctic i simbòlic, l'altar és fill del seu temps i, en funció de les actualitzacions que la societat dominant de l'època vulgui fer, poden desaparèixer o restar inactius durant un llarg període, o poden aparèixer, adoptats de grups veïns, per organitzar noves necessitats. En aquest sentit, l'actualització de la tradició és una evidència entre els joola²⁹.

Els altars poden servir a l'estudiós per observar el dinamisme de la societat joola. Ja que l'altar parla d'una determinada necessitat organitzativa de la societat joola o d'un segment de la societat, l'aparició, l'activitat recurrent, la crisi o l'abandó –temporal o definitiu- d'un altar ens parla dels canvis que protagonitza la societat joola, així com de les noves necessitats, l'oblit de velles pràctiques, o l'arribada de noves idees.

Així per exemple, l'arribada d'un nou amulet, el *kasiin*, que ve de Guinea-Bissau i que és personal, ens podria portar a parlar del procés d'individualització que viu, des de fa unes dècades, la societat joola. Podríem dir el mateix del *Bagashen*, amulet que es

²⁹ En aquest camp ha treballat de forma molt inspirada Baum (1987, 1999)

posa a la cintura dels nadons, pràctica molt extesa avui en dia que els vells no practicaven.

El dinamisme de la societat també es pot observar pel tipus de peticions que es fan o no als altars. Així, per exemple, si bé sembla cert que en el passat, cap als anys '30 i '40, amb l'arribada de les escoles, algunes persones recorrien als altars per impedir que els nens anessin a l'escola –ja que, en general, especialment per les famílies més “tradicionals”, no estava ben vist- avui en dia, és molt recurrent demanar a Déu, a través dels altars, que els nens els vagi bé l'escola.

Aquesta doble vessant, sagrada i pragmàtica (tot i que impregnada de sacralitat), els confereix una capacitat especial a l'hora d'articular la societat en termes simbòlics, ja que, d'una banda forneixen explicacions d'ordre cosmològic i espiritual, i de l'altre, explicacions i sol·lucions d'ordre social i polític.

Tipologia

Com hem vist, doncs, els altars es poden classificar de moltes maneres, en funció de la categoria que faci servir l'investigador³⁰: abast geogràfic (de l'individu al reialme, passant per la família, el barri, el poble i l'altiplà del Húluf), pels seus participants (homes o dones o tots dos), per si si fan iniciacions o no, pel seu origen, etc.

Thomas (1959), l'antropòleg que millor ha estudiat la religió joola (li dedica pràcticament tot el segon volum de la seva obra principal), distingeix entre els criteris topològic (importància i localització territorial); de significació (en funció del grau d'esoterisme, de la repartició sexual i de l'edat dels participants); de durada (si bé tots els altars es construeixen considerant que duraran per sempre, n'hi ha que duren molt poc, i n'hi ha que duren molt de temps); de jerarquia (entre els mateixos altars, en funció de l'antiguitat i del que nosaltres anomenem “filiació d'altars”); d'especialització funcional (interrogació, consagració, redempció, professionals, protecció familiar, preservació religiosa, terapèutics).

Les libacions.

En un altar s'hi duen a terme libacions on el sacerdot comunica les pregàries d'un particular o d'un col·lectiu a l'altar corresponent³¹. En el cas dels joola les libacions s'acostumen a fer amb vi de palma però, segons, sembla en algun cas podrien fer-se amb aigua.³² Habitualment, el demandant diu en veu alta perquè s'ha dirigit a l'altar. Com diu Nazaire Diatta (1979) un proverbi joola explica què és de fet, l'altar: “*Butum ane-i-mu báciin*”: “La boca, això és l'altar”. El que fa l'altar és la paraula, la paraula que el poble, de la mà del sacerdot, envia a Déu per fer una petició o un agraïment. Alguns membres de la família poden repetir la petició i afegir-n'hi d'altres (tenir fills, tenir fortuna en un viatge, curar-se d'una malaltia...). El sacerdot o

³⁰ No hem trobat categories èmic sobre els altars, però això no vol dir que no existeixin. Es pot continuar estudiant el tema.

³¹ Libació ve del llatí, “libare” i significa “vessar en honor a la divinitat”. És un acte, segons E. Royston Pike (1986) que consisteix en oferir vi o alguna altra beguda a un Déu.

³² Nazaire Diatta (1979) assenyala que els grans altars entre els Joola Húluf estan relacionats amb els indrets on hi ha aigua (rius, braços de mar, estanys...). Fins i tot, segons el mateix autor, les libacions poden fer-se a vegades amb aigua.

sacerdotessa entra dins de l'altar i repeteix les pregàries dirigides a Déu, a vegades en joola, d'altres vegades en una llengua que només coneix ell.

Després de les libacions privades, els assistents (de la família del demandant i de la família del sacerdot o sacerdotessa) no poden dir a ningú quina petició ha fet el o la demandant³³.

Temps després, si la demanda s'ha acomplert, el peticionari ha de dur un animal (pot ser un porc, un pollastre, una cabra, un toro, depenent de la demanda feta i de l'altar on s'ha fet) i vi de palma (que ja s'havia acordat prèviament) per agrair a l'altar i a Déu que s'hagin escoltat les seves pregàries.

Com assenyalen Thomas i Luneau:

“Le sacrifice religieux, tou d'abord, provoque en effet, une communion qui rapproche le profane et le sacré, l'individu et le groupe, l'homme, l'animal et la chose, le connu (village) et l'inconnu (brousse) par l'intermédiaire de l'offrande et la consommation finale”

(1977:60)

Cada altar i cada cerimònia té el seu sistema de cotitzacions. Normalment, en funció de la cerimònia i del grau de participació, d'una banda, i d'iniciació a l'altar, de l'altra, els participants (els peticionaris) han d'aportar més o menys litres de vi de palma, sempre, i optativament, arròs, pollastres, etc.

Per posar un exemple, la vigília que els joves van entrar al bosc sagrat per iniciar-se a l'altar ebilai, fent el *kahat* (la iniciació masculina, vegeu el capítol 9), cadascun d'aquests joves va haver de cotitzar 20 litres de vi de palma. Això va provocar que aquell vespre, al voltant de l'altar, hi hagués uns 3000 litres de vi de palma³⁴.

Durant el temps que vam ser allà, va aparèixer una nova norma, recuperada de temps antics, que deia que en el cas que algú no fos iniciat a l'altar corresponent i que per tant no tenia deures ni responsabilitats (i no acostumava a aportar vi) no podria beure vi durant la cerimònia. Això va provocar un gran descontent entre els joves, que es veien privats de beure vi, cosa que havien fet fins aleshores sense problemes³⁵. Tot i aquesta nova norma, les excepcions a la norma es van repetir.

Els *ñeeyñeey*

Cada altar té associades una sèrie de normes i prohibicions, que, com diu Ki-Zerbo (1997), estan lligats a la force invisible que és Déu. De fet, els *ñeeyñeey* són una manera de dir la unitat d'allò visible i d'allò invisible. Són, alhora, un recordatori que

³³ Això, com veurem al capítol 9, comporta una diferenciació de sabers important, per famílies.

³⁴ Efectivament aquest és el vi que van aportar els joves. Si s'hi suma el vi que va recollir o comprar cada família pels seus convidats, amics i familiars, segons diversos càlculs, en una setmana es van consumir a Oussouye uns 10.000 litres de vi de palmera, com a mínim.

³⁵ De fet, quatre mesos després de la prohibició, el sacerdot del Jaañaañaande demanava als joves que portessin vi per una cerimònia. D'aquell vi se'n separaria una part per l'altar (un cop sacralitzat el vi, els joves no en podrien beure) i l'altra part es donaria pels joves perquè poguessin beure'n.

les pròpies accions tenen conseqüències benèfiques nefastes. Quan es diu: “*ñeeyñeey*” s'està dient que allò “és sagrat, és prohibit”.

Els *ñeeyñeey* han de ser coneguts per tots els adults de la comunitat. Si bé, en general, es pensa que els infants –com els estranger acabats d'arribar- no tenen perquè saber els *ñeeyñeey* i per tant, en certa manera són innocents, en l'educació ja se'ls inculca als més petits que està prohibit i que no³⁶.

Cada altar té els seus *ñeeyñeey*, que sovint coincideixen: les no iniciats en aquell altar no podem beure el vi de la libació ni menjar la carn del sacrifici, els coneixements a un altar no es poden divulgar als no iniciats, no es pot entrar en segons quins recintes propers als altars, etc.

Les iniciacions

Els altars considerats més importants per als joola d'Oussouye són l'altar reial o Elinkiin, el Jaañañaande, l'Ebile' (tots tres pels homes), i el Kabe', l'Ehuuña i l'Ajamoo' (per a les dones). Per accedir als continguts, drets i deures, vinculats a aquests altars cal fer una iniciació. Com diu Ki-Zerbo (ídem) la iniciació fa visible el que abans era invisible. A més a més, d'acord amb Diatta (1979), la iniciació t'integra al poble. I és que, com diu Ki-Zerbo (ídem) un no iniciat no està socialitzat jurídicament.

Les iniciacions tenen un caràcter profundament religiós, un objectiu final integrador, una forta tendència socialitzadora i una capacitat política claríssima (ja que gràcies a la iniciació s'entra en llocs de decisió vinculats als altars en els quals es pot opinar i dialogar, a la vegada que es prenen decisions polítiques i socials importants). Per tot això, les iniciacions tenen un clar lligam amb la identitat ètnica. Com ja assenyalava Girard (1969), les iniciacions són també l'efecte d'una societat inquieta per la seva supervivència. De fet, com assenyalava de Jong (2000) en observar els comentaris d'un missioner espirità el 1939, Doutrémepuich, la iniciació és un espai de subversió contra el model colonial. Dins del bosc sagrat on es duïen a terme les iniciacions els joola no deixaven entrar els agents colonials i els deïen frases com: “Els blancs aquí no poden entrar”, “Allà al poble ets tu qui manes, però aquí a la *brousse* són nosaltres.”, “Pots anar a queixar-te a Dakar i fins i tot a París” (citats per De Jong, 2000: 68)³⁷.

Per posar un exemple d'una iniciació –a part del *Kahat* que serà explicat al capítol 9-, en el cas del Jaañañaande, es fa una iniciació, anomenada *kahanten*, en la qual participen tots els nens des que tenen dents fins als homes que no han estat iniciats en cerimònies *kahanten* anteriors. Això els dóna drets i deures nous. Poden participar plenament en les cerimònies, en reunions al voltant d'aquest altar, com el *butin bulet*, beure'n el vi de les libacions, etc. En el cas d'Oussouye, el darrer *kahanten* va dur-se a terme el 1972, i, en principi s'espera que, ara que hi ha nou rei –ja que aquesta iniciació només es pot fer si hi ha rei-, se'n faci una properament.

³⁶ Recordem el cas d'una nena de menys de tres anys que ja sabia que la carn sacrificada a un altar vinculat a la família era “*ñeeyñeey*”, sagrada, prohibida. Com veurem al capítol 9, els *ñeeyñeey* estan també lligats al procés socialitzador.

³⁷ De fet, com vam assenyalar al capítol 3 és possible que les iniciacions a la circumsció masculina (tant el *kahat* com el *bukut*) es desenvolupessin al llarg del segle XIX quan la presència europea es va fer més ferma a la regió. No oblidem que els joola són una societat profundament guerrera i que un dels objectius de la iniciació era formar-los per lluitar (de fet, antigament un no iniciat no podia anar a la guerra).

El nom popular per saber si algú està iniciat al kahanten –i a les successives- és “Kayoki báciin” que significa “Estàs atrapat, estàs pres per l’altar”.

Mentrestant, els nens que no l’han feta, acostumen a tenir el seu espai de participació relacionat amb els altars femenins, com l’Ehuuña, fins que arriben a una certa edat, cap als 10 o 11 anys, en que no participen ni en el primer, ni en el segon³⁸. Els pobles que participen en aquesta iniciació són tots els quinze pobles del Bubajum áai. A més a més, altres pobles que tenen el mateix altar Jaañaañande (amb el mateix nom o no), fill del Jaañaañande d’Oussouye també faran la iniciació corresponent al seu poble i Oussouye, com a altar pare, hi enviarà un comitè.

7.3. Exemple de cerimònia: *Kasila*

Per posar un exemple d’una cerimònia, parlarem del Kasila, l’altar dedicat a la pluja i la cerimònia que s’hi du a terme, periòdicament. En el nostre cas vam poder observar el procés de refer l’altar, a un lloc ja sacralitzat, al barri de Súlaak, ja que l’altar té un abast geogràfic en funció dels barris d’Oussouye (cada barri d’Oussouye té un d’aquests altars). La cerimònia, en canvi, tot i fer-se per barris, necessita de la participació d’una sacerdotessa única a Oussouye que passa barri per barri a oficiar la cerimònia³⁹.

Vegem, molt esquemàticament, com va anar la cerimònia.

“El matí els joola del barri de Súlaak comencen a reunir les cotitzacions per dur a terme la cerimònia. En total es recullen 42 litres de *bunuk* o vi de palmera (dos litres per cadascun dels homes del barri adults solters o casats iniciats al Jañaañande, presents a la cerimònia) i 15 pollastres (que aporten els homes casats i vidus). A última hora del matí, homes, dones i infants del barri es reuneixen al voltant de l’altar. Hi són presents quasi un centenar de persones, uns 60 adults i uns 40 infants. En començar la cerimònia, el sacerdot i els seus adjunts (dos fills seus) han construït l’altar del Kasila, a pocs metres d’on hi havia l’altar fet servir a la cerimònia anterior (el 1999). Dos pals clavats a terra, un travesser amb tijes de palmera, de rônier, i ramells d’arròs⁴⁰. Ha vingut la sacerdotessa, de la família Djedju del barri de Bataefos, que va a tots els barris, anava vestida de negre⁴¹ i amb l’instrument de ferro. Primer el sacerdot del *Kasila* del barri de Súlaak s’ha adreçat a l’altar, després ho ha fet ella. El sacerdot ha

³⁸ En moltes famílies, especialment en aquelles en que algú de la família és titular d’un altar, els nens (masc.) a aquesta edat comencen un procés d’iniciació a altres altars i comencen la separació de la vida quotidiana ritual respecte les seves germanes grans. En el cas de les noies, no sabem exactament quan comença el procés.

³⁹ Aquesta cerimònia i aquest altar estan directament relacionats amb la cerimònia per demanar la pluja que revitalitzà Aliin Situé a principis de la dècada dels ’40 a Kabrousse, entre els joola her. Vegeu Girard (1969) i Toliver (2000). Des d’aleshores, l’estil que impregnà la profetessa ha anat adoptant-se en els diversos subgrups joola de la Baixa-Casamance, sobretot a la riba sud., com és el cas dels joola húluf. De les diverses aportacions que va fer Aliin Situé en la seva lluita anticolonial, destaca el fet que no es fes servir cap objecte que no provingués dels joola, i que es fessin les libacions amb l’arròs vermell (*Oryza glaberrima*), que és l’autòcton de Casamance, en contraposició amb l’arròs blanc vingut d’Indoxina de la mà dels francesos (*Oryza sativa*).

⁴⁰ A la fotografia de finals del capítol, es pot observar com és l’altar físicament. Aquest altar es refà cada vegada que es fa una cerimònia per demanar la pluja, que pot ser cada any o cada tres, quatre anys... en funció de les pluges.

⁴¹ Segons Diatta (1979) el negre és el color que simbolitza el femení i el vermell és el color que simbolitza el masculí (el rei va vestit de vermell). No hem pogut comprovar però *in situ* aquesta simbologia.

anat cridant als assistents perquè fessin les seves peticions a l'altar. Demanaven per la pluja, pels camps, pel bosc, pels fills... Vessa bunuk. S'han sacrificat pollastres, la sang del qual s'ha vessat cap a les columnes que formen l'altar i el pollastre decapitat ha anat "saltant" fins a morir. Ha anat a parar davant d'una dona i la dona s'ha dirigit a l'altar per disculpar-se⁴². Un fill del sacerdot, adjunt seu, ha dut la farina d'arròs i la mel que havien pilat les joves i el sacerdot l'ha agafat, n'ha tirat a l'altar, hi ha fet anar els nens (les nenes s'han esperat i algu les ha avisades perquè hi anessin, que també hi comptaven)⁴³. Ell ha aixecat la safata, de fusta, i els nens i nenes han com mig aplaudit i cridat dues vegades "Kasila!". Hem begut tots vi de palmera, els nens inclosos. Mentre les dones i noies feien el dinar (l'arròs vermell ja estava fet), s'han fet unes boles d'arròs dolç amb mel i se n'ha repartit una a cada un (homes, dones, noies, joves i nens). Quan l'arròs (vermell o sense pilar) ha estat cuit del tot a punt de menjar, han fet venir els nens (sempre per ordre del sacerdot, que els ha explicat, després que havien de fer) i han fet el mateix que abans cridant "Kasila!". Després n'han menjat (una noia molt petita s'havia quedat sense menjar-ne i el Kumilibo ha dit als nens més grans que la incorporessin i en mengés. Finalment hem menjat els adults. Hem dinat, molt tard, pollastre, arròs vermell i peix. Primer hem menjat els homes i nens –inclosos els nens no iniciats- i després les joves i les dones. Cap de nosaltres ha menjat amb cap estri que no fos joola, segons es diu en aquesta cerimònia no es pot fer servir cap eina ni producte occidental. Hi ha hagut una discussió sobre el vi de palmera. Al final el vi no ha sortit, i no n'hem begut. Sembla que al vespre en podem beure. Les viscères i l'aigua on s'han rentat s'han enterrat en un forat al costat de l'altar. La cerimònia ha durat unes cinc hores".

7.4. Els sacerdots o kulemba

Els altars principals tenen un sacerdot que és el que s'encarrega de fer les libacions i dirigeix els rituals que concerneixen el seu altar. Aquesta funció s'anomena *alemba* (pl. *kulemba*). Basse (1996) ens indica que l'*alemba* és a la vegada el sacrificador (*awaseena*) i el sacrificant (*asekua*). És una persona sagrada. Com diu Girard (1969), no és només un funcionari, la seva missió és confirmada per la divinitat i esdevé un símbol vivent de la comunitat, així com també és un garant de la pau.

Tots els altars tenen unes famílies que en són titulars, és a dir que en algun moment un dels individus que en forma part pot prendre la responsabilitat de dirigir aquell altar⁴⁴. Així per exemple, i com ja vam veure al capítol 4, de l'altar reial hi ha les següents famílies potencialment responsables de la titularitat de l'altar: Hulahom, Ebilhuey i Elubashin (del barri de Jíyant, a Oussouye) i Batahúmabaal i Batetik (del

⁴² Entre els joola, com entre d'altres pobles de la zona (els bijagós de Guinea Bissau, per exemple) si l'animal decapitat mort s'atura davant d'una persona després d'un sacrifici significa que aquella persona ha comès alguna falta, i cal que es disculpi.

⁴³ El sacerdot ha cridat *Bañil abu, jibil!* que significa, "Infants, veniu!" (el terme joola per infants no té gènere). Les nenes, però, no hi han anat, perquè saben que normalment aquestes coses les fan homes i dones per separat. En el cas del *kasila*, però, això no és així, ho fan homes i dones junts. Les nenes deurien esperar que després dels nens (masculins) se'ls faria una indicació perquè hi anessin elles. El sacerdot, però, també les havia cridat, i així se'ls ho ha fet saber perquè nens i nenes participessin plegats. Entre moltes altres coses, això indica com de socialitzades estaven les nenes (que quan se les havia cridat a elles, no hi anaven perquè pensaven –com es fa usualment- que els tocava després dels nens).

⁴⁴ El procés d'elecció és complicat i secret. Per saber quin membre de la família a la que toca el torn de la responsabilitat de l'altar serà l'escollit normalment, es diu, "és l'altar que parla".

poble de Kahinda). De l'altar Jaañaañaande, les dues famílies potencialment responsables, que alternen el càrrec, són les de Hadiyahéemek (Súlaak) i Ebilhuey (Jíyant) ambdues a Oussouye. Pels altars femenins (són titulars les dones casades al llinatge). Per Ehuuña: el barri de Hututa (del poble de Calobone) i Hadiyahéemek, a Oussouye. Per l'altar Ajaamo, són alternativament els barris de Bataefos i Kalelaam (a Oussouye). Per l'altar Kabe, són alternativament Hadiyahéemek i Elibiling (Oussouye).

Tots els altars tenen un sacerdot, uns adjunts principals, i uns responsables específics que conformen, per dir-ho d'alguna manera, la "direcció de l'altar". Normalment els adjunts pertanyen també a famílies específiques; en canvi, els responsables acostumen a ser de la família del sacerdot principal i, quan aquest desapareix, ells deixen de fer les tasques que se'ls tenien assignades. Al nou sacerdot escollit en la família que pertoqui els *kunahaan*, els responsables li ensenyaran diverses coses relatives al funcionament de l'altar⁴⁵.

Les famílies que són responsables d'un altar no n'han estat, obligatòriament, des dels inicis. En el cas del Jaañaañaande, per exemple, la família titular originària actual és la de Hadiyahéemek⁴⁶. Tal i com explica el titular actual antigament les funcions de sacerdot eren molt més dures i restrictives que ara. Un dia, la família de Hadiyahéemek, que no podia suportar tants deures a l'hora de controlar l'altar, va demanar ajuda a una família amiga seva, del barri de Jíyant, per compartir els deures sobre el Jaañaañaande. La família va acceptar i des d'aleshores alternativament en són titulars un home d'una família i un de l'altra⁴⁷. En aquest cas, doncs, cada cop que l'altar canvia de titular, l'altar és traslladat físicament prop de la concessió de la família titular corresponent, i l'indret on s'ubicava l'altar fins aleshores, perd la seva sacralitat.

Entre els sacerdots hi ha una espècie de jerarquia en funció de l'altar que governen. Podríem dir que hi ha una diferenciació específica de funcions. Així, per exemple, els sacerdots que són titulars d'altars anomenats kalafum, en el qual es fan les libacions a l'hora del *bufuleŋ* (cerimònia del casament), i que es troben a diferents pobles de la regió, tenen una categoria semblant. Un titular d'un altar *Kalafum* d'Oussouye pot oficiar a un altar *Kalafum* de Kahinda, per exemple, en cas que el seu titular no estigui disponible.

Els sacerdots i sacerdotesses dels altars més importants de la regió, inclòs el rei – del que tractarem més endavant-, estan subjectes a un reguitzell de prohibicions i deures: com no tocar una dona amb la regla o no menjar àpats cuinats per una dona amb la regla.⁴⁸

Els altars més importants tenen camps, l'arròs dels quals està destinat a les cerimònies relacionades amb aquest altar i al seu sacerdot. Tal és el cas dels altars Jaañaañaande i Elinkiin, pels homes. Aquests camps els llauren els homes dels pobles que depenen d'aquest altar i les dones s'encarreguen de la collita.

⁴⁵ Alguns informants diuen que les informacions li seran revel·lades per Déu.

⁴⁶ Atabo Diatta, pare adoptiu de l'autor, va ser proclamat sacerdot de l'altar el 17 de juliol de 1991. Vegeu foto.

⁴⁷ Aquest canvi va comportar una espècie de parentiu fictici, ja que, des d'aleshores, homes i dones d'ambdues famílies no poden casar-se ni tenir relacions sexuals entre ells.

⁴⁸ Si al principi ens pensàvem que aquesta prohibició era només de cara als sacerdots masculins, aviat vam observar que també es donava amb les sacerdotesses. Així, per exemple, les sacerdotesses dels altars més importants de dones de la regió no poden menjar plats cuinats per dones que tenen la regla. No hi ha dubte que aquí podríem recórrer a les ensenyances de Mary Douglas (1991).

Els sacerdots i sacerdotesses són entronitzats en cerimònies molt complexes, d'alt secretisme, només quan el titular de l'altar fins al moment, mor⁴⁹. Després d'una setmana joola de sis dies el titular rep el *Jilemb*, la titularitat de l'altar (Basse 1996). Així, en el cas de l'altar *ebilai*, el de la iniciació al *kahat*, l'entronització s'anomena *kasuit kata ebilai*, gràcies al qual el nou sacerdot esdevé circumsisor. En el cas de l'altar femení Ehuña, la iniciació de la sacerdotessa s'anomena "*Kabaañen ehuña...*".

Per elegir el sacerdot, entre els candidats possibles de la família, sovint hi ha uns senyals que els locals anomenen místics. Per elegir el sacerdot de l'altar de la pluja anomenat *kasila*, per exemple, els candidats estan en mitja rotllana, envoltant l'altar, i un adjunt sacrifica un pollastre, que, decapitat, anirà fent saltirons fins a acabar mort del tot davant d'un dels concurrents. Aquest serà l'elegit⁵⁰.

Abans i durant les entronitzacions l'escollit –de la família que toca- rep una sèrie d'informacions i d'aprenentatge, tot i que, segons la creença popular els sacerdots reben el poder i la informació a través d'un alè diví⁵¹.

Acabat el procés el nou sacerdot ha d'haver pres un nom diferent. Abandona el seu nom de naixement i, des d'aleshores, la gent se li ha d'adreçar amb el nom nou⁵².

Pel que fa als altars femenins, en alguns casos les sacerdotesses pertanyen a una família d'orientació on ja hi ha un sacerdot de l'altar masculí simètric a l'altar femení en qüestió. Així, la sacerdotessa de l'Ehuña, és la dona del sacerdot del Jañaañande, la de l'Ajamoo' n'és de l'Elinkiin, etc. Això indica que el control dels altars es fa per famílies i seguint en certa manera la patrilocalitat. De fet, facilita la comunicació entre els dos gèneres, ja que els màxims responsables d'un tipus d'altar determinat que té versió masculina i versió femenina són marit i muller⁵³. Un cop mor o, segons la percepció èmic, "se'n va" el sacerdot, la titularitat de l'altar masculí recau en un altre llinatge, i així doncs, la del femení, recaurà també en la dona del nou sacerdot⁵⁴.

En algunes iniciacions de sacerdots, com és el cas del sacerdot del Jañaañande, les famílies properes porten *kahuf* (teles) a la família de l'escollit, exactament el mateix que es fa quan algú mort (s'enterren els cossos embolicats d'aquests *kahuf*. També es fa un ritual al Kuhuluŋ, semblant al *kasabo*, pel qual es comunica el nou nom de l'entronitzat. L'elegit es queda una setmana joola en un indret llunyà on ningú no pot constatar la seva mort. I és que de fet, del sacerdot del Jañaañande, com del de l'Eluŋ de Djiwant o del mateix rei, no es pot dir mai que "s'ha mort", i es diu "que ha marxat". Socialment, mor

⁴⁹ En el cas dels altars més importants, el titular es considera sagrat i no mor, se'n va.

⁵⁰ Aquest sistema és recurrent en moltes societats de la Baixa-Casamance i de la Guinea-Bissau. Entre els joola es considera que si en una cerimònia un pollastre sacrifica va a parar davant d'algú, és que indica que aquest ha fet quelcol malament. Per això, immediatament, ha de demanar perdó a l'altar.

⁵¹ Vegeu el llibre de Girard (1969), dedicat als poders carismàtics a Casamance.

⁵² Si bé, en el cas del Jañaañande, l'actual sacerdot, Atabo (que ve d'Ata báciin, el mestre de l'altar), no va canviar de nom perquè ja se'l va batejar pensant que molt probablement ell seria el sacerdot de l'altar. Altres antics titulars del Jañaañande, però, sí que van canviar el nom, per exemple, el fill de Jamulon Diatta, va néixer amb el nom de Sibanyobo Diatta i en ser entronitzat es va dir Esufa Diatta, o el seu antecessor, que tenia el nom religiós de Awulaho, però que es deia Katim Diatta de naixement (Diamacoune 1980).

⁵³ Si bé el divorci està permès entre els joola, en el cas dels matrimonis de sacerdots s'espera d'ells que no es divorciïn.

⁵⁴ No sabem què passa en el cas contrari: si "se'n va" la sacerdotessa, què passa amb el sacerdot. Cal continuar investigant.

la persona elegida i, en ser implantat el seu sacerdoci, es converteix en ésser sagrat, més enllà de la vida i de la mort...

Ens agradaria esmentar un fet que creiem cabdal, perquè ens parla d'aquella rivalitat citada al capítol 6, entre els practicants del *kahat* i els del *bukut*, i en aquella percepció defensada fermament pels joola del *kahat*, els *esulsaŋ*, segons la qual el joola pur és aquell que practica el *kahat*. No hi ha dubte que els llinatges que avui practiquen el *kahat* són aquells que detenten els nuclis de poder més “sagrat”: precisament aquells els sacerdots dels quals, com acabem d'esmentar al paràgraf anterior, en iniciar-se moren com a persones i reneixen com a éssers sagrats: el rei, el titular del Jaañaañande i el titular de l'Eluŋ. Fins i tot el cas de l'Eluŋ és paradigmàtic en el sentit que tot el poble de Djiwant practica el *bukut*, menys el barri de Boguindo, que practiquen el *kahat*, i que és el titular de l'Eluŋ. També el titular del Huni (l'Assamblea Nacional”, com diuen), del que no sabem si el sacerdot és sagrat al mateix nivell que els tres citats anteriorment. Tots aquests quatre altars, els llinatges titulars dels quals practiquen el *kahat*, detenten –juntament, lògicament, amb el titular del Ebilai (l'altar del Kahat) que també és sagrat- els altars més poderosos de la regió. En el fons doncs, la sacralitat del poder té una relació amb la iniciació Kahat.

Altar	Llinatge-Poble	Practiquen Kahat	Sacralitat del sacerdot
Reial	(Elubáacin, Ebilhuey, Oulahom) Oussouye (Batetik, Batahúmabaal) Kahinda	Sí	Sí
Jaañaañande	(Elubáacin, Hadiyahémek) Oussouye	Sí	Sí
Eluŋ	(Buguindo) Djiwant	Sí	Sí

Cal destacar, a més, que els tres primers, el rei, el sacerdot del Jaañaañande i l'Eluŋ fan acte de presència, conjuntament, en tots els *ñukuul* de morts de religió tradicional. Desapareixen poc abans que arribi el cadàver, cosa que mostra, una vegada més, la seva sacralitat, la seva llunyania –o si es vol, sacra proximitat, respecte el món dels morts. En el fons, aquesta presència posa de relleu la relació entre el rei, els altars més potents de la regió (i per tant la importància de les iniciacions i, per extensió de la religió tradicional) i la mort. I és que, com diu Nazaire Diatta (1979), l'univers joola és fill del rei.

Per això, tots aquests altars estan, en certa manera, vinculats a la iniciació *kahat*, i no amb la iniciació “nova” i “estrangera” *bukut*.⁵⁵

7.5. La figura del rei.

Com hem vist al capítol 3, al reialme d'Oussouye se'l coneix amb el nom de Bubajum áai, que segons N. Diatta (1998) vol dir, “els infants del rei”. El rei d'Oussouye és considerat el sacerdot màxim del Húluf i d'Esulaalu (Baum, 1987), així com també de Seleek (N. Diatta 1998, CS Diatta 1998)⁵⁶. De fet, Oussouye és

⁵⁵ Vegeu la història de les iniciacions més endavant.

⁵⁶ A més a més, no cal oblidar que a la riba Nord del riu Casamance pobles com Thionck-Essyl van rebre la reialesa des de M'Lomp i que, aquesta població, situada a Esulaalu, la va rebre d'Oussouye.

considerat el centre de tots els altars importants de la regió i, en darrera instància, el rei n'és el representant⁵⁷.

Els atributs exteriors del rei, com assenyala Thomas (1959) són un espècie de corona, tipus *chéchia*, de color vermell, anomenada *ejunjum*, un ceptre o *bulas*, i un tron, un tamboret de fusta, *hubahum*, en el que s'ha d'asseure ell i només ell⁵⁸. En les cerimònies importants ha d'anar vestit de vermell (vegeu foto).

Quan se'l visita, prèvia sol·licitud d'audiència, s'ha d'entrar acompanyat al bosc per part d'un home que hagi fet la iniciació reial⁵⁹. Quan el rei surt del recinte reial⁶⁰, saluda els nouvinguts i s'asseu⁶¹. En pràcticament totes les visites que li vam fer, el rei parlava a través d'una altra persona: a vegades ell no deia rei i parlava un adjunt, a vegades parlava i algú altre ho repetia⁶².

La figura del rei joola d'Oussouye està envoltada d'un caràcter secret, i per tant sagrat, en el sentit llatí de *sacer*, august i maleït (Puigserver, 1994). De fet, com diu Robert M. Baum (1990) en referència als joola d'Esulalu, el rei és sagrat i és esclau: el poder total el fa presoner del seu propi poder. En el cas dels joola d'Oussouye es diu sovint que *áai amikel* (el rei és un esclau). Ell és el sacrifici vivent de la comunitat (Baum, ídem). I és que, de fet, com diu Girard (1992), el rei joola havia de ser un captiu estranger que es beneficiés del dret d'asil com a intercanvi de la funció sacerdotal perillosa que exercia. En altres paraules, el rei és un monstre sagrat (Luc de Heusch, 1996)⁶³. De fet, el rei és el màxim signe de la unitat entre el cosmos i el món⁶⁴. Si bé és cert que quan esdevé rei perd el nom antic i en tria un de nou, la gent normalment se li adreça amb la interjecció "Maan", signe, segons Sambou, que no se'l pot anomenar, que tot ho abarca⁶⁵.

Entre els joola l'expressió *Emit aai* significa "Déu és rei". Les connotacions d'aquesta frase superen amb escreix el que nosaltres amb paraules poguem arribar a transmetre. "Déu és rei" és la màxima per excel·lència quan es parla tant de Déu com del rei. Aquesta equivalència fa una referència immediata al poder del rei sobretot en termes cosmològics, i per tant, identitaris: fa referència a la seva força absoluta, a la seva capacitat integradora, al seu significat de comprensió vital i d'unitat còsmica. De

⁵⁷ Estem parlant sempre del rei d'Oussouye i no d'altres reis joola. Com diu Mark (1976), parlant del Buluf, zona nord del riu Casamance, els reis joola d'aquella regió no tenen el mateix poder i funcions que el rei d'Oussouye.

⁵⁸ Si no el du, s'ha d'asseure en un morter capgirat.

⁵⁹ Quan les dones el visiten per fer libacions a l'altar reial no sabem quin protocol segueixen.

⁶⁰ La porta del recinte dóna a l'oest. Tant Palau Martí (1964) com Balandier (1988) assenyalen que això es dóna en moltes reialeses africanes.

⁶¹ El rei no pot donar la mà a una dona que tingui la regla, cosa que també passa en altres reialeses africanes, com amb l'hogon dels dogon (Koungarma Kodio, 1994).

⁶² Això fa pensar, encara que de lluny, amb la força de la paraula reial que assenyalen tant Palau Martí (1964) com Balandier (1988).

⁶³ Un informant ens va dir un dia:

"-Fan falta sacerdots tradicionals. Cada dia la gent ho vol ser menys, perquè implica moltes restriccions, com, per exemple, no moure's del poble. I qui vol renunciar a anar a Ziguinchor, a Dakar o fins i tot, conèixer Europa? Això pot fer que es perdi la cultura i que els descendents no siguin veritables joola, perquè no sabran que es feia a les cerimònies."

⁶⁴ Adler (2000) assenyala que l'origen llatí de la paraula rei també té més significat religiós que polític.

⁶⁵ Ja hem parlat al capítol 3, de les possibles relacions entre el terme joola "Maan", i el de "mansaya" manding.

fet, el rei, com en tants indrets d'Àfrica Negra, té una relació amb les forces transcendents, té una aliança còsmica amb les forces de la natura (Farré, 1999). A més a més, l'expressió ens parla de la capacitat del rei d'esdevenir generador de vida. El rei, com Déu, és vida, el rei, com Déu, és potència (*Atèmit sembe*). Com en tantes altres reialeses africanes, novament trobem el color vermell com a color reial: el vestit i la corona que du el rei d'Oussouye en les cerimònies i sempre són d'un vermell intensíssim⁶⁶.

Com a complement dual a la frase "Déu és rei" trobem *anaale aai*, "la dona és reina" (N. Diatta, 1998). Aquestes dues frases posades de costat prenen un enorme valor ja que ens remetent a la importància social⁶⁷ i simbòlica de la dona, a la seva sacralitat, i, efectivament, ens porten de nou, a través de la sang de la menstruació, al color vermell: força i potència. De fet, com diu N. Diatta (ídem) el rei esdevé, així, un complement a les associacions femenines. Perquè, *de facto*, és la dona la depositària màxima de la força i la fertilitat del poble.

Entre els joola la frase "*huhaane latijootijoo*" significa que "el consell (el poder) té els seus límits" i s'aplica, sovint, a la figura del rei⁶⁸. El rei dels joola d'Oussouye té una sèrie de funcions socials, codificades en un estricte reguitzell de drets i deures: no pot menjar ni dormir en públic, ha de viure allunyat del poble, en un bosc sagrat, no pot ser vist en públic la major part del temps... De fet, el rei d'Oussouye té moltíssimes restriccions i pocs privilegis⁶⁹.

Ja deia Balandier (1988) que l'actualitat de certes propostes de Frazer venien de la demostració de les relacions essencials entre el poder i allò sagrat, entre el poder polític i el poder simbòlic.

7.5.1. Les funcions del rei

Els reis joola tenen una sèrie de funcions tant socials com, sobretot, còsmiques. De fet, la funció màxima del rei és garantir l'harmonia del poble i això passa per tres esferes: l'esfera econòmica: el rei és un redistribuidor d'arròs; l'esfera judicial: el rei ha de donar consell quan se li demana per posar ordre entre pobles i famílies; i l'esfera

⁶⁶ Les plumes que duen al cap els joves que surten de la circumscició també són vermelles.

⁶⁷ Ja hem vist que la dona joola té una independència religiosa, social i econòmica prou importants en relació a d'altres societats africanes: no només aquesta frase parla per si sola, també els graners femenins, la importància de les sacerdotesses, les associacions de dones, etc.

⁶⁸ Per parlar dels límits del poder entre els joola sovint es fa servir la imatge del termiter: no és la reina mare de les termites la que té la força física. Ella, inaccessible a les termites guerrerres, procura la força a la comunitat de termites. Quan falti, totes engendraran una nova reina que sàpiga gestionar la força absoluta. De la mateixa manera, a la societat, tots donaran la força que els ha estat transmesa (però que no és de ningú més que de Déu) a la comunitat, tots construiran la termitera: els lluitadors en són el millor exemple.

⁶⁹ Això fa que els períodes d'inter-regnes siguin cada cop més llargs: el rei no només té moltes restriccions i pocs privilegis, sinó que l'arribada del model occidental ha accentuat encara més, per comparació, la duresa d'aquestes restriccions pràctiques. En aquesta ocasió el nou rei d'Oussouye, des que el darrer "se'n va anar", va trigar quinze anys a ser elegit. L'anterior va "marxar" el 1985, i l'actual fou proclamat rei el 2000. Aquesta tardança té molt a veure amb la situació de guerra quasi permanent que es viu a la regió des del 1990. El rei ha de ser capaç de mantenir l'equilibri i l'harmonia del poble fins i tot, o sobretot, en temps de conflicte. També va tenir-hi a veure el fet que no hi havia acord en l'hora d'elegir successor. En aquest sentit, Moreau (2003) també assenyala les pressions que van fer alguns pobles per què el barri de Bataefos es decidís.

estrictament religiosa: el rei ha de pregar per tots i cadascun dels membres del seu reialme, en diferents cerimònies d'àmbit general i, sota demanda, per persones concretes que ho sol·licitin.

Una de les funcions del rei és, doncs, distribuir béns entre els habitants del seu regne. El rei mai no negarà un sac d'arròs o una mica de vi o oli de palma a qui li demani. Normalment són les dones que, de nit perquè ningú no les vegi, demanen de veure al rei i li expliquen el problema. Uns dies després, també de nit, el rei els farà arribar a través d'un missatger l'arròs demanat. El rei, doncs, no es negarà mai a alimentar els seus. De fet, el rei té uns camps disponibles, que els homes llauren per ell i on les dones planten i cullen l'arròs, perquè després ell el pugui redistribuir. Aquests camps, anomenats "*huinum*", són, de fet, de tota la comunitat⁷⁰. De fet, ell és un simple depositari de la riquesa pública (Thomas, 1959) i, de fet, respecte el rei està condemnat a la pobresa absoluta (com diu del rei de Sambujat, Linares 1992). I és que el rei d'Oussouye és un esclau humil (Girard, 1969).⁷¹

Una altra de les funcions que té el rei és la de jutge. Malgrat l'existència del tribunal de justícia de l'Administració senegalesa, una gran part dels joola recorren als consells del rei de cara a resoldre disputes d'ordre familiar o local. En principi, el rei no té cap capacitat coercitiva, per tant, la seva paraula haurà de ser respectada pel convenciment que en ella mateixa implica. La majoria de conflictes que es consulten al rei estan relacionats amb la terra i els seus límits.

Per resoldre el problema, el rei envia a cridar representants de les dues parts enfrontades i els demana informació. Segons ell mateix, i tanta altra gent, la veritat se sap i només cal informar-se correctament per veure qui dels dos bàndols enfrontats té raó.⁷²

Les funcions més importants del rei són sens dubte les cosmològiques (Thomas, 1959; Girard, 1969; Roche, 1984; Iniesta, 1992). El rei ha de pregar per la població. Això es fa de dues maneres: d'una manera general i regular, en determinades cerimònies el rei prega per tots els membres del seu reialme (aquest és el cas del Kulè, o del Húmabaal), i d'una manera específica, a demanda, els diferents segments de la població poden demanar al rei de pregar, d'oficiar cerimònies d'àmbit restringit, per a un fi determinat. Així, per exemple, poden ser les dones-mare de Kahinda qui demanin una libació, o fins i tot, pot ser algú a nivell particular que desitgi pregar per alguna necessitat individual.

El rei, com a sagrat, és també, en certa manera, el responsable de l'harmonia del poble, i en un sentit ampli, el responsable de la vida dels joola. No és estrany, en aquest sentit, que el cementiri de religió tradicional es trobi en un bosc al costat del bosc reial.

⁷⁰ Oussouye, Djiwant, Kahinda i Oukout (Eteïlo-Sangfuli) tenen camps pel rei al seu poble. La resta van a cultivar i collir l'arròs pel rei als camps d'Oussouye. El sacerdot del Jaañaañande també té camps, anomenats *Hukan báciin*.

⁷¹ Nazaire Diatta (1979), gran coneixedor de la simbologia joola, defensa que el rei és sang i pluja, és la pluja que fecunda el poble.

⁷² Fins i tot el rei pot mirar d'intercedir per algú que ha tingut problemes amb l'Administració senegalesa directament. Un exemple paradigmàtic d'aquesta autoritat, va donar-se el mes d'octubre de 2004, quan a Joan Solà, un cooperant resident a Oussouye des de fa 5 anys, l'Aduana de Ziguinchor se li va quedar el cotxe per un problema relacionat amb els documents del vehicle. A més havia de pagar una multa enorme, mil·lionària. Per iniciativa d'un home d'Oussouye, Joan Solà (que té el nom joola de Sibilumkumel Lambal) va explicar el cas al rei. Aquest desseguida va intervenir fent anar un enviat seu a veure el prefecte d'Oussouye perquè es posés en contacte amb el Governador de Ziguinchor. En pocs dies el cas es va resoldre, gràcies a la intervenció reial.

Segons Thomas (1959), antigament s'enterraven els morts a casa, fins que va decidir-se enterrar-los al bosc reial. Al nostre entendre, el canvi d'enterrament de la casa al bosc reial d'Oussouye, pot significar un desplaçament simbòlic del nucli d'importància de la societat: del llinatge al rei i, a la vegada, un pas cap a la cohesió de la regió després d'una època de turbulències.

Una altra funció del rei és la d'oficialitzar els altars, sacralitzar-los. Antigament els altars els podien portar els reis o persones que havien estat a l'estranger i que arribaven un dia amb la idea que Oussouye o algun poble del reialme -o fins i tot un llinatge i prou- necessitava un altar determinat,. El rei era el que, en última instància, sacralitzava l'altar, donava el permís d'instal·lació.

De fet, un dia, parlant de amb el titular de l'altar Ebilai, del kahat, i recordant el dia que es va fer la seva entronització "Kasukut kata ebilai", ell mateix deia: "Sí aquell dia vam celebrar que anys enrera el rei portés l'Ebilai al poble". El rei, doncs, si bé no va portar específicament l'altar al poble, el va sacralitzar.

Tal és el cas d'Aumussel, que segons sembla va ser el que va portar, venint d'Esulaalu, l'altar per les dones del Húluf, Ehuuña. Aquest mateix rei, va ser el que va donar l'hufila (altar de llinatge) als Diedhiou de Jíyant. També va ser Aumussel qui va donar un altar Kalafum pels tres barris de Jíyant, Kalelaam i Súlaak. Tots els altars doncs, han estat portats o beneïts per la figura reial.

Un altre dels papers del rei té a veure amb la guerra. Segons alguns informants, el rei havia de fer una libació abans de la guerra, sense la qual el poble, i els iniciats al *Kahat*⁷³, no podien lluitar. Tot i això, en aquest aspecte i havia informacions contradictòries perquè alguns informants deien que un rei mai no podia donar el permís per iniciar una guerra, més aviat el contrari: ell es podia presentar al camp de batalla, aixecar el ceptre o *bulas* i fer que els guerrers d'un i altre bàndol s'aturessin.

Una de les funcions més importants del rei d'Oussouye és proclamar o acabar amb les prohibicions de caire sagrat o *ñeeyñeey*⁷⁴. La tradició joola és canviant, s'actualitza a través d'aquests canvis de la normativa reial, sagrada. Aquestes prohibicions no són immutables al llarg del temps. La seva aparició i desaparició ve donada pel rei. Efectivament, només el rei és qui pot modificar o acabar amb un *ñeeyñeey* sempre i quan expliqui al consell reial quins motius l'han portat a fer-ho i els convenci. Vegem alguns *ñeeyñeey* que els reis anteriors a l'actual han anul·lat.

Un exemple de canvi de normativa sagrada, el va protagonitzar Sihagebil⁷⁵: antigament no es podia fer cap tipus de soroll a la nit. Vistos els canvis que experimentava la vida quotidiana a la nit, el rei va decidir acabar amb aquesta prohibició. Avui en dia a partir de mitjanit no es pot fer soroll prop d'un altar important, però sí a la resta del poble⁷⁶.

Per exemple, antigament no es podia matar una cabra de cap de les maneres, només les persones autoritzades i en cerimònies molt concretes. El rei Sibakuyan va dir

⁷³ Ja hem parlat de la possibilitat que els iniciats al *Kahat* fossin l'exèrcit del poble. També hem parlat de la relació entre la reialesa i el *Kahat*.

⁷⁴ Com assenyala Adler: "Il est évident que si nous partons de l'idée d'un pouvoir pleinement constitué, l'interdit ne peut avoir pour fonction que de le brider, de lui assigner des bornes qui en limitent l'arbitrarire" (2000:26).

⁷⁵ Aquest rei governà una trentena d'anys, i "se'n va anar" l'abril de 1957.

⁷⁶ Algunes fonts diuen que aquest *ñeeyñeey* va ser anul·lat per Aumussel, rei que governà fins a finals del segle XIX.

que calia modernitzar aquesta prohibició. Fetes les libacions als altars reials pertinents, a partir d'aleshores es pogué matar i menjar en altres circumstàncies. Així com abans només es podien sacrificar cabres en cerimònies molt concretes, avui en dia, qualsevol home iniciat a l'altar Elinkiin pot, en qualsevol moment, sacrificar una cabra –per menjar la carn en una festa, per exemple- sempre i quan vessi la sang al Kuhuluŋ, l'altar familiar. Després en pot menjar tothom, homes i dones, grans i petits, autòctons i convidats.

Un altre *ñeeyñeey* modificat és el que deia que abans un pare (a partir d'ara Ego) no podia dormir ni menjar a casa el seu fill o filla, de cap manera i sota cap circumstància, fins i tot quan pares i fills vivien en pobles diferents. Sibakuyan va dir que, vistes les noves pràctiques migratòries, si Ego tenia un fill o una filla a l'estranger (a Kolda, Ziguinchor, Dakar...) ⁷⁷ malalt i havia d'anar-lo a veure, i no coneixia ningú a la ciutat, Ego podia menjar i dormir a casa el fill sempre que es trobés fora de la ciutat d'Ego. En canvi, al poble d'Ego, aquest no podia, i no pot, menjar o dormir a casa els seus fills. De fet, algunes famílies, fins i tot no accepten que, cuinant els seus fills a casa d'ells, duguin el menjar a casa els pares (cosa que no està prohibida). En general, els pares i mares no mengen a casa dels seus fills –quan aquests ja viuen a part- tot i que no està prohibit que la filla o la dona del fill ho cuinin i ells s'ho vagin a menjar a casa seva.

Una altra de les normatives que va canviar aquest rei, és el fet que abans també estava prohibit quan la dona tenia la regla, que homes i dones dormissin junts. Ara es pot fer, i la restricció es reduïx al fet que la dona no pot cuinar i que d'aquell àpat en mengin els iniciats.

També, segons indica Reveyard (1982), el rei Sibakuyan va reduir el nombre de libacions que calia fer en diferents altars per oficialitzar una aliança matrimonial. Si bé, en general, només disposem d'alguns exemples de Sibakuyan, creiem que són prou exemplificadors per donar la idea al lector del paper del rei en quant a les normatives sagrades o *ñeeyñeey*.

Es creu que ben aviat el rei Sibilumbay acabarà amb alguns dels *ñeeyñeey* actuals.

Finalment el rei ha de realitzar una sèrie d'iniciacions personals i de cerimònies col·lectives. No parlarem de les iniciacions personals que ha de dur a terme, perquè és un àmbit que no està autoritzat. A nivell col·lectiu el rei ha de fer força cerimònies: les diferents presentacions (*buyuceen*) a cadascun dels pobles més propers al reialme, el *kule* –festa prèvia al *húmabaal*- i el *húmabaal* –festa anual reial després de l'època de llaurar. A més a més, sense el rei no es poden fer altres cerimònies que, si bé no estan estrictament lligades a la reialesa, no es duen a terme sense la seva presència. Tal és el cas del *buji*, un sistema d'aliança del que hem parlat al capítol 4.

Finalment sense el rei no es poden fer les dues iniciacions més importants en la vida d'un home joola d'Oussouye: el *kahanten*, iniciació a l'altar Jaañaañaande i l'*ewaaŋ* –la iniciació a l'altar reial dels homes d'Oussouye i de diferents pobles del reialme.

La iniciació reial *ewaaŋ*

⁷⁷ Pels joola del Húluf un estranger és un foraster, algú que no prové del poble o de la regió del Húluf. Alguna persona d'un poble situat a 30 kilòmetres és un estranger. Ho veurem amb detall al capítol 10.

Potser quan algun dels lectors llegeixi aquestes ratlles, una nova iniciació a l'altar reial, anomenada *ewaaŋ*, s'estarà duent a terme a Oussouye. Segons el rei i altres fonts, abans dels propers cinc anys hauria de tenir lloc aquesta cerimònia, la més important de tota la societat joola. La darrera iniciació d'aquestes característiques va ser feta el 1962, com constaten les fonts orals consultades i com corroboren Girard (1969) i Thomas (1972). L'anterior, segons els càlculs d'un dels *kunahaan* del poble va ser feta a principis de la dècada dels '30, que confirma les informacions aportades per Louis Vincent Thomas (1966) que informa que fou el 1931. Això ens indica que és una cerimònia que es du a terme més o menys cada trenta anys⁷⁸. En ella participen tots els homes del poble, des dels nens que els ha sortit una dent, fins a l'home més gran que no va fer la darrera iniciació. També participen els homes dels pobles que practiquen el *kahat*. És la iniciació més important que pot fer un joola d'Oussouye al llarg de la seva vida.

Ser iniciat a l'altar reial permet entrar al rovell de l'ou de la religió, la tradició i tota la cultura joola, a nivell de coneixements i sabers i a nivell d'organització social. Permet doncs, tenir accés a coneixements d'història de la reialesa i del poble, de símbols de la cultura joola, de dret tradicional, així com permet la participació al voltant de l'altar Elinkiin, on, segons un informant iniciat, en les esferes més importants, “es decideix sobre la vida i sobre la mort”.

Quan el rei se'n va

El rei d'Oussouye no mor mai; senzillament, com resa una expressió joola, “el rei se'n va”. Així, el rei està per sobre de la vida i de la mort, no creua cap llinar ni es troba mai en una situació liminal: la seva figura no té límits, ella mateixa és la unitat més enllà de la vida i de la mort, de l'existència en totes les seves manifestacions, és l'ésser absolut. També es diu, entre els joola, que la terra s'ha trencat (*etam ay erum ey*). Aquestes dues expressions es repeteixen en altres cultures africanes. Per exemple, entre els sakavala de Madagascar, diuen “que el rei s'apaga (*folaky*)” o que “la terra s'ha trencat” (*vaky ny tany*) (Goedefroit, 1998: 170), els ioruba diuen que la “terra s'ha fet malbé”, els fon diuen que “s'ha fet de nit” (Thomas i Luneau, 1977), els bamileke que “el rei s'ha adormit (Palau-Martí, 1960) i els baulé “al rei li fa mal al peu” (Thomas 1983).

A vegades, el “rei se'n va” perquè no ha entès que ell és un representant de tota la comunitat i ha de gestionar la força del poble seguint les normes estrictes de la tradició. En aquests casos, el “rei se'n va” perquè, de fet, “algú el fa marxar”, normalment algú del consell secret (els més propers al rei), després de llargues deliberacions. De fet, el rei està sotmès a nombrosos controls i poders fàctics que s'encarreguen de mantenir la màxima que diu que “el poder té els seus límits”. Com diu Thomas (1959), la desaparició del rei és tan misteriosa com la seva nominació. El cadàver del rei, vestit de robes vermelles i amb la corona del mateix color, és enterrat en

⁷⁸ Segons diverses informacions, el rei actual hauria d'haver estat proclamat molt abans de l'any 2000. Si no es va fer abans aquesta elecció és a causa del conflicte entre el MFDC i el govern senegalès. Quinze anys d'interregne no és habitual, és un període massa llarg. Això ha retardat doncs, també, la realització de la cerimònia *ewaaŋ*. De fet, com assenyala Moreau (2003), alguns pobles, especialment Sigana, pressionaven el barri de Bataefos per elegir el nou rei sense més demora.

plena nit al bosc sagrat. En altres temps, un bou s'enterrava amb el cos del rei⁷⁹. I és que, com en altres reialeses africanes, la desaparició del rei és manté en secret⁸⁰.

Quan “el rei se'n va”, comença un procés d'elecció del nou rei llarg i complexe. En principi, la possibilitat d'esdevenir rei se cenyeix a tres clans del poble d'Oussouye, tots ells situats al barri de Jíyant: Oulahom, Eloubáciin, Ebilweye; i a dos de Kahinda: Batahúmabaal i Batetik. Una sisena línia successòria, la de Hank hémek, sembla avui unida a Elubáciin. No sabem si compta amb una línia successòria independent⁸¹.

En el clàssic estudi de Girard sobre el poder carismàtic, l'autor ens parla de quatre famílies reials: Eloubáciin, Ebilweye, Diabone i Kahindeu (1969: 36). Al nostre entendre, Girard barreja tres categories diferents a l'hora de parlar de les famílies reials. Ens menciona concessions (Elubáciin i Ebilweye), llinatges o noms de família (Diabone) i pobles (Kahinda, que ell transcriu com Kahindeu). Els Diabone que menciona corresponen a la concessió Oulahom. I Kahinda, com hem dit, compta amb dos llinatges reials: Batahúmabaal i Batetik⁸². Probablement, no cita Hank hémek perquè a l'època ja deuria estar unida a Elubáciin.

Vistes les famílies reials, parlem ara del sistema de successió. En principi hi ha una norma a seguir, basada en una espècie de torn, que va rotant de família en família d'una manera força estricta. És a dir, sent cada lletra una família, A -> B -> C -> D -> (E ->), -> A -> B -> C...

Així doncs, en principi, ja se sap a quina família tocarà cercar algun rei la propera vegada. Malgrat això, se'ns ha confirmat que aquest torn no sempre se segueix i que, sovint, certes decisions –de les quals no es pot especificar res més- poden fer canviar l'ordre estipulat, cosa que crea tensions entre els partidaris d'un successor i d'un altre⁸³.

Un cop sabuda la família, la persona és elegida mitjançant un triple procés. En primer lloc, cal que hi hagi uns signes específics que pertanyen al domini de l'endevinació⁸⁴. En segon lloc, cal una decisió presa pels representants de les famílies del poble a l'altar reial i, sobretot, d'un consell secret (Thomas, 1959) que, creiem, i segons les nostres informacions, es troba al barri de Bataefos, el “barri reial” d'Oussouye on hi ha les concessions de Kalidj i Ekoudienhouel, titulars de l'altar reial anomenat Elinkine. En tercer lloc i de manera relativa, la voluntat de la persona elegida. Diem “de manera relativa” perquè cap persona pot negar-se a ser rei. Ara bé, si algú no vol de totes totes ser rei, ha de fugir del poble i no tornar-hi mai més.

L'escollit és visitat per alguns membres del consell, sempre de nit i és obligat a acceptar el càrrec⁸⁵. En moltes ocasions s'ha donat el cas que els escollits no accepten el càrrec, cosa que és un fet gravíssim, impensable, prohibit. Les sol·lucions en aquest cas són diverses. Així a Essaout, als anys '50, es va donar el cas de persones escollides que van refusar i que, en negar-se a ser reis, van desaparèixer. Palmeri (1995) explica, en

⁷⁹ Novament ens trobem amb una simbologia que es repeteix arreu del continent.

⁸⁰ Això passa també, per exemple, entre els Tanala de Madagascar (Beaujard, 1983).

⁸¹ En altres reialeses joola, les famílies reials són dues (Moof ayi; Enampor-Séléki) o tres (M'Lomp) (Thomas, 1959).

⁸² Thomas (1959) no cau en aquest, creiem, error, tot i que no diu res, com Girard (1969), de Hank hémek.

⁸³ Sembla ser que això va passar amb el successor d'Aumussel, Sihalebé.

⁸⁴ Això succeeix en altres reialeses joola. (Vegeu Schloss, 1988: 147).

⁸⁵ Vegeu Thomas (1959) per la manera com el futur rei d'Oussouye és visitat durant la nit, o Van den Berghen (1999) per com es fa pels reis del Mof Áai.

canvi, que un escollit al Mof Áai es va negar a ser rei i va tenir temps de fugir a Gàmbia.

Acabada la ronda de famílies, el torn toca a la primera família, però cal complir una norma: el nou rei no pot ser fill de l'anterior. Això passa a d'altres reialeses joola (Linares, 1992) i en canvi, no és tant habitual en d'altres reialeses sagrades africanes.

Un cop el candidat accepta el càrrec comença el procés d'entronització. Envoltat per un consell reial –un dels membres dels quals serà de la família del rei anterior-, s'inicien les cerimònies d'entronització o *djaaien*. Durant una setmana joola o *ujaaj* de sis dies, el nou rei pren el seu nom reial, que escull ell mateix, i a partir d'aleshores el seu nom anterior mai més no serà pronunciat, i resta al bosc sagrat, protagonitzant diverses cerimònies i aprenent les característiques de la seva nova posició. El sisè dia, se celebra una gran festa amb música i dansa, corre el vi de palma, es fan àpats ben copiosos i es fan ofrenes als *uciin* durant una nova setmana joola. Des d'aleshores i gràcies al consell reial, el nou rei aprèn les seves funcions, la manera de comportar-se, els secrets de la reialesa, etc.

Aleshores, la família li dóna *kabil*, les teles que es donen a algú quan mor. És la seva mor social per entrar a la vida sagrada de rei. Els familiars no podran donar-li les teles el dia que el rei “se'n vagi”. També es fa una cerimònia a l'altar Kuhulung, altar en el que es comuniquen naixements (recordem que es fa el *kasabo*) i morts de la família. Així, doncs, mor l'home i neix el sacerdot.

En els mesos següents a la seva entronització, en principi, el rei s'ha de casar amb una dona que esdevindrà reina i seguirà certs passos semblants als que ha seguit el seu marit, com és una entronització i un canvi de nom –i el seu nom anterior tampoc no podrà ser pronunciat⁸⁶. Pot donar-se el cas que, com ha passat amb l'actual rei, Sibilumbay, ja estigui casat. En aquest cas es tornarà a casar amb la dona o dones que esculleixi.

7.5.2. Història de la reialesa.

Com deien, entre d'altres, Levi-Strauss (1980) i Marc Augé (1993), l'antropologia i la història són dues disciplines interrelacionades. Si al capítol 3 vam intentar fer una aproximació història a la regió, en aquest capítol creiem interessant fer una aproximació, encara que breu, a la història de la reialesa. El context històric ajuda a situar sovint els fenòmens culturals i a veure'ls amb tota la seva dimensió. I viceversa.

Com vam intentar explicar al capítol 3, difícilment sabrem si el regne d'Oussouye fou de fet el Mansa Flup del que parlen els cronistes portuguesos, i encara menys quina vinculació, per llunyana que pogués ser, tenia amb el regne de Kasa i l'imperi de Kaabu. Tot i això, sí que tenim informació de molts dels reis d'Oussouye i de quins esdeveniments van protagonitzar alguns d'ells.

En les societats de tradició oral és molt difícil establir una genealogia reial, per la manca de documents escrits. En algunes societats negroafricanes, encara que no hi hagi fonts escrites es pot refer la història a través dels griots o especialistes de la història oral, capaços d'explicar la història d'un poble remontant-se a moltíssimes generacions.

⁸⁶ L'actual rei Sibilumbay va casar-se pocs mesos després de ser coronat.

En el cas joola, les úniques fonts escrites que ens parlen dels reis són els arxius colonials francesos que es remonten a finals del segle XIX. Abans d'aquesta data, només la història oral pot fornir-nos d'informacions de cert valor.

Ens hauria agradat molt presentar en aquest treball una llista més o menys fiable i contrastada de tots els reis d'Oussouye que, segons els actuals consellers del rei, rondon la vintena. No serà així.

Obtenir aquesta llista provisional de reis ha estat força difícil. El fet de no haver-hi griots ni especialistes tradicionals i el fet que “el joola no s'interessa massa per la seva pròpia història”⁸⁷ fan que cap persona del poble sigui capaç d'anomenar tots els reis existents, tot i que vam trobar algun vell que era capaç de recitar d'una tirada deu reis seguits. Tot i això, ni tan sols el consell reial, ni els adjunts del rei, deien ser capaços de citar tots els reis. Per aquesta raó vam optar per investigar a través de les famílies reials. Potser, creiem, anant família per família, els més vells de cada família ens podrien mencionar els reis que hi havia hagut dins del seu llinatge. Això significava treballar amb sis famílies. A partir d'aquest sistema vam obtenir catorze reis. Aviat vam descobrir que hi havia hagut famílies reials que s'havien fusionat en una de sola. Això ens va fer descobrir un nou rei. Després de la llarga estada de setze mesos, doncs, teníem quinze reis (catorze més l'actual). A part de la manca d'informació, un altre problema se'ns afegia a la recerca: els reis tenen sobrenoms, i, en certs casos, se'ns va citar algun rei amb el seu sobrenom, cosa que feia que en tinguéssim alguns de repetits.

La nostra idea inicial era aconseguir fer una història del reialme d'Oussouye a través de les fonts orals. Un cop tinguéssim els reis, preteníem obtenir quines van ser les gestes que ell va protagonitzar, amb quins *neeyneey* van acabar i, sobretot, quins altars van ser adquirits durant el seu reialme, ja que només els reis poden “beneir” els nous altars, tot i que la seva obtenció hagi corregut a càrrec d'algú altre. Com assenyala Baum (1987), l'adquisició dels altars és considerada en general pels joola com un dels majors esdeveniments de la història, més i tot, sovint, que l'adveniment dels propis reis. La tasca, molt ambiciosa, apareix en aquest treball només esboçada, ja que aquesta tesi no té com a objectiu narrar i interpretar la història dels reis joola d'Oussouye. De totes maneres, creiem que, encara que provisional, l'intent d'història oral del reialme que aportem a continuació pot ser útil per comprendre millor les funcions i la importància de la reialesa: a través de la història de la reialesa veurem algunes constants d'aquesta institució. Esperem que, amb el temps, aquesta història anirà polint-se i corregint-se a través de l'autor o d'altres investigadors. Que aquest granet de sorra serveixi doncs com a homenatge a tots els reis d'Oussouye, esclaus del seu poder i ànimes del seu poble.

No presentarem, doncs, els reis d'una manera cronològica, sinó que els presentarem tal i com els vam rebre nosaltres, per famílies. Paral·lelament, aportarem informacions referents a alguns dels reis.

⁸⁷ Aquesta frase, llegida en estudis fets per antropòlegs (especialment Thomas) i repetida per alguns informants, no correspon massa a la realitat. Al nostre entendre el joola s'interessa per la història quan li toca. La curiositat està mal vista i el joola sap que, quan arribi el moment –a una certa edat, en una certa cerimònia, en una certa iniciació– sabrà el que per edat i posició li toca saber de part de qui li hagi d'explicar sobre la història del poble, dels llinatges, de l'arribada de certs altars, etc. Creiem que és més aviat una frase per evitar els *ñeeyñeey* que no pas una falta d'interès per la història local. A més a més, com menciona una vegada més Baum (1987), els joola han de saber la història dels llinatges i la titularitat dels altars per veure les influències de cada família en les decisions del poble.

Cal recordar que l'origen de la reialesa, segons els joola, és un reialme que es troba a la regió d'Ajamaat. Adler (2000) ja assenyalva com entre els mundang, i altres regnes negroafricans, la reialesa sempre ve d'una altra reialesa.

Jean Girard (1969) sosté que, un cop la reialesa va arribar a Oussouye, els primers reis van provenir de les famílies dels barris d'Etaama i de Bataefos. Aquests barris, com veurem al capítol 5, són de fet, juntament amb una família de Kalelaam, els barris més antics d'Oussouye. Té certa lògica pensar que als inicis de la reialesa, els reis fossin d'alguns d'aquests barris⁸⁸.

Les nostres recerques, però, contradiuen les de Girard. Segons diferents membres del consell reial d'Oussouye, així com de les famílies reials del poble veï d'Oussouye, Kahinda, el primer lloc on Bataefos (la família que detenta l'altar reial i que té la potestat major per entronitzar reis) va cercar un rei fou a Kahinda⁸⁹.

Amb això obtenim una constant de la història dels reis d'Oussouye: no hi ha cap família reial que sigui estrictament originària d'Oussouye, sinó al contrari: tots els reis, inicialment, venien dels pobles veïns⁹⁰. Segons algunes fonts, els reis, en un principi, eren "segrestats" dels pobles veïns i eren portats a Oussouye per regnar. Un informant, quan ens parlava de l'origen d'una de les famílies reials, va dir-nos que *áai amikel*, "el rei (és) un esclau". Després, en alguns casos, com els de Kafon o Oukout el rei era "segrestat" i després ell portava la seva família cap a Oussouye i s'instal·lava definitivament a Oussouye⁹¹. Aquesta pràctica del "segrest" també és confirmada en el Mof Áai per Thomas (1959) i Van den Berghen (1999)

Kahinda té dues famílies, els Sambou del barri de Batahumabal i els Diatta del barri de Batetik que, segons els propis informants de Kahinda, són del mateix clan extens.

Alguns informants d'aquesta família expliquen que el primer rei de tots vingué del barri de Batahumabal. Segons diuen aquesta família té unes funcions específiques dins del bosc reial que no té la família de Batetik. El mateix nom de la família ja ens parla del seu contingut reial: Batahumabal vol dir "Cal Humabal" –recordem que Humabal és la festa anual que han de fer tots els reis. Aquesta família ha donat els reis de Jilaaluma', Bjug, Simeenguti i Sihangebil, que fou qui celebrà la iniciació reial *ewaaŋ* l'any 1931.

Alguns informants, en canvi, afirmen que la primera família fou aquesta Batetik, i que venien de Bandial, al Mof Áai. Ambdós pobles, de fet, tenen un lligam estret ja que Kahinda va donar altars al regne de Bandial (Palmeri 1995). Al nostre entendre, però, Batetik, probablement va ser el segon a aportar reis a Oussouye. Segons les nostres recerques, Batetik va donar tres reis, Jisaamay, Kabiñaho i Sihalebé.

⁸⁸ Com hem dit, les nostres recerques ens han portat a saber el nom de 15 reis. Segons el consell reial, n'hi ha hagut una vintena. No sabem quants dels primers cinc o sis reis que no sabem eren d'Oussouye (de Bataefos, de Kalelaam o d'Etaama).

⁸⁹ Aquesta informació va ser confirmada tant per membres de les dues famílies reials de Kahinda com pel consell reial i adjunts del rei actual Sibilumbay, un dels quals va dir-nos "Bataefos va entronitzar el seu primer rei a Kahinda", deixant clar, a més a més, que la capacitat o dret d'elecció del rei passa pel barri de Bataefos (cosa que també van assenyalar Thomas, 1959 i Girard, 1969).

⁹⁰ Això també succeeix en altres estudis sobre la reialesa, com és entre els sakavala de Madagascar (Goedefroit, 1998).

⁹¹ Segons Girard (1969), que és qui més ha estudiat la història de la reialesa d'Oussouye, després d'una guerra local, els membres de dues famílies del barri d'Eteïlo-Buguindo a l'actual poble d'Oukout, van demanar la protecció d'Oussouye, a canvi de la qual van haver de passar a ser llinatges reials. Així van néixer els llinatges reials d'Oulahom i Eloubacin.

El paper de Kahinda dins del reialme és cabdal i el fet que tots dos barris siguin donadors de reis i, per tant, tot el poble sigui donador de reis, ja ens diu molt del seu rol⁹². Sobretot si el comparem amb altres pobles de la regió que, havent sigut donadors de reis, van optar per acabar instal·lant-se a Oussouye.

Si sembla força clar que els primers reis venien de Kahinda, també sembla prou confirmat que després van aparèixer en escena les famílies d'Oukout-Eteilo. Durant els principis de la reialesa, segons els actuals consellers del rei, alternaven Kahinda i Oukout, per no concentrar el poder en una família i per no carregar-les de responsabilitats.

Tres famílies reials més, doncs, tenen el seu origen en el poble d'Oukout, concretament al barri d'Eteilo i de la concessió de Buguindo. Totes tres avui tenen seu a Oussouye, concretament al barri de Jíyant (no al poble de Djiwant). Es tracta de les concessions d'Oulahom, Elubáacin i Hank hémek, avui unida a Elubáacin⁹³.

Segons diverses fonts, el primer rei que es va traslladar a viure a Oussouye va ser Jaja, de la concessió d'Oulahom, del llinatge dels Diabone. Segons altres fonts, però, aquest no va ser el primer rei de la família Oulahom. Oulahom, després de Jaja, i un cop instal·lats ja a Oussouye, va donar dos reis més al reialme: Aumoussel i Sibakuyan.

Elubáacin, segons dos membres de la seva família, només ha donat un rei a Oussouye, Sihatuleng.

Finalment, Hank hémek, avui unida com hem dit a Elubáacin, va donar el rei Bokujun (o Bojukun).⁹⁴

Una altra família reial, la darrera que es va incorporar a la línia successòria del reialme, va venir de Kafon, concretament de Kaguel, a Esulaalu, i va donar la successió a la concessió d'Ebilhuey, avui al barri de Jíyant. El primer rei d'aquest llinatge del que es té notícia fou Jankaba, a qui van seguir Sibiluyan i l'actual rei d'Oussouye, Sibilumbay.

Amb això tenim, doncs, una quinzena de reis que, podríem ordenar amb una mica d'intuïció i amb els poquíssims coneixements que tenim de les pràctiques de successió, dels orígens de les famílies, etc. Ens hi ajudarà, però veure quines són les fonts escrites (colonials i etnogràfiques) que ens parlen de l'últim episodi de la història del reialme: el segle XX.

El primer rei del que parlen els arxius colonials francesos és Aumusel (també transcrit com Aoumoussel, Aumoussel) que, segons la història oral, governà durant un llarg període de temps i "va marxar" a les acaballes del segle XIX, a principis de la dècada dels '90. Provenia del llinatge Diabone, sortit de la concessió d'Oussouye Oulahom, al barri de Jíyant. Segons sembla, aquest rei ja mantenia contactes amb els

⁹² És curiós que Girard (1969) només aconseguís dos noms de reis de Kahinda, un de cada barri (Batahumabal i Batetik)

⁹³ És curiós veure com en la història dels alcaldes del municipi d'Oussouye es repeteix una tònica semblant. De sis alcaldes que ha tingut Oussouye, quatre són o bé de fora del poble o bé del barri de Jíyant (vegeu l'apèndix 9). Hi pot haver alguna relació amb el fet que és el darrer barri d'instal·lació a Oussouye i que tenien la titularitat de la reialesa? És això una reminiscència de la consideració que sosté que qui detenti el poder ha de ser un estranger (com era el cas dels reis)? Caldria estudiar-ho, com tants altres temes.

⁹⁴ És més que possible que existís un altre rei anomenat també Bojukun, que hauria vingut d'Oukout i que podria ser l'antecessor de Jaja. Segons Girard, Bojukun (que ell transcriu com a Boudioukoune) pertanyia a Elubáacin. De fet Girard no cita el llinatge de Hank Hémek.

francesos, instal·lats a l'illa de Karabane des del 1832. Segons els nostres informants, uns i altres havien intercanviat regals i havien parlat sobre la relació entre ambdós poders. Fins i tot, sembla que un col·laborador d'Aumusel –que molts anys després esdevindria el rei Sibiluyan- fill també d'una família reial, havia estat designat pel rei com a successor seu, perquè sabia tots els acords que s'havien arribat a fer amb els francesos. Aumusel, però, “va marxar” i el consell reial va decidir no fer cas de les paraules del rei, i seguir amb la tradició: designar un rei de la família que pertocava, seguint les normes de designació reial⁹⁵. Aquest rei, que arribà al poder després d'uns anys d'interregne, cap al 1897, fou Sihalebé, que provenia de Kahinda, del llinatge dels Diatta.

Aumusel sembla que fou un dels reis que més altars va portar, o, millor dit, va “consagrar” o “beneir”. Segons els nostres informants durant el seu regne foren instal·lats a Oussouye el Jaañaañande, així com els altars femenins Ehuña i Kalahay⁹⁶. De fet, Aumusel és considerat per molts un dels grans reis d'Oussouye⁹⁷. Poc abans de “desaparèixer”, Aumusel, considerat un gran profeta, va vaticinar el patiment que els joola sofririen amb els colons francesos.

Sihalebé, sens dubte, és el rei d'Oussouye que ha passat amb més fama la història oficial –del govern senegalès i, sobretot, del MFDC- per la seva oposició al colonialisme. Perseguit pels francesos, que arribaren al cor del Húluf, a Oussouye, el 1903, va ser detingut aquell mateix any per les tropes gales. Empresonat, va seguir amb la normativa tradicional que li impedia menjar en públic, davant dels seus guardians. Així, doncs, “va desaparèixer” a causa de la inanició⁹⁸.

El rei que succeï Sihalebé sembla ser Sibiluyan, aquell que Aumusel hagués volgut que fos el seu successor. El seu regnat començà el 1908 i no durà massa anys⁹⁹. Fou succeït pel rei Sihatuleng, únic rei que ha donat la concessió d'Elubáacin, del barri de Jíyant, Oussouye. Aquest fou succeït per Sihagebil, provinent de la concessió de Batahumabal, a Kahinda, i conegut també com a Sihanguti, que dugué a terme la iniciació *ewaañ* de 1931. Durant el període en que regnà Sihagebil arribà el catolicisme a Oussouye (recordem que el 1927 es construí la primera església al poble)¹⁰⁰.

Aquest rei desaparegué l'abril de 1957 i un parell d'anys després va ser proclamat Sibakuyan, que el 1962 –poc després de la independència de Senegal respecte França- va organitzar la darrera iniciació a l'altar reial *ewaañ*¹⁰¹. Segons Louis Vincent

⁹⁵ El príncep designat per Aumusel formava part d'una família reial a qui no tocava el torn de governar un cop desaparegut Aumusel.

⁹⁶ Reveyrand també confirma aquests tres altars.

⁹⁷ Si bé, alguns informants ens deien: “Tots els reis són iguals, no es pot dir si un ha estat millor o pitjor”.

⁹⁸ Aquest rei es troba momificat al Louvre de París (Diatta, 1998).

⁹⁹ Segon CS Diatta (1998) aquest rei es deia Jankabay. Nosaltres, però, entenem que eren dos reis diferents i que el rei Jankaba fou anterior a Aumusel. Diamacoune (1980) afirma que Jankabay (que ell transcriu com a Adyunkebay) era el nom de pila del rei, que prengué com a nom reial Sibiluyan. Potser com diuen Diatta (ídem) i Roche (1985) és el mateix rei, o potser com creiem nosaltres Jankaba fou anterior i Sibiluyan –potser amb un nom de pila del seu avantpassat- és el rei que governà el 1908.

¹⁰⁰ La història del catolicisme a Oussouye serà estudiada al capítol 8.

¹⁰¹ Un any després Calobone celebrava la seva primera iniciació reial pròpia, “desvinculant-se” del rei d'Oussouye.

Thomas, en aquesta iniciació hi van participar 441 homes procedents d'11 pobles del reialme¹⁰².

Sibakuyan, que va desaparèixer el 1985 i fou succeït pel rei Sibilumbay, l'actual rei d'Oussouye, que fou presentat públicament el gener de 2000.

Vegeu un llistat provisional a l'apèndix 8.

¹⁰² De fet, mentre alguns dels pobles no van correspondre a aquesta iniciació perquè per motius històrics no l'han feta mai, d'altres (especialment Dianten i Diaken), com veurem al capítol 8, no la van fer. Creiem que aquesta iniciació no fou feta perquè gran part de la seva població es van convertir al catolicisme.

7.6. Apunts sobre cosmologia joola.

Durant un cert temps, al llarg de la recerca, vam interessar-nos per la mort i pel món dels morts en relació a la identitat. Diversos aspectes ens feien pensar en la vinculació entre identitat ètnica i cosmologia. De fet, al principi de la investigació enteníem, com Sambou (1983), que l'avantpassat no només es el fundador del clan sinó també de la tradició¹⁰³.

Per fer-ho, vam intentar esbrinar, primer, els components de la persona. Així, no sense dificultats, vam saber que la persona (*an*) es compon del cos (*enil*), la consciència o esperit (*buinum*), l'energia o força (*sembe*), l'ànima (*yaal*)¹⁰⁴ -que es troba al cor i a la sang i que alguns simbolitzen amb l'ombra (*yaaloor*)-, i, en principi, segons molts informants, d'un o més dobles, *ewuum*¹⁰⁵.

Una sèrie d'elements de la cosmologia joola ens feien pensar en la hipòtesi que la identitat joola es basava en una continuïtat espiritual que afectava tant les persones, com els altars-ministeris (*uciin*). Quins elements de la cultura joola ens feien creure en aquesta hipòtesi?

1. Segons molts informants, els joola, en morir, deixaven el cos (*ehulun*) a la terra, però l'ànima (*yaal*, o *ahuka*, en una de les seves manifestacions), que perviu, esperava per reencarnar-se en un altre joola. De fet, segons Journet (1998) els familiars difunts són els encarregats d'endur-se l'ombra, l'ànima del cos del mort. Una estona abans, els familiars hauran deixat els objectes més preuats del mort al costat del seu cos, perquè se'ls emporti. Al principi, molts informants argumentaven que l'ànima d'un joola només es podia reencarnar en un joola. A més a més, les ànimes havien estat creades per Déu. Això ens feia relacionar Déu, la creació i la identitat ètnica a través de la reencarnació.
2. Això venia ampliat per una cerimònia joola, *kahooñ ahuka*, que literalment significa "cridar l'ànima" i que es du a terme quan un joola mor fora del seu poble. Ja hem parlat d'aquesta cerimònia però convé recordar-la breument: a la nit (si el difunt és home, els homes, si és dona, les dones), el poble crida l'ànima del difunt perquè trobi el camí de retorn a casa. Crèiem que era com una manera de "no deixar perdre" les ànimes dels joola, ànimes que havien d'acabar reencarnant-se¹⁰⁶.
3. El complex món joola en relació a la mort, ens feia vincular la reencarnacions als judicis morals dels joola. Així, quan algú es portava bé la seva ànima podia

¹⁰³ Tot i que per Sambou la tradició no canvia de cap de les maneres. I per nosaltres, com veurem al darrer capítol, s'actualitza constantment, encara que alguns continguts no varïïn massa.

¹⁰⁴ Creiem que la traducció d'ànima correspon més a *yaal*. De fet, molts informants asseguraven, no sense dubtar, que *yaal* i *ahuka* són dues manifestacions de l'ànima, la primera invisible, i la segona en forma de cos (no sabem si és exactament com el cos dels mortals, que en joola es diu *enil*, però tot indica que seria semblant). Alguns informants, en canvi, sostenien que eren sinònims. D'altres asseguraven que l'ànima que es reencarna és *yaal*, i en cap cas *ahuka*. De fet, *ahuka* té la mateixa arrel que *-huk* i *ehuka*, que vol dir nit.

¹⁰⁵ D'acord amb Journet-Diallo (1998), els anomenem dobles i no tòtems, ja que fan referència a una realitat més aviat ontològica lligada al concepte de persona que no pas una forma de diferenciació social. Aquesta investigadora sosté que *ewuum* té l'origen etimològic en *-wu*, que significaria "reencarnar".

¹⁰⁶ En el cas de bruixeria, els bruixots (*assay*) intenten prendre l'ànima de les persones. Si algú es posa malalt, segons molts informants, el que ha de fer és amagar la seva ànima fins que es recuperi, sinó, de nit, vindrà el bruixot i se la menjarà, prenent-li la vida. Per això, a vegades "veus persones caminant però saps que són mortes, ja no tenen ànima, i un dia el seu cos acabarà morint definitivament".

reencarnar-se, poc després. En canvi, si algú es porta malament es converteix en un *afulafu*, una ànima en pena que vaga pels boscos i els arroçars –i que els vius poden veure- fins que una animal, normalment una hiena, se'l menja. Com més malament s'ha portat l'individu en qüestió, més vaga pels boscos¹⁰⁷. Tot semblava indicar, doncs, que hi havia una purificació de les ànimes¹⁰⁸.

4. A més a més, durant la nostra estada a Oussouye, es parlava de l'aparició de diverses ànimes de morts, persones a qui en morir no s'havia fet correctament la cerimònia del *kanoolen* i el *katiim*, a l'altar *kuhuluη*. Aquestes persones que apareixien un cop mortes, eren joola convertits al catolicisme, que havien abandonat la religió tradicional i que no podien descansar en pau¹⁰⁹. La seva ànima, doncs, no podia marxar i reencarnar-se en una altra ànima. El fet que en morir una persona els familiars s'adressessin a l'altar *kuhuluη* (que ve de *ehuluη*, cadàver), al mateix altar on les dones i els infants comunicaven els naixements ens feia pensar en una continuïtat de llinatge.
5. Un altre element ens rondava pel cap a l'hora de parlar d'aquesta continuïtat transcendent: els dobles animals (*ewuum*, pl. *siwuum*). Normalment els dobles són animals, com la hiena, la pantera, el cocodril, la serp, que corresponen a cada família. Segons alguns informants, estan associats a l'altar *kuhuluη* -segons Journet estan associats al *hufila* (ídem)-, el mateix on es fan les cerimònies de presentació del nounat i d'informació d'una mort de la família¹¹⁰. En principi, la persona i el seu o seus dobles animals no tenen cap influència l'una sobre l'altra¹¹¹, però la creença en els animals dobles garanteix la permanència dels llinatges.
6. Segons alguns informants, Déu havia creat els Joola i totes les ànimes dels joola, ànimes que s'anaven reencarnant. Aquestes ànimes, filles de Déu, eren doncs el poble joola.

¹⁰⁷ Aquest és el cas d'un home del barri d'Etama, que va morir l'any 2000 i que en vida va ser molt dolent. Dins del context de l'enfrontament entre el MFDC i el govern de Dakar, aquest home va denunciar el mestre del col·legi Joseph Faye i un noi de Mlomp que sortia amb una exnovia seva (amb fills i tot), i els militars els van detenir i els van assassinar a tots dos (recordem que els militars donaven 2.500 CFA –uns 4 euros- per denúncia contra un suposat rebel o col·laborador dels rebels). “Déu l'ha castigat perquè tenia un mal esperit (*buynum bujakut*)”, deien diversos informants. Molts informants deien haver-lo vist: dos anys després de mort encara rondava per Oussouye. “I el que li queda”, deien, referint-se al seu comportament indigne.

¹⁰⁸ Entre els morts hi ha també la categoria d'esanjun, un mort vivent, que, “com si estigués al purgatori”, espera a reunir-se amb els morts. De fet, aquest indret on hi ha els kusanjun (pl.) per alguns informants és el paradís: “un poble igual que aquí, situat cap allà (assenyala darrera del bosc de Sikáaikáai), on hi ha cases, vestits, menjar com aquí a Oussouye”. Per anar en aquest món cal fer les cerimònies del *katiim* i del *kanoolen* (vegeu el capítol 6). Un altre informant deia: “Si vas a aquest poble, cap a les dues o les tres de la tarda, i coneixes algu d'allà, cagada, segur que no en tornes o si en tornes mors poc després, perquè podries dir a algu que els has vist. En canvi, si no et coneix ningú i tu no coneixes ningú, et poden convidar a menjar arròs, i pots menjar, però no has de beure aigua, perquè també moriràs.”

¹⁰⁹ Vegeu també el darrer capítol.

¹¹⁰ En principi, les famílies convertides al catolicisme no creuen en els *siwuum* (tòtems), i els informants de religió tradicional sostenen que els catòlics ja no en tenen. Thomas (1995), en canvi, sosté que tots els joola sense excepció tenen tòtems.

¹¹¹ Excepte, és clar, que, lògicament, cap persona no pot matar l'animal que simbolitza el seu tòtem. Tot i això, aquesta versió és desmentida per Thomas (1995) i Journet (1998) que suggereixen que els dobles animals sí que poden intervenir, i molt, en la vida de les persones. Per exemple, explica Journet (ídem), en cas de divorci, els dobles de la família del primer matit poden intentar retenir els dobles de la família de l'exdona. També en el cas de les *kañaalen*, les dones els fills de les quals moren de petits (vegeu el capítol 4 sobre aquest tema), segons Journet (ídem) els dobles fan sacrificis als altars-ministeris perquè els mostrin els camins per trobar els dobles de la dona que perd fills.

7. També segons alguns informants, Déu havia creat els altars-ministeris, que tenien una energia que només controlaven els joola. Així doncs, Déu era el responsable del naixement del poble joola i els donava una religió determinada.
8. A més a més, alguns vells argumentaven que ells havien renascut gràcies a l'acció d'un altar-ministeri.

Tot plegat ens feia pensar que la reencarnació de l'ànima posava de relleu que hi havia un lligam estret entre la concepció de la persona, de la mort, de la transcendència, en relació amb els llinatges i amb la moral, i amb la intervenció d'un altar-ministeri. A mesura que anàvem avançant en aquesta hipòtesi, però, vam veure que no es podia confirmar, al contrari. Vam acabar descobrint que, segons altres informants, les ànimes no tenen perquè reencarnar-se i que, de fet, la majoria de persones no són el fruit d'una reencarnació. A més a més, hi havia divergència d'opinions entre els informants sobre si, en el cas que es reencarnés, podia o no reencarnar-se en algú no joola. Fins i tot, un sacerdot d'un altar molt important de la regió ens va dir que Déu no havia creat els altars-ministeris, sinó que havien estat els propis humans.

És possible que en algun moment del passat, la majoria de joola creguessin en aquesta reencarnació de l'ànima i, fins i tot, que fos força general la creença que l'ànima s'hagués de reencarnar en un joola. Avui en dia, però, fins i tot no hi ha acord ni entre els més ancians sobre on va a parar l'ànima un cop algú es mor, i sobre si totes les ànimes es reencarnen o no.

Tot i que l'hipòtesi ens va semblar més que captivadora, vam acabar renunciant-hi.

7.7. “Sóc joola perquè déu ho ha fet així”.

La religió, tot i que, com hem vist, és una forma d'organitzar i de pensar la societat, i en aquest sentit forneix el marc de la identitat ètnica per autodefinir-se, també facilita els continguts per legitimar la identitat d'una manera directa. Tal és el cas de molts joola, sobretot els més grans, que sostenen que són joola “perquè Déu ho ha fet així”. La identitat ètnica –sempre segons aquests informants d'edat avançada- ha vingut donada per Déu, tant per definir-te com a joola, com per definir-te com a wolof, manding o europeu.

Els vells en ser preguntats, en certa manera, lligaven la seva identitat amb els seus pares, i per extensió, amb els seus avantpassats i, en última instància en Déu, creador màxim dels joola; com un pare dels joola. En canvi els joves relacionaven, com hem vist al capítol 4, la identitat només amb els seus progenitors. Potser no hi ha tanta diferència, ja que, de fet, més d'una vegada vam sentir dir als joves que els vells eren els avantpassats en vida. Al cap i a la fi, l'edat provoca un canvi de perspectiva: en el fons, uns i altres traçaven una línia que en un cas es basava en el parentiu en vida, en l'altre en el parentiu en la mort, i en el darrer, pels més creients, lligava el parentiu en vida, el parentiu en la mort i Déu.

No és estrany doncs, veure que fe i manera de fer configuren una determinada visió de la pertinença. De fet, per molts joola, les pregàries a través dels altars, tal i com està estipulades, fan que, a través de les iniciacions, el joola vagi assolint els diferents graus que li pertoquen. I, de fet, des del punt de vista de molts joola de religió tradicional, si no fas libacions, no ets joola.

La religió tradicional és, per molts joola, el gran marcador, és l'expressió màxima de la joolaitat. Ja a la pel·lícula "Emitay" del casamancès Ousman Sembène, algú deia que "el joola no abandonarà mai els seus "fetitxes". I és que com deia un dels nostre informants:

-Au luwaseen?

-A'a.

-Kama, au let ajoola.

-Tu practiques la religió tradicional?

-No.

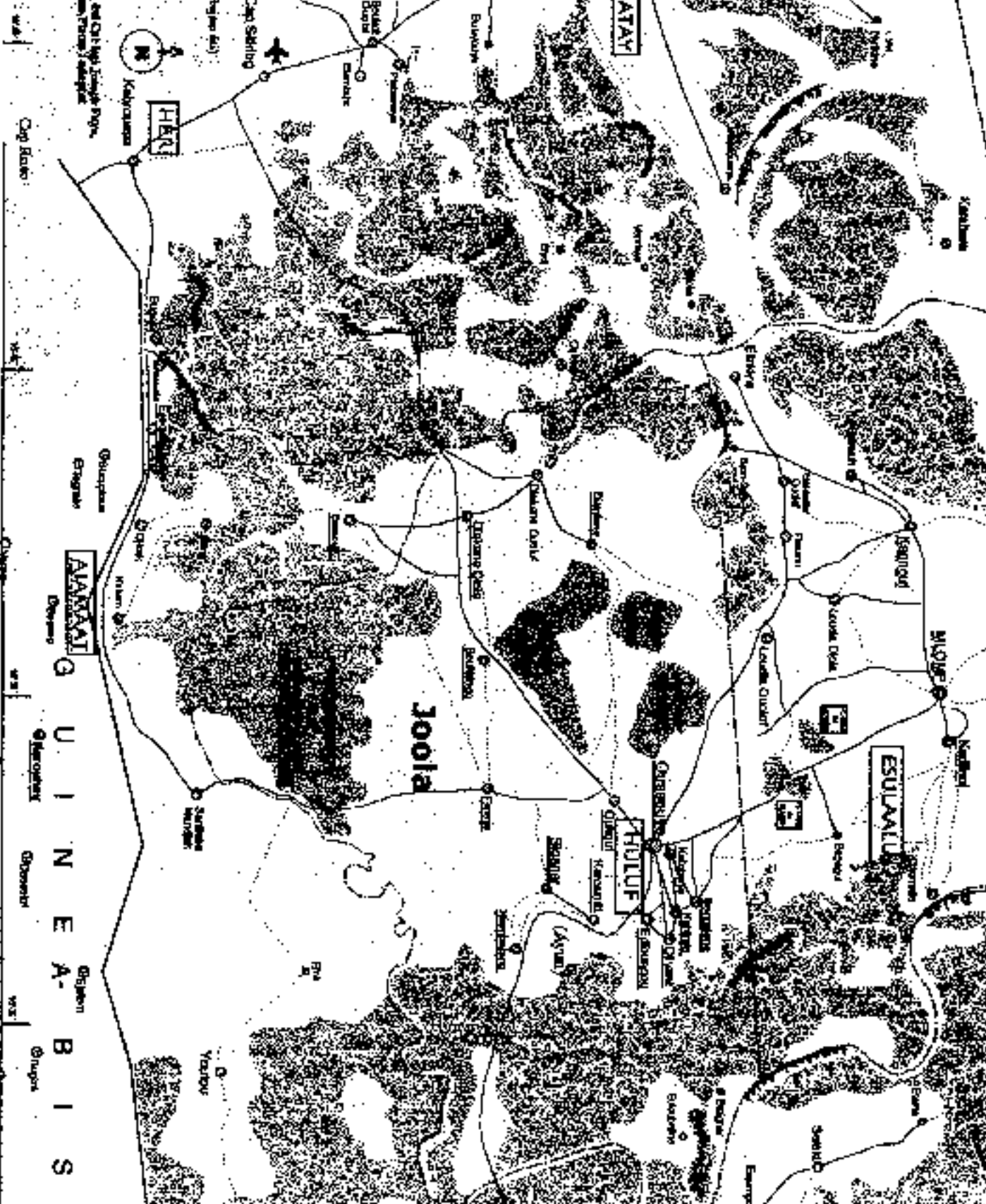
-I doncs, tu no ets joola.

Però com veurem al capítol següent... la cosa no és tan senzilla.

Planol 6 La reialassa

Robles (desenvolupament i gestió de l'espai) (Guberna de la)
 Departament d'Urbanisme i d'Urbanisme
 Reial de l'Espai de la reialassa de Catalunya

NOTA: Aquest pla està basat en el mapa de l'Institut Geogràfic i Catastral (IGN) de Catalunya i de l'Institut Geogràfic i Catastral de Catalunya. Els límits i les parcel·les s'han definit sobre la base del mapa de l'Institut Geogràfic i Catastral de Catalunya.



Cap Barre

AMMAM

U I N E A - B I S

Fotos. Capítol 7



Atabo, sacerdot de l'altar Jaañaañande.
Febrer 2001. Foto de l'autor.



Sibilumbay. Rei d'Oussouye.
Novembre 2000.
Foto de l'autor.

CAPÍTOL 8. IDENTITAT ÈTNICA, CATOLICISME, ISLAM I PROTESTANTISME

“El Crist té quelcom a dir als joola.
Amb la condició que els vagi a trobar allà on ells són,
dins del bosc de la iniciació.”

Nazaire Diatta, capellà joola, 1983

En aquest capítol intentarem analitzar les característiques de l'arribada del catolicisme, l'islam i el protestantisme a Oussouye, la seva trajectòria històrica, la seva relació amb la religió tradicional i els seus efectes sobre la identitat ètnica dels joola. El capítol es dedica extensament al catolicisme ja que, de fet, és la religió del Llibre més extesa en els pobles del reialme, molt més que l'islam i el protestantisme que seran tractat més reduïdament.

8.1. El catolicisme

La presència del catolicisme al Senegal és tant antiga com la de les factories franceses i d'altres colònies europees. Així, per exemple, ja hi ha missions al segle XV i, fins i tot, algunes conversions. Senegal gaudeix no només d'un llarg recorregut històric de presència catòlica sinó que, a més, va ser el primer indret d'Àfrica Negra on van instal·lar-se, el 1819, les primeres dones religioses, les germanes de Sant Josep de Cluny (Nemo, 1985).

En el cas que ens ocupa, el catolicisme arriba a Casamance quasi mig segle després de l'arribada dels francesos, que, com sabem, van instal·lar-se de forma definitiva l'any 1836 a l'illa de Karabane, quan Ziguinchor encara formava part de la corona lusitana, tot i que de fet, des de 1820 ja hi havia presència afro-francesa i de comerciants wólof de Gorée (Baum 1987)¹. Un any després, el 1837, s'instal·len a Sedhiou, que esdevindrà, durant dècades, el centre neuràlgic de la colonització de la regió fins a l'obtenció de Ziguinchor pel tractat francoportuguès del 1885.

Precisament és a Sedhiou on, quasi quaranta anys després, es funda la primera missió catòlica de Casamance, el 1875. Des d'aleshores, i fins a l'actualitat, s'han fundat moltes missions a Casamance, tot i que algunes van ser tancades anys després. Vegem-ne un llistat prou exhaustiu basat en Guillen (1994) i completat per l'autor (amb un asterisc s'assenyalen les missions que pertanyen al departament d'Oussouye. L'única que pertany al reialme és Oussouye (#) . (Vegeu també el plànol corresponent.)

Localitat	Any de fundació
Sedhiou	1875
Karabane*	1880

¹ De totes maneres, a finals del XIX, sembla que hi havia una petita comunitat de catòlics a Ponta San Georges, de “gourmets” (descendents d'afro-portuguesos), que, segons els espiritans –que els van visitar cap al 1883-, no sabien què era el catolicisme, simplement portaven un crucifix o una medalla de Sant Antoni (Baum, ídem).

Ziguinchor	1888
Elinkin* ²	1891
Bignona	1905
Oussouye*#	1924/1927 ³
Temento	1941
Kolda	1942
Elana	1948
Brin	1951
Balandine	1956
Velingara	1957
Nyassia	1958
M'lomp*	1958
Tilène	1960
Simbandi-Balante	1964
Nema	1964
Diembereng*	1965
Diouloulou	1965
Nioumoun	1967
Pakour	1967
Niaguiss	1970
Dabo	1970
Kafountine	1971
Marsassoum	1971
Lyndiane	1976
Tanaf	1983
Youtou*	1986
Kabrousse*	1995

(Vegeu el mapa adjunt per les missions del departament d'Oussouye).

L'evangelització de la regió va lligada a diferents persones, entre les que figuren, Jean-Marie Esvan, arribat a Ziguinchor el 1938, i Joseph Faye⁴, nat precisament a Sedhiou (1905), fill d'un serer del Baol i d'una joola.⁵

Des totes maneres, l'evangelització comença abans i es produeix molt lentament i, com veurem, de manera heterogènea i molt diversa segons els pobles⁶.

² Va ser tancada posteriorment i oberta de nou l'any 1999.

³ Sobra les dues dates, vegeu nota 20 en aquest mateix capítol.

⁴ El col·legi de secundària d'Oussouye du el seu nom, en memòria.

⁵ Guillen (1994) té una biografia sobre Joseph Faye. També hi ha un resum biogràfic a la revista *Ulaañen. La voix du Collège*, núm. 8, abril 2004. Per a més informació sobre l'evangelització de la zona, consulteu també Trincaz (1981) i Le Hunsec (1989), entre d'altres.

⁶ Així, només per posar un exemple, el sacerdot Marnuggi va haver d'estar 17 anys al poble joola de Suzanna, a l'actual Guinea Bissau, en 20 kilòmetres en línia recta d'Oussouye, per dur a terme el primer bateig (Le Hunsec, 1989).

Al departament d'Oussouye, les primeres conversions es fan en territori d'Esulaalu, a partir del darrer quart del segle XIX, des de la missió de Karabane, dirigida per missioners de Congregació del Sant Esperit⁷.

A Carabane, tot i que la missió és fundada oficialment per Kieffer el 1880 (Mark 1976, Baum 1990), ja hi ha els primers bateigs el 1875⁸. Efectivament, el missioner espiritual Kieffer ja anota 17 bateigs el 1875, la majoria de l'illa de Karabane⁹. Fins el 1880 ja no hi ha cap més bateig. Aquell any, però, s'hi bategen setanta-dues persones. Moltes d'elles de Karabane, així com dels pobles dels voltants, a una i altra riba del riu: Ponta San George, Hitou...¹⁰ A partir d'aleshores, anualment, es duen a terme bateigs, ampliant l'àrea d'influència cap a altres pobles de la riba Nord (Nioumoun, Itou...), de la riba Sud (Elinkin) i les illes (Vendaye). L'expansió cap a la zona continental i la regió d'Esulaalu es demostra amb la fundació del registre d'Elinkin el 1893¹¹. Efectivament, pocs anys abans, el 1886 ja hi ha el primer bateig d'una dona de Kañut (Esulaalu), i el 1891 d'un home de Samatite¹². A partir de 1896 l'àrea d'influència s'amplia i es bategen persones de Jiromait i Diembereng, així com de Haer (M'lomp)¹³. Un any més tard, ja apareix M'lomp (escrit com a Molomb) i Diaken, poble del reialme del Bubajum áai, on es bateja Isabel Humene de 16 anys¹⁴.

A finals doncs, del segle XIX, el catolicisme havia entrat tímidament a Esulaalu (Kañut, Samatit, Haer, M'lomp) així com, a la zona més occidental, a Diembereng, i al Bubajum áai, només al poble de Diaken.

Vegem com els missioners descriuen els joola de la zona:

⁷ No succeeix exactament el mateix a la regió de Ziguinchor, on els portuguesos ja s'havien instal·lat des del segle XVII. Tot i això, el catolicisme arribà a Ziguinchor, molt tard. De fet, gràcies a Honorio Barreto, es construeix una capella amb diners de la corona lusa que pocs anys després, el 1861, és destruïda per un incendi. Durant la presència portuguesa la influència dels catòlics a Ziguinchor és mínima, ja que aquesta factoria comptava el segle XIX amb 300 habitants, tots ells criolls –fills de portuguesos i dones locals-, majoritàriament catòlics, nats a Ziguinchor o vinguts de poblacions de més al sud com São Domingos, Cacheu o Bissau. No és fins l'arribada dels francesos que es desenvolupa la religió catòlica a la capital de Casamance (Trincas, 1981; De Jong, 2000).

⁸ Als arxius consultats a la missió d'Oussouye –on es guarden els arxius de Karabane i els efímers arxius d'Elinkin- apareixen alguns bateigs fets el 1875.

⁹ Totes aquestes dades han estat extretes dels diferents registres que figuren a la missió d'Oussouye, on es troben els registres de bateigs i “andoiments” (terme per designar enterraments) de la missió de Karabane des de 1875, així com un registre d'Elinkin entre 1893 i 1911. Després de la instal·lació dels espirituals a Oussouye, el 1927, es crea el registre d'Oussouye i on s'hi anoten bateigs, casaments i enterraments. A partir del 1937 s'hi inscriuran també els bateigs i enterraments fets a Karabane, segons una nota trobada al registre i signada per Jeoffroy.

¹⁰ Cal recordar però que l'Administració francesa s'havia instal·lat a l'illa des de feia temps i amb ella, molts col·laboradors locals. Probablement, i en funció dels noms i orígens dels batejats, diverses de les persones batejades provenien d'altres indrets, com ho mostra el fet que figuren noms de persones nascudes a Ziguinchor amb cognoms com Carvalho, Lopes, Dacosta..., així com amb noms wolof (Ndiaye, Ndaw, Diouf...) que podrien ser tant de pescadors wolof instal·lats a la zona com de personal (o de les seves famílies) de l'Administració.

¹¹ Que figura dins del mateix quadern que el registre de Karabane i que és firmat pels mateixos missioners (a finals del XIX per Laconte i Ferreol).

¹² En el primer cas, però, no podem assegurar que aquesta dona, Elisabeth Coly, hagi nascut al poble ja que porta un cognom “estranger” al poble com és Coly. Podria molt ben ser una dona casada al poble però provinent d'un altre indret.

¹³ Tot i que aquest últim també du un nom “estranger” com és Ndiaye.

¹⁴ El cas de Diaken és molt específic, com veurem en aquest capítol, unes pàgines més endavant.

“Ces Dhiolas sont fétichistes et ennemies des mahométans. Ils aiment le travail et la culture des champs fait leur principale occupation, Ils reçoivent volontiers le missionnaire chez eux et écoutent sa parole avec intérêt. Ils aiment aussi à assister aux offices”.

(*Bulletin de la congrégation du Saint-Esprit*, vol XIV, 1887-1888, p. 310, citat per Foucher 2002: 383)

En aquest mateix text, es parla de la urgència de convertir els joola a la religió catòlica abans no arribi l'Islam, com ha fet, segons la seva experiència, a la Mitjana Casamance, al voltant de Sédhiou¹⁵.

En aquests primers anys de finals del XIX, el catequisme fet pels espiritants a Karabane va tenir més d'una trentena d'estudiants. Els missioners van decidir que aquells que fessin el catequisme, que s'impartia en llengua wólof, tindrien dret als serveis oferits pels missioners: escola i atenció mèdica (Baum 1990). Si bé, segons Baum (ídem) als primers anys no hi va haver conflicte entre els catòlics i els *kuwaseena*, les primeres tensions van començar a aparèixer quan els missioners van començar a parlar –probablement a través de la Bíblia- de continguts considerats secrets i només aptes als iniciats com són aquells referits al naixement¹⁶. A mesura que passen els anys, el trencament que imposen els missioners als seus deixebles joola respecte la seva cultura són cada cop més forts: s'espera dels bons catòlics que no participin en les iniciacions, que no vagin a les lluites tradicionals i, fins i tot, que si es casen per l'església no acompleixien els rituals propis dels que hem parlat al capítol 4¹⁷.

A principis del segle XX, continua la difusió a les zones esmentades. Així, a les “illes” i a la zona de Diembereng, es bategen persones de Sifoka, Vendaye i Cachouan (1903), i a Esulaalu, es fan nou bateigs a Jiromaït (1904). El 1905 es bateja un home de 70 anys a Kañut, i 16 persones d'Ourong i Youtou. Els missioners, doncs, s'acosten al reialme tant pel Nord (Esulaalu), com per l'Oest (Diembereng) com pel Sud-oest, (Youtou).

Si bé sembla que als pobles d'Esulaalu el cristianisme entrava tímidament al primer quart del segle XX, la veritat és que, quan durant els anys de la Primera Guerra Mundial els missioners van marxar durant una època, aquells que s'havien interessat pel catolicisme, el van deixar i van tornar als altars tradicionals. Alguns s'havien apropiat als

¹⁵ És curiós veure que aquesta reflexió sobre la competència entre l'Islam i el catolicisme és també manifestada 80 anys, el 1966, després per un escolapi català resident a Oussouye: “Al poble tots són pagans, però ens hem de donar pressa, perquè si l'Islam ens passa davant, ja no hi tenim res a fer” (*Catalaunia*, abril 1966:4).

¹⁶ Mentre Baum suggereix que aquests coneixements només eren permesos als iniciats a l'altar reial, creiem que, en el cas d'Oussouye, només deurien ser permesos a les dones mares.

¹⁷ Fins i tot Baum (ídem) explica un cas succeït a Kajinol, succeït al període d'entreguerres, en el que un home joola va voler casar-se amb una noia joola catòlica. Abans de casar-se per l'església, l'home va celebrar les libacions corresponents en els altars familiar. En saber-ho, el pare Joffroy, en una missa, els va cridar i els va fer posar de genolls davant de l'altar, va fer un sermó sobre els dimonis que hi havia en el casament tradicional, i els va dir que eren un salvatge que es volien casar com a porcs. Tot i que els va acabar casant, un any després es van separar, ella se'n va anar a Gàmbia i es va fer musulmana, i ell va deixar el catolicisme i ca acabar esdevenint un sacerdot de religió tradicional.

missioners catòlics per curiositat, d'altres per adquirir un poder espiritual suplementari, d'altres pels béns materials que portaven.

De fet, com assenyala Baum (ídem) pel cas d'Esulaalu, i com veurem –com passarà almenys al principi pel cas del Húluf, els primers que van adoptar plenament el catolicisme foren alguns habitants dels anomenats “pobles estrangers” de la regió, aquells poblats per wolof, serer, manjak i manding. Com en el cas de l'Islam, el catolicisme també va penetrar els primers anys gràcies sobretot a pobles habitats per població no-joola.

L'arribada del catolicisme al Bubajum áai.

En el cas d'Oussouye i la immensa major part del reialme del Bubajum áai on, recordem-ho, els francesos no es van instal·lar definitivament fins el 1903, el catolicisme arriba més tard. Efectivament, les primeres famílies autòctones d'Oussouye que van optar per la religió catòlica van començar a convertir-se a la dècada dels '20.

El 1920 són batejades dues persones “d'Oussouye” que no són “filles” d'Oussouye segons la percepció local, sinó que són filles de personal de l'Administració. Aquest és el cas de Jean Charles Diatta, de tres anys, fill de Benjamin Diatta i Juliette N'diaye. Benjamin, nascut a Kabrousse, que en aquella època era intèrpret de l'administració colonial i que tenia autoritat per arrestar persones i triar els *chefs de canton*. La seva dona era originària de Karabane, on el catolicisme havia arribat 45 anys abans. L'altra persona batejada, Margheritte Preira, també pertanyia a una família que treballava amb l'Administració colonial, probablement originària d'una família criolla de Ziguinchor. L'any següent es bateja un altre fill de Benjamin Diatta i Juliette N'diaye. El 1922 es bateja el primer originari d'Oukout, Joseph “Afoti”, del qual és padrí en Benjamin Diatta.

El 1923 es bateja una nena d'Oussouye, Marthe, de sis mesos, de la qual només consta el nom de la seva mare, Helène Diatta¹⁸.

El 1926, es bateja un jove de catorze anys, Pierre Diatta, fill de Dody Diatta i Aya Kareba. Aquest mateix any, el missioner espiritista Juloux, procedent de Ziguinchor, visita la regió i comença a fer catequisme al Húluf.

Així, doncs, com veiem amb aquestes dades, l'arribada del catolicisme a Oussouye es produeix molt lentament i els missioners, sobretot, tenen èxit amb el personal de l'Administració¹⁹.

L'any 1927 es va construir l'església d'Oussouye, situada a les, aleshores, afores del poble (prop d'on avui hi ha el departament d'Agricultura del govern senegalès), i a partir del 1928 s'instal·len a la missió, a la sortida del poble pel camí que porta a M'lomp, un grup de missioners espiritans dirigits per pare Joffroy. Segons Baum (ídem) una de les raons que van portar els missioners a Oussouye fou la presència de l'Administració colonial francesa (recordem que hi havia un quarter des de 1903)²⁰.

¹⁸ La nostra interpretació ens porta a pensar que es tracta d'una dona que fou mare fora del matrimoni i que, potser, va ser refusada per la seva família. Però aquesta hipòtesi està per confirmar.

¹⁹ Fins el 1929, de fet, només hi ha dos possibles fills d'Oussouye, Marthe Diatta i Pierre Diatta.

²⁰ Segons l'anuari de la Diòcesi de Ziguinchor (2003), Oussouye va ser fundada com a missió el 1924. De totes maneres, a l'arxiu de la parròquia no figuren registres abans de 1928. És possible que, des de l'illa de Karabane hi comencés a haver presència missionera a Oussouye des de l'any 1924, o abans i tot, però que la instal·lació efectiva no es dugués a terme fins a la data de construcció de l'església, l'any 1927.

Poc temps després, el 1937, la nova missió esdevé la nineta dels ulls dels espiritans i els arxius de la congregació, que es trobaven a Karabane, passen a Oussouye²¹. A partir del 1929, els bateigs a Oussouye són lleugerament més nombrosos i hi participen homes i dones. Així, aquell any es bateja un noi de 12 anys, Joseph Jean Lambal, i un home de 21 anys del mateix clan, Herman Lambal, del qual és padrí Benjamin Diatta²². Tots dos són fills del barri d'Etaama²³.

L'any següent són batejades dues persones més d'Oussouye: Henry Badiane, de 18 anys, i Agnès Diatta, de 31. El 1932, quatre noies d'Oussouye: Agathe Diatta (recent nascuda), Cécile Diatta (21 anys), Marie Diatta (31 anys) i Rose (recent nascuda). Des d'aleshores, anualment, són batejades entre una i quatre persones d'Oussouye. Tres el 1933, una el 1934, una el 1935, dues el 1936, tres el 1937, tres el 1938, quatre el 1939.

A partir dels anys quaranta, els bateigs a Oussouye de gent d'Oussouye augmenten a cinc el 1940, a nou el 1941, i torna a disminuir a dos el 1942 i tres el 1943. A partir d'aleshores el número de dos o tres batejats d'Oussouye es manté força estable excepte els anys 1945, en que apareixen 39 batejats sobre 106, tot i que força cognoms no són d'Oussouye, i el 1949, en que n'apareixen 27 sobre 82²⁴. Paral·lelament comencen a dur-se a terme, des de finals dels '30, diversos enterraments en els quals consten, en una proporció mínima en relació a d'altres pobles, els catòlics d'Oussouye.

Segons la percepció dels missioners, els joola de religió tradicional eren "pagans" tal i com figura en el registre de casaments de la missió on s'esmenta "payen" o "payenne" a l'hora de classificar la fe dels progenitors dels promesos.

-Els escolapis catalans

Arribada la independència, i un cop els missioners del Saint-Esprit ja havien abandonat la missió d'Oussouye i havien tornat a Ziguinchor, una nova missió és fundada a Oussouye.²⁵ Efectivament, el 1964, uns escolapis catalans, de la mà d'Enric Serrahima, amb el suport de l'aleshores bisbe de la diòcesi de Ziguinchor, *monseigneur* Dodds, funden la missió d'Oussouye, primera de les missions dels escolapis catalans a Senegal (Sales 1990). Els escolapis (en francès, "piaristes") dirigiren primer tres escoles

²¹ Nota del pare Jeoffroy als arxius de la missió. Aquests arxius van ser consultats íntegrament per l'autor els mesos de novembre i desembre de 2001 i gener de 2002.

²² És important remarcar la col·laboració de membres africans de l'Administració en els primers bateigs de la regió, tot i que de fet, el govern colonial francès estava en males relacions amb els missioners espiritans.

²³ És possible que hi hagués alguna persona més batejada filla d'Oussouye aquest mateix any. A l'arxiu, però, dels 46 bateigs anuals només n'hi consten 16, dels quals dos són d'Oussouye. Falten 30 noms de persones batejades que figuren en un full estripat i desaparegut (seria interessant preguntar-se per què ha desaparegut).

²⁴ En ambdós anys apareixen cognoms com Gandul (que és de Kahinda), Diagne i Manga (probablement d'Edhioungo), Ehemba (Edhioungo), Sambou (probablement Kahinda)... És possible que aquests individus fossin nascuts a la maternitat d'Oussouye, que va ser construïda en aquella època per ordre de Benjamin Diatta, després de diverses morts succeïdes a la maternitat tradicional, tot i ser originaris dels pobles circumdants a Oussouye (Edhioungo, Kahinda, Senghalène, Djiwant i Calobone).

²⁵ Alguns informants suggereixen que els espiritans van deixar a Oussouye quan van començar a arribar capellans locals que podien "manar" sobre ells. Segons aquest informant, en aquella època el superior d'Oussouye era Joseph Faye, que va dimitir per considerar que no era just aquest racisme cap als negres. Va assumir la direcció Dodds, però finalment van acabar marxant d'Oussouye. Aquest "racisme" missioner, segons tot sembla indicar, no es va donar amb els nousvinguts de la comunitat escolàpia, que van arribar el 1964 a Oussouye. Tot i això és un tema que no hem treballat gens.

elementals (Diembereng, Niambalang i Diaken). Més tard, es van crear les escoles d'Eloubaline, Boukitingo, Urong, Kahem, Jirak i Youtou (Sales, ídem). El 1968 es construeix el col·legi de secundària, Joseph Faye, el primer col·legi escolapi de l'Àfrica Negra. El 1977 un escolapi es trasllada a Dakar i funda un establiment perquè els religiosos de Casamance tinguin un punt de contacte a la capital "i especialment, per atendre els joves emigrants de la regió de Casamance durant l'estació seca" (Sales, ídem)²⁶.

Els missioners escolapis es mostraren en general més oberts que els espirítans de cara a la cultura joola, com demostra el seu interès tant per la llengua joola com per saber els costums locals (vegeu articles a Catalunya núms. 146, 148, 150, 155, 165, 185... entre d'altres). En diversos articles s'expliquen costums i pràctiques com les característiques d'alguns *uciin*, com el *buinkor*, sobre la bruixeria, sobre la circumsió *bukut*, la migració a Dakar, la guerra entre pobles, la reialesa...²⁷ Evidentment, però, als inicis, i a més a més tenint en compte quina era l'època que es vivia a Catalunya i a Espanya a la dècada dels '60, l'esperit missioner dels escolapis era força diferent al d'avui²⁸.

Si bé podem constatar l'arribada i la instal·lació del catolicisme a Oussouye i a tot el reialme, es fa molt més difícil constatar la consolidació d'aquesta nova fe en territori joola des d'aleshores fins avui²⁹. En aquest cas, excepcionalment, trobem interessant fer, per començar, una anàlisi quantitativa.

Prenguem per començar, les dades dels casaments catòlics a la regió des de la fundació de la parròquia d'Oussouye fins l'any 2001³⁰.

Si ens fixem en les taules 12 i 12b (consulteu-la a l'appendix), fetes per l'autor durant la recerca sobre el terreny, sobre els casaments en tots els pobles del reialme, observarem, sobretot, una gran diferència pel que fa als pobles. Així doncs, per exemple, de les 1386 persones que es van casar a la parròquia d'Oussouye entre l'any

²⁶ Tres anys més tard, el 1980, aquella casa de Dakar fou erigida com a casa canònica, i des d'aleshores s'hi ha creat cursos de formació per estudiants i obrers, una llar d'infants, corals, una llar vocacional, etc. No hi ha dubte de la implicació dels escolapis amb la població joola, tant a Casamance com a Dakar, i el punt de referència que significa la Parròquia dels Martyrs de l'Ouganda per molts joola de Dakar originaris de la Baixa Casamance.

²⁷ Vegem què diu sinó un dels escolpais que marxa de Diakène, el 1974: "Abans de marxar de Diakène vull dir que no us oblidaré. He viscut tres anys amb vosaltres, al vostre poble. Vosaltres m'heu tractat molt bé. Vosaltres m'heu ensenyat la vostra llengua, el Diolà. Vosaltres m'heu rebut al vostre poble com un fill vostre. En les festes m'heu obsequiat amb el vostre *bunuk* i m'heu convidat a menjar amb vosaltres (...) Vosaltres m'heu ensenyat els camins dels boscos perquè poguéis caçar i pescar" (Catalunia, núm. 165, desembre 1974).

²⁸ Vegem com la revista escolàpia *Catalaunia* presenta l'anada d'un escolapi cap a Casamance: "El padre I.R. saldrá el 7 de diciembre para el Senegal. Otro escolapio de vanguardia. Parte con la ilusión de llevar la luz de Cristo a los habitantes de la región de Casamance... a donde lo lleva la Divina Providencia. Que Dios le acompañe. Aceptará gustoso todos los encargos que se le hagan para nuestra misión de Oussouye: objetos de culto, de escuela, pelotas de fútbol..." (*Catalaunia*, novembre 1964).

²⁹ D'una banda, ja vam parlar al capítol 8 del pluralisme pragmàtic de pràctiques. De l'altre, recordem que l'església en les darreres dècades, després del Concili Vaticà II, ha optat per un canvi de metodologia i no fa bateigs en massa com abans (cosa que, com hem vist feia als anys 40, 50 i principis dels '60). No es pot, doncs, vincular directament l'augment o disminució de bateigs a l'augment o disminució del catolicisme.

³⁰ Considerem, com alguns capellans catòlics, que aquest és un bon símptoma de la implicació i continuïtat de la fe catòlica entre els fidels.

1928 i el 2001, només 480 són originàries d'algun dels pobles del reialme, és a dir, un 34,75%. La resta, en canvi, provenen o bé d'Esulaalu, on la pràctica del catolicisme és més antiga i està més extesa, o bé del personal de l'Administració instal·lat a Oussouye temporalment per fer feina o, en darrer cas, d'immigrants arribats a Oussouye i instal·lats en barris "nous" (vegeu el capítol 5)³¹. En aquest cas, cal esmentar molts joola originaris del departament de Bignona, que són catòlics i que són també practicants de la religió tradicional.

Dins d'aquest 34,75% hi ha diferències internes molt notòries i que cal tenir, des del nostre punt de vista, molt en compte. De les 480 persones catòliques originàries de pobles del reialme, 89 (és a dir, un 18,54%) són de Diaken, 80 (16,66%) són d'Edhioungo, 64 (13,33%) de Senghalène i 60 (12,5%) d'Oukout. Això representa que un 61% dels catòlics del reialme són originaris de 4 dels 15 pobles que el formen. Efectivament pobles com Emaye, amb 2 persones casades a l'església catòlica d'Oussouye en 73 anys (això fa un 0,41%), Boukitingo i Siganar, amb 4 persones per poble (0,82% cada poble), o Niambalang amb 8 (1,65%), representen un percentatge molt baix. Aquests quatre pobles, signifiquen un 2,90% de les adopcions del catolicisme sobre els quinze pobles del reialme³².

L'adopció del catolicisme a la regió va ser, doncs, molt desigual segons el poble. En alguns pobles, el catolicisme va entrar amb força facilitat, com Diaken, Edhioungo, Senghalène o Oukout. El cas de Diaken és força excepcional ja que s'endu quasi una cinquena part dels casaments duts a terme a l'església d'Oussouye. Així, per exemple, l'any 1944 quatre parelles es casen el mateix dia a Diaken (el 10 de maig). Tres anys més tard, el 1947, cinc parelles del mateix poble es casen i quatre homes es casen amb dones de pobles veïns. Vuit d'aquestes aliances es van fer el mateix dia (4 de maig). L'any 1964, el nou de maig, cinc parelles es casen a Diaken. L'any 1970 vuit parelles es casen al mateix poble de Diaken i dues dones de Diaken es casen per l'església amb homes de fora del poble. El 1974 quatre parelles i quatre homes del poble es casen amb dones de fora. D'aquestes, set unions tenen lloc el mateix dia (el 20 de juliol).

El cas de Diaken és, dins del context del reialme, molt interessant, ja que, segons la percepció local actual dels joola d'Oussouye i fins i tot d'alguns membres del consell reial, el poble de Diaken pràcticament ja no pertany al reialme, perquè la immensa majoria dels seus habitants s'han convertit al catolicisme i han abandonat els altars tradicionals³³. Aquesta valoració no la fan, en canvi, de pobles com Edhioungo, Senghalène o Oukout, on el catolicisme també s'hi practica en una proporció elevada. De Diaken com d'Edhioungo se'n destaca, respecte als altres, que més de la meitat de

³¹ És curiós constatar com, quan es va fundar el col·legi Joseph Faye, primer col·legi de secundària d'Oussouye, els primers cursos, sobretot, la majoria d'alumnes no eren d'Oussouye-tradicional, i a la vegada s'observava que molts eren fills de personal de l'Administració desplaçada a la zona. Vegeu l'apèndix 13.

³² En el cas en que una de les dues persones que es casaven no fossin catòlics s'esmentava al registre la diferència de religions amb la menció "disparité de culte" (comunicació personal de Manel Sales, Oussouye, gener 2002).

³³ No hem pogut esbrinar, encara, el perquè d'aquesta tendència general a tot el poble cap a la religió tradicional. Una hipòtesi plausible seria el fet que Diaken va ser un dels darrers pobles d'incorporar-se al reialme i que, a més, els seus habitants havien fugit d'un poble avui desaparegut Kaweille (vegeu el capítol 6). El fet de ser descendents de perdedors d'una guerra i perifèrics a un reialme potser els va fer mostrar-se més oberts a l'arribada d'una nova fe.

les conversions són fetes per homes, quan en d'altres pobles són fetes per dones. Això enllaça, des del nostre punt de vista, amb un fet de cabdal importància. En la societat joola, recordem-ho, patrilinial i virilocal, segons diversos informants homes, en general es considera que “les dones no tenen religió”, i alguns homes consideren “que tenen la del seu marit quan es casen”. Aquesta idea enllaçaria amb el fet que, sovint, moltes noies practiquen el catolicisme de forma aparentment convençuda, fent bateig, comunió i confirmació, fins que, arribat un dia, desapareixen de l'entorn catòlic practicant. Coneixem més d'un cas de noies que han actuat així perquè són “cridades” per les pròpies dones de la seva família, per tal de començar a preparar-se a fer iniciacions en altars femenins tradicionals. Un altre exemple és el de nens i nenes que veuen com amics seus es bategen i fan la comunió i participen d'activitats festives (com excursions) amb membres de la comunitat catòlica. Per imitació, per simpatia o per curiositat també demanen als seus pares de seguir els mateixos passos. Alguns acaben convertint-se de ple al catolicisme, altres per iniciativa pròpia o per imposició paterna o materna deixen aquestes pràctiques al cap d'uns anys. En aquest sentit hi ha una certa “tolerància”³⁴ de pràctiques durant la joventut però –en algunes famílies- aquesta “tolerància” desapareix arribada una certa edat.

Sens dubte són evidents les relacions entre la manca o no d'autoritat paterna i materna amb els canvis generacionals. En les redaccions que vam fer a un col·legi d'Oussouye alguns alumnes argumentaven la vinculació i l'acord o desacord amb la religió dels seus pares. Vegem-ne algunes frases a tall d'exemple, tal i com han estat redactades pels alumnes:

–“Je suis chretienne 70% car papa est animiste et mama chretienne.”, en aquest cas la jove es defineix com a cristiana, com sa mare, però amb una mica d'influència de la religió tradicional. Caldria veure si aquesta noia en arribar als 18 o 20 anys canvia, per indicació del pare, la seva religió o manté la catòlica. O, com en molts casos, practica les dues en funció del context.

–“Je suis chretienne mais mes parents ne pratiquent pas cette religion”, diu una noia que sosté haver renunciat a la religió tradicional. En alguns casos, alguns alumnes deien que la identitat ètnica no es pot triar però que la religió sí. En d'altres casos, molts alumnes vinculaven ser joola amb la religió tradicional, els altars, el rei i la tradició. El que es va observar en diferents redaccions és el fet que a una certa edat la diferència de pràctiques religioses entre pares i fills és força freqüent (ja siguin els pares de religió tradicional i els fills catòlics com en el cas contrari)³⁵. A més a més, no cal oblidar que en el cas dels fills catòlics, vam observar al llarg de la recerca, com algunes persones, sobretot noies, els pares i mares les “deixaven” ser catòliques fins a una certa edat (cap als 20 anys), arribada la qual, alguns membres de la família els feien pressió per perquè s'introduïssin a la religió tradicional. Això lliga, d'altra banda, amb el que diu aquest noi en aquesta redacció:

–“Je voulais être catholique mais, comme je suis fils unique, mon père ne me laisse pas.” Fill d'un practicant de religió tradicional que, sembla, no té el permís del

³⁴ En el sentit que “es tolera, perquè s'està en el poder” (San Roman 1996)

³⁵ Efectivament hi ha alguns casos que en famílies catòliques els fills prefereixen participar amb tot allò que es relaciona amb els altars tradicionals que no pas seguir els passos dels progenitors.

pare per abandonar l'*awasena* per ser fill únic (masculí), cosa que faria “perdre” la línia familiar. És possible que tingui germanes que sí que han pogut adoptar el catolicisme³⁶.

-“Je suis catholique (...) mais tous nos ancêtres practiquaient la religion traditionnelle. Même nous, les catholiques, quelque fois nous assistons à des manifestations traditionnelles, pour ne perdre pas nos coutumes.” Diu un noi que sembla que parli d'aquell pluralisme pragmàtic de pràctiques del que parla Foucher (2002). Aquí veiem, però, com els catòlics associen “els seus costums” a la religió tradicional, tema que serà reprès al capítol 10.

La pregunta que ens podem posar és perquè, dins d'aquesta realitat –que els homes es converteixen de forma generalitzada- i de la perspectiva local masculina –que les dones adopten la religió del marit- com és que es considera que Diaken és catòlic i Edhioungo no, quan els dos aconsegueixen el fet que hi ha molts homes catòlics?

Al nostre entendre, cal trobar altres motius per comprendre perquè Diaken s'ha distanciat del nucli dur del reialme (Oussouye) i perquè Edhioungo, en canvi, s'ha mantingut proper malgrat un elevat nombre de conversions al catolicisme. Abans que res, cal però un matís important: si bé és veritat que Diaken i Edhioungo són els dos pobles amb més conversions del reialme, cal dir que proporcionalment a l'interior del poble, l'adopció del catolicisme és molt més alta a Diaken, que és un poble més petit en habitants que Edhioungo (410 i 752 respectivament)³⁷. Creiem que caldria aprofundir la recerca d'aquest fenomen en base a la diferència entre pràctica i discurs, especialment en el cas d'Edhioungo.

En segon lloc cal veure les migracions i els orígens de la població dels dos pobles respectius. Diaken és un dels pobles més nous que es va incorporar al reialme (probablement en algun moment dels segles XVIII o principis del XIX), amb població provinent de Oukout i Kaweille³⁸ (la família Jihounouk). En canvi, Edhioungo és un poble que no només és veí a Oussouye, sinó que a més a més és tant o més antic que Oussouye. Tal i com s'ha explicat al capítol 5, Oussouye i Edhioungo són *kabaai ianor*, “la mateixa llança” i es deuen una fidelitat mútua. Això pot haver fet que, mentre un poble es cristianitzés de forma general i força “profunda”, amb un cert abandó de la pràctica dels altars (com és el cas de Diaken), en d'altres la relació històrica i social amb el nucli dur del reialme, hagi fet que es mantingui un important lligam amb les estructures socioreligioses tradicionals malgrat una notabilíssima presència catòlica (tal és el cas d'Edhioungo).

El cas d'Oussouye

Oussouye és un dels centres d'expansió del catolicisme dins del reialme i fins i tot dins del departament d'Oussouye, com ho mostra el fet que s'hi fundés la missió el

³⁶ Pel cas de l'Islam, en casos comptadíssims hi havia conflicte entre pares i fills. La majoria d'alumnes que van fer les redaccions i eren musulmans provenien de famílies de barris perifèrics d'Oussouye (de l'Oussouye no joola) o en alguns casos de pescadors serer d'Elinkin, o de pobles considerats no-joola com Louida Wolof o Diakène wolof on el debat Islam-religió tradicional apareix en termes diferents al debat catolicisme-religió tradicional.

³⁷ Resumé caractéristiques villages. An 2000. PDDO, Ajaedo Oussouye.

³⁸ Poble prop d'Oukout, avui desaparegut.

1927, una missió que els anys '50, ja tenia un cert pes i havia esdevingut un nucli força preponderant de l'església catòlica a la regió no només amb la pràctica litúrgica, sinó amb la formació de novicis autòctons³⁹.

Aquesta preponderància d'Oussouye, però, va lligada més al fet que Oussouye era el centre administratiu colonial –tot i els avatars entre el govern francès i l'església catòlica- que no a cap raó estrictament lligada a l'interès de la població local per la religió catòlica.

El cas del poble d'Oussouye, doncs, és força particular. No només, comparativament, les famílies que optaren pel catolicisme foren minoritàries, sinó que, de fet, no és fins l'any 2002 que no són ordenats capellans dos nois fills d'Oussouye de la generació d'Attanta i King, el mes de juliol, i dues monges, també d'Attanta, el mes de desembre, quan a finals dels anys '50 ja s'havien ordenat capellans provinents d'altres pobles del Húluf i del reialme com per exemple Senghalène.

Històricament a Oussouye hi va haver poques famílies convertides al catolicisme. En principi n'hi hagué set, provinents sobretot dels barris de Kaļeļaam i Etaama. Els missioners espiritans van optar per una política de “conversió” radical, que comportava l'abandó de les tradicions joola, així com de les iniciacions. A més a més, en general, els practicants de religió tradicional no veien amb bons ulls l'adopció del catolicisme per part dels seus germans, fills o veïns. Tal era l'enfrontament, i tant radical la política espiritana que, sobretot al principi, les famílies catòliques van acabar anant a viure al costat de la missió, formant nous barris⁴⁰. El cas de la formació de barris catòlics és força generalitzat a la zona i té casos prou paradigmàtics com els de Senghalène, Oukout i Oussouye.

En el cas d'Oussouye es va formar un barri, prop de la missió, anomenat *usimojon* (que significa literalment “lliga't bé el *pagne* a la cintura”, i literàriament “vesteix-te bé”). Les cases de les poques famílies convertides es van construir majoritàriament en aquella zona, excepte dues, que es van construir a l'altra banda de la carretera que porta a M'lomp, en un indret –avui pertanyent a la zona coneguda com HLM- anomenat *Sutu*. Segons Bakinta Badiane, fill d'un dels primers convertits a Oussouye, uns quinze homes del poble, amb la seva família nuclear, van adoptar el catolicisme. Tres d'ells eren Badiane (de barri de Kaļeļaam), un era Djedju (de Bataefos), quatre Lambal (d'Etaama), tres Diabone (de Jíyant) i un Diatta (de Súļaak). Tots ells vivien a *Usimojon*, menys un Lambal i un Diabone que es van instal·lar a *Sutu*⁴¹.

L'enfrontament entre ambdues comunitats, la de religió tradicional i la de religió catòlica es pot percebre a través de nombrosos factors.

Per començar és ja de per si visible en la separació física dels barris, els espiritans van estimular la fundació de barris catòlics separats del poble. Així, a part

³⁹ Aquest és el cas d'Augustin Diamacoune Senghor, nat el 1928 a Senghalène (poble veí a Oussouye), que va fer estudis en la seva formació religiosa a Oussouye a finals dels anys quaranta i principis dels cinquanta. Avui en dia, aquest sacerdot és un dels principals líders del MFDC.

⁴⁰ Alguns catòlics, sostenen que a l'època, als anys '30 i '40, els practicants de religió tradicional enverinaven els catòlics i els agredien si se'ls trobaven al bosc o al camp.

⁴¹ Entrevista amb Bakinta Badiane, Oussouye, 23-11-01.

d'Oussouye, pobles com Senghalène (amb el barri d'Ehubo⁴²), situat prop de l'església (vegeu foto) o com en el cas d'Oukout, on els catòlics s'agruparen en general al barri de Madiop. En el cas d'Edhioungou, molts barris es convertiren al catolicisme.

D'altra banda, es pot observar també amb la manca de matrimonis entre joola de religió tradicional i joola catòlics. Efectivament, a partir de les primeres conversions al catolicisme als anys 20 ambdues comunitats van practicar una endogàmia temporal. Així, els joola de religió tradicional d'Oussouye, que eren majoria, i els joola catòlics no van unir-se matrimonialment –en línies generals– entre finals dels '20 i mitjans dels anys '70.

D'altra banda, un altra factor que denota aquesta separació és el fet que, tant entre uns com entre altres, figuraven termes força despectius per anomenar-se mútuament. Els primers catòlics, per exemple, anomenaven als practicants de religió tradicional “*Kata elimay*”, que significa “els de la foscor”⁴³ (Sambou, 1983), i els *kuwaseena*, o practicants de religió tradicional anomenaven –i encara ara- *agourmet* als catòlics, terme un pèl despectiu, que fa referència als que han adoptat el catolicisme, abandonant del tot la religió tradicional⁴⁴.

Aquesta conflictivitat social entre ambdues comunitats també podia observar-se en el fet que els primers anys cap *awasena* o practicant de religió tradicional anava als enterraments dels catòlics, que van acabar construint un cementiri catòlic a les afores del poble, i van deixar d'enterrar els seus morts al bosc sagrat, com feien i fan els joola de religió tradicional. Sens dubte, aquesta separació física dels vius que acabà traslladant-se als morts, exemplifica la magnitud d'aquest enfrontament.

Aquest oposició podia adoptar, segons alguns informants, altres formes com, sembla, l'apedregament de catòlics en anar de la missa a casa per part d'alguns *kuwaseena* o l'enverinament de membres de famílies catòlics, especialment els primers anys.

Aquesta tensió va ser molt forta durant una generació, entre finals dels vint i principis dels cinquanta⁴⁵ i va minvar en els anys següents. Segons alguns informants eren els membres que s'havien mantingut en la religió tradicional els que feien la vida impossible a membres de la seva mateixa família que havien optat pel catolicisme. Eren membres del mateix llinatge extens, els que “castigaven” els nous catòlics. De la pròpia família. A part d'això també hi havia fet aïllats contra allò que representava la religió catòlica, com ho mostra un atac i saqueig que hi va haver a l'església cap als anys '50 per part de dos o tres joves d'Oussouye, que van ser detinguts i portats a Ziguinchor per l'exèrcit colonial.

Els catòlics van començar a tornar als seus barris originals, per viure-hi, cap a als anys '70. Alguns van ser acceptats per les famílies originàries, d'altres no. De fet, encara hi ha algun descendent d'aquelles set llinatges d'Oussouye que encara té la casa

⁴² Segons Nicolas i Gaye (1988) els catòlics que van fundar Ehubo venien sobretot dels barris tradicionals de Senghalene anomenats Kabilic i Elibiliñ.

⁴³ Avui en dia hi ha algun catòlic que considera que la religió tradicional és sinònim de retard, que no permet el desenvolupament, i que, sent una religió de secretisme, no permet el coneixement de Déu.

⁴⁴ Aquest terme ja es feia servir al segle XIX per designar els criollos catòlics afroportuguesos de Ziguinchor.

⁴⁵ De tota manera, cal tenir present que les estructures colonials ja estaven instal·lades a la regió. Així, per exemple, en aquella època ja funcionava l'escola colonial, que podia agrupar, ni que fos per pocs anys, joves catòlics –en majoria– i alguns joves fills de famílies de religió tradicional.

a *Usimojon* o *Sutu* i que no pensa tornar a viure als barris tradicionals. Malgrat aquests exemples, minoritaris, la immensa majoria de catòlics han protagonitzat, des dels anys seixanta i setanta fins avui, un retorn als barris d'origen i, en general i per extensió, a la cultura tradicional, que serà estudiat més detalladament al capítol 10.

Segons diversos informants, el retorn a la vida comunitària tradicional es va dur a terme gràcies a una Associació de joves que, a partir de finals dels cinquanta, i al llarg dels seixanta i setanta, va anar unint joves catòlics -fills i néts, doncs, dels primers catòlics- i de religió tradicional, recordem-ho, majoritaris. Aquesta Associació va néixer amb el noms de Umantelolaal i Jakunjijahalé, va evolucionar cap a Esperance, i finalment es va transformar amb Ufulaal a finals dels setanta. Ufulaal avui és l'Associació de joves més dinàmica d'Oussouye⁴⁶.

De totes maneres, aquest rencontre entre ambdues comunitats es va dur a terme de forma molt lenta i, de fet, encara avui hi ha friccions. En alguns pobles, per exemple, els anys '70 i '80, quan els pares catòlics van començar a portar els seus fills a la iniciació masculina del *kahat* o del *bukut* ja havien circuncidat els fills a l'hospital. Aquest fet va enfurismar moltes homes de religió tradicional i va provocar tensions importants fins i tot dintre del recinte de la iniciació⁴⁷.

L'apropament entre ambdues religions es va veure incrementat amb el Concili Vaticà II (1962-1964). Les bones relacions formals entre uns i altres es van veure confirmades per la visita del papa Joan Pau II a Ziguinchor el febrer del 1992. En aquella ocasió el papa va convidar els principals líders religiosos tradicionals a la capital casamancesa, entre els quals figuraven els adjunts del rei d'Oussouye i el titular del Jaañaañande, també adjunt del rei⁴⁸.

Avui en dia, si bé és cert que la religió catòlica a Oussouye-joola és minoritària, Oussouye continua essent, com a capital departamental, un dels centres de referència del catolicisme a la regió. Així, doncs, té una missió catòlica, una escola de primària catòlica (Saint Joseph), un col·legi de Secundària (Joseph Faye), així com la seu de

⁴⁶ L'evolució dels noms d'aquestes associacions ja és de per si significatiu. En el primer cas, segons diversos informants, Umantelolaal, significa "Dubtem (tots nosaltres)" i Jakunjijahale ("No us sorprengueu"). Segons alguns informants, es referia al fet que a l'època no era clar que fos possible una reconciliació i dubtaven i que calia treballar perquè les famílies tornessin a estar unides. Per això avisaven a la gent que no calia estranyar-se. El segon, Esperance, per l'esperança de reconciliar-se. Finalment, Ufulaal és el nom d'un adjunt de l'altar Jaañaañande que a principis de segle va ser perseguit pels francesos, quan el titular era Jamuyo. Segons alguns informants de religió tradicional aquest nom no va ser massa encertat, doncs feia referència a un adjunt d'un altar sagrat. Cada nom que ha anat portant l'associació du en sí la clau explicativa per entendre el comportament, el reflex de la societat del moment. Mentre al principi era d'incomprensió i dubtes, i més endavant d'esperança, al final va acabar sent el nom d'un "màrtir" de la colonització, com significant que –sense negar el valor del catolicisme- la separació d'uns i altres havia arribat per culpa dels colons francesos: Ufulaal era un adjunt de Yamuyon. Aquest era el sacerdot del Jaañaañande -clan de Djiwant- que, a principis del XX, va haver de fugir perquè el perseguien els francesos. El seu adjunt, Ufulaal, va començar a prendre la iniciativa contra els francesos. Això va dur a un enfrontament entre els dos líders religiosos. L'estil d'anomenar les associacions correspon una mica a l'estil antic de bateigs de persones –segons què passava el moment del naixement-, i de bateigs de generacions, així com de sobrenoms (de persones, de reis, de pobles).

⁴⁷ En certs casos, en pobles del reialme, els nois de la mateixa família havien de dormir junts –els més petits envoltats pels més grans- per la por a ser agredits de nit, i cuinar i menjar independentment per la por a ser enverinats.

⁴⁸ En aquella època no hi havia rei a Oussouye, ja que Sibakuyan "havia marxat" i Sibilumbay, l'actual rei, encara no havia estat elegit.

l'Association des Jeunes Catholiques, fundada el 1999 –que el 2001 comptava amb 192 inscrits, molts d'ells d'Edhioungo, Senghalène i Oukout-, així com diverses associacions relacionades amb l'església, com l'*Association d'handicapés*.

D'altra banda, no es pot oblidar que encara que a Oussouye-joola el catolicisme sigui minoritari, d'altres pobles del reialme, com Senghalène, Edhioungo o Oukout, tenen barris amb una majoria catòlica aclaparadora. En el cas d'Oukout, per exemple, un subbarri del gran barri d'Eteïlo es va mantenir en la religió tradicional, en canvi, altres subbarris d'Eteïlo, i el gran barri de Madiop van optar pel catolicisme.

En el cas d'aquests barris, algunes famílies (sobretot a Edhioungo) s'han desvinculat molt de la religió tradicional i no és difícil trobar alguns joves que no saben gairebé res de « la tradició ». Això és impensable a Oussouye o Senghalène, fins i tot en les famílies catòliques.

8.1.1. Raons de l'adopció del catolicisme

Una de les raons de l'adopció del catolicisme en els seus inicis entre els joola del Húluf, segons els nostres informants, era el fet que entrant a formar part de les estructures de la religió catòlica, els joola tenien accés a l'educació occidental que es duia terme a les missions (així com a l'atenció mèdica)⁴⁹. Així, doncs, no és estrany veure que el mot *janga*, vulgui dir tant “missa” com “lectura”. De fet, l'infinitiu *kajanga*, tant vol dir “llegir” com “ser cristià”. Aquest accés a l'educació catòlica els donava, indirectament, accés a l'estructura colonial⁵⁰.

De fet, el 1955, un 30% de les dones casamanceses residents a Dakar sabien llegir en francès, mentre que en altres grups, els percentatges baixen a 11% entre els serer⁵¹, un 7% els wolof, un 6% els pehl, un 5% els serahulle, un 4% els lebu i un 4% els tukolor. Com assenyala Reveyrand (1982) això és degut a l'instrucció missionera, especialment a la Baixa Casamance i, creiem, sobretot, al departament d'Oussouye⁵².

De totes maneres, l'interès per l'escola no era general, al contrari, hi havia famílies que no volien de cap manera que els seus fills anessin a l'escola per por a que després marxessin a Ziguinchor i Dakar i no poguessin ajudar la família en les feines domèstiques i agrícoles⁵³.

D'altra banda, cal esmentar que algunes persones es convertien un cop s'havien trobat immerses en l'estructura colonial. És a dir, la seva conversió era posterior a l'entrada en l'òrbita colonial. Així, per exemple, quan es produïen els reclutaments de

⁴⁹ Baum, com hem vist, confirma les mateixes raons a Esulaalu, tres dècades abans. Durant els primers anys, omés els interessats per la religió catòlica podien accedir a aquests béns. Amb el temps, això canvià radicalment.

⁵⁰ Diem “indirectament” perquè les relacions de l'Estat francès amb l'Església catòlica no sempre van ser fluïdes. Indirectament, però, la formació occidental rebuda a l'església, podia beneficiar els implicats.

⁵¹ D'altra banda, el segon grup amb més percentatge de catòlics de Senegal, després dels Joola.

⁵² Al capítol 10 treballarem el tema de l'escolarització amb més profunditat.

⁵³ Fins i tot se'ns va explicar d'un cas d'una família que donava vaques als professors perquè peguessin els nens per tal que aquests desistissin d'anar a l'escola.

“voluntaris” per anar a la primera i segona guerra mundial⁵⁴, alguns soldats es batejaven en arribar a Europa⁵⁵.

Una altra de les raons, mencionada per diversos informants, és el fet que moltes persones fugien de les seves obligacions als altars més importants de la regió (Jaañañande, Huni, Ebile’, etc.). Com s’ha dit al capítol precedent, les responsabilitats a nivell de segons quins altars eren molta càrrega i obligaven a dur una vida molt estricta i amb més deures que drets, cosa que duia al refús per part d’alguns habitants d’Oussouye. És possible que en aquest cas, el cristianisme articulés un discurs alliberador i fés pensable un nou ordre social (Lanternani, 1960, citat per Sarró, 1993)⁵⁶.

Segons Baüm (1990) en el cas d’Esulaalu –tot i que aquesta és una opció que nosaltres no hem detectat en el treball de camp al Húluf-, molts dels joola que es convertien ho feien perquè se situaven a la perifèria dels nuclis de decisió importants dins de l’estructura tradicional i aspiraven, amb la conversió, a optar a un canvi d’estatus. Si bé aquesta variant és oposada a l’anterior, no és contradictori que en una societat, dos segments diferents de la població, duguin a terme la mateixa pràctica –la conversió- per motius oposats.

Una de les raons que sovint s’argumenten per la conversió de joola al catolicisme és les semblances entre religió tradicional i catolicisme. Com assenyala Baum (1999) és possible que pugui semblar que la religió tradicional, s’assembli en alguns aspectes a la catòlica, especialment en veure les traduccions que fan de molts termes els missioners espirítans (recordem que el pare Wintz va traduir el catequisme al Joola el 1900, i que el 1909 va publicar un diccionari general)⁵⁷.

Vegem, doncs, les semblances:

-La creença en un Déu únic a qui és prega a través d’intermediaris és comuna a les dues religions. Aquests intermediaris (*uciin* entre els *kuwasena*; sants, verges, ciris, etc. entre els catòlics) permeten la comunicació amb Déu⁵⁸.

Hi ha una sèrie de semblances tant en la litúrgia com en el credo que convé esmentar:

⁵⁴ Vegeu la pel·lícula d’Ousman Sembène *Emitay* en que es reproduïx un episodi de la guerra d’Effok (1942) en que l’exèrcit colonial intenta reclutar homes per anar a la guerra a Europa.

⁵⁵ Als registres de la missió d’Oussouye figuren, entre d’altres, un jove anomenat Jacques Marie Diedhiou, que es batejà a Marsella el 29 d’agost del 1939 i un altre anomenat Michel Diatta que ho va fer a a Rivesaltes (Rosselló, Pirineus Orientals, Catalunya Nord, França) el 31 de març del 1940, tots dos d’Esulaalu.

⁵⁶ Com diu Sarró (*ídem*) l’investigador ha de poder veure les dues cares dels inicis de l’evangelització: la destrucció (o l’intent) de les formes de govern tradicional, i un nou marc per establir unes noves formes d’organització social.

⁵⁷ Potser la traducció d’alguns termes de religió catòlica al joola es triessin per tal de fer comprensible als locals la religió catòlica, malgrat que els missioners espirítans, en general, consideressin les creences joola com a una falsa religió, com també consideraven, segons cita Baum (1990), la religió musulmana.

⁵⁸ En aquest sentit no és estrany sentir algun catòlic que parli de la verge *ehuuña*, terme que en joola fa referència a l’altar de les dones que tracta, entre d’altres, el tema de la fecunditat.

-La idea de comunió a través del vi és present a les dues comunitats. Si bé en una és el vi de palmera i en l'altre el vi negre, de vinya, les dues simbolitzen la comunió de la comunitat amb Déu.

-La iniciació, amb formes diferents, també és comuna. Pels *kuwasena* hi ha diverses iniciacions com l'*ewag*, el *kasanten* o el *kahat* (o *bukut* segons les zones) com veurem al capítol 9. Pels catòlics, bateig, comunió i confirmació són considerades també iniciacions.

-El sacrifici també és una idea que pot considerar-se comuna, tot i que els *kuwaasena* ho fan amb animals, i els catòlics no.

-La idea de la confessió també existeix entre uns i altres. Mentre els *kuwasena* han de confessar-se a l'altar que correspon al *ñeeiñeei* que s'han saltat o que han sentit, els catòlics confessen els seus pecats al capellà.

-En comparació amb la religió musulmana, tant els *kuwasena* com els catòlics tenen en comú la manca de prohibicions alimentàries genèriques⁵⁹.

-De fet, i d'acord amb diversos informants, la religió tradicional és molt semblant a l'Antic Testament. "Si llegeixes el Deuteronom, els Nombres i el Levític comprendràs perfectament la religió joola", va dir-nos un dia un catòlic joola d'Oussouye, practicant també de la religió tradicional⁶⁰.

Potser fruit d'aquesta semblança –i sobretot del contacte entre religions- els catòlics han adoptat a la seva litúrgia elements de la religió tradicional i de la cultura joola⁶¹. Aquests elements es poden percebre perfectament durant les cerimònies d'ordenació de monges i capellans: així per exemple, els ramells d'arròs que duen sort i fertilitat són presents en les misses d'ordenació –com el gra d'arròs ho és en els casaments a casa nostra. Cal recordar que l'arròs és un capital simbòlic pels joola com afirmen Thomas (1959), Pelissier (1966), Trincaz (1981), i N.Diatta (1998). Aquest arròs es tirarà a les monges o capellans en sortir a l'exterior⁶².

Una de les possibilitats que també cal tenir en compte respecte els motius d'adopció del catolicisme és el fet de com s'intentava transmetre la nova religió. És possible que en algun cas, això fos determinant, especialment entre els joves. Així, per exemple, el pare d'un dels primers catòlics d'Oukout, transmetia l'evangeli cantant-lo amb cançons, acompanyades de l'*ekontin*, un dels principals instruments de música de

⁵⁹ En el cas de carn o vi de palmera fet servir per sacrificis religiosos sí que hi ha prohibicions per un segment de la població, com per exemple els no iniciats a l'altar on s'ha dut a terme el sacrifici.

⁶⁰ Els estudiosos catòlics han fet nombrosos treballs de recerca establint semblances i diferències entre ambdues religions. Alguns estudis interessants són Sambou (1983), Diatta (1992), Basse (1996).

⁶¹ Cal dir que en les nostres recerques un informant de confiança ens va dir que al poble corria la veu que les dones catòliques tenien un altar a l'estil tradicional on feien pregàries també a l'estil tradicional. La característica d'aquest altar, però, és que només hi podien anar les dones de religió catòlica. Esperem, en ocasions futures, esbrinar què hi ha de veritat en tot això. Si realment fos així... seria ben interessant treballar-ho.

⁶² Un element sincrètic sorgit de la cultura catòlica occidental i de la cultura joola és la música composta, harmonitzada i cantada per les corals de les esglésies catòliques que existeixen en molts indrets de Casamance i de Dakar. Totes les melodies, tradicionals o d'autor, són en llengua joola i reproduïen sovint els ritmes joola. Probablement les corals més destacades vinculades als catòlics joola són la Chorale de Medina (dirigida durant molts anys per Julien Jouga) i la Chorale des Martyrs de l'Ouganda (al barri de Liberté IV, vinculada a la parròquia dels escolapis catalans), ambdues amb seu a Dakar, però amb nombrosos cantaires joola.

la cultura joola. La tocava molt bé i molts joves s'hi acostaven al vespre, després de treballar als camps. Després ell els explicava la Bíblia.

L'enigma kunjan

La nostra recerca ens ha portat també a una hipòtesi segons la qual una part important dels joola que es van convertir al catolicisme, venien de famílies que havien arribat a la comarca d'Oussouye provinents de pobles vençuts per Oussouye en alguna guerra local. Tal és el cas d'alguns *kunjan*: segons unes primeres recerques fetes, molts joola d'origen *kunjan* avui en dia pertanyen a les primeres famílies catòliques conegudes convertides al catolicisme. És possible que aquestes famílies fossin “adoptades” quan el seu poble va perdre la guerra contra Oussouye. Actualment trobem descendents de kunjan, com a mínim, a Senghalène (barri Kabilik, concessió buniok), a Carounat, la concessió Sangfoli, d'Eteïlo (Oukout), el poble d'Ekink (Calobone), a Edhioungou i a Oussouye. Caldria veure, què va significar pels kunjan perdre aquesta guerra. Sigui com sigui, és probable que, recordant que ells eren perdedors residents en un poble o conjunt de pobles vencedors (Oussouye i Húluf)⁶³ decidissin, a l'arribada dels missioners espiritans a la regió, a finals del XIX, adoptar una religió nova, “fugint” del seu estat de perdedors (si bé no hi ha estatus dins del Joola). De fet, molts informants sostenen que la guerra contra els *kunjan* es produí durant el regne d'Aumussel, durant el regnat del qual els espiritans es van instal·lar a Karabane. D'altra banda, una informació més que suggerent donada per un dels membres del consell reial d'Oussouye, sosté que la guerra contra els Kunjan es féu perquè els Kunjan volien abandonar el *Kahat* –lligat a la reialesa- i adoptar el *bukut* –aleshores un nou tipus d'iniciació masculina. La sorpresa definitiva ve quan, segons sembla, els llinatges actuals que controlen l'altar del Kahat...pertanyen a clans on hi ha persones d'origen Kunjan! Recordem que durant molt de temps les responsabilitats religioses eren una càrrega molt complicada i es donaven, a més, als estrangers. Seria possible pensar que els Kunjan volguessin abandonar el Kahat, perdessin la guerra, com a conseqüència se'ls dobgués la responsabilitat del Kahat, i en arribar el catolicisme, alguns membres d'aquelles famílies decidissin adoptar la nova religió –ja que en el seu temps, els seus pares no havien pogut adoptar la nova pràctica riutal que significava el *bukut*. Si bé aquesta hipòtesi no està confirmada, seria interessant convertir-la en línia d'investigació.

-Catòlics i *kuwaseena* avui.

Si bé ja hem vist que històricament els practicants d'ambdues religions han tingut relacions conflictuals, les coses avui són força diferents. Evidentment existeixen desacords, tant en el credo de les religions com amb la seva pràctica i el que aquesta representa.

Un punt d'enfrontament important entre les dues religions és la idea de perdó. Segons molts catòlics, la religió tradicional no contempla la idea del perdó i propicia la venjança i el perllongament de batesses. Potser no caldria dir que aquesta visió dels catòlics no és exacte, ja que els *kuwaasena* tenen la idea de perdó, un perdó que es pot explicitar de diferents maneres, com confessant a l'altar pertinent la falta feta. La

⁶³Recordem que alguns *kunjan* van fugir de la regió.

diferència principal que argumenten els *kuwaasena* respecte la idea de perdó és que els catòlics creuen que “Déu sempre perdonarà”, fins i tot si els humans no es demanen perdó entre ells. En canvi, els *kuwaseena*, si els humans no demanen perdó, tard o d’hora l’altar caurà sobre d’ells i els provocarà una desgràcia⁶⁴.

L’exponent més clar d’aquest enfrontament és la negativa rotunda per part dels catòlics de fer el *kasaab*, l’interrogatori del mort ja explicat al capítol 6, que, segons els catòlics, incita la venjança⁶⁵.

Per molts *kuwaseena*, en canvi, els catòlics no tenen ben entesa la idea de responsabilitat i consideren que el perdó que el catòlic demana no serveix per restablir l’harmonia ja que quan un catòlic fa alguna cosa mal feta, confessant-se i demanant perdó ja en té prou, però no s’ha fet res per restablir l’ordre trastornat. En la religió tradicional, en canvi, des del punt de vista èmic, si tu fas una malifeta aquesta revertirà cap a tu tard o d’hora. Fins i tot quan algú vol venjar-se d’algú altre que considera que li ha fet un greuge, si aquest segon no és culpable, la venjança recau sobre el primer. Tot i això, convé recordar que els joola de religió tradicional també tenen altars de confessió, com l’*Eluη*, de Djíwant, on, després de les libacions i sacrificis animals, es pot demanar perdó i es restableix el mal fet.

La percepció de molts joola de religió tradicional sobre l’entorn se centra, com veurem al capítol 9, en les idees de veritat, de responsabilitat i de justícia⁶⁶. Per això, alguns, critiquen la facilitat en que els marabuts musulmans, per tal de cobrar, envien desgràcies a la gent, i critiquen també els catòlics en que “ningú no et pregunta res si has encès un ciri contra algú”.

Un altre element que no ajuda en la relació entre *kuwaseena* i catòlics és el comportament de certs capellans. El fet, per exemple que, segons molts informants de religió catòlica, alguns capellans tinguin relacions amb dones està molt mal vist entre la població, encara que aquests capellans siguin joola. El fet de saltar-se les normes –que declaren la castedat del personal religiós– és molt criticada entre els joola *kuwaasena*, que argumenten que “si això ho fés un sacerdot de la religió tradicional (un *alemba*) se’l faria desaparèixer”. Efectivament, històricament s’han donat força casos de sacerdots de religió tradicional que han desaparegut misteriosament i que, segons males veus, han mort enverinats perquè no acomplien les normes establertes en relació al seu sacerdoci tradicional.

Aquesta percepció negativa respecte alguns dels capellans catòlics de la regió es veu agreujada pel fet que sovint les dones amb qui tenen relacions són dones casades. “Com podem confiar amb algú que se’n va al llit amb les nostres dones?” deia un home enmig d’una xerrada improvisada sobre el catolicisme on hi havia sis homes més, tots ells de religió tradicional, que assentien al comentari.

⁶⁴ Recordem que l’altar té moltes interpretacions locals, un esperit, la pròpia societat, Déu...

⁶⁵ Tot i que els joola catòlics no fan el *kasaab*, en certs casos hem observat com –igual que en el *kasaab*– els familiars parlen al mort, acomiadant-se’n, abans d’enterrar-lo.

⁶⁶ Idees que, per cert, el líder del MFDC, el capellà Diamacoune, fa servir sovint en els seus parlaments i entrevistes (Entrevista amb Augustin Diamacoune, Ziguinchor, 1 de febrer, 2000). Vegeu també Lissayou (1996).

És, com deia una monja que treballa a la regió, referint-se al mateix tema, “un mal testimoni de l'Església”.⁶⁷

Malgrat que aquesta visió és força extesa, avui en dia, en general, es pot considerar que la relació entre ambdues comunitats religioses no té les tensions que tenia al passat, com ho mostra per exemple el fet que, en certs pobles⁶⁸, des de ja fa més de dues dècades, els capellans poden entrar al bosc sagrat a oficiar una missa pels catòlics que s'hi han iniciat o a visitar fidels seus. De la mateixa manera, en l'ordenació de monges o capellans molts joola de religió tradicional es desplacen al poble on se celebra una festa després de l'ordenació i hi participen⁶⁹.

De totes maneres, i com veurem al capítol 10, aquest mal testimoni, aquesta diferència entre discurs i pràctica, lligada al renaixement de la tradició joola, és un dels motius que al nostre entendre han portat a l'estancament de la religió catòlica a la regió.

Si bé és cert, com veurem àmpliament al capítol 10, que hi ha un retorn a la religió tradicional per part dels catòlics, també és important mencionar les estratègies dels *kuwasena* (o practicants de la religió tradicional) per tal de fer tornar a la religió tradicional aquells que n'estan més allunyats, ja siguin catòlics o *kuwasena* no massa practicants.

Així, una estratègia important –encara que no necessàriament majoritària- és la de donar un càrrec de certa responsabilitat –com la de titular o adjunt d'un altar important- en un altar a un catòlic o, si més no, a algú que tot i declarar-se *awasena* no sigui massa practicant. Tal va ser el cas, per exemple, d'un dels adjunts del gran altar del Jaañaañande, que era el director del Consell Parroquial de l'església d'Oussouye. Un dia però “el *baciin* va dir que ell havia de ser el nou adjunt.” En aquell moment va deixar immediatament el càrrec de director.

També es dóna el cas en nois i noies que comencen la seva carrera al noviciat per esdevenir capellans o monges. Si bé en certs casos aquesta carrera acaba consolidant-se –i el poble celebra amb una gran festa aquest esdeveniment-, en d'altres, poc abans de fer els vots, alguns membres de la família o del poble impedeixen al novici o novícia de continuar. En el cas dels nois, aquesta postura per part d'alguns membres del poble acostuma a dur-se a terme durant les iniciacions. En el cas de les noies, i com hem explicat al capítol 4, en alguns casos les famílies exigeixen, abans que res, que la noia tingui un fill –encara que després se n'ocupi la família i ella continuï el camí religiós escollit.

8.2. L'Islam a l'Oussouye tradicional. Una religió absolutament minoritària.

⁶⁷ Segons diversos informants locals, l'actitud negativa dels capellans es donava quan aquests eren destinats en pobles que no eren els seus pobles d'origen. Lluny del control social, el capellà pot fer el que vol, però si és originari de la comunitat on viu com a capellà està més lligat a les pressions locals.

⁶⁸ Aquest, però, no és el cas d'Oussouye.

⁶⁹ El 2 de gener del 2001, per exemple, es va fer una festa al poble de la mare d'un capellà (ell de Karunat i la mare d'Oukout) per celebrar l'ordenació. Els mil litres de vi de palmera i els 24 bols enormes plens d'arròs i porc van ser quasi insuficients per atendre la gentada que s'hi va presentar (quan la setmana abans s'havia fet una festa semblant al poble del nou capellà, és a dir, al poble del pare)

Així com es pot considerar que el catolicisme és una religió que, tot i no ser majoritària, està instal·lada a l'Oussouye tradicional, i molt ben instal·lada al Húluf, no podem dir el mateix de l'Islam⁷⁰. Tot i que Thomas digués que l'Islam estava més aprop de la religió tradicional (1961) i que assegurés que la religió tradicional estava apunt de desaparèixer (1959), l'Islam entre els joola d'Oussouye i del Húluf no ha quatlrat gaire. Sí que és molt present al municipi d'Oussouye gràcies al personal de l'Administració, a l'exèrcit, i als barris nous, poblats per pehl musulmans i alguns joola del Fooñy, alguns dels quals també són musulmans⁷¹.

Aquesta religió va arribar a la regió de diverses maneres. Probablement, els primers musulmans que van arribar a la regió van ser els manding, procedents de Sedhiou i de la riba Nord del riu Casamance, especialment de la regió Fooñy. Els manding hi arribaren per comerciar però no s'hi quedaven. Venien *pagnes* i altres objectes manufacturats i se'n tornaven al seu poble d'origen. En principi, per aquesta raó en la llengua joola d'Oussouye s'anomena "emanding" a tots els musulmans, siguin mandings, wolofs o joola⁷².

Ben entrat el segle XIX l'Islam es féu més present a la regió amb els pescadors wolof i serer que van arribar a Karabane i Elinkin⁷³. Aquests pescadors feien feina de manera estacionària i no es van instal·lar definitivament fins a mitjans i finals del segle XIX. Després de Karabane o Elinkin ho feren en pobles com Loudia Wolof o Diaken Wolof, així com a la regió coneguda com "Butongh abu", les illes (Vendaye, Sifoka, Ehij...).

Amb l'arribada dels francesos a Karabane i l'inici de la tímida expansió colonial a la regió a finals del XIX arriben també els membres del personal de l'Administració provinents de Dakar i altres poblacions del Nord⁷⁴. Aquest personal –traductors, guies, secretaris...-, majoritàriament musulmans, arriben amb l'exèrcit francès i el personal blanc de l'Administració a Oussouye el 1903. Així, per exemple, l'any 1909 el comandant de cercle d'Oussouye tenia 10 treballadors que col·laboraven amb ells, tots ells menys un vinguts del Nord. (2G9/44 1909).

Algun dels musulmans que viuen a Karabane fomenten l'atac contra els joola, com mostren aquestes observacions fetes per wolof Birama Guèye, *chef de village*:

⁷⁰ A l'Oussouye no joola Islam i catolicisme són majoritaris. De totes maneres, aquestes dades cal posar-les de costat del fenomen migratori. Segons la nostra hipòtesi, en general, la migració comporta amagar la religió tradicional, que està molt mal vista al Senegal, i afiliar-se a les religions del llibre, factor que, sobretot a les ciutats, és un important element de cohesió i d'integració. Una de les raons esgrimides habitualment en demanar el motiu de conversió a la gran ciutat, com Dakar, és el fet que així s'asseguren que en cas de morir els enviaran al seu poble natal. Sinó la família del difunt s'ha de pagar el trasllat del cadàver i això és caríssim. Aquesta informació obtinguda de diferents informants també es troba en la revista *Catalàunia* núm. 222, en un article d'Àngel Casas de fa més de 20 anys.

⁷¹ Tot i que no tenim massa dades publicades, Diouf (1998) assegura que dins del Departament d'Oussouye, els musulmans són un 25% (recordem que la mitjana a Senegal és d'un 90% de musulmans sobre la població total). Aquests musulmans del departament d'Oussouye es troben sobretot a Oussouye-no joola, al Cap Skiring, a Karabane, a Loudia Wolof, Diakene Wolof... És a dir, als pobles considerats "estrangers" per molts joola de l'Oussouye tradicional.

⁷² En cert sentit, i com veurem al capítol XI, "emanding" també vol dir "estranger".

⁷³ Com veiem, tant l'Islam com el catolicisme, tot i arribar de maneres diferents, ho fan a través dels mateixos indrets.

⁷⁴ En d'altres indrets (1999a i b), ja hem explicat quina va ser la formació de l'elit senegalesa i la seva estricta vinculació a les *Quatre Communes*: Dakar, Rufisque, Saint-Louis i Gorée.

“Birama Guèye signale au Commandant les villages floupes Youne, Boukitignor, Emaye, Oucout⁷⁵, qui n’ont jamais payé l’impôt et qu’il présente très hostiles à toute autorité, il déclare qu’ils ne payeront l’impôt que contraints par la force”

(22 de novembre de 1897/ I3G507 (4) Oussouye).

En una carta de 25 de gener de 1903 de Birama Guèye al governador, Birama Guèye explica que

“J’ai l’honneur de vous informer que les chefs subalternes des villages de Louida, Santiaba et Samsam du Canton de Carabane, viennent de me dire que les diolas fouloupes les menacent nuit et jour de les attaquer. Les wolofs habitant ces villages ont peur. Je mêle ma voix a leurs plaintes, car j’ai entendu dire que les fouloupes fondent des balles, afin d’être prêts à nous répondre en cas d’attaquer.(...) Je suis certain qu si aucune mesure n’est prise d’urgence pour châtier cette partie du pays, qu’est la moins soumise de toute la Casamance, l’impôt cette année sera des plus difficiles à percevoir.”

(I3G502/1903 (4) Oussouye)

Els musulmans que col·laboraven amb els francesos també s’encarregaven d’informar els colons de les cultures locals, i ho feien, etnocèntricament: comparaven sempre des del seu punt de vista personal:

“Birama Guèye m’a parlé longuement des sorciers et m’a dit qu’il est d’usage chez les wolofs d’exterminer celui qui l’est”

(21 de setembre de 1897/ I3G507 (4) Oussouye).

El 1903, quan els francesos s’han instal·lat a Oussouye, els wolof i els manding que habiten la regió són els que denuncien als francesos la “salvatgia” dels joola d’Oussouye (8 març /I3G502/1903), raó per la qual, segons els arxius, els francesos intervenen, per pacificar la regió i... perquè els joola no han pagat l’impost. A més a més, els habitants de Louida Wolof, informen als francesos de les reunions de pobles, cerimònies (6 de març I3G502/1903), i successos -com per exemple, que dones i ramats han estat evaquats per la frontera amb la Guinea portuguesa (5 de gener/I3G502/1903)-, que passen a Oussouye i al Húluf.

És doncs, a través de l’Administració colonial que arriba la segona onada de musulmans en terres del reialme d’Oussouye i hi resta durant un període important de temps. A mesura que l’Administració es feia més present a Oussouye, més creixia el nombre de musulmans al poble.

El creixement d’Oussouye va atreure una tercera onada de musulmans: els pehl, que arribaren a la regió provinent de Guinea Conakry. Si bé al principi, als anys ’40, la

⁷⁵ Com s’ha dit al capítol 3, “Floupes” és el terme colonial per designar els joola del Húluf i de tot el reialme. Sovint, per extensió els ajamaat també són anomenats floup o floupes o flup. Youne fa referència a l’actual Sigano. Boukitignor és avui transcrit com Boukitingo i Oucout, Oukout.

seva tasca estava més vinculada als ramats, a partir dels anys '50 i '60 els pehl comencen a establir-se més o menys fixament i inauguren petits comerços al poble.

El primer pehl que es va establir a Oussouye als anys '50 va ser Demba Ba. Després arribà part de la seva família i, amb el temps, la família va créixer i noves famílies de Guinea Conakry es van instal·lar al poble. Així nasqué el barri de Sare Demba, que en pehl vol dir "El poble de Demba", fent referència a Demba Ba. Amb ells, no només l'Islam va augmentar la seva presència al poble (amb la fundació de dues mesquites, un cementiri musulmà i una escola corànica) sinó que, com hem vist al capítol 5, es consolidà un Oussouye no-joola, format per barris com Sare Demba, Escale, i des dels anys '80, HLM i Harlem. Aquests barris estan habitats en la seva immensa majoria per musulmans i catòlics⁷⁶.

En el cas d'Oussouye-joola, segons les nostres recerques, als sis barris tradicionals només quatre homes i mitja dotzena de noies són musulmans⁷⁷. Recordem que en l'Islam, un musulmà pot casar-se amb una dona no musulmana però que si una dona musulmana es vol casar amb un home no musulmà, aquest ha d'adoptar la fe islàmica.

Dels quatre homes dos són originaris de Jíyant, un d'Etaama i un de Súlaak. Van a la mesquita a resar⁷⁸ i van vestits com els musulmans. Segueixen els preceptes de l'Islam d'una manera força particular: pel que fa, per exemple, a beure vi de palmera i menjar porc, un d'ells és força estricte i els altres dos no ho són gens. Tots dos –tot i força allunyats de l'activitat dels altars tradicionals- fan participar les seves famílies dins de les activitats tradicionals d'Oussouye, especialment les iniciacions. En cap cas porten els fills a l'escola corànica.

Si bé és veritat que l'entorn d'Oussouye joola està força islamitzat –tant els barris no-joola com els representants de l'Administració (exèrcit, gendarmes, professors...)-, Oussouye joola es manté com un indret molt poc islamitzat⁷⁹.

8.2.1. L'Islam vist pels joola de religió tradicional i pels catòlics.

L'Islam, no és molt ben vist entre els joola tant de religió tradicional com catòlics. Al nostre entendre aquesta imatge té força a veure amb el fet que la població, de forma força generalitzada, associa islam i Administració. De fet, com ja hem vist, molts dels ajudants dels colons eren de religió musulmana. A més a més, molts musulmans, actualment, ja sigui alguns baol-baol del mercat d'Oussouye, o alguns pehl, s'enriqueixen gràcies als joola. Aquesta imatge ve reforçada per la idea que a tota Casamance es té dels murides. Cal recordar que Senegal oficialment és un Estat laic. Cap llei, excepte algunes referides al Codi de Família i a la llei de fets religiosos, fa referència a l'Alcorà.

⁷⁶ Aquestes informacions també han estat confirmades per Moreau (2001).

⁷⁷ No és estrany trobar algun joola d'Oussouye a Ziguinchor o, sobretot, Dakar, que es fa passar per musulmà. L'anàlisi situacionalista és important: en funció d'on es trobin, alguns homes i dones d'Oussouye (no és ni molt menys majoritari) canvien de religió. Des del nostre punt de vista, però, el canvi es produeix dins de les estratègies de la immigració per integrar-se millor.

⁷⁸ A l'Oussouye no-joola hi ha dues mesquites, un cementiri musulmà i una escola corànica.

⁷⁹ Cal tenir en compte que alguns joola d'Oussouye-joola que viuen a Dakar, Thiès, Saint-Louis o Ziguinchor opten per l'Islam mentre són a la ciutat; en tornar a Oussouye, però, recuperen la seva religió.

El fet de viure en un Estat on el 90 % dels seus habitants són musulmans i on sovint aquests –especialment alguns membres de l'Administració, com els soldats destinats a Casamance- desprecien la religió tradicional –fins i tot als carnets de militars on figura la religió, si ets practicant de religió tradicional posen, a la casella pertinent: “payen”. És evident, però, que en aquest cas l'Islam és un marcador atribuït als representats de l'Estat senegalès, no sempre de forma exacte. De fet, com assenyala N'Gaïde (2002), l'Estat i l'Islam poden entrar sovint en conflicte o, fins i tot, les estructures islàmiques de poder poden resoldre nombrosos problemes al marge de l'Estat.

La relació entre Estat i Islam ha estat tractada per molts investigadors (Coulon 1999, Cruise O'Brien 1992, Iniesta 2003, entre d'altres). De fet, els estudis que descriuen aquest model i que mostren l'exclusió de la perifèria no wolof i, sobretot, no musulmana, encaixen, cadascun amb els seus límits, amb la situació que es viu a la al departament d'Oussouye de majoria no wolof i no musulmana.

A nivell popular, si bé no es pot generalitzar, s'usen alguns termes despectius per parlar dels musulmans, com “*bamanding*” (petit musulmà) o “*latutub*” (converts).⁸⁰

D'altra banda, històricament, catòlics i musulmans viuen una espècie de competència en relació a la religió tradicional⁸¹. Com hem vist, tal i com figura en escrits tant dels espiritants com dels escolapis la cristianització de la regió es fa de manera ràpida per tal que no arribin abans els musulmans. Segons diversos catòlics, si els missioners haguessin deixat la seva tasca al departament d'Oussouye com van fer al departament de Bignona als anys '40, probablement l'Islam hauria avançat molt més ràpidament a Oussouye i als pobles del voltant i, potser, avui en dia, passaria com a Bignona, que la religió tradicional ha pràcticament desaparegut. Aquesta visió “competitiva” entre ambdues religions és avui en dia encara molt corrent entre molts capellans locals.

Aquesta valoració posa de relleu una valoració força generalitzada entre força catòlics: el catolicisme ha ajudat a la religió tradicional a sobreviure.

8.3. Protestants

La comunitat protestant és molt reduïda a Oussouye-tradicional, si bé no ho és tant en altres pobles del reialme. Veiem una mica la seva instal·lació a la regió.

El 1862 un governador protestant de la Casamance va facilitar l'arribada dels primers missioners de la Mission Evangelique de Paris. Dos anys més tard, Jacques Andrault, un jove suís s'instal·la a Sédhiou amb dos col·legues seus. El 1886 els dos companys moren i ell marxa a Saint-Louis (Pritchard 1987). Passaran força anys fins que, el 1952, algun protestant es torni a instal·lar a Casamance. Aquell any una família

⁸⁰ Paraula adoptada del wólof que no només es diu dels musulmans (també dels catòlics). En una ocasió vam sentir dos joves *kuwaaseena* (de religió tradicional) que comentaven un enterrament d'una catòlica. Un li demanava si hi aniria. I l'altre li va respondre. “*A'a, ummu atubtub*” (“No, era una conversa”). De totes maneres, aquesta no és una actitud generalitzada.

⁸¹ Tot i que les relacions entre ambdues religions són molt bones. De fet, fins i tot hi ha un Comissió Nacional per a les relacions entre cristians i musulmans (que no inclou els membres de religions tradicionals).

va a viure a Ziguinchor, però no té cap èxit a l'hora de transmetre la seva fe. Vegem com ho explica, l'any 1987, una cronista protestant:

“Satan ne lâche jamais facilement son territoire et beaucoup restèrent attachés avec ténacité à l'animisme.”

(Pritchard: 12:1987).

Dos anys després, el 1954, una parella de la New Tribe Mission els acompanya a Ziguinchor i intenta ensenyar la seva religió als balanta de Simbandi-Brassou. Segons diferents informants d'Oussouye, a finals d'aquella època, començaren a arribar al poble alguns protestants i es possible que s'hi fundés una missió cap al 1958 o 1959. De fet, el 1959, segons Pritchard (ídem), un home de la regió d'Oussouye, dels primers convertits, mor en circumstàncies estranyes, possiblement enverinat⁸².

El 1960, la MEAO (Mission Evangelique de l'Áfrique Occidentale)⁸³, reben l'autorització de començar un treball mèdic. Així, obren dispensaris amb infermeres a dos pobles del Huluf, Siganar i Bukitingo, i un altre a Diembereng, poble situat a una vintena de quilòmetres d'Oussouye.

Al llarg de la dècada dels seixanta, altres protestants s'instal·len en diferents pobles de la Casamance (Ziguinchor, Tendouck...).

El 1985 s'organitzen grups de predicadors que es dedicaran especialment a les localitats de Ziguinchor, Bourofaye i Diembereng, i, al Húluf: a Oussouye.

A finals dels vuitanta, hi ha un retrocés de l'església protestant al Húluf, fruit de la qual el 1988 tanquen els dispensaris de Siganar i Bukitingo. Vegem què en diu la cronista:

“Les diola de Siganar, Boukitingo et leur voisinage sont reconnaissants pour l'aide reçue dans les dispensaires pendant des années. Malgré leur croyance réelle dans un être suprême et tout puissant (At'Emit) dans les cieux, la plupart d'entre eux sont toujours prisonniers, vovés aux exigences du fétiche. Qui tournera leur attention vers celui qui peut libérer leur âme aussi bien que guérir leur corps?”

(Pritchard, ídem: 56).

Actualment, si bé a Oussouye només hi ha una desena de feligresos⁸⁴, a alguns pobles del reialme (Siganar, Carounat, Bukitingo, Niambalang, etc.) el protestantisme sembla tenir uns quants més seguidors que a la capital del Huluf. Fruit d'això, s'està construint des de 1997 una església a les afores d'Oussouye.

⁸² Tot i que no es pot confirmar, també els catòlics, com hem vist, acusaven els practicants de religió tradicional d'enverinar-los.

⁸³ En anglès, Westafrican Evangelical Church (WEC).

⁸⁴ Alguns joola no protestants, sostenen que els seus veïns joola que participen en l'església protestant ho fan perquè els missioners els proposen de convertir-se a canvi de donar-los feina.

Si bé, com hem dit nombrosament són una comunitat reduïda, la seva influència i el seu finançament es fan notar a Oussouye. De fet, ells han finançat part del projecte Kaasa d'Oussouye, començat el 1994, per fer l'alfabetització en llengua joola kaasa, i també tenen un petit centre artesanal. Des d'aleshores han fet classes d'alfabetització a Oussouye, Sigamar, Niambalang, Jiwant, Carounat, Senghalène, i fora del reialme, a M'lomp (Esulaalu), Diogué, Nioumoun (a la riba Nord del riu)... També van fundar una associació d'escriptors en llengua joola-kaasa, anomenada Jiliwo (Desperteu-vos), que ara està inactiva.

A més, amb la col·laboració de la Société Internationale de Linguistique (SIL), de Dakar, han publicat molt de material tant literari (contes), com cultural i lingüístic (especialment per a l'aprenentatge de la llengua i un diccionari joola-anglès-francès), pedagògic (educació sanitària, etc).

Dos dels seus principals impulsors són d'Oussouye (barri de Súlaak i d'Etaama) i un és de Carounat.

8.4. Pluralisme religiós

A l'hora d'estudiar els comportaments religiosos entre els joola cal tenir en compte allò que Vincent Foucher anomena "pluralisme pragmàtic de pràctiques" (2001). Efectivament, és difícil considerar les adscripcions religioses a Casamance (o a d'altres indrets d'Àfrica Occidental), d'una manera immòbil i invariable. Cal entendre que "ser" d'una religió determinada no significa ni ser-ne per sempre, ni ser-ne de la mateixa manera, ni ser-ne amb la mateixa intensitat a tot arreu.

Entre els joola és freqüent trobar persones que han passat per més d'una religió, normalment religió tradicional i catolicisme o, en menor mesura, religió tradicional i islam. Fins i tot hem trobat dos casos entre els joola d'Oussouye que diuen haver passat per les tres religions. Des del nostre punt de vista, si bé pot ser cert que algunes d'aquestes persones facin un ús instrumental de la seva creença, no és menys veritat que en general la cosmologia negroafricana defensa que només hi ha un Déu i que aquest pot prendre diferents noms i diferents formes i a qui es pot pregar de diferents maneres.

Aquesta creença també és la que permet que en molts funerals d'Oussouye es puguin trobar, en algun moment o altre, membres de les tres comunitats religioses dominants a la localitat. Així, per exemple, un dia vam poder presenciar l'enterrament d'una dona joola catòlica en el que homes i dones catòlics, homes i dones grans musulmans i joves animistes van anar fins a l'església. Allà no hi van entrar els musulmans, es van quedar asseguts a l'exterior en uns bancs. Els catòlics i els animistes van entrar a l'església. Acabada la missa, les tres comunitats van seguir el taüt fins al cementiri. De nou, els musulmans es van quedar fora del recinte. Les joves de religió tradicional tampoc no van entrar al cementiri, excepte les de la família de la difunta.

Pel que sabem aquest comportament és freqüent en les tres religions. Cadascuna seguint els seus preceptes (com els musulmans que no poden entrar a l'església), però acompanyant en la mesura de les possibilitats el cadàver i la família en el darrer comiat. En funerals de religió tradicional també hi participen catòlics –en tots els seus moments– i musulmans –si més no com a públic en cas que hi hagi *ñukuul* i *kasab* (vegeu el capítol 6).

Segons els nostres informants, membres de religió tradicional i catòlics també fan cert acte de presència en enterraments d'amics o coneguts musulmans al cementiri musulmà.

A més a més, avui en dia, les obligacions familiars passen per damunt de les diferències religioses. Per exemple, els nebots materns han de fer moltes tasques abans i durant l'enterrament. Així doncs, si a un noi de religió tradicional, se li mor algú de la família de la seva mare, sigui de la religió que sigui, ha de cavar la tomba, fer saber la mala nova a d'altres familiars i portar el taüt fins al cementiri corresponent, sigui el de religió tradicional, el catòlic o el musulmà. La religió, a diferència el que hem vist que passava en el passat, ja no és un motiu d'enfrontament.

Cal recordar que, com hem vist al capítol 6 (*kasabo*, *ñukuul*, etc.) i com veurem al capítol 10, la majoria de catòlics practiquen avui en dia molts elements provinents de la religió tradicional.

I és que, de fet, com diuen alguns capellans joola que s'han interessat per la cultura joola, els joola catòlics sempre tindran alguna cosa de la religió tradicional. Nazaire Diatta, per exemple, diu que la religió animista és una cultura, i que per desarrelar-la caldria molt de temps. Un altre capellà catòlic joola, Ernest Sambou, diu això relatiu a la tradició:

“La tradition est, malgré tout, restée la valeur indiscutable et indiscutée en tant qu'elle est le legs des ancêtres qui consistent, inévitablement, une autorité morale et une force spirituelle que reconnaissent tous les joola, y compris ceux qui sont devenus chrétiens.”

(1983:VII)

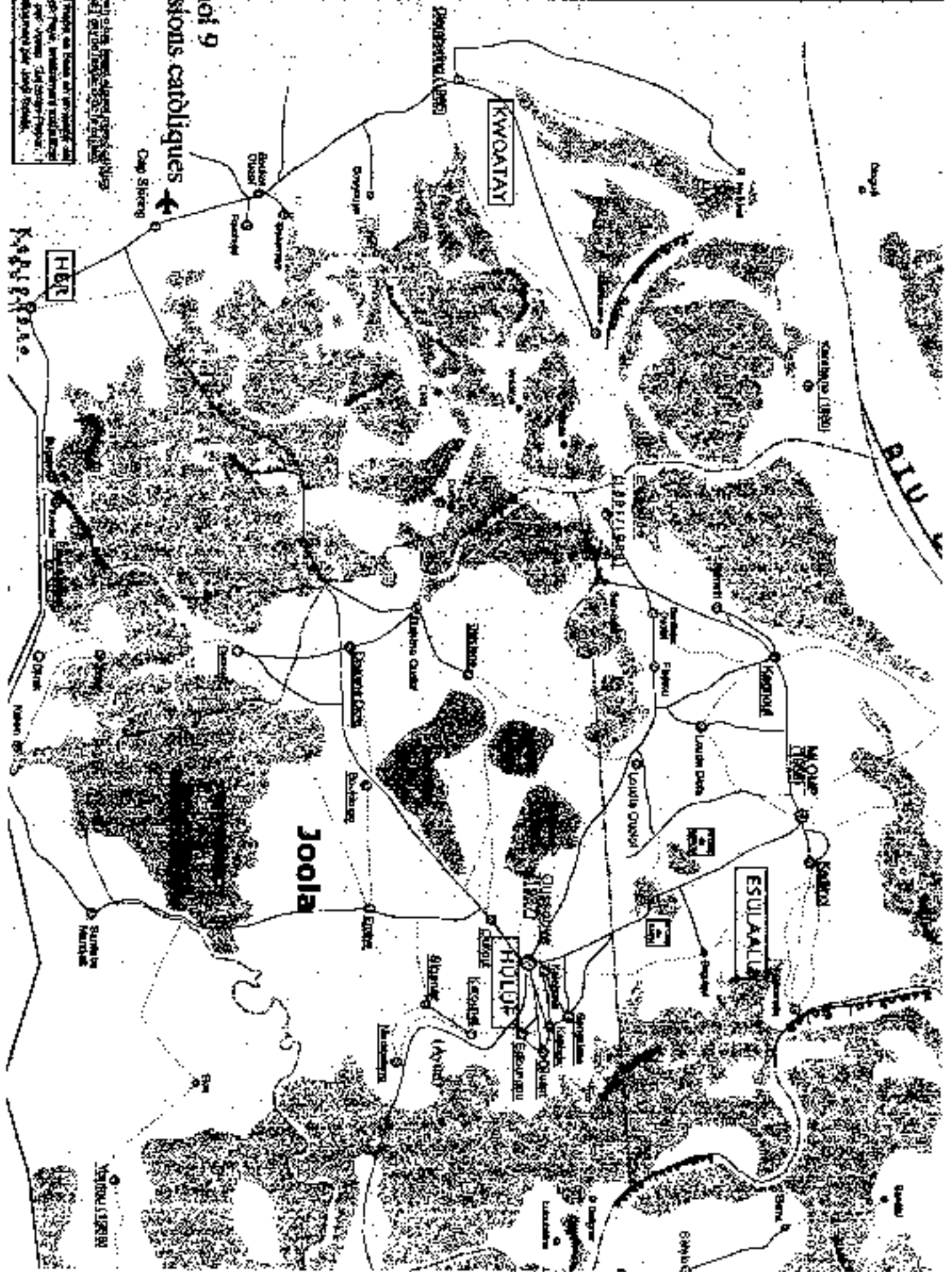
I és que, excepte alguns casos comptats –que n'hi ha-, la majoria de joola catòlics, com veurem al darrer capítol, han començat des de fa ja unes tres dècades un retorn a la tradició –i sovint a la religió- que ells consideren ser la base definitiva de la cultura joola. És a dir que pocs joola catòlics se senten autènticament joola quan estan lluny de la tradició i, en certa manera, de la religió, tot i que n'hi ha. Aquesta minoria de joola que se senten catòlics i només catòlics i que no volen saber res de la religió tradicional però que, alhora se senten plenament joola pertanyen, sobretot, a al que podríem anomenar una certa “perifèria”: alguns dels catòlics més vells, alguns joves residents a Dakar, i alguns joves residents a Oussouye, sobretot noies, i especialment aquelles que, crescudes en un ambient de religió tradicional, són filles de dones joola, però no d'homes joola; han estat excloses, doncs, de moltes pràctiques quotidianes vinculades a la religió tradicional (recordem que, segons la percepció majoritària, de fet, aquestes persones filles de pares no joola, no són joola)⁸⁵. Tots ells, sí que s'han mantingut força al marge de la tradició i han viscut la seva joolaitat independentment, però avui en dia, la majoria, i fins i tot alguns joola catòlics que ronden la vuitantena d'anys, continuen interessats en una tradició joola que creuen que van perdre fa dècades...

⁸⁵ Vegeu el capítol 4.

En el darrer capítol reprendrem aquest tema (identitat joola, tradició, religió tradicional, catolicisme) amb la variable afegida de la història del moviment independentista del MFDC.

Plan of 9 Missions catholiques

Plan of 9 Missions catholiques in the Kingdom of Kwaiaitay. The map shows the locations of the missions and the surrounding geographical features. The missions are: 1. Mission de St. Jean-Baptiste, 2. Mission de St. Louis, 3. Mission de St. Pierre, 4. Mission de St. Paul, 5. Mission de St. Michel, 6. Mission de St. Martin, 7. Mission de St. Antoine, 8. Mission de St. Charles, 9. Mission de St. Ignace. The map also shows the locations of the towns of Kwaiaitay, Joola, and Esuailite. The map is oriented with North at the top.



Kwaiaitay

H&R

Joola

ESUAILITE

HULO

St. Michel

VERDUN



Església catòlica d'Oussouye. Març 2001.
Foto de l'autor.

Església catòlica d'Oussouye. Març 2001.
Foto de l'autor.



Església catòlica. Karabane. Febrer 2000.
Foto de l'autor.

Església catòlica. Karabane. Febrer 2000.
Foto de l'autor.



Mesquita d'Oussouye. Març 2001.
Foto de l'autor.



Església protestant, en construcció. Octubre 2004.
Foto de l'autor.

CAPÍTOL 9. IDENTITAT, SOCIALITZACIÓ INFANTIL I EDUCACIÓ FORMAL

“El bon joola ha de fer la iniciació”

Jove joola

Aquest capítol pretén veure quin és el paper de l'educació tradicional –o la socialització infantil, com diuen alguns autors- respecte la identitat ètnica i comparar-la amb el paper de l'educació formal rebuda a través de l'Estat senegalès, tant en referència a les identitats ètniques com a la identitat estatal.

L'educació tradicional, que Sagna anomena pagesa (1992), es basa en diferents elements. De fet, d'acord amb Sarró (2002) les estructures de coneixement es transmeten de diverses maneres: la iniciació, les narracions de contes, de proverbis, de metàfores, de jocs, etc. Spindler (1993) també parla de tècniques educatives com la recompensa, la imitació, el joc, la narració d'històries... Com indica Sarró (ídem), són aquests elements els que, com antropòlegs, hauríem d'investigar amb més finesa.

Com diu Spíndler (ídem) és probable que la major part de la cultura es transmeti de forma no conscient, sense saber-ho, per òsmosi. Tot i això, l'antropòleg pot intentar dil·lucidar una sèrie de pràctiques i de continguts que, almenys aparentment, semblen destinats a transmetre la identitat de forma volguda o no per part dels actors.

Tot i que el sistema educatiu tradicional està patint canvis importants, degut a l'impacte que, com assenyala Sagna, ha fet l'escola de tipus occidental, l'educació tradicional continua tenint un pes cabdal de cara a la formació de la identitat.

Quan ens referim a l'educació tradicional parlem, sobretot, de tres esferes: la referència quotidiana a “la manera de fer dels joola” –que ja hem explicat al capítol 6-, la referència a les prohibicions respecte als altars –dels que ja hem parlat al capítol 7-, amb les quals el nen entra en contacte a través de les lleis tradicionals i sagrades, i les iniciacions.

Com diu Pujadas:

“No hay teoría de la identidad étnica o social posible si no somos capaces de dar cuenta de los mecanismos de reproducción y transformación de la identidad de los individuos implicados en los procesos analizados; para ello, resulta fundamental el estudio de los procesos de socialización primaria y secundaria, así como de las características de las interacciones interindividuales en todos los contextos sociales posibles (públicos y privados).”

(1993: 64)

Eriksen (1990) distingeix entre la socialització primària i la socialització secundària. A través de la primera, l'individu es familiaritza amb la realitat objectiva del seu entorn social immediat, captant tant els valors morals com les definicions consensuals, així com les pautes de comportament pròpies de l'edat o l'estatus. Gràcies a la segona, l'individu, un cop adult, i en funció de la seva experiència personal, es vincula a uns determinats grups d'interès que tenen els seus codis i valors particulars.

Des del nostre punt de vista, aquesta socialització secundària és la que pot llimar, relativitzar o, en comptats casos, suplantar o anul·lar la identitat terminal de la que parla Epstein (ídem). Perquè ens entenguem, no es pot pensar que l'educació tradicional que esmentem a continuació, que correspondria a l'educació primària d'Epstein, transmeti als infants un model immòbil i invariable de la identitat ètnica. De fet, els infants, a través de les seves experiències posteriors, per exemple a l'escola, o pels companys o, si és el cas, per la immigració, poden variar evidentment la seva percepció de la "joolaitat".

9.1. L'educació familiar, de llinatge i clànica.

Com en totes les altres societats del món, en la societat joola la socialització és un element indiscutible, però no necessàriament determinant, en relació a la identitat.

L'educació/socialització és una tasca que no correspon exclusivament als progenitors, sinó que, en certa manera, correspon tant al llinatge com al clan¹. L'educació, com tota la societat, ha anat canviant al llarg dels anys. Antigament, a Oussouye, l'educació entre els joola corresponia a tot el poble. Qualsevol persona podia indicar a un infant, fins i tot si no el coneixia, què havia de fer, què havia fet malament o què no podia fer. Podia, si ho creia adient, pegar-lo per haver fet una cosa mal feta². En arribar a casa, probablement el nen o nena tornaria a rebre encara més, ja que es considerava que –en general– qualsevol adult tenia raó d'haver-lo renyat. Ens deia un informant que si un nen arribava a casa dient que un adult l'havia pegat, se'l tornava a pegar, perquè segur que l'adult tenia raó.

La immensa majoria dels infants, doncs, respectaven l'opinió i l'ordre que li manava fins i tot un desconegut, només per l'autoritat que corresponia a aquella persona que era més gran que ella.

Avui en dia aquest model no és ni molt menys general. Cada cop més, l'àmbit es redueix, i si abans el poble controlava els seus fills i més endavant va ser el barri o el clan el que més o menys educava les generacions més joves, avui en dia amb prou feines el clan restringit pot imposar la seva autoritat sobre els més petits. Tot i que no de forma general, avui hi ha nens i nenes que poden desobeir les indicacions d'algun adult del seu propi llinatge extens. El comentari habitual de l'adult davant d'aquest comportament "rebel" del nen, serà: *Ajamerit!*, "És tossut!"³

Aquest sistema educatiu –tot i que estigui en una certa crisi–, fa que els infants percebin, en general, que allò que se'ls ensenya no és voluntat del pare, la mare o l'oncle, sinó que és voluntat de la comunitat. Com que, en certa manera, l'infant està "corregit" tot el dia, té des de ben petit la noció del que està bé i del que no, del que li correspon com a deure a la seva edat i del que no, del que pot fer i del que no, del que és sagrat i del que no ho és⁴.

¹ Reveyrand (1982) diu que l'infant pertany a tothom. Si bé en èpoques passades –potser en l'època de recerca de Reveyrand, als anys '70- això era així, com veurem, a principis del segle XXI, les coses han canviat una mica.

² Tot i que els càstigs físics no són molt freqüents, sí que moltes famílies poden, en un moment determinat, tustar un infant (més o menys a partir dels tres o quatre i fins als set o vuit anys) donant-li cops al cul amb una branca petita i flexible.

³ Literalment "No entén habitualment".

⁴ En el nostre cas vam veure una nena de tres anys que ja sabia quina carn podia menjar o no (la que havia passat per una libació a l'altar del seu avi).

No hem d'oblidar, doncs, que directament o indirecta, l'infant és educat en tots els àmbits i moments. Hi ha una socialització constant: en l'ambient familiar, pel carrer, al camp, en les tasques que veu o en les que col·labora d'alguna manera, i a mesura que es fa gran, en els àmbits en els que comença a formar part a través de les generacions, de les iniciacions, de la preparació del matrimoni, de la construcció d'una casa, etc.

Cal tenir present, però, que aquest sistema educatiu és en certa manera homeostàtic, ja que, sent responsabilitat de tots els adults l'educació dels fills de la concessió o del barri, sovint es generen disputes i debats entre diferents persones de la família nuclear o extensa sobre l'educació, sobre el fet de renyar un nen o no, de punir-lo amb un o altre càstig, de felicitar-lo molt, poc o gens pels bons actes...⁵ Hi ha, doncs, una regulació constant per part del llinatge o dels membres de la concessió.

En aquest sentit, caldria saber qui té en última instància l'autoritat. Una vegada més, la cultura joola presenta un ampli ventall de possibilitats. Si bé és cert que el pare sembla tenir l'última paraula, no és menys cert que els caps de família –tant l'avi com l'àvia- així com els *esangful* o nebots materns, poden imposar-se en moltes ocasions, donant la sol·lució en cas d'enfrontament, per exemple, entre el pare i la mare, o entre el pare i un oncle matern.

Avui en dia, però, l'edat és encara un grau i, sovint, passa per damunt de la filiació. En general, un *anahan*⁶ pot desautoritzar un germà o germana gran (d'uns vint anys, per exemple) que pega un nen o nena de sis o set⁷.

Pràcticament des de ben petits, l'educació és diferent en funció del gènere. Arribats a una certa edat –des dels cinc o sis anys- la diferència de gèneres es fa molt patent, especialment pel fet que les nenes han d'ajudar constantment a les seves mares.

De totes maneres, en cert sentit, els nens i nenes són considerats socialment com formant part del mateix grup –com indica, a més a més, el terme indistint per dir “el nen” i “la nena”, *añil awu*, (pl. *bañil abu*). Com veurem en aquest capítol, en les cerimònies els nens i nenes fins als vuit o nou anys fan vida junts, ballen junts, mengen arròs junts, i, en certa manera, depenen ritualment dels altars femenins, en els que són

⁵ En general els joola tenen per costum reconèixer els bons actes dels nens i joves, dient-los, per exemple: *Miñe!* (“Així!”), *Jake!* (“Bé!”) *Lukane jak* (“Fas bé”) i, sobretot, el *Yoo* (“D'acord!”).

⁶ Aquest terme significa tant “vell”, com “responsable”, com “savi”.

⁷ Diverses vegades hem constatat aquesta actitud. Un dia, per exemple, un home d'avançada edat que no tenia cap vinculació familiar amb la família que ens havia acollit, va sentir com una de les germanes, de 23 anys, pegava a un nebot d'ella de sis anys. En sentir els crits del nen, el vell es va alçar, va prendre el bastó a la germana, el va partir en quatre troços i li va dir que no era manera d'ensenyar a un nen. Segons després van sortir els pares de la germana –avis del nen- i van confirmar amb crits la visió del vell. Altres tietes del nen (de dinou i disset anys) que estaven d'acord amb la pallissa no van obrir boca. Cal no oblidar que aquest debat constant provoca, en funció del context, del moment i de la personalitat dels implicats, diferents reaccions. En una altra ocasió, un home de la família volia pegar un nen que s'estava uns dies a casa seva, tot i que aquell nen no era ni família. La dona li va dir que no, però la mare de l'home li va dir que sí, que calia pegar-lo. Al final, l'home va llençar el bastó a terra i se'n va anar enfurismat cap al camp, despotricant del nen. Una altre exemple d'aquest debat constant el va protagonitzar aquest home quan un dia van saber que el seu fill de deu anys i un cosí d'aquest per via materna, de setze, havien robat uns diners a l'avi de la família i pare del primer. L'home va decidir tancar-los amb pany i clau a l'habitació –amb el beneplàcit inicial de molts membres de la família- i sense menjar (només bevent aigua), fins que diguessin on eren els diners. Van passar les hores i els nens no confessaven. Va passar un dia i el debat a la família es va fer cada cop més dur. L'avi, els oncles i les dues mares deien que ja n'hi havia prou. L'àvia i el pare que no. El segon dia i d'amagat, les mares els van donar menjar i l'àvia va començar a dir que potser se'ls hauria de deixar sortir, però el pare insistia. El tercer dia (quan ja havien perdut un dia d'escola), sense que els nens diguessin on eren els diners, el pare els va deixar sortir.

convocats sovint per participar en cerimònies i menjar i beure aliments de libacions específiques.

D'altra banda, i com veurem en aquest capítol, la vitalitat i amplitud de les estructures socials basades en els barris i el poble, fan que els infants pugin junts, creixin socialment plegats, a través de les generacions, de la feina al camp i de les iniciacions. En certa manera, són socialitzats individualment –com hem dit anteriorment- i grupalment.

La societat joola ha anat tenint diferents mecanismes de socialització, alguns més institucionalitzats que d'altres. En aquest sentit és interessant veure els canvis que hi ha hagut en el sistema educatiu tradicional joola.

Entre els joola d'Oussouye hi ha una sèrie de valors que s'intenten transmetre als infants. Aquests valors marquen, en general, l'educació/socialització de la infància joola. I no cal que s'apreguin conscientment necessàriament, poden ser incorporats per òsmosi (en termes de Spindler, 1993).

Com hem dit, les institucions educatives tradicionals han canviat molt en les darreres dècades. Aquest fet, lligat amb la influència estrangera (colònia francesa, missions, personal de l'Administració), els mitjans de comunicació (ràdio especialment) i les migracions dels joola cap a les grans ciutats i, recentment, cap a Europa, han fet que l'educació que practiquen els joola es trobi en un constant moviment i amb moltes diferències internes.

Vegem, però, algunes de les característiques que podrien definir el model educatiu/socialitzador joola "tradicional".

Ajoola lakane miñaa, ajoola ahasut miñaa.

Dins d'aquests valors que transmet en general la societat joola als seus infants, n'hi ha molts que es posen en referència a la identitat ètnica. En certa manera, el marc referencial de l'educació es vincula directament a la joolaitat. Aquesta vinculació té un lligam estretíssim amb la "manera de fer joola" (*makane mata ejolaayi*) que també podem anomenar "tradicció" (*mujooloayi*), de la que hem tractat al capítol 6.

Sovint, les paraules que es diuen a joves i infants fan explícita la idea que el grup ètnic té una manera de fer determinada i que cal seguir fent les coses d'aquesta manera. Com hem vist al capítol 6, aquesta "manera de fer" ha anat canviant amb el temps i, per tant, també han canviat els valors que pretenen ensenyar-se i que es posen en relació amb el model mencionat.

En general és molt fàcil sentir comentaris que fan pares, oncles, germans grans i cosins cap als nens i nenes més petits, tot dient: *Ajoola lakane miñaa*, "el joola ho fa així"; *ajoola ahasut miñaa*, "el joola no coneix això". Aquestes frases es diuen als infants i joves quan fan alguna cosa que no podien fer, perquè correspon a una realitat "estranya" al model joola establert. En aquest sentit, i com veurem al capítol següent, també és fàcil sentir frases que fan referència a l'estrangereïtat d'un comportament: *Aymu lakane miñaa? Mante ajaala?*, "qui ho ha fet això? Un estranger?".

Aquesta diferència entre joola/no-joola, entre autòcton/estranger és molt recurrent en la vida diària dels joola. La referència a la joolaitat es concreta constantment amb frases com: *Ajoola lalobe malagen*, "el joola diu la veritat"; *Ajoola bulok*, "el joola treballa", *Ajoola bunuk*, "el joola (beu) vi de palmera", etc.

Aquest estil de dir les coses també es repordueix en l'educació per gèneres i per edats. Com vam veure al capítol 6, les tasques entre homes i dones estan molt diferenciades. Això fa que, de la mateixa manera que es diu “*ajoola bunuk*”, també es diu “*aníne ewaañ*” (“l’home llaura”), *asungute ahobelit*, “les noies no beuen (alcohol)” (lit.: la noia no beu habitualment) o, en el cas dels infants: *añiil sinañ*, “els nens (mengen) arròs” (lit.: el nen arròs)⁸.

Aquesta referència a la joolaitat a través de l'educació no transmet necessàriament una cultura joola immòbil. Es fa referència al conjunt de pràctiques i sabers que es consideren pròpies dels joola. Ja en vam parlar en certa manera en el capítol 6.

Aquesta referència, però, no és unànime, i sovint no és la mateixa per les generacions més avançades que per les de mitjana edat. Així, un pare de mitjana edat pot explicar alguna cosa al seu fill i acabar dient-li: “*ajoola lakane ma*” (el joola ho fa així); i pot ser l’avi o l’àvia, que pot estar assegut al seu costat, pot dir-li al seu fill –el pare del nen–: “*A’a’, let malegeen. Ajoola la kane ma!*” (No, no és veritat. El joola ho fa així.). Això pot iniciar un debat generacional que pot concluir fàcilment amb una disputa entre el pare i l’avi o l’àvia. En certa manera, la cultura joola sempre és a debat⁹.

Dins de l'educació tradicional hi ha un element important a tenir en compte, i és que els infants, en molts àmbits de la seva vida quotidiana, han d'aprendre a ser responsables des de ben petits, tot i que els adults consideren que els infants –com els estrangers– en no conèixer les normes són innocents, no estan subjectes a les mateixes restriccions ni prohibicions que els adults. Això es percep sobretot en les famílies on hi ha molts infants i els més grans s’han de cuidar dels més petits¹⁰. El gran ha de ser exemple i, sobretot, ha de vigilar i educar el petit. Aquesta tasca és més clara entre les noies que entre els nois, però no és exclusiva d’elles. No és estrany, doncs, veure nenes de set o vuit anys que es cuiden dels seus germans petits durant pràcticament tot el dia, excepte quan han de menjar, que se n’acostuma a cuidar la mare fins que el seu fill és independent (en general molts nens de dos anys mengen al bol familiar, ajudats per les germanes grans). En el cas que el nen plori molt i no hi hagi cap adult, la germana gran que se’n cuida pot anar a buscar la mare al mercat, al camp o a la selva¹¹ perquè la mare sol·lucioni la plorera.

L'educació joola beu d'un valor molt recurrent en la cultura joola, que és el de la “veritat”. Des del punt de vista dels joola, la veritat, en general, és un valor positiu i absolut, indiscutible. I s’ha de fer els possibles perquè l’infant no menteixi, ja que una mentida pot provocar efectes a nivells dels altars-ministeris amb conseqüències catastròfiques. Aquest és un valor que s’intenta donar als més petits, ja que la veritat és

⁸ Aquesta frase, com altres, és proverbial i comporta un segon sentit, com la majoria de proverbis joola. En aquest cas vol dir que el nen només coneix lo bàsic i els grans saben més de què va la cosa.

⁹ Al llarg de la nostra estada a la regió vam assitir moltes vegades a debats espontanis sobre què és “joola”, com es diu alguna cosa en llengua joola, què és “típicament joola”...

¹⁰ Això es dona en moltes societats africanes. Com assenyala Kaplan (1998), per exemple, entre els manding i altres grups de Gàmbia també és una pràctica habitual.

¹¹ En general, però, en cas que la mare vagi a la selva, pot endur-se el nen petit. Al camp en canvi, com que hi fa molt de sol, les mares hi acostumen a anar sense els fills petits.

indiscutible, no es pot falsejar i, en tot cas, si es fa, tard o d'hora a través dels *uciin*, es descobrirà.

Els *ñeeyñeey*

Entre tots els referents, el més important és aquell que es podria traduir com a “prohibició” o fins i tot “tabú”, que en joola pren en nom de “*ñeeyñeey*”. Els *ñeeyñeey* tenen una referència directa amb allò que és sagrat (i de fet, com s’ha vist al capítol 7, sagrat i prohibit es diu de la mateix manera) –i de fet estant íntimament relacionats amb un altar determinat. Així, l’expressió *ñeeyñeey* es fa servir per indicar el que un infant no pot fer de cap de les maneres, com entrar en llocs prohibits, menjar aliments o vi de palma sagrats a partir d’una certa edat (ja que de més petits sí que en poden menjar i beure), etc.

De totes maneres cal constatar que els infants no són considerats responsables dels seus actes fins una edat avançada -en relació als *ñeeyñeey*-, això fa que un nen que entri en un recinte sagrat si té dos anys probablement no només no serà renyat sinó que fins i tot potser se’l deixa campar per allà una estona. En d’altres casos, evidentment, sí que se li dirà que d’aquella carn no en pot menjar o que d’aquell vi no en pot beure perquè és sagrat¹². Com diu Ki-Zerbo (1997), el no iniciat no està socialitzat jurídicament.

De fet, a través d’un exemple que hem explicat al capítol 4, podem constatar aquesta norma. Es tracta d’una nena que, filla d’un wolof i d’una joola, feia tot el que feien els seus cosins, fills de pare i mare joola. La família li va deixar acompanyar que acompanyés els seus cosins arreu, fins i tot si allò era prohibit per ella, una estrangera, segons la percepció local. Quan li va venir la regla les coses van canviar. Arribada l’edat, la família va fer libacions als altars pertinents per demanar perdó pel que havia fet sent una nena filla d’un home que no era joola, per totes les infraccions comeses en el passat. Des d’aleshores, aquella noia va haver de seguir els *ñeeyñeey* estrictament¹³.

Les iniciacions.

Des del nostre punt de vista, les iniciacions, com el *kahat* o el *bukut*, com el *kahanten* i l’*ewaañ* es poden carateritzar com una espècie d’institució educativa tradicional. Les iniciacions a Àfrica, com diu Ndaw (1983) impliquen l’obligació per part de l’iniciat de guardar el secret. El saber, doncs, ja que hi ha diferents graus d’iniciació, es presentarà de forma fragmentària. Sarró (2003) suggereix que les iniciacions s’han de veure més com una experiència que com un traspàs d’informació. Al nostre entendre, cal veure-les de les dues maneres, però, sobretot, cal entendre que

¹² Entre els joola, els nens comencen a beure vi de palmera de la mà del pare o la mare abans de fer un any.

¹³ Aquesta noia va patir la seva condició d’estrangera segons la concepció èmic (vegeu el capítol següent). Des que la coneixem sempre renega de la religió tradicional. Ella és avui una catòlica convençuda. Creiem que, en reglamentar la societat les coses a través dels altars, la noia va equiparar la religió tradicional a les desgràcies que ella, víctima d’un pare que la va mig abandonar i d’un sistema patrilinial joola que també la va excloure, havia patit de petita. Si bé el seu avi matern és un gran sacerdot de la religió joola, ella té clar que és catòlica i prou.

l'iniciat té accés a una sèrie de coneixements, pràctiques i decisions a les quals el no-iniciat no té dret.

Com diu Mallart (1993), potser considerar, com fa Van Gennep (1909), les iniciacions com el prototip de rituals de pas en tres fases (separació, liminarietat i agregació) porta certes dificultats. Tot i això, cal dir que la iniciació que més d'aprop hem pogut observar, el *kahat*, aconsegueix aquesta seqüència¹⁴.

A diferència però, de Mallart, sí que creiem que allò que habitualment s'ha anomenat "rituals de pas", almenys en el cas dels joola, sí que són una veritable iniciació, amb un canvi d'estatus cabdal que influeix de ple en la vida dels individus que l'han practicada. I és que les iniciacions estableixen una diferenciació de sabers en moltes matèries (història dels pobles, dels llinatges, d'aspectes religiosos, de simbologia, de llenguatge no verbal, etc.).

En el cas que ens ocupa, el que volem remarcar és el fet que, com ja anunciava Turner (1990), la iniciació té com a principal propòsit inculcar els valors del grup ètnic, un dels quals, al nostre entendre, és la reproducció de la pròpia identitat ètnica. De Jong (2001) aporta una lúcida reflexió sobre la diferència entre les iniciacions masculines i les femenines: segons De Jong les iniciacions masculines tenen com a objectiu produir sentiment ètnic, en canvi, les femenines semblen negar l'etnicitat, o si més no contraposar el sentiment dels homes. Dins d'un context patrilinial, on potser algunes dones venen d'altres grups ètnics, aquesta idea potser no és desencertada¹⁵. Girard diu que la iniciació, en el cas joola, mostra una societat inquieta per la pròpia supervivència i, per tant, de la supervivència de la seva identitat. De fet, Girard diu que la iniciació és una forma de resistència cultural.

Sigui com sigui, cal destacar que, com deia Pettit el 1946 (citada per Spindler, 1993), els procediments de la iniciació constitueixen pels grans, pels adults responsables de dirigir-la, un desafiament constant de revisió, d'anàlisi i de defensa de la pròpia herència cultural. I és que com diu Spindler (ídem) la iniciació "recluta" la gent de la seva ètnia. En aquest sentit, és interessant l'observació que fa De Jong (ídem) quan diu que la migració augmenta l'etnicitat a través de la iniciació.

Com s'ha dit al capítol 6, els joola d'Oussouye tenen moltes iniciacions: el *kahat* o iniciació masculina; el *kahanten* o iniciació a l'altar Jaañaañaande i l'*Ewaanη* o iniciació reial, totes elles pels homes. Existeixen també iniciacions per a les dones (vegeu Reveyard, 1982).

Vinculada cada una a un altar tradicional, en totes les iniciacions es posa de manifest una manera de fer joola, uns valors, unes estructures relacionades amb la identitat ètnica. Cadascuna dóna uns drets i uns deures, permet entrar en uns llocs determinats –especialment de decisió social i política– i reproduceix un marc, canviant, de referència de la joolaitat. En cada iniciació es transmeten uns valors i uns coneixements que permeten interpretar la realitat d'una forma diferent, coneixent la simbologia que explica millor esdeveniments religiosos, polítics, socials i rituals.

Així, per exemple, el *kahat* es defineix com la iniciació a través de la qual un noi esdevé home. Antigament no es podia ser pare abans de fer aquesta iniciació, ni tampoc

¹⁴ Kaplan (1998, 2002) ho ha estudiat minuciosament entre els manding.

¹⁵ En el nostre cas, no coneixem prou el tipus d'iniciació femenines per pronunciar-nos sobre aquest tema... De totes maneres, la cerimònia d'adopció de les dones forànies, el *kakaan hukiin*, podria rebatre, en certa manera la idea de De Jong.

anar a la guerra. Era, i és en certa manera, la forma d'esdevenir adult. Com veurem al capítol 10, el darrer *kahat* (2001) d'Oussouye va ser un èxit clamorós¹⁶.

El *kahanten* és la iniciació a l'altar Jaañaañande i consta de diversos graus. Com hem dit, només els iniciats al *Kahanten* poden assistir a les reunions del Huni ("l'Assamblea Nacional"), on es prenen decisions econòmiques, polítiques i socials, que afecten tot el reialme. La darrera iniciació fou el 1972.

L'*ewaañ*, en canvi, la iniciació cabdal dels joola d'Oussouye, ensenya continguts religiosos i cosmològics, així com coneixements històrics del poble, de la regió i de la reialesa. Els iniciats a l'*ewaañ*, per exemple, són els únics que poden portar la camilla on jeu el mort abans de ser enterrat, durant l'interrogatori, el *kasab*. Permet doncs participar d'uns dels esdeveniments cabdals de la societat joola, relacionat amb la vida i la mort. A més, permet assistir a l'àmbit reial, en definitiva, com hem vist, el nucli de decisions polítiques i religioses dels joola. La darrera va ser el 1962.

Cada iniciació té els seus graus, i cada iniciat té el seu camí a seguir, característica clau que defineix la pròpia religió joola. Recordem que religió i camí en joola es diuen igual: *butin*.

Iniciacions Homes	Kahat	Kahanten	Ewaañ
Freqüència	7 o 8 anys	25 anys	30 anys o més
Participants	Nois a partir dels 17 o 18 anys	Nens a partir que tenen una dent	Nens a partir que tenen una dent
Altar	Ebilai	Jaañaañande	Elinkin (?)
Darrera cerimònia	2001	1972	1962

Com diu Reveyrand, és difícil entrar al món de les iniciacions de les dones joola, fins i tot per una dona. Les informacions que tenim, doncs, dels rituals femenins són mínimes i poc contrastades. Per a més informació vegeu Reveyrand (1982).

No sabem si les iniciacions femenines són socialment igual d'importantes que les masculines. Ho diem pel fet que totes les informants a qui vam preguntar, excepte una, quan els vam demanat quines eren les cerimònies més importants de la societat joola, ens responien sempre amb alguna iniciació masculina: segons l'edat de les dones, deien el *kahat* (les més joves) o el *kahanten* o l'*ewaañ* (les més grans). Això pot obeir al secretisme femení davant d'un home o bé al fet que fins i tot les dones consideren cabdals les iniciacions masculines.

Tot i que no coneixem ni molt menys el món de les iniciacions femenines, considerem que hi ha una diferència més que significativa entre les iniciacions femenines i les masculines. Degut al fet que parlem d'una societat patrilinial i patrilocal, les iniciacions de les dones es poden fer al poble d'origen o al poble on es casen. Per tant, lligades sovint a la maternitat, uneixen dones vingudes de diferents pobles i tenen doncs un fort component integrador i socialitzador (en referència al poble on s'han casat).

¹⁶ Nazaire Diatta (1979) sosté que dins la iniciació de la circumsció (*Kahat* o *Bukut*) s'explica la història del clan, del poble, els mites, les dificultats d'instal·lació al poble, les guerres, les victòries, les derrotes, els desigs de venjança...

Les cerimònies

Un altre factor important de socialització són les cerimònies. Posarem un exemple, que, per una altra raó, ja ha estat comentat al capítol 7.

Més o menys cada any –però no de manera obligatòria– s’ha de fer una cerimònia per demanar la pluja per l’any vinent. Kassila és l’altar que regula aquesta cerimònia. A Oussouye cada barri té un d’aquests altars, amb el seu titular i adjunts, tot i que, en el moment de fer la pregària hi ha d’haver una altra sacerdotessa específica, del barri de Bateffos. Aquesta passa pels sis barris per fer la cerimònia en cada altar. Aquesta cerimònia –que va expandir Aliin Situé Diatta en la seva lluita contra els francesos–, s’ha de dur a terme amb estris exclusivament joola (no hi ha res de plàstic, ni culleres...) i es fa amb arròs vermell (*Oryza glaberrima*), una variant autòctona, a diferència de l’arròs que es menja habitualment, que és de variants importades (*Oryza sativa*).

Tots els membres del barri (homes i infants nascuts allà; dones casades allà), assisteixen a la cerimònia. Entre homes i dones hi havia uns 40 adults i 60 infants i joves. Vegem com va anar la cerimònia feta el novembre 2001.

Els homes adults van haver de dur dos litres per hom. A més a més, els casats van dur cadascun un gall o pollastre. Aquell dia es van reunir 42 litres de bunuk i 15 pollastres.

El titular i els seus tres adjunts van reconstruir l’altar del kassila al lloc corresponent, a pocs metres de l’anterior. Estava format per dos pals clavats a terra, un travesser amb tijes de palmera de ronier, i ramells d’arròs penjats.

En arribar la sacerdotessa, el titular s’adreçà a l’altar, fent la presentació (“Hem vingut per demanar...”). Seguint la litúrgia habitual d’altres altars, el titular anava cridant a la gent, que demanaven la pluja pels arroçars, pel bosc, pel bé dels seus fills, etc. Aquesta demanda anava acompanyada d’una libació de vi de palmera sobre l’altar. Després, quan homes i dones del barri havien pronunciat en veu alta les demandes que tenien relacionades amb aquell altar, es van sacrificar els pollastres, vessant la sang a l’altar i deixant anar el pollastre decapitat que fes els seus darrers saltirons. Després un dels adjunts va portar al titular la farina d’arros i la mel que havien pilat les noies joves. El titular la vessà al fetitxe i va cridar nens i nenes, que es van reunir al seu voltant, davant de l’altar¹⁷. El titular alçà la safata de fusta amb l’arròs i la mel sobrats de la libació, i els nens van aplaudir i van cridar dues vegades: kassila!

¹⁷ En joola no existeix cap mot que diferenciï nens i nenes, que es diu *Bañil* (sing. *añil*), i no té diferència de gèneres (sí en canvi nois –*afur*; pl. *bafur*– i noies, –*asungute*, pl. *basungute*). Com vam explicar al capítol anterior (però creiem que val la pena recordar-la, en cridar-los el titular (*Bañil abu, jibil!* “ (“Els infants, veniu!”), només hi van anar els nens, i les nenes es van quedar, atentes, darrera d’ells. El titular però, com sabien tots els adults, havia cridat tots els infants. Per indicació dels adults, les nenes s’hi van acostar desseguida, barrejant-se amb els nens. Aquesta actitud, des del nostre punt de vista, es deu a que els nens i nenes no acostumen a participar en les cerimònies i, de fet, al nostre saber, aquesta és de les poques on homes, dones i infants participen junts. Així, doncs, el que deuria passar és que les nenes estan acostumades a que en les poques cerimònies que poden haver vist, els homes fan primer les seves demandes i després acostumen a ser les dones. Traslladat el model en aquell moment, les nenes deuriem pensar que els tocava després dels nens. L’anècdota, a part de la qüestió socialitzadora i de gènere, ens parla de l’enorme flexibilitat litúrgica de les cerimònies religioses joola.

Després vam beure tots vi de palma. Mentre les dones i noies feien el dinar es van amassar unes boles d'arros dolç amb mel i se'n va repartir una a cadascú (homes, dones, noies, joves i nens/es).

Quan l'arròs va estar cuit del tot a punt de menjar, es van tornar a cridar els nens (sempre per ordre del titular), i se'ls va explicar que havien d'honrar aquell arròs sacralitzat. Van doncs tornar a cridar "Kassila!" dues vegades. Després en van menjar tots¹⁸. I poc després, quan l'arròs dels adults era cuit, vam acabar menjant-ne tots, amb pollastre¹⁹, primer els homes i nois i després les dones i noies.

Aquest és només un exemple i potser no representatiu. Sigui com sigui, en moltes cerimònies, ja sigui com a públic, ja sigui com a participants, poden assitir d'una manera o altra.

-El *kule* és una cerimònia que s'acostuma a fer pocs mesos abans de la festa reial anual del húmaabal²⁰. Un dels principals objectius d'aquesta celebració és que els joves (nois i noies) que han de lluitar durant el Húmaabal siguin entrenats pels seus tutors, antics lluitadors de generacions just superiors a la dels joves lluitadors. Aquests entrenadors prenen el nom de *kujaka* (sing. *ajaka*).

-Durant el *kahat* del 2001, els nens van vestir-se de manera similar a com anaven els iniciats o *ekula*. Quan els iniciats tornaven als seus recintes després de ballar, molts nens continuaven ballant a casa, fent els mateixos moviments que els iniciats i cantant les mateixes cançons. La família (tant homes com dones, tant joves com grans) els animava, els ajudava amb les cançons i els deia com havien de col·locar braços i mans, tot agafant el ceptre i enlairant un pal (que feia de llança). En aquest sentit, doncs, el nen viu, durant les cerimònies, impregnat de la cultura tradicional: se'l fa saltar, dient-los: *Ufum!* (Salta!), senyal de força, com fan els adults; se'l fa beure vi de palmera; se'l fa ballar; se'l fa cantar; se'l fa imitar els iniciats; estan amb els grans fins entrada la nit...

En moltes cerimònies, com en algunes vinculades a l'altar femení ehuña, o fins i tot a la de la iniciació del *kahat*, de l'altar ebilai –quan els nois surten definitivament, en una cerimònia que es diu *kahoken-*, donen arròs a les noies, elles el pilen i en fan farina i després elaboren una pasta anomenada *eko*'. Aquesta pasta es dona als nens per menjar. Aquest pastís, al nostre entendre, fa com de comunió, integra els nens i nenes a les cerimònies i mostra com la societat joola té nombrosos mecanismes d'integració de l'infant a la vida adulta, malgrat l'aparent trencament que suposen les iniciacions.

Una altra de les cerimònies en les que participen els nens és la del *kasabo*', que ja vam explicar al capítol 6. Són els nens i nenes els que van a l'altar a presentar al nou membre de la família, un infant recent nat. Ho fan amb aigua i farina d'arròs que els ha preparat la dona més gran del llinatge extens. Però ells hi van sols. Aquesta cerimònia

¹⁸ Una noia molt petita (d'un any d'edat aproximadament) s'havia quedat sense menjar-ne i un dels adults va dit als nens més grans que la incorporeessin, que l'agafessin i li donessin ells mateixos arròs i que en mengés, com una comunió.

¹⁹ Les vísceres es posen en un forat al costat de l'altar.

²⁰ A Oussouye pren el nom de *Kule*, però a alguns pobles al voltant d'Oussouye se l'anomena *Katutum*.

ens parla molt de diferents valors: la independència i autonomia dels infants, la importància de la família, l'altar....

Els altars com a transmissors de la tradició

Com s'ha vist en el capítol 7, els altars són un indret on es transmet la tradició. El seu paper socialitzador ha estat mencionat nombroses vegades en aquest capítol. Així, per exemple, tenim l'altar del Huni, un altar que comprèn els 15 pobles del reialme²¹. En aquest altar s'hi fan reunions periòdiques per discutir problemes que afecten la regió. És, segons paraules literals de diversos informants, una espècie d'Assamblea Nacional. Els homes (a partir que estan iniciats al Jaañaañande) poden assitir-hi i poden dir-hi la seva, un per un. Tots els homes que hi són convocats tenen dret a paraula. La reunió dura un dia sencer. Primer comencen a xerrar els homes d'Oussouye –seu de l'altar corresponent, el huni-, i després els dels pobles veïns pertanyents al reialme.

Quan parlen els més vells, i seguint la dinàmica explicativa dels joola, es presenta una espècie de visió històrica del problema. Es mencionen situacions semblants, que van succeir en el passat, i s'explica com es van resoldre en aquell moment. Això fa que tots els presents sentin dels més vells quins problemes hi ha hagut en el passat i com es van resoldre. Aprenguin, doncs, fets històrics del passat i pràctiques socials vinculades a aquells fets.

Els homes que –per raons de salut, personals, viatges, etc.- no hi han assistit, demanen informació als que hi han participat. I aquest els informa de quines són les tendències generals en els temes discutits.

En aquest altar, per exemple, es va discutir la llei estatal de 1972 que establia una nova divisió entre els municipis del Senegal. Els homes de tots els pobles del reialme van debatre el tema i van decidir que no farien cas de la llei estatal i que seguirien regint-se pel que fa a la divisió de terres seguint la norma tradicional. Pels més joves assistents, els que acaben de ser iniciats al kahanten –feia pocs mesos- aquella reunió va significar, entre d'altres, un bany d'història sobre límits del terreny, història de llinatges, conflictes de terres (resolts o no), així com una mostra del poder polític del poble enfront a una llei vinguda d'un Estat sovint aliè a la voluntat popular (recordem que el tema de les terres va ser una de les causes que, segons molts estudiosos, va portar al naixement de MFDC)²².

Aquest altar té el seu paral·lel femení en l'Ajamoo, que agrupa les dones de tots els pobles del reialme. Amb seu a Siganar, és possible que funcioni de la mateixa manera, però no ho podem confirmar (vegeu Reveyrand, 1982).

²¹ Quan es reuneixen al Huni, cada poble porta un tambor *kalangen* i al final de la cerimònia es toquen els 18 tambors, en fila. Hi ha pobles, com Oukout, que en porten dos (un pel barri de Madiop i un pel barri d'Eteilo).

²² Una hipòtesi que tenim pendent, i que rependrem parcialment al capítol següent, consisteix en que als llocs on el govern tradicional era feble, potser va triomfar el MFDC, en canvi, on era estable i en vigor, els mecanismes de poder van fer que es reglamentessin decisions a nivell intern, sense tenir la necessitat d'Estat que sembla indicar el MFDC.

Els altars, tal i com s'ha vist, són també reguladors de la socialització. Així, per exemple, quan una persona sap una cosa que per la seva edat, sexe o situació iniciàtica no pot saber ha de confessar-se i ha de “pagar una multa” a l'altar corresponent.

Així, per exemple, quan l'escola s'instaurà a la regió d'Oussouye, als alumnes se'ls ensenyaven coneixements sobre la reproducció humana que, per la seva edat, no podien saber. Aquests coneixements pertanyien a l'altar anomenat kalahai, un altar femení. Així doncs, absolutament tots els nois així com les noies que encara no tenien l'edat autoritzada havien de passar per aquell altar i confessar aquesta informació. Després de la libació i la multa pertinent (imposada per la sacerdotessa i el seu consell), l'infant quedava alliberat d'haver saltat el tabú. En aquest cas la confessió s'anomenava *kahusum*, que literalment vol dir “arrencar les males herbes”, referència explícita als coneixements que no l'infant no podia tenir²³.

Dins de la societat joola, la confessió es pot fer en altres altars, depenent d'amb quin altar estigui relacionat el concepte a confessar.

-El saber compartit. L'especialització per famílies

Malgrat les iniciacions, cal esmentar, però, que no hi ha cap segment dins de la societat joola que detenti tot el saber. Entre els joola, i en funció de la distribució dels altars de la que hem parlat, el saber està molt repartit per les famílies titulars dels altars. Així, per exemple, de la reialesa –les seves característiques, història, etc.–, en sabran sobretot els membres de les famílies reials, i en tindran una història fragmentada –ja que coneixeran la història dels reis de la seva família però no els de les altres (recordem que la curiositat està molt mal vista.). És possible, fins i tot, que algunes persones no iniciades per exemple a l'altar reial, no sapiguen certes coses sobre un rei determinat que sí que sap un membre no iniciat de la família del rei en qüestió (de fet, la història no els interessa massa).

Però en el camp religiós, per exemple, no només està fragmentat el coneixement, pel fet que les famílies acostumen a saber moltes coses sobre els seus altars, sinó que fins i tot hi ha coses d'un altar del qual la família titular és A, que només la família B d'un altre barri sap i pot fer. Tal és el cas del sacerdot del Jaañaañande que hi ha coses que no pot veure, per exemple, quan es canvia el sostre de l'elulumai –l'indret que protegeix l'altar), que fan els Badiane de Kalelam i el consell de l'altar.

Els joves i nens de les famílies titulars d'altars poden entrar a certes cerimònies relacionades amb l'altar de la família, cosa que no poden fer els altres nens perquè un dia ells potser hi tindran alguna funció, fins i tot potser sacerdots, i podran dir “el meu avi quan va passar això ho va fer així”.

Així doncs –recordem que els altars són com ministeris de decisió–, una persona nascuda en la família titular de l'altar de la guerra, tindrà molts més coneixements sobre aquest camp (quines libacions cal fer abans d'una guerra, quines guerres hi ha hagut, quins han estat els titulars d'aquell altar, d'on va venir aquell altar, què es feia abans en començar o acabar una guerra, etc.) que no sobre d'altres.

²³ Segons alguns informants hi ha pobles, com Samatit (Esulaalu) on avui en dia continua fent-se.

Això ens parla, una vegada més, del que hem batejat com a “efecte balança” que permet a la societat joola que cap individu ni cap llinatge, clan o fins i tot poble –tot i que Oussouye té una preeminència important-, tingui el monopoli del poder i del coneixement.

Les generacions.

Ja vam parlar al capítol 6 de les generacions. Cal esmentar que aquest és, al nostre entendre, un dels mecanismes socialitzadors més importants ja que, a través de les generacions es produeixen dos factors: una certa homogeneïtat de coneixements a nivell intern i una transmissió de coneixements que passa de generació en generació, de forma gradual, per aquesta raó en tornem a parlar en aquest capítol. Això fa que no es donin buits generacionals i que “el canvi” generacional existeixi, però de manera mínima. No són els més vells els que ensenyen els més joves, sinó que es fa d’una manera correlativa, de la generació immediatament superior a la generació immediatament inferior, i així successivament: de tal manera que quan els més joves van al camp hi van amb joves de generacions immediatament superiors a la seva, no hi van amb els vells²⁴; quan arriba l’època de lluites no són els més vells que ensenyen als més joves, sinó que són els que ens els darrers anys han participat en lluites els que fan de tutors o *kujaka*²⁵. Els *kujaka*, són els que, a proposta dels futurs iniciats preparen tota la iniciació. Són ells els que, en nom dels futurs iniciats van als més vells i els diuen que els joves estan preparats per fer-se iniciar. Els vells els demanen si podran pagar tot el que es necessita: la fandilla de palla, els *hushof* (pantalons), el vi de palmera, etc. Els vells, en certa manera, només donen el vist-i-plau. D’altra banda, quan una o dues generacions són iniciades a l’altar de la circumsció són els immediatament més joves els que porten el menjar al recinte i es van familiaritzant amb l’entorn iniciàtic...

En certa manera, en aquesta iniciació pràcticament tots els homes, excepte potser els més petits, intervenen, d’una manera o altra, aprenent el que, per la seva edat, poden aprendre.

El camp

Hi ha també una educació informal, que no es transmet en funció d’un altar o d’una iniciació. Aquesta educació es rep, sobretot, al camp i a la selva. Al camp, per exemple, on s’està a recer de les orelles dels veïns, els més grans expliquen als més joves coneixements secrets, històries de família, etc.

Aquest coneixement, doncs, és segmentat, en relació a les feines del camp, ja que, en general, el treball agrícola està molt dividit entre gèneres.

Les dones de la família o del barri, anualment demanen l’ajuda dels més petits en feines com la neteja del camp, la collita o el pilar l’arròs²⁶. Quan tornen de fer aquestes feines, acostumen a fer una petita celebració, que pot consistir en beure bissap i cantar i ballar (de manera semblant al que fan les dones en tornar però de menys durada i sense vi de

²⁴ Tot i que aquests s’ho poden mirar de lluny i xafardejar, alabant o criticant la manera de fer, al força, la rapidesa, la destresa dels joves cultivadors.

²⁵ Això no vol dir que els vells no ensenyin certes tècniques als futurs lluitadors.

²⁶ Des que l’escolarització primària és general a Oussouye, aquestes tasques es fan en caps de setmana o en festius i vacances.

palmera). Això fa que les nenes comparteixin molts de temps plegades, tant la feina com l'oci.

Els nois, en canvi, a partir dels dotze o tretze anys aniran a llaurar, per generacions i, en aquell ambient de generació, al camp, també es parlaran temes cabdals que els faran aprendre nombroses coses sobre la realitat joola.

Cançons, proverbis...

La cultura joola també es transmet a través de proverbis i cançons, que esdevenen vehicles de socialització molt importants.

Els proverbis han estat estudiats exhaustivament per Nazaire Diatta (1998) en un meravellós llibre que revela la importància de diccions i frases fetes.

Pel que fa a les cançons, el joola en té a centenars, i també són una manera de socialització. Així, per exemple durant la iniciació del *kahat* del 2001 els joves d'Oussouye van aprendre un centenar de cançons en les quals es parlava de l'iniciador principal d'Oussouye, d'altres iniciadors, del rei actual i d'altres, de famílies i barris... Algunes d'elles les cantaven quan sortien del recinte en el que vivien. Mentre dançaven, els més de 160 iniciats cantaven davant de tot el poble algunes de les tonades apreses al bosc sagrat. Això feia que fins i tot alguns nens i nenes, així com moltes noies, se sabessin diverses cançons. Durant aquell *kahat*, la que acabà coneixent tothom era una que feia la funció d'himne del *kahat*, que feia referència a l'iniciador principal, el titular de l'altar del *kahat*, *ebilai*, anomenat Afoogiil²⁷.

El *ñukuul* també és un moment de cantar cançons. Normalment són les dones les que –seguint tonades més o menys fixes– inventen lletres (o parts de lletres) per parlar del difunt. En ressalten el coratge, la força, i poden explicar, a través d'alguna cançó, algunes anècdotes del difunt o difunta. El dia del *ñukul* es cantaran aquestes cançons amb altres de persones importants, com el rei o el titular del *Jaañaãñande*²⁸.

Les cançons també serveixen per parlar malament, per cirticar i fer befa, de persones d'altres pobles²⁹. S'explica un cas d'un home d'Oukout que cantava cançons sobre el barri de Sulek parlant-ne malament. Tant era així que un dia els de Sulek van decidir fer cançons sobre ell, amb el seu nom, ridiculitzant-lo. Temps després, un dia que l'home d'Oukout anava cap a l'hospital d'Oussouye –havia de passar per Sulek–, va sentir uns nens petits que cantaven cançons criticant-lo (sense que els nens sabessin que ell era el protagonista d'aquelles cançons). En sentir-los, es va penedir d'haver començat aquella afrenta i es va posar a plorar³⁰.

²⁷ La lletra feia així: *Oeoeoeo, husanga huliló, jilañul nukujal; oé, Afoogiil, oe oeo la iloil io-o. Oeoeoeo, husanga huliló, jilañul nukujal.* “Oeoeoeo, els que fan el *kahat* estan amb tu, veniu que lluitarem; oe, Afoogiil, oe oeo, ell els tomba (tomba tothom en la lluita tradicional, amb una clau que comença amb la cama dreta), io-o. Oeoeoeo, els que fan el *kahat* estan amb tu, veniu que lluitarem” Aquesta cançó la cantaven molts nens i nenes de 3 i 4 anys. La confusió entre Afoogiil i Afooyiil, feia que alguns nens me la cantessin a mi en els dies posteriors a les sortides dels joves iniciats. Vegeu-ne la transcripció musical a l'apèndix.

²⁸ En certa manera, al nostre entendre, essent aquests dos càrrecs sagrats, és com si estiguessin fora del món dels mortals, i poguessin compartir cançons amb els que ja han marxat.

²⁹ Evans Pritchard (1977) també parla d'aquesta tradició entre els nuer.

³⁰ Aquest final va provocar el riure de tots els assistents, una dotzena, que escoltaven, després d'una libació, l'anècdota de la boca del pare del rei, al voltant d'un *eyunk* ple de vi de palma.

Institucions tradicionals educatives desaparegudes

Antigament, expliquen la gent de mitjana edat, els joves de cada barri es reunien a una casa o en una plaça (anomenada *kaen*) on un vell els explicava diferents elements de la cultura joola (continguts, tècniques, etc.), com per exemple com caçar, com pescar, coses sobre els marigots o el bosc, els animals, etc. I tots junts anaven a la selva amb arcs i fletxes i caçaven animals.

La forta immigració del jovent, així com el fet que el clan no té la mateixa importància que abans, i, sobretot, la influència de les institucions escolars formals, poden haver fet perdre aquesta institució educativa tradicional.

9.2. El paper de l'escola.

L'escola de tall occidental, com sosté Spindler (1993), esdevé una discontinuïtat en certs indrets del món on l'escolarització és més recent. Mentre que la iniciació acostuma a ser una continuació del que els infants veuen i viuen al llarg de la seva vida, l'escola, sovint, els ofereix, una visió que no es correspon exactament amb l'entorn que ells viuen. La discontinuïtat de l'escola ni reforça els valors tradicionals –a vegades fa el contrari-, ni recluta els joves perquè formin part del sistema existent al poble³¹. Això pot acabar produïnt conflictes entre generacions³². De fet, Spindler aporta un exemple de B.T. Grindal (1972) sobre el canvi de l'educació a Ghana gràcies a l'escola:

“Obedecíamos a nuestros padres tanto si tenían razón como si no la tenían.
Si no lo hacías te golpeaban. respetábamos a nuestros padres con temor.
Ahora tenemos que hablar con nuestros hijos cuando nos desafían”

(citad per Spindler 1993: 234)

És molt curiós observar que una explicació clavada a aquesta ens va ser facilitada per un informant sobre la seva experiència educacional amb els seus fills en comparació amb la que ell havia rebut. De totes maneres, sospitem que en la societat joola, els conflictes generacionals i els debats familiars sobre l'educació no són només fruit de l'escola. Simplement, creiem que ara no es produeixen igual que abans. De fet, hi ha mecanismes tradicionals que permeten l'intercanvi d'opinions entre gent de diferents generacions, però això abans es donava en edats més avançades, i un cop acomplertes les iniciacions i rituals pertinents. Com diu Spindler, hi havia una certa continuïtat. En la societat joola, el model socialitzador previ a l'arribada i implantació de l'escola potser feia que els fills poguessin dialogar de tu a tu a partir d'una edat major a la que ara ho fan. Ara l'escola els ensenya que són adults abans que la societat joola els accepti com a tals. La dialèctica entre aquests models s'hauria de seguir de ben aprop. De fet, ens trobem des de pares que s'han acostumat i acceptat aquest nou model,

³¹ En el cas dels joola, l'educació occidental, a la llarga, sí que ha reclutat en alguns casos, els joola perquè formin part del sistema: del sistema estatal. Com assenyala Foucher (2002), en contra del que sembla en base al discurs del MFDC, els joola sí que han estat integrats en part de les estructures estatals gràcies a la formació escolar que és present a Casamance des de fa més de mig segle. Ho reprendrem al capítol darrer.

³² Com veurem, molts pares no volien dur els seus fills a l'escola perquè, a la llarga, això faria que marxessin del poble per continuar els estudis a Ziguinchor o a Dakar.

fins a pares que, com dèiem al capítol 6 diuen amb força recança que: “*Siet, bañil abu kufañut kujanten mujolooayi*” (“Avui els infants no volen sentir a parlar de la manera de fer dels joola”).

En el cas específic de Casamance, l'escola als seus inicis, i durant anys, va significar aquesta discontinuïtat de la que parlen Spindler (ídem) i Sagna (1992). Vegem sinó com ho explica Reveyrand:

“ L'école est sensée préparer l'enfant à une vie adulte, mais pour les parents africains cette institution est nettement insuffisante et seule une formation issue de la tradition peut modeler un homme. Aussi les élèves demandent-ils des autorisations d'absence à leurs instituteurs pour, durant quelques semaines, subir les rites d'initiation. Sans doute est-ce aussi un démarche de vaccination contre cette modernité inquiétante, une réaction contre ce modelage de l'être selon des normes qui ne sont pas celles de la société où il évolue. L'initiation s'oppose complètement à la scolarisation; elle est retour aux sources, tournée vers un passé immobile. L'école a une fonction de toute évidence, de contrainte, rompant abruptement avec la tradition, faisant des hommes “nouveaux”, différents de leurs parents –ancêtres et vivants-, elle instaure une autre société. Elle n'est pas anodine, les populations rurales en ont conscience, qui sentent leur échapper leur jeunesse au profit d'un système aberrant à leurs yeux. Les familles vont donc tenter de contrecarrer les projets scolaires des jeunes (Utilisation de la sorcellerie)”

(1982: 321).

Si bé el llarg paràgraf té força elements que mereixerien un debat, creiem que en línies generals l'explicació del que als anys '70 podia significar la convivència d'aquests dos models frec a frec és prou clara. És evident que el model escolar trenca amb la tradició, tot i que n'intenti parlar, com veurem seguidament. Actualment, però, creiem que la iniciació i l'escola han après a conviure, i, de fet, les autoritats tradicionals competents en la iniciació ja posen la iniciació en èpoques de vacances per combinar-ho amb les obligacions escolars dels joves: en el casos que vam observar, el *bukut* de Kajinol es va celebrar a l'estiu del 2001, el *kahat* d'Oussouye es va fer al Nadal del 2001, és a dir, quan no hi havia classes³³.

A diferència de Reveyrand no creiem que la iniciació sigui girar-se cap a un passat immòbil. Com hem explicat anteriorment, alguns aspectes probablement perifèrics de les pràctiques iniciàtiques canvien al llarg del temps³⁴.

Probablement, però, un dels grans problemes de la pedagogia a les escoles de tall occidental és que neguen o obliden la saviesa tradicional, les pràctiques i els coneixements que anteriorment passaven d'una generació a l'altra. Vegem com ho viu un científic joola en començar un article en un llibre dedicat al desenvolupament³⁵

³³ Creiem recordar que el Kahat a Siganar també es va celebrar quan no hi havia classes, per Setmana Santa del 2002.

³⁴ Com és per exemple, el fet que actualment el segon dia de la iniciació (en segons quins pobles) un metge pugui entrar al bosc sagrat. O que en el cas del *kahat* d'Oussouye, dos ministres del govern de Senegal poguessin entrar el primer dia al bosc sagrat, poc després d'acabar-se el ritual de la circumsció.

³⁵ *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, dir. Ki-Zerbo, Dakar, 1992.

“Comment oserais-je vous en entretenir avec clarté et connaissance de cause, moi qui, comme la plupart d’entre vous, vit deux mondes psychopédagogiques et culturels différents, voire conflictuels?”

(Sagna, 1992: 417)

Com afirma l'autor en el seu brillant article, l'educació tradicional joola està ferida. *Kabaaken*, el fet d'educar en joola, significa molt més que aquells continguts que et poden ensenyar a l'escola. De fet, pels joola, vol dir tenir dignitat, i ocupa nombrosos espais de la vida en el nivell físic, emocional, intel·lectual, moral, artístic i espiritual. Assimila comportaments i valors de la societat i és, a més a més, d'allò més participativa. L'infant apren d'allò que viu i no d'una teoria abstracta que analitza fets representats o evocats.

L'escola, doncs (seguint amb Sagna), no prioritza uns valors que, anteriorment, donava no només la família (i sobretot la mare) sinó fins i tot la comunitat sencera. A la vegada, el temps que els infants passen a l'escola incideix en el temps que, fa pocs anys arreu i avui encara en moltes famílies, dediquen a cuidar el ramat, pilar, cultivar, preparar els llegums, collir fruits... en medi rural. Com diu Sagna, caldria trobar l'equilibri entre les dues pràctiques pedagògiques.

Com intentarem explicar, la visió que la societat joola ha tingut de l'escola al llarg del temps ha anat variant amb els anys. La relació entre ambdós models educatius si bé no ha canviat molt, almenys han trobat la manera de conviure.

Història de l'escolarització a la regió.

L'escola de tall occidental arriba amb la colonització francesa. Els francesos havien instal·lat el seu primer "poste" el 1903 a Oussouye, i l'Administració colonial construeix la primera escola primària a la regió el 1932, que avui té el nom d'Edouard Diatta³⁶.

Durant molts anys només hi va haver l'escola estatal de primària Edouard Diatta. A mesura que la demanda va créixer, molts centres escolars de maternal, elemental i secundària van anar apareixent a Oussouye; la majoria de centres eren privats –fetes per religiosos i religioses- i algun públic.

Així, el 1954 es crea una escola elemental privada catòlica; tretze anys més tard, el 1967 es funda un col·legi privat de secundària de la mà d'una monja francesa i d'un escolapi català, el Collège Joseph Faye. El 1981 es crea l'escola pública maternal Bouna, i un any després, es creen dues institucions escolars públiques, l'escola elemental Aumoussel Diabone, amb el nom d'un dels reis joola d'Oussouye més coneguts, i l'escola de secundària, anomenada Alinsitowe Diatta en honor a la profetessa de Kabrousse que va lluitar als anys '40 contra els francesos. Durant quinze anys, i fins el 1997, els alumnes van haver de fer el BAC (Baccalauréat, l'equivalent al COU), a Ziguinchor o Dakar per tal de poder anar a la Universitat³⁷. Com veiem, per dur a terme tot un cicle complet, des de maternal fins al BAC, va haver d'esperar-se fins el 1997, tot just fa uns set anys, tot i que Oussouye és una capital departamental. Tot i això –o potser per això!- Oussouye ha tingut darrerament molt bones promocions d'estudiants que acaben el BAC³⁸.

El 1991 la congregació de Saint Joseph va crear una escola maternal, el 1999 es crea al Col·legi privat Prosper Dodds i l'any després el Grup Escolar «Education 2000». Des de 1972 hi ha també un Centre d'Enseignement Technique Féminin (CETF).

Així doncs, en certa manera, la presència de les institucions escolars en general – ja siguin públiques o privades- gaudeixen d'una certa història en terres d'Oussouye.

Però com es va rebre l'escola de tall occidental a Oussouye?

A l'escola hi van anar primer una majoria catòlica i, sobretot, els fills del personal de l'Administració instal·lat a Oussouye³⁹.

Durant la primera època de l'escola, i durant dècades, els joola d'Oussouye practicants de la religió tradicional veien l'escola com un perill pels seus fills per diverses raons. D'una banda, no deixava de ser l'escola de la colònia i per tant, era tant indesitjada com la colònia mateixa. De l'altra, quan es va començar a veure que alguns dels primers escolaritzats continuaven els seus estudis a Ziguinchor i/o Dakar, i per tant, els joves marxaven, moltes famílies negaren l'escolarització als seus fills per tal d'evitar que se n'anessin i no els ajudessin en les tasques domèstiques i agrícoles (com ja s'ha

³⁶ Comunicació personal del director de l'Escola primària Edouard Diatta, Jean Diatta, Oussouye, novembre 2001.

³⁷ Malgrat ser la zona amb més escolarització de l'Estat, Casamance no compta amb cap Universitat. Per fer estudis superiors s'ha d'anar a Dakar o Saint-Louis.

³⁸ En la promoció que va acabar el juny de 2001, dos alumnes (un noi i una noia) van treure de les millors notes finals a nivell de tot el Senegal.

³⁹ Com hem dit al capítol precedent, l'etimologia del verb, llegir, *kajanga*, que té la mateixa arrel que el substantiu "missa", *janga*. És molt possible que, en un principi, la lectura de missa servís als joola catòlics per aprendre a llegir.

vist al capítol 8). A més a més, el fet que els mestres fossin de fora tampoc no ajudava gaire –avui en dia a l'escola pública, especialment a secundària sovint són de fora de Casamance.

En aquella època –i durant molts anys- es feien cerimònies en diferents altars del poble, perquè els nens no triomfessin a l'escola o perquè no progressessin a l'exèrcit. Probablement les dones feien cerimònies pel seu compte per la mateixa raó. Així, per exemple, el pare de Sina Diatta (fill d'Oussouye, avui Ministre de la Recerca Científica i Tecnològica del govern del Senegal), com altres famílies catòliques d'Oussouye, en contra de l'opinió popular, va enviar el seu fill a estudiar a Dakar, però en general la gent no volia que els fills marxessin, estaven molt lligats a la terra. De fet, es considerava molt mal auguri no veure el cadàver del teu familiar, si moria fora de casa (cosa que encara passa avui).

Com hem dit, la primera escola de secundària es va crear el 1967, de la mà dels escolapis catalans. Va obrir amb només un curs, 6ème, i el primer any va tenir 39 alumnes, dels quals 32 eren nois i 7 eren noies⁴⁰. A més a més, cal esmentar, que només 2 d'aquests 39 joves eren del poble d'Oussouye tradicional (encara que al registre en figuren 4, dos d'ells eren d'Edhioungou i de Calobone). Molts eren de pobles del Húluf com Carounat, Niambalang, Senghalène, Djiwant. El segon any, el 1968, cap dels alumnes d'Oussouye va continuar per fer 5ème. I en el nou curs obert de 6ème, de 45 alumnes només cinc eren d'Oussouye, tres dels quals no tenen nom d'Oussouye tradicional (Badji, Traoré, Prera)⁴¹. D'acord amb les reflexions fetes al capítols anteriors, creiem que Oussouye sempre ha estat més reticent a les institucions catòliques que no pas d'altres pobles del reialme. El mateix passa amb el poble de Kahinda. Finalment, però, el poble es va anar adaptant a la presència d'aquest col·legi i, fins i tot el rei Sibakuyan (predecessor de l'actual), hi va portar un dels seus fills, el 1978⁴².

L'escolarització a la regió avui

Avui en dia l'escolarització primària a la regió que ens ocupa és molt elevada (vegeu les estadístiques al quadre 7).

Quadre 7. L'escolarització primària al Senegal - 2002

Població	Nois	Noies	Total	% noies respecte nois	% nois	%noies	Total
Dakar	154.658	147.019	301.677	48,7	85,4	81,1	83,3
Ziguinchor	55.265	46.428	101.693	45,7	106,1	97,2	101,9
Diourbel	34.813	32.025	66.838	47,9	47,1	41,5	44,2
Saint Louis	59.757	61.871	121.628	50,9	77,2	81,4	80,3

⁴⁰ En alguns pobles, com a Thionck Essyl (a la regió del Buluf, a la riba Nord del riu Casamance), la primera escola, Niagane, fou oberta el 1933 i no tingué una estudiant fins 13 anys després (Hammer 1983).

⁴¹ Podeu consultar els orígens dels alumnes dels primers 15 anys del Col·legi a l'apèndix 13.

⁴² Reveyrand (1982) també constata que en el cas del "Centre Menagère" d'Oussouye, una espècie de centre de formació professional organitzat pel govern senegalès (amb assignatures com Neteja de la casa, Costura, Patologies de l'Infant, Cuina, Economia Domèstica, Matemàtiques...), hi havia 14 alumnes –a la secció més jove-, de les quals dues eren d'Oussouye, tres de M'lomp, una d'Elinkin i onze "estrangeres" (les cometes són de Reveyrand). És a dir, que l'interès d'Oussouye per aquest centre també, en els seus inicis, va ser reduït.

Tamba	38.196	30.068	68.264	44,0	93,1	72,8	82,9
Kaolack	55.102	49.021	104.123	47,1	50,6	44,5	47,5
Thiès	91.294	83.085	174.379	47,6	79,3	72,3	75,8
Louga	31.145	26.926	58.071	46,4	65,0	53,7	59,2
Fatick	46.577	42.207	88.784	47,5	61,9	60,1	61,0
Kolda	66.741	44.883	111.624	40,2	98,6	70,8	85,1
SENEGAL	633.548	563.533	1.197.081	47,1	75,5	67,6	71,6

Font: www.education.gouv.sn/statistiques/tbs-elementaire.html

Tot i que no disposem del cas específic d'Oussouye, aquesta taula de l'escolarització per regions a tot l'Estat mostra com Ziguinchor és la regió amb més escolarització, i de molt, de tot l'Estat⁴³. De fet, no només supera l'escolarització a la capital, Dakar, sinó que dobla la d'algunes regions com les de Diourbel o Kaolack. És interessant destacar que la segona regió amb més escolarització és Kolda, també a Casamance.

Si bé, una vegada més, aquest és un tema en el que no hem pogut aprofundir, la nostra sospita ens porta a pensar que aquesta alta escolarització es deu a dues raons: d'una banda la llarga influència de les escoles catòliques que, implantades en major quantitat i més temporalitat a la regió de Casamance, han afavorit, com hem vist després d'anys de presència, l'escolarització (altres regions de Senegal no han tingut presència catòlica). D'altra banda, creiem que la marginalitat d'infraestructures, de recursos, etc. en la que es troba Casamance també pot haver influït a algunes famílies a creure en l'educació dels seus fills com una manera de millorar la seva situació. Convindria treballar-hi més.

Pel que fa a la primària, en el cas del reialme avui en dia hi ha escoles a Boukitingo, Essaout, Karouate, Oukout, Diantène, Edhioungou, Emaye, Diakène, Siaganar, Calobone, Djiwant, Niambalang i Oussouye, és a dir a 13 dels 15 pobles del reialme⁴⁴. Pel que fa a secundària, a tota la regió hi ha només els d'Oussouye (el Lycée Alinsitowe i el Col·legi Joseph Faye). Els alumnes dels pobles veïns o bé han d'anar a peu (cosa que passa en els casos dels pobles propers com Oukout o Carouat) o bé durant la setmana s'estan a casa d'algun familiar (els joves d'Essaout o M'Lomp, per exemple).

De fet, l'escola està molt arrelada a la regió, tot i que segons sembla encara hi ha certes reserves a l'escola en alguns pobles determinats (potser els més reticents podrien ser Emaye, Bukitingo, Essaout). A vegades els mateixos alumnes tenen por de destacar, de sobressortir massa⁴⁵. Alguns diuen que estan malalts perquè tenen mals de cap, etc. i es demanen si no és algu que els ha tirat algun malefici.

D'altra banda, quan hi ha temes que segons la tradició no poden conèixer, els mateixos alumnes ho diuen: "Això de la reproducció no ho podem saber, és ñeeyñeey".

9.2.1 Les institucions escolars i la identitat estatal.

⁴³ Figura un percentatge superior a cent perquè aquest tipus d'estadístiques convinen la taxa de matrícules de l'any 2002 amb la taxa de població en base a la proporció de creixement del darrer cens oficial, és a dir, sense actualitzar a l'any 2002.

⁴⁴ Font: Informe Ajaedo, Departament d'Oussouye, Any 2000.

⁴⁵ Fins fa poc, a Haer (Esulaalu) cap alumne no arribava a la Universitat.

L'interès pel paper de l'escola en el fenomen identitari ens va venir quan un alumne, en una de les redaccions que vam demanar de fer en un col·legi de secundària, va posar "*J'étais joola, mais à l'école j'ai appris que je suis sénégalais*". Això ens va fer decidir a investigar el paper de l'escola a Oussouye i la seva relació o no en el camp de l'etnicitat i de la identitat estatal.

Tot i que, com diuen Huguet i Serra (1994), hi ha d'altres mecanismes institucionals per transmetre la identitat (fronteres, policia, mapes, mitjans de comunicació, bandera, etc.), creiem que l'escola és un de les més importants. Vegem, sinó, per exemple, que diuen Levy i Schmitt:

El desarrollo de estados que disponen de un dilatado territorio, y el esfuerzo de homogeneización y de control social, pero asimismo las exigencias de la producción, la política, la escuela o el ejército, han ido diseñando progresivamente unas formas orgánicas de socialización y control, dentro de un sistema escolar que no deja de prolongarse y codificarse, tanto en el servicio militar como en el derecho.

(Levi i Scmitt, 1996: 13).

De fet, nombrosos estudis han fet èmfasi en la importància de l'escola de cara a la transmissió de l'identitat estatal.

Como assenyalen Hobsbawm (1991) i Anderson (1983) entre d'altres, l'escola és una institució al servei de l'Estat nació destinada a reproduir els seus valors, la seva història, les seves fronteres, els seus símbols, etc. Vegem-ho en paraules de Hobsbawm:

Naturalmente, los estados usarían la maquinaria, que era cada vez más poderosa, para comunicarse con sus habitantes, sobre todo las escuelas primarias, con el objeto de propagar la imagen y la herencia de la "nación" e inculcar apego a ella y unirlo todo al país y la bandera, a menudo "inventando tradiciones" o incluso naciones para tal fin.

(Hobsbawm, 1991: 100).

L'escola francesa, d'acord amb Juliano (1993), optà a partir de la Revolució francesa per homogenitzar la població local, negant els particularismes, i mostrant una gran capacitat d'assimilació. Com se sap, Senegal heretà de la metròpoli francesa aquest sistema educatiu. Avui en dia l'educació escolar senegalesa és molt semblant a l'educació francesa i té com a objectiu homogeneitzar la cultura dels grups ètnics que resideixen a Senegal, ignorant sovint la seva història, la seva llengua, la seva tradició, etc.

Quan es va instal·lar l'escola colonial a la regió de Casamance, a les escoles primàries es va dur a terme el model jacobí patriòtic basat en les aleshores noves idees del francès Ernest Lavissee, creador del "*Petit Lavissee*", llibre de text clàssic a les escoles

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

franceses. **Pierre Nora** (1997), que designa aquest mestre com l'“*instituteur national*”, explica com el “Petit Lavisse” es va fer servir a les escoles des de finals del segle XIX fins als anys 1950. Com assenyala **Wirth (2002)** el model proposat per Lavisse explicava una visió unitària de França que podria ser anomenat “catequisme republicà i patriòtic”. Com veurem en aquest apartat, el Senegal independent va heretar aquest model educatiu de la metròpolis i, encara que amb matisos, i en la seva versió senegalesa, avui encara continua viu en l'educació formal senegalesa.

De fet, aquesta actitud jacobina no només és vigent en quant als continguts –que veurem desseguida- sinó també en quant a la metodologia educativa usada. Només a l'escola maternal es permet de parlar amb els infants en joola regularment⁴⁶. En algunes escoles de primària, segons hem sabut, els professors donen un crani de cabra als nens o nenes que parlen el joola a la classe⁴⁷. Els infants l'han de portar a casa al migdia i tornar a l'escola a la tarda amb el crani penjant (o a la tarda cap a casa i al matí següent cap a l'escola de retorn). I és que a l'escola, només han de parlar francès.

I és que la senegalesitat que es transmet a l'escola planteja un model específic de Senegal molt particular. Vegem-ne les característiques principals.

La “senegalesitat” a través dels llibres de text

Per veure la relació entre l'escola i la senegalesitat o identitat estatal creiem interessant i il·luminador veure com els llibres de text presenten aquesta senegalesitat. Mirarem d'analitzar els llibres de dues assignatures que per nosaltres són les que més transmeten la idea d'identitat estatal, els llibres d'Història i els d'Educació Cívica.

Els mecanismes per inculcar una identitat estatal són prou clars en aquests llibres com per no obviar-los⁴⁸. És evident que cada centre escolar i, en darrer terme, cada professor o professora, tractarà aquest tema a la seva manera i amb els seus matisos. També, en alguns casos, és fins i tot passa que no es tingui temps de tractar alguns dels temes d'història de Casamance que, per l'organització dels continguts, figuren al final de cada apartat.

En principi, els continguts d'Història i Geografia presenten un Senegal preexistent a l'arribada dels francesos a la regió i a la seva instal·lació definitiva al llarg dels segles XVIII i XIX en el Nord del Senegal i durant la primera mitat del XX a la regió de la Baixa-Casamance. Durant el segle XVIII l'actual territori del Senegal estava format per regnes interdependents en el Nord del territori però, en certes regions del Sud i de l'Est, els regnes locals no depenien de cap poder centralitzat. Encara, amb menys raó, es pot pensar que en aquella època existís una identitat senegalesa. Malgrat això, segons els textos escolars, com veurem, Senegal ja existia. Vegem alguns exemples.

Al llibre d'Història de CM1 (1996), s'expliquen els reialmes de Casamance des de la fundació de Kaabu el segle XIV fins a la seva caiguda al XIX. La senegalesitat d'aquest regne es deriva de l'explicació segons la qual:

⁴⁶ Això passa també a Gàmbia, comunicació personal d'Adriana Kaplan, 6 d'agost de 2003.

⁴⁷ Això passa avui en dia, com a mínim, a Dianten (al reialme) i a Jiromaït (Esulaalu).

⁴⁸ Hauria estat interessant, però això depassava les nostres possibilitats, fer un estudi d'altres mecanismes que té l'Estat per inculcar els valors patriòtics, com els mitjans de comunicació, els transports, els mapes... De totes maneres, en el capítol que ens ocupa, ens preocupem per la socialització als més joves i, creiem, que l'escola és l'eix principal a analitzar. Si bé caldria veure com cada professor aplica els coneixements del llibre de text a l'aula.

“l’organisation intérieure du Gabou et du Kassa rassemblait à celle des autres royaumes du Sénégal.”

(p. 45).

Cal esmentar que, a l’època el Senegal no existia ni com a unitat precolonial ni, a l’arribada de portuguesos i francesos, com a unitat colonial, tot i que els llibres de text en presentin la seva senegalesitat “avant la lettre”⁴⁹. De fet, pel que fa a l’època precolonial el Húluf no va pertànyer en principi ni a Kaasa ni a Gabu. Pel que fa al període colonial, recordem que a Oussouye els francesos no s’hi van instal·lar fins el 1903 i, de fet, el 1917, VanVollenhoven sostenia que Casamance era una regió que no estava encara sotmesa al poder francès.

Com ja van assenyalar el 1979 Perrot i Preiswerk, l’escola transmet la “identitat nacional” d’una manera etnocèntrica, deslegitimant la diferència. El sistema educatiu parteix de la idea que Senegal és un Estat els membres del qual practiquen la religió musulmana. Aquesta senegalesitat, doncs, ve paral·lela, segons els llibres de text d’història, a una islamització del territori. Si bé és cert que el 90 % de la població actual senegalesa és musulmana, com hem vist, en la comunitat en la que treballam l’Islam és minoritari i predominen el catolicisme i la religió tradicional o *awasena*. Vegem què es pregunten els autors del mateix llibre:

“Pour quoi, à l’époque, les habitants de Casamance n’étaient-ils pas musulmans?”

Aquesta pregunta, clarament islamocèntrica, envia directament a la perifèria a tots els joola –i altres- catòlics i/o practicants de la religió tradicional. Aquesta visió, determinista i islamocèntrica, enllaça amb el que alguns autors (Cruise O’Brien, 1971 i 1988; Copans, 1980; Coulon, 1981; Moreau, 1990; Iniesta, 1995) han caracteritzat, cadascun a la seva manera, com un model islàmo-wólof. No és necessari subratllar la vigència d’aquesta expansió que pretén homogeneitzar Casamance també a través de l’islam.

En el capítol anomenat “Les autres résistances” s’explica el cas d’Aliin Situé Diatta, dient que ella:

“combattait aussi le christianisme, introduit au Sénégal par les Français, et prônait le retour aux religions africaines ainsi qu’aux traditions sénégalaises, en particulier le respect des coutumes ancestrales”

(p. 93).

Particularment tenim dubtes que Aliin Situé combatés el cristianisme directament, però el que està força clar és que les tradicions senegaleses de les que parla no existien abans de l’època colonial, en tot cas es tractava de les tradicions joola⁵⁰.

⁴⁹ Vegeu Carvalho, 1967; Boulègue, 1972; Mane, 1979.

⁵⁰ Recordem que el nucli dur de la resistència d’Aliin Situé es va basar en un culte a un *báciin*, el kasila, que només es troba entre els joola, i del que ja vam parlar a la tesina de Màster (1998).

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai).

Al llibre *Histoire du Sénégal et de l'Afrique* (Thiam i Ndiaye, 1976) es parla de les fonts històriques diverses que ens ajuden a comprendre la història d'un país, i es diu que a part dels documents colonials cal que

“(on y) ajoute également les documents écrits et la tradition orale detenu pas nos griots”.

(p.5).

Aquesta informació és clarament un intent dels intel·lectuals senegalesos per fer valorar als infants les fonts de coneixement tradicional. De totes maneres –i entenent que la pluralitat ètnica de Senegal, com la de la immensa majoria d'estats africans és enorme-, s'oblida que moltes ètnies no tenen griots però, prenent la part pel tot, es considera que els griots mandings i wolofs són els “nostres griots”. La necessitat de l'estat per homogeneitzar és evident.

Al capítol IV d'aquest llibre de text –que tot i la seva antiguitat és utilitzat a tots els col·legis del Senegal- explica l'evolució de les societats africanes. En aquest sentit declara universal la línia evolutiva següent: Família-clan-tribu-ètnia-reialme (pp. 37 a 40). Els reialmes mencionats en el darrer graó de l'evolució són el Djoloff (del Fouta Toro), el de Cayor, el de Walo –que és el més explicat- i cita també el de Baol i el del Sine Saloum. Els reialmes joola són del tot absents en les explicacions tot i que des de la independència de Senegal fins avui possiblement els únics reialmes existents siguin els de la Casamance .

En parlar de l'arribada dels europeus, hi ha un capítol (el 6) dedicat a les primeres factories europees instal·lades en territori senegalès. Se citen els següents: Gorée, Saint-Louis, Rufisque, Portudal i Joal. En canvi, Ziguinchor, fundat pels portuguesos abans que Portudal o Joal⁵¹, no apareix.

Al capítol 8 s'explica la resistència feta contra els estrangers i s'explicita que “le Sénégal (est) terre de patriotisme” (p. 106) i continua dient que el Senegal és aquella terra on:

“la résistance s'est manifestée avec le plus acharnement. Cette résistance a été menée par les populations sous la conduite éclairée de chefs illustres comme El Hadj Omar, Lat-Dior Diop, Albourg Ndiaye, héros au courage indomptable, animés d'un patriotisme ardent (...) C'est pourquoi leur souvenir, sans cesse magnifié par les griots et les historiens, représente, pour chaque sénégalais, un motif de fierté”.

(idem).

És a dir que a l'època colonial quan Senegal encara no existia com a Estat, els seus habitants ja eren senegalesos patriotes. En aquest llibre però, no es considera una “patriota ardent” a Alin Situé, tot i protagonitzar una de les resistències anticolonials contra els francesos més evidents del segle XX.

⁵¹ Recordem que Joal és el lloc de naixement del primer president del Senegal, Leopold Sedar Senghor, que governava a l'època de redacció d'aquest llibre de text.

El llibre d'Educació Cívica de 4t curs (Thiam, Pflieger i Faye, 1987) a la primera lliçó s'explica la raó d'ésser de l'Estat així com les seves principals característiques. Vegem-ne alguns paràgrafs:

“Accepter de déléguer à certains le pouvoir et les moyens de commander, les autoriser à disposer de droits sur nos personnes et nos biens, apprendre à obéir la loi, adhérer au devoir de solidarité, s'acquitter de ses devoirs de citoyennes, respecter l'autorité publique ou ses représentants sont autant d'attitudes qui, ajoutés à l'attachement à la même terre, et la participation à la même histoire, aux mêmes épreuves, tissent “ce commun-vouloir de vie commune” une certaine cohésion nationale que les hommes d'Etat traduisent en institutions et pouvoirs pour l'organisation collective de la vie.”

(p. 8 i 9).

Veiem doncs que, en aquest cas, la nació es defineix a l'estil del nacionalisme francès, com “aquesta voluntat de viure plegats”.

“Pour exercer ce pouvoir de commandement, ils (les hommes de gouvernement) disposent d'une force matérielle (police, gendarmerie, armée, justice) qui peut leur prêter appui. (...) La seule autorité reconnue, il edicte les lois, assure l'application des mesures coercitives, détermine, organise et contrôle les services publics, assure la sauvegarde des droits et libertés des personnes et des collectivités⁵², passe et signe les accords et traités internationaux, représente le pays à l'extérieur”.

(p. 10).

L'Estat com a entitat suprema, és l'únic govern de la nació reconegut. Això implica una clara deslegitimació dels sistemes de govern tradicionals amb les seves lleis, organització socioreligiosa, etc. que queden deslegitimades o, si més no, supeditades totalment a l'Estat. Vegem, però, com es continua legitimant l'Estat.

“Un pays sans État est un navire sans gouvernail. Un pays dont l'Etat est faible est une zone de turbulences exposée aux pires calamités.”

(p. 10).

En el mateix capítol, explica les diferents modalitats d'estat i classifica l'Estat senegalès com a unitari. Heus ací la definició que en fa:

“Il est la forme la plus simple d'Etat et se caractérise par l'unité de sa structure gouvernementale, l'homogénéité de sa population, l'unicité de son territoire géographique. Au plein humaine, l'Etat unitaire possède une population unifié dont l'organisation politique prend beaucoup plus en charge les caractères communs que les différences individuelles. Aucun

⁵² Cal no perdre de vista la situació recent de la regió, entre el govern de Dakar i el MFDC. Si bé avui en dia, com hem vist, la situació es caracteritza per una certa calma, fa uns anys, la repressió (vegeu els informes d'Amnistia Internacional, especialment els de 1996 i 1997), les desaparicions, les tortures, els numerosos controls militars sense llibertat de circulació per les persones contrastaven amb el discurs democràtic proposat per les institucions estatals.

groupe humaine ne possède des prérogatives dérogatoires. En fin, au plan du territoire, l'Etat unitaire applique son organisation politique à toute l'étendue du territoire sans reconnaître les différences principales au locales. C'est exactement les cas du Sénégal”.

(pp. 10 i 11).

Bevent del jacobinisme francès, el Senegal es presenta com un Estat homogeni⁵³. Per promoure el respecte i l'amor dels jovent cap a l'Estat, els autors expliquen quina és la funció de la Constitució i sobre la màxima divisa de la República:

“La constitution est un élément d'éducation morale, politique et civique, destiné à former la citoyen, à lui donner le respect, le goût, l'amour même de l'État, ainsi que la connaissance de tous ses droits et devoirs.”

(p. 17).

“Le principe de la Republique du Sénégal est: Gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Sa devise est: un peuple, un bout, une foi.”

(p. 20).

El llibre d'Educació Cívica de 3r curs es pregunta:

“Que devons nous connaître? (–i respon-) Une tradition historique ancienne, faite de grandeur, d'unité et de fierté nationales.”

(p.9)

No hi ha dubte de la influència del model francès en aquesta endodefinitió estatal de la “tradició senegalesa”. Al llarg del curs, els alumnes hauran d'aprofundir en una noció treballada l'any anterior i que, sens dubte, està destinada a forjar en els infants una identitat senegalesa que, interpretada de forma essencial i lligada a la idea jacobina de l'Estat-nació, es presenta poèticament com a antiquíssima i quasi primordial.

El capítol 3, després d'una introducció històrica als capítols precedents, està destinat a que els alumnes entenguin la noció de nació senegalesa.

“...La nation sénégalaise est aussi vieille que nôtre histoire et se perd comme telle dans la nuit des temps”

(p. 34).

Els autors continuen dient que tots els senegalesos tenen la mateixa llar: el riu Senegal⁵⁴. Després explica els reialmes que hi ha hagut al voltant del riu (si bé no pas tots ells estan “al voltant del riu Senegal”): Tekrou, Walo, el reialme Serer, els del Fouta i el Djolof. D'aquests reialmes –veiem que en cap cas cita cap dels regnes joola, ni que sigui de forma general- en deriva una unitat senegalesa que acabarà fundant la consciència nacional del Senegal.

⁵³ No hi ha dubte que la suposada homogeneïtat es basa, a la pràctica, en el model islamowolof del que parlàvem.

⁵⁴ A més de 600 kilòmetres del riu Casamance.

“L’unité culturelle des populations qui les composent (es refereix als reialmes), leur solidarité, leur “commun vœu de vie commun” ne se démentirent jamais, même aux temps les plus difficiles de la domination coloniale. De cette conscience nationale du Sénégal moderne tire certaines caractéristiques sociologiques”

(p. 35)

Entre aquestes característiques n’esmenten algunes com l’absència d’antagonismes tribals i l’inexistència de divergències religioses. Però el més curiós del cas és observar com en aquest apartat s’intenta legitimar la idea de nació tant amb la clàssica idea francesa (“la voluntat de viure plegats”) però també amb la concepció alemanya de nació (el Volkgeist), basada en la idea d’una cultura comuna compartida. La unitat cultural i la voluntat de viure junts obren un ampli ventall legitimador, que intenta facilitar un imaginari estatal destinat a defensar la idea d’un Estat-nació senegalès, que, a més a més, es presenta com un model unitari.

Així, gràcies a aquest textos, queda clar que no només el Senegal ja existia abans de l’arribada dels francesos, sinó que els seus pobles tenien la voluntat de viure junts i, a més, es caracteritzaven per una unitat cultural: la dels regnes islamitzats del Nord. Lògicament, això exclou, deslegitima o, com a mínim, ignora, la realitat de molts pobles perifèrics del Senegal –i no només a Casamance- que actualment viuen en territori administratiu senegalès.

El llibre continua amb la formació de la consciència nacional. Vegem-ne més exemples.

“Ce sont, à la fois, cette longue tradition historique et la permanence de ces valeurs admirables que notre pays a voulu perpétuer par sa devise, son drapeau et son hymne national”.

(p.35).

Aleshores explica el significat d’aquests tres elements: la divisa esmentada anteriorment (*Un peuple, un bout, une foi*), la bandera i l’himne.

La bandera és el símbol de la independència nacional, “le drapeau traduit l’unité et la cohésion de tous les fils de la nation”. Té tres colors cadascun amb el seu significat.

“La couleur verte symbolise la couleur de l’Islam, celle du prophète Muhammad, mais aussi l’espoir du chrétien, tout autant que la nature et la fécondité⁵⁵. La couleur jaune évoque la couleur du bonheur, celle de la prospérité donc de l’abondance. La couleur rouge rappelle quant à elle, celle du sang donc du sacrifice consenti par toute la nation, mais aussi la détermination ardent et la force résolue qui anime chacun de ses fils dans la lutte contre le sous-développement.”

⁵⁵ En una exposició de l’imaginari nacional a Dakar (2001), al museu de les Forces Armades, a aquest color s’hi afegia el simbolisme de les religions tradicionals.

(p. 35)⁵⁶

Evidentment, el “verd que evoca la natura i la fecunditat” és una referència clara a les religions tradicionals, encara que amb una versió reduccionista. De la mateixa manera, la referència a la sang i al sacrifici, podria interpretar-se en base a continguts de la religió tradicional, encara que suggereix una idea nacionalista de tipus revolucionari francès lligada a la mara pàtria i al sacrifici que els seus fills han de fer per ella.

Finalment, l'himne evoca, entre d'altres,

“le thème de la joie née de l'indépendance, celui de l'union nationale par le dépassement des diversités régionales”,

(p. 35)

I també fa, en relació a l'himne, una proclama agosarada:

“le serment et la détermination, voire jusqu'à la mort devant tous les dangers menaçant son indépendance, sa prospérité, sa sécurité”.

(p. 36).

En un altre apartat, el llibre explica als joves quins són els deures del ciutadà. Un d'elles és l'amor a la pàtria, a la qual cal mostrar

“un attachement constant, un respect quasi religieux, un amour sincère et profond. Un tel attachement doit d'abord se traduire par la fierté que nous devons ressentir d'être des sénégalais, c'est-à-dire des ressortissants d'une nation, d'une histoire prestigieuse, des membres d'une société aux valeurs élevées qui n'a rien à envier à qui que ce soit. (...) L'amour de la patrie implique également l'attachement passionné à son indépendance et à son progrès, et le rejet de tout ce qui peut porter ombrage à l'une ou à l'autre. C'est cela la forme la plus élevée du patriotisme. Il est aussi la volonté de servir efficacement et loyalement en priorité la communauté nationale, c'est-à-dire l'état qui en est l'expression organisée, ainsi que celle de contribuer, par son investissement productif, à sa grandeur dans l'ordre aussi matériel que spirituel. Il est enfin un engagement à contribuer à son progrès et à sa défense en cas de danger”.

(pp. 37 i 38).

L'escola, doncs, ensenya –o pretén ensenyar- als alumnes què és el ciutadà, quins són els seus deures, què és la nació, què és l'Estat... un Estat que es pretén superior a d'altres organitzacions polítiques, homogeni, lliure de lligams amb algun grup particular, lliure, per tant, de qualsevol “particularisme”. Un Estat que preten

⁵⁶ Fins l'any 2000, tots els ciutadans d'Oussouye havien de parar-se si, en passar per la rotonda de davant de la Prefectura s'alçava la bandera nacional senegalesa (comunicació de Joan Solà, Oussouye, 26-12-01).

representar una nació senegalesa definida de forma essencial, primordialista i quasi immutable.

Tot i això, el programa de curs i sobre tot els llibres de text, mostren unes característiques molt associades a les ètnies del Nord del Senegal, i comparen aquestes realitats ètniques amb l'estructura estatal⁵⁷. Els exemples per facilitar als joves el coneixement de què és l'Estat i quines són les seves institucions parlen dels regnes wolof i tukolor –avui desapareguts, d'altra banda-, de la religió musulmana –excloent el 10% de la població senegalesa-, de l'escola corànica –no se citen les missions catòliques. No apareixen, doncs, ni les religions tradicionals, ni els regnes històrics del Sud, cosa que dificulta la comprensió de l'estructura de l'Estat i sobretot, del significat de la nació.

Els valors patriòtics, el lligam entre una nació homogènia i un estat...No és estrany que a les redaccions els alumnes em diguessin que són senegalesos perquè parlen francès o perquè tenen un DNI senegalès. Com ens va dir un professor, els alumnes tenen molts problemes per entendre què és la nació, què és l'Estat, etc. No només la realitat que els envolta no els confirma aquesta homogeneïtat entre senegalesos a nivell cultural i històric, sinó que, a més a més, la identitat que ells coneixen millor, la identitat ètnica, es transmet d'una manera ben diferent.

De fet, segons alguns professors, sembla que només comencen a entendre què significa ser senegalès els que ja poden votar. Als altres, un professor ens explicava que ell intentava explicar l'Estat i la nació parlant del rei i dels joola... En el fons, doncs, ho explica a través d'un dels particularismes que nega l'Estat homogenitzador senegalès i d'una identitat que no es defineix exactament de la mateixa manera⁵⁸.

En definitiva, en el cas dels estudiants d'Oussouye, de tot el que se'ls ensenya a l'escola, el jove confirma molt pocs d'aquests elements en la seva realitat immediata. Tant perquè l'escola els parla en termes difícils d'assimilar, com perquè converteix el localisme o particularisme del Nord en la norma nacional, com perquè el seu entorn no certifica la teoria que els ensenyen a l'escola: que ells són ciutadans al mateix nivell que altres ciutadans senegalesos d'altres regions.

Així doncs, el paper de l'escola per a la transmissió de valors patriòtics és parcialment eficaç. Si bé hem vist que la identitat ètnica no és qüestionada per cap joola, l'acceptació de la identitat senegalesa no és, ni molt menys, universal entre els joves joola del Húluf⁵⁹.

⁵⁷ Evidentment, alguns professors, per iniciativa pròpia, poden explicar fets sobre la història local més propera a la realitat joola que la que presenten els llibres de text. Tot i això, segons alguns professors, normalment aquesta feina es fa difícil per culpa de la manca de temps per completar tot el programa de curs.

⁵⁸ Com veurem al darrer capítol, si bé l'imaginari estatutari transmès a les escoles es manté jacobí, l'actitud del govern cap a certs "governos tradicionals" comença a canviar, donant-los un relatiu protagonisme polític –o almenys públic- que fa vint anys no tenia.

⁵⁹ No parlarem en aquest cas de les estratègies situacionalistes que porten alguns joola, molt especialment en el context de la immigració (a Dakar, Thies, Siant-Louis, Kaolack...) a optar per presentar-se als desconeguts amb altres identitats ètniques, regionals o religioses.

Nos ancêtres...

Sovint, els estudis que versen sobre identitat, especialment en el món francòfon, remarquen que la identitat ètnica és primordialista, ja que es basa en els lligams del parentiu i la filiació. Segons aquesta línia teòrica i segons els llibres de text senegalesos, en canvi, la “identitat nacional” –a la que nosaltres anomenem “identitat estatal”⁶⁰– és fruit de la voluntat de viure en comunitat i és, doncs, molt més oberta, amb més garanties d'igualtat cap al ciutadà.

En el cas dels joola, però, ja hem vist al capítol 6 que la identitat ètnica és flexible. Encara que es transmeti de manera general a través del parentiu, existeixen moltes excepcions i, en funció de l'educació, rebuda de les famílies, fills d'homes no joola han pogut esdevenir joola.

En canvi, l'imaginari senegalès sembla ser més estàtic. Gràcies a l'anàlisi dels llibres de text hem vist com la senegalesitat existeix des de fa segles, des de temps immemorials, hem vist com durant l'època colonial ja existia un “patriotisme ardent” i hem après que la sang del sacrifici que apareix a la bandera senegalesa simbolitza la nació...

A més a més, sigui dit de pas, hem de mencionar que obtenir la nacionalitat senegalesa també és complicat, ja que els estrangers que no han nascut al Senegal només poden obtenir un permís de residència i, en ocasions comptades, la nacionalitat. I tot i això, si aquesta persona i la seva parella són ambdós estrangers i el seu fill neix a Senegal, l'infant no tindrà la nacionalitat senegalesa automàticament, ja que de fet, per obtenir la nacionalitat, ha de tenir-se pare senegalès. Si el pare és estranger, els fills no adquireixen la nacionalitat automàticament (Enda-Tiers Monde, 2001). La identitat senegalesa, doncs, també es transmet pel parentiu, pel *ius sanguinis*.

Vistos els coneixements i valors transmesos en la família i a l'escola; vistos els mecanismes de transmissió de la identitat ètnica i estatal; i vistes les dificultats de comprensió de termes tant cabdals per entendre l'imaginari nacional senegalès (com els d'Estat, nació o president), podria semblar que en el context joola d'Oussouye parlar de l'islam, dels regnes wólof o del riu Senegal és quasi tan complicat d'entendre com quan l'escola francesa colonial explicava als joola –i a tots els actuals senegalesos– que els seus “avantpassats eren els gals”:

“Il y a 2.000 ans, notre Pays s'appelait la Gaule. Nos Ancêtres les Gaulois étaient grands de taille, portaient de longues moustaches et une barbe fleurie flottant au vent lorsqu'ils procédaient à la cueillette du Gui. Ils n'avaient, comme les Germains leurs voisins, qu'une seule crainte: “Que le ciel ne leur tombât sur la tête”.

(Citat per Diamacoune, 1980: 59)

9.2.2. El paper de l'escola en la formació de l'independentisme casamancès (o la paradoxa de l'escola en la formació d'una “identitat nacional”)

⁶⁰ Sense cap mena de dubte, el discurs dominant sobre l'estat-nació en el govern i les institucions no quatlla entre els pobles senegalès, com en tants d'altres indrets del món.

Com hem observat, el paper de l'escola en la formació del sentiment nacional senegalès és eficaç només parcialment, ja que alguns alumnes deien no sentir-se senegalesos, sinó sentir-se només joola, o joola i casamancesos.

L'escola, en la seva empresa per homogeneïtzar la població, no és capaç de disminuir els particularismes ètnics que tant semblen qüestionar la ciutadania que emana de l'Estat, així com la seva estructura i funcionament.

En la regió d'Oussouye, com hem vist, el sentiment de pertinença ètnica està més arrelat que el sentiment de pertinença estatal⁶¹. Però, què passa amb el sentiment de ser casamancès?

Com assenyalen Anderson (1983) i Lutte (1984) pel context colonial, és l'escola la que genera també l'oposició al sistema que es vol inculcar, ja que aviva la consciència de dominació política i, alhora, possibilita el coneixement del llenguatge nacionalista. En aquests casos, existeix una contradicció evident dins de la societat escolar: està organitzada per reproduir i mantenir les estructures socials, però pot ajudar a produir, paradoxalment, un grup de persones que contesti aquesta idea i que intenti combatre-la des de diferents àmbits.

En un interessant treball, Foucher (2002a, 2002b) estudia el paper de les institucions educatives en la formació del MFDC. Sense cap mena de dubte, la identitat casamancesa no es va transmetre a través de l'escola, per descomptat. Malgrat això, creiem que l'escola –senegalesa– és un dels elements estructurals del naixement i desenvolupament del nacionalisme per dues raons: d'una banda, l'escola va permetre a certs estudiants aprendre les bases teòriques de la idea de nació i d'Estat, així com el llenguatge del nacionalisme; d'altra banda, i sobre aquesta idea versa la tesi de Foucher, al final del cicle educatiu, especialment als anys '70 i '80, es va produir una espècie de *lumpen intellektuellen* que no va tenir acollida laboral posterior en l'estructura político-administrativa de l'Estat senegalès. Recordem, a més a més, que alguns dels antecedents de les protestes independentistes, són les manifestacions estudiantils⁶².

L'escola, doncs, permet entrar en el llenguatge “modern” de les identitats “nacionals” i “estatals” i permet la construcció del discurs diferencialista de forma nacionalista davant de l'Estat.

En definitiva, la institució escolar –que tenia l'objectiu d'inculcar el valor de l'Estat senegalès– és el causant indirecte de la formació d'un nacionalisme perifèric, el casamancès. Així doncs, paradoxa de l'escola, aquesta institució –que té com a objectiu fomentar la “identitat nacional” i deslegitimar els “particularismes locals”– és, en part,

⁶¹ Això no nega, evidentment, que alguns joola d'Oussouye se sentin senegalesos, tot i que, en l'imaginari, per la majoria, el Senegal és “el Nord” de l'Estat. Sovint quan algú viatja cap a Dakar des d'Oussouye diu “Demà vaig a Senegal”, o si algú torna del Nord, se li demana: *Kata Senegal konebu?* (“I a Senegal, que expliquen?”).

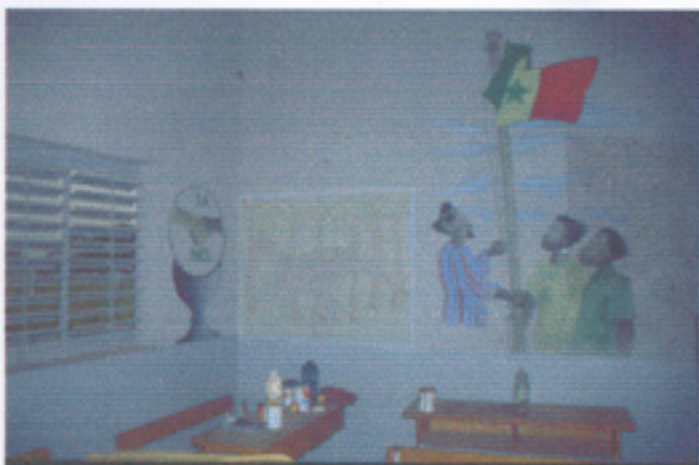
⁶²Essent Ziguinchor la regió més escolaritzada de Senegal, i amb menys institucions escolars públiques que d'altres regions de l'Estat, no és estrany que el descontentament comencés amb els joves casamancesos de Ziguinchor, que reclamaven una major implicació de l'Administració en el desenvolupament de l'ensenyament. De fet, encara avui a Oussouye, a principis de curs, a l'Institut, cada any falten dos o tres professors que no s'incorporen a donar classes... Alguns anys, per Nadal, tot i les vagues dels estudiants, algun dels professors encara no ha arribat. En la majoria de casos es tracta de professors d'altres regions que els ha tocat Oussouye i –influenciats per la mala fama que hi ha al Nord del país sobre la inseguretat de la regió, a part de com, en el passat, per la llunyania de Casamance respecte el Nord del Senegal– intenten canviar de destí o “reduir” els mesos de docència a la zona.

responsable de la formació d'un altre nacionalisme, el casamanés, que, com intentarem explicar al darrer capítol, no deixa de ser una versió d'un model estatal proper al senegalès.

En definitiva, i amb els matisos pertinents, cal destacar que hi ha dos línies a tenir en compte a l'hora de treballar la identitat en relació a la socialització: l'educació en l'àmbit familiar i l'educació formal a l'escola.

En aquest sentit, i com a tendència, observem que a casa els infants creixen impregnats de la seva cultura. És la construcció de la identitat de poble i de grup des de baix, amb una continuïtat amb l'entorn. En canvi, les institucions estatals, parlen d'una realitat que els sona llunyana i que sovint presenta poques referències properes, ja que la construcció de la identitat estatal es fa des de dalt, sovint sense tenir en compte totes les realitats, plurals, que viuen al Senegal.

Si bé aquestes realitats plurals dins del Senegal als llibres de text semblen homogènies, en els darrers anys, tímidament, sembla que la pràctica política comença a canviar. Aquest és un dels temes del proper i darrer capítol.



Escola de primària, pública, a Jiromaït (Esulaalu).
Nens homenetjant la bandera senegalesa.
La senegalesitat s'aprèn a l'escola.
Octubre 2004. Foto de l'autor.



Segons alguns informants, és en la solitud del camp on es transmeten bona part dels coneixements més importants de la societat joola.

Foto esquerra: sacerdot del Jaañaañande amb un dels seus néts, cuidant el ramat.
Oussouye. Febrer 2001.

Foto superior: tornant dels arroçars. Camí de Ponta-Saint George a M'lomp (Esulaalu).
Febrer 2002.

Fotos de l'autor





Nens no iniciats imitant els seus germans grans que es troben en el període d'iniciació. Oussouye. Gener 2002. Foto de l'autor.

(Vegeu els germans grans a la foto inferior)



Escola de primària pública, a Jiomali (E)
Nens homenajant la bandera senegalesa
La senegalesitat s'apren a l'escola
Octubre 2004. Foto de l'autor



Kahat d'Oussouye. Dia del *buyucéen*. Més de 160 joves van participar a la darrera iniciació. Desembre 2001. Foto de l'autor. (Vegeu els germans petits a la foto superior).

CAPÍTOL 10. La identitat ètnica, l'autoctonia i l'estrangereitat

“Primer ens van colonitzar els francesos,
ara ho volen fer els nordistes”.

Jove joola

En aquest capítol volem reflexionar sobre els conceptes d'autòcton i estranger, molt vigents en la societat joola d'Oussouye. D'una banda volem intentar definir i explicar la diferència entre autòcton i estranger en la vida quotidiana, i la delimitació flexible de les fronteres entre ambdós concepte. De l'altra, volem veure com la dicotomia autòcton-estranger també opera en el context de models vinguts de fora, tant el de l'Estat com, com veurem, un cert discurs del Mouvement des Forces Démocratiques.

10.1. Identitat i diferència: autòcton i estranger

Sens dubte, les nocions d'autòcton i estranger estan lligades estretament amb el concepte d'identitat ètnica. Defineixen qui forma part del “nosaltres” i qui forma part dels “altres” o del “ells”. És aquella necessitat de remarcar el “nosaltres” enfront “els altres” (Clua, 1998). O, senzillament, com diu Reveyrand (1982), l'etnicitat només pren sentit en l'alteritat.

Autòcton i estranger, en sí mateix, no tenen una traducció literal en joola. La frontera del significat entre un i altre varia en funció del context. Cal doncs, fer un estudi d'aquests dos termes des del punt de vista situacional i observar el seu ús segons les persones que hi hagi en una conversa.

10.1.1. El concepte d'autòcton (*hubuk*)

El concepte d'autòcton o, potser més adient, de nadiu, rep el nom joola de *hubuk*. Aquest terme ve de l'arrel *-buk*, que significa “parir, donar fruit”, i té diversos derivats, com per exemple, el verb *buki*, que significa “néixer, ser parit”, i el substantiu *kabuki*, “naixement”; *bukor*, que vol dir “donar fruit”; *ebukor* o *ebukorum* (pl. si-), “fruit”; *abukora* (pl. ku-, si-) que vol dir “progenitor” (en plural, pares); *ebukin*, que significa “genealogia”; i *hubukandin* (pl. ku-), que vol dir “estirp, família”¹.

Hubuk, autòcton o nadiu, l'oposat a *ajaala*, té doncs un lligam claríssim amb el parentiu i les estructures familiars, de les que ja vam parlar al capítol 4.

¹ Vegeu el capítol 5.

Graus i varietats d'autòcton.

Aquesta autoctonia, tot i que és indiscutible per al conjunt de persones que han nascut en les famílies tradicionals d'Oussouye, té, en el seu interior, una certa gradació. Aquesta gradació no implica cap diferenciació molt generalitzada de drets o deures, ni d'estatus, però sí que es percep en les diferents funcions religioses. Com ja vam veure al capítol 7, antigament es donaven les responsabilitats religioses dels altars a les famílies nouvingudes, com per exemple, la reialesa o l'altar de la circumsció Kahat (*ebilai*). No eren doncs els més antics els que prenien aquestes responsabilitats. De fet, existia una por a dirigir les forces còsmiques i, suposem, unes reticències a acceptar les responsabilitats per les dures càrregues que implicaven.

En aquest sentit, doncs, ningú no dubtarà de l'autoctonia d'una o altra família per mor de la seva antiguetat. Tot i això, hi ha diversos barris i famílies considerades de les més antigues com la concessió Kalēlaam (del barri de Kalēlaam) algunes concessions d'Etaama. Com veurem, les famílies nouvingudes van ser incorporades al poble a través del sistema de donació de terres, únic mecanisme acceptat –segons els nostres informants- per convertir un estranger en autòcton. Vegem com, el capellà joola nazaire Diatta ens ho explica. Segons Diatta (1987), entre els joola hi ha tres tipus de famílies que correspondrien a tres onades successives d'ocupació del terreny. Les famílies més antigues serien les anomenades realment *hubuk*, autòctones. Les famílies sacerdotals, d'arribada més recent, i les famílies que van arribar més recentment². Segons Diatta, les primeres “posseeixen” realment la terra, i les que, en última instància, dominen els altars (baciin, uciin), més que no pas les famílies sacerdotals. En el cas estricta d'Oussouye, aquesta explicació concorda plenament amb el que se'ns ha acostumat a dir sobre algunes concessions d'Etaama i de Kalēlaam: són les més antigues, no són sacerdotals però sense ells hi ha determinats rituals cabdals que no es poden fer. Segons Diatta, tot joola iniciat té consciència de la submissió de la família sacerdotal a la família d'arrels més antigues. Finalment, les famílies d'arribada més recent –en el cas d'Oussouye pensem que podríem parlar de famílies arribades fa unes cinc o sis generacions, és a dir, fa més d'un segle-, depenen de les sacerdotals i, com aquestes, en última instància, de les més antigues. Si bé no hem pogut treballar massa aquest camp, una hipòtesi és pensar que aquestes famílies recents haurien agafat responsabilitats religioses secundàries o, sobretot, responsabilitats colaterals, d'adjunt, en altars importants. De fet, dins de cada clan restringit, sovint un llinatge extens s'encarrega de la titularitat d'un altar important, i un altre llinatge n'és l'adjunt. Però, cal investigar-ho a fons.

Feta aquesta distinció interna, quan es parla de forma general entre *hubuk* i *ajaala*, s'acostuma a entendre que els joola del Húluf són *kubuk* i els nouvinguts (altres joola, serer, wolof, etc.) són forasters, “*kujaala*”.

10.1.2. El concepte d'estranger (*ajaala*)

² Estem parlant sempre dels joola húluf, i no de grups arribats més recentment i que, en línies generals, i com veurem després, són els “estrangers”.

Dins del marc de la nostra investigació el concepte d'*ajaala* va resultar-nos molt útil per entendre la percepció de la diferència, de l'autoctonia i de l'estrangereitat entre els joola d'Oussouye. De fet, entre els joola és molt freqüent fer servir el terme *ajaala*. Segons diverses fonts, estrictament la llengua joola no té cap concepte per referir-se als estrangers. Segons el líder del MFDC, Augustin Diamacoune, natural de Senghalène (poble, com hem vist, del Húluf), *ajaala* (pl. *kujala*) vol dir “el que et trobes al camí”, derivant la paraula del verb *ejaw*, anar³; literalment, doncs, seria “el que va”.

En aquesta línia, doncs, i segons el context, *ajaala* tant significa el foraster o estranger, com el visitant, com el convidat o hoste.

Abans de parlar del tema de l'estrangereitat a Oussouye al segle XXI, voldríem, però, fer una reflexió sobre l'estrangereitat en el passat.

Ajaala áai

Avui en dia, aquesta frase és força sentida en terres joola: significa “l'estranger és rei”. Normalment es fa servir per mostrar com de ben tractat és l'estranger, com de bé se l'ha d'acollir. Com assenyala Diatta (1998), també fa referència a que l'estranger s'enduu el millor de la casa, se l'ha de tractar a cos de rei. I, efectivament, és així, l'estranger que es queda a dinar –encara que sigui inesperadament– s'endu el tall més gran de peix o-si n'hi ha– de carn, amb la part més greixosa que, en general, és la més ben valorada. També fa referència, en aquesta línia, a la responsabilitat que significa tenir un estranger a casa.

Allò bo del cas, és que, efectivament, en una època del passat, el rei, el veritable rei, era un estranger, cosa de la que ja hem parlat anteriorment. Efectivament, els llinatges reials d'Oussouye van venir, com hem vist al capítol 7, de l'exterior. En aquella segona onada de la que parlàvem unes pàgines abans, vam donar-se a estrangers, les titularitats dels altars importants.

El més sorprenent del cas és –com hem esmentat al capítol 7– que, quan vam recollir la llista d'alcaldes d'Oussouye (consulteu-la a l'apèndix 9), vam veure com en el camp de la política "estatal", es va donar, una tendència similar. Sobretot al principi de les eleccions municipals, els homes que es presentaven a les eleccions eren estrangers a Oussouye. Recordem que, segons els antics costums, eren els estrangers els titulars dels altars principals i fins i tot els reis, i no eren pas els habitants més antics. En aquesta línia és curiós observar que dels cinc alcaldes que ha tingut Oussouye (entre 1974 i 2003) dos eren de fora d'Oussouye i els altres tres eren d'Oussouye-joola, però del barri considerat unànimament el més recent dels sis, Jíyant. Així ens trobem que dos dels alcaldes són realment estrangers des del punt de vista èmic actual, però tres són també estrangers dins dels joola húluf d'Oussouye –i d'acord amb la categorització esmentada anteriorment per Diatta (1987)–, és a dir, són de les famílies joola instal·lades més tardanament a Oussouye. No seria estrany pensar que l'estrangereitat històrica dels titulars dels altars s'hagués traslladat en certa manera a la política municipal... Cal, però, com en tants altres aspectes, treballar-hi més.

La relativitat del concepte *ajaala*

³ Entrevista a Ziguinchor, 1 de febrer 2000.

Com a convidat o hoste, tothom és *ajaala* fora del lloc on viu habitualment. Una joola d'un poble veï que va de visita a la casa d'EGO, fins i tot sent del mateix clan d'EGO, és considerat un estranger en tant en quan no forma part del llinatge extens d'EGO, també és considerat estranger en referència a Oussouye, però no és considerat estranger si es parla del reialme o dels joola. Segons la conversa se l'exclou o se l'inclou, sent els tertulians els mateixos. En la mateixa línia, si un joola d'Oussouye pertanyent al barri de Battefos es presenta a casa d'un amic que viu al barri d'Etama, se'l considerarà *ajaala* tan bon punt entri a la concessió i saludi, per exemple, els pares del seu amic. No serà *ajaala*, però, quan es xerri de temes d'Oussouye.

Evidentment, la connotació que es dóna a *ajaala* en referir-se a aquesta persona no és la mateixa que es dóna, per exemple, a un conegut llunyà d'un dels membres de la família que es presenta un dia cada cinc anys. Aquest segon serà força més estranger que l'anterior.

Com a visitant, una persona desconeguda que entra a la concessió a demanar alguna cosa i, per les normes de la hospitalitat joola, acaba, per exemple, bevent vi de palmera o dinant amb la família –si l'ocasió s'hi escau-, és també i sobretot –segons la versió etimològica donada pel líder Diamacoune- un *ajaala*.

Com a foraster o estranger, algú és *ajaala* de manera absoluta quan és un desconegut que no pertany ni al poble ni a cap referència “tradicional” joola. Així doncs, un mancanya de Ziguinchor és un estranger, un wolof de Dakar també i un europeu també. Però aquest terme només és vàlid per aquestes persones els primers dies. Si per exemple un d'ells es queda a viure en una família d'Oussouye, al cap d'un temps prudencial –uns quants mesos-, deixarà de ser *ajaala* en aquella família. Tot i ser-ne hoste, tot i tenir orígens estrangers, ja no serà titllat d'*ajaala*. Durant força temps, però, i especialment quan l'hoste no hagi mostrat voluntat d'integrar-se en els deures familiars, de barri, de poble o de regió, serà titllat de foraster pels mateixos familiars, fora de l'àmbit familiar. EGO, doncs, no serà estranger en el sentit que a la família se'l coneix, pot anar i venir, no sorprèn que es passegi, que mengi, que estigui en la concessió de la família, però serà estranger en la resta d'ambients. Si arriba algú, preguntarà “Teniu un estranger?” (*Jibaje ajaala?*) i, durant mesos, li diran: “Sí, és un amic de X” (*Ahe, umme afal ata X*). Amb el temps, EGO, però, pot deixar de ser un estranger si, com hem dit, deixa de fer el que fan els estrangers i fa el que fan els locals. Aleshores, si arriba algú d'un poble veï o un familiar que viu a Dakar, i demanen a algú de la família: “Teniu un estranger?”, se li pot respondre, “A'a'. *Akila le ajaala. Ummu kajaal X. La fiyo baabe*. (“No, no és estranger, és en “tal” i porta temps aquí”)⁴.

L'estranger, però, tindrà uns drets especials, que no tindrà ningú de la mateixa societat joola d'Oussouye. “Els estrangers tenen més drets que la gent d'aquí –dia un informant-. Perquè aquí, si no ets iniciat no pots beure ni vi de palma ni menjar la carn de les libacions, en canvi els estrangers sí. Si es donés aquests drets als no-iniciats, aleshores, es dirien, «i per què m'he d'iniciar, jo, si ja ho puc fer tot?»”. I és que l'estranger, en el fons, és un innocent, no coneix les normes i per tant, no està plenament integrat. Això fa que tingui més drets. Això fa que malgrat no ser iniciat a

⁴ En aquest sentit, si aquest EGO té un dia visites, els de la família on viu li preguntaran: “Lubaje kujaala?”.

segons quins altars pugui beure vi de palmera en algunes ocasions, això fa que pugui assistir a segons quins esdeveniments com a públic.

La categoria d'estranger implica, com hem vist, no poder participar en cerimònies religioses, en decisions d'àmbit de política tradicional, etc. No es poden donar els secrets a qualsevol que vingui i digui que vol integrar-se. Podria desvetllar-los en tornar. De totes maneres, aquesta "estrangereitat" significa també que els implicats – els estrangers- no tenen perquè seguir les normes establertes dins de la comunitat. Se suposa, per part d'ells, un desconeixement de les normes tradicionals i, per tant, una certa "innocència"⁵ a l'hora de dur a terme la seva vida social. En canvi, la gent del poble les coneix, sap les prohibicions i ha de fer, per etapes, una integració total. Si algu entrés al bosc sagrat, sense que ningú no el veiés, seria vist pel fetitxe i tard o d'hora, diuen els infomants, li cauria una desgràcia si sabia la prohibició, però no si no la sabia.

En certa manera, però, aquesta persona serà sempre estrangera en diversos nivells, però, segons el seu comportament, pot arribar a ser-ho en molt pocs ambients. Així, si EGO fa vida amb el llinatge extens primer, després, amb el clan restringit, fent les cotitzacions com a membre del clan, participant en cerimònies, etc. aviat deixarà de ser considerat un estranger per part dels membres del clan que no són membres del llinatge extens en el qual viu EGO. I així successivament, de llinatge extens a clan restringit, de clan restringit a barri, de barri a poble, etc.

Evidentment, però, en tant que no sigui fill d'un joola, EGO, en certs nivells, sempre serà considerat com un estranger però difícilment els membres de la família, del llinatge, del clan i del poble al qual viu l'anomenaran *ajaala*. Probablement diran que EGO no pot iniciar-se, per exemple, però no diran "EGO és un estranger i, per tant, no pot iniciar-se". De fet, diran d'ell que "és del barri" (*an ata hakin*). A Oussouye, com en d'altres pobles joola, una persona que hagi fet el màxim per integrar-se a la vida del poble i que s'hagi estat uns quants anys a la regió, deixarà de pertànyer a la categoria d'*ajaala* i, essent *an ata hakin*⁶, podrà participar en molts aspectes de la vida social joola.

Realment tot i que el sentiment el col·loqui en un estatus de no-estranger, al cap i a la fi, tampoc no és un autòcton, ni ho serà mai, socialment sempre serà, en alguns nivells, un estranger. Així a aquest EGO molta gent, després de dos o tres anys de viure a Oussouye, li dirà que ell sí que pot fer certes coses que un estranger no pot fer, com anar al cementiri de religió tradicional, com entrar al bosc on hi ha els iniciats al *kahat*, però això sembrarà moltes crítiques i molts comentaris per part d'aquells joola d'Oussouye que sí que el consideren un estranger, persones d'altres clans i barris o d'altres pobles –que potser coneixen a EGO però només de nom, de vista o de referència⁷.

⁵ Més d'un informant ha caracteritzat l'estranger com a "innocent" pel fet que no coneix la normativa local.

⁶ En el cas dels pobles també podrà anomenar-se'l *an ata esuk* o *an ata kayon*, fent més referència a la integració al poble (*esuk* i *kayon*) que al barri (*hakin*).

⁷ I és que com deia una dona del nostre barri: *Bukan fan kulob kamengee* ("La gent en parlarà molt, criticarà molt").

El pas final que separa *ajaala* de *hubuk* és el d'una persona que s'integra plenament, tal i com hem dit en les línies precedents, i per tant és considerat *an ata hugin*, i que rep terres per cultivar per part d'alguna família d'Oussouye. El fet de tenir terres per cultivar implica, socialment, un arrelament al poble, un lligam quasi indestructible que farà que el seu amo gaudeixi d'un status quasi de *hubuk*, d'autòcton, sense arribar, però, a ser-ne plenament. Per poder rebre les terres per part d'un cap de família, aquest ha de consultar els hereus legítims (normalment els fills), per convèncer-los de què l'ha portat a confiar tant en aquella persona per donar-li terres. Si els fills hi estan d'acord, es farà la donació de terres davant dels fills i d'un o dos testimonis que siguin *esanful* de la família, és a dir, els nebots materns (vegeu el capítol 4). Aquests testimonis seran els que, en cas de conflicte entre algun dels fills i el nou propietari de camps de la família, certificaran davant del poble que el cap del llinatge va donar les terres a "X" en tal moment i circumstàncies.

El fet de tenir terres canvia l'estatus de la persona que les rep, però, el que és més important és que canvia l'estatus dels seus fills –fins i tot si tant el pare com la mare són joola. Així doncs, segons els informants, si el pare és *an ata hugin* i la mare és estrangera, els fills seran considerats fills del poble i podran iniciar-se en diferents altars tradicionals, al mateix nivell que els joola. Evidentment, això pot semblar discrepàncies entre els diferents membres del poble –sobretot si l'actitud del pare no acaba de convèncer alguns membres del poble–, però en general es considera que un cop es tenen terres, la integració d'una família –el pare de la qual va començar essent *ajaala*, va continuar com a *an ata hugin*, i va acabar tenint terres–, és total. De fet, "tenir terres" vol dir tenir-les a través d'una donació⁸.

Graus i varietats d'*ajaala*.

En alguns casos hem trobat que moltes persones feien servir el terme d'*emanding* com a sinònim d'*ajaala*. En certa manera, *ajaala* té lligam amb diverses nocions, la de família (vegeu el capítol 4), la de poble (vegeu el capítol 5), la de manera de fer dels joola (vegeu el capítol 6) i la de religió tradicional (vegeu el capítol 7). En aquesta línia doncs, no és desencertat pensar que per moltes persones joola de religió tradicional, tot comportament que no va d'acord amb la seva suposada manera de fer dels joola és un comportament típic d'un *ajaala*, que no coneix com es fan les coses, i per extensió, d'un *emandiη*, que és un estranger de religió musulmana que no practica la religió tradicional i que, per tant i de manera general, no coneix la religió ni la cultura joola. En aquesta distinció trobem una evidència repetida en moltes societats africanes i de la que ja vam parlar al capítol 2 religió tradicional i cultura estan íntimament lligades, i, per això, la frontera que separa ambdues realitats és sovint difícil de delimitar tant pels analistes com pels propis membres de la cultura⁹.

⁸ En el cas que no sigui donació o cessió es pot tractar d'una venda, tot i que això a Oussouye, que sapiguem, no ha passat (però en d'altres indrets del Departament, sí). Però això, és clar, té poc a veure amb el tema del que parlem.

⁹ En més d'una ocasió, parlant amb les poques joves joola que es defineixen com a musulmanes, es repetien converses així:

Jo: -*Kama, awu emanding.*

-Així, doncs, tu ets musulmana.

Ella: -*Ehe.*

-Sí.

Jo: -*Awu, let ukan kasabo bo añoli?*

-Tu, no faràs el *kasabo* pel teu fill?

Ella: -*A'a'. Fan i kan liwo.*

-No, no. (Sí) que el faré.

En diversos casos vam trobar persones que titllaven d'"*emandiη*", altres persones que no havien seguit la manera de fer dels joola (vegeu el capítol 6).

Aquesta equiparació entre *ajaala* i *emandiη* que es fa en segons quins contextos, ens fa pensar en els primers *emandiη* que es van instal·lar a la regió, a Elinkin, a Loudia Wolof o a Diaken Wolof: eren estrangers i eren *emandiη*. A diferència d'altres estrangers, aquells no van adoptar la religió tradicional, no van fer libacions als altars, no van ser adoptats... En el fons, per això la immensa majoria d'*emandiη* continuen essent titllats d'estrangers. Aquests pobles, dins de la visió majoritària dels joola d'Oussouye, continuen essent estrangers. Són estrangers al reialme, són estrangers als joola.

Com veurem en aquest mateix capítol, els catòlics estan elaborant –recentment– la diferència entre cultura i religió i no tenen avui en dia tantes contradiccions –tot i que en tenen– com puguin tenir els musulmans, especialment els més joves. Probablement, els musulmans no joola tenen una percepció respecte la cultura tradicional semblant a la que tenien els missioners espiritans fa un segle. La més o menys llarga convivència entre catòlics i *kuwaseena*, ajudada per l'interès recuperat sobre cultura, tradició i religió tradicional per part dels catòlics, ha generat un canvi de perspectiva que no ha arribat encara entre els musulmans ja que, de fet, les conversions de joola de religió tradicional cap a l'Islam són més recents. A part, cal tenir en compte que abans als catòlics se'ls veia associats en certa manera als colons, a l'Administració colonial, colons, ara són els germans; ara els musulmans, en general, són percebuts com a estrangers i en alguns casos com a nous colons. Efectivament, en general, entre els joola, sovint es perceben certes reticències cap a alguns musulmans, especialment aquells que pertanyen a l'Administració¹⁰. Sovint, si el personal de l'Administració és de religió catòlica, se'l veu amb més bons ulls

Tot i la percepció generalitzada que es té que tot aquell que no ha nascut a Oussouye és estranger –i feta la precisió sobre el procés d'integració d'alguns estrangers–, hi ha una sèrie d'estigmes que fan referència a grups concrets que es consideren més o menys propers als joola d'Oussouye que d'altres grups. En certa manera, doncs, hi ha una espècie de gradació tàcita de més o menys estrangers. En referència a altres grups o subgrups ètnics.

Així, doncs, en principi, tot aquell que és joola (de fora d'Oussouye i de fora del reialme) és considerat estranger.

Al nostre entendre, la única proximitat sentida per part dels joola húluf, respecte tots els altres joola, es basa en dos marcadors identitaris, la llengua –encara que hi ha notables diferències entre les diferents variants del joola– i l'etnònim. Això no vol dir que s'apropin més ni que hi hagi alguna solidaritat ètnica, ni molt menys, entre els joola húluf i els joola fooñy, per exemple. Potser fins i tot el contrari, un joola vingut d'altres terres, especialment si és musulmà, per exemple del Fooñy, i, especialment també si ha fet el *bukut*, que provoca molta rivalitat i desconfiança entre els *esulsan* (practicants del *kahat*), pot provocar mirades de recel potser amb més facilitat que algú no joola.

Jo: -*Kama*?

-I doncs?

(Cara de dubte de la noia, aprovació de les contertulianes practicants declarades de religió tradicional).

El *kasabo* es fa als recents nascuts a l'altar familiar del *kuhuluη* (vegeu capítols 5 i 7).

¹⁰ Tal és el cas de l'antic prefecte d'Oussouye, un serer catòlic, a qui la gent tenia en força bona consideració.

Dins dels joola, de fet, hi ha també una “gradació de proximitat” entre els subgrups joola. Així, per exemple, un joola ajamaat serà molt proper a la comunitat del reialme, ja que, de fet, hi ha, com s’ha vist al capítol 7, un lligam molt intens entre uns i altres, a través dels altars. Un joola d’Esulaalu, amb qui hi ha lligams de filiació d’altars, també se’l considerarà força proper. El mateix passa amb els joola del Mof Ayi (Brin-Séléki) o, en molt menor mesura, amb els joola de Diembereng.

Pel que fa a la riba Nord del riu, els lligams es consideraran més propers amb els joola del Buluf –que segons sembla tenen el seu origen familiar a Esulaalu i al Húluf-, i amb qui els joola d’Oussouye també comparteixen certa filiació d’altars, certa, doncs, relació en matèria religiosa. Els seus veïns Fooñy, en canvi, són considerats molt menys propers per la manca de vinculacions històriques, però també per la falta de lligams religiosos, ja que, recordem-ho, els joola del Fooñy estan, en general, força islamitzats.

Es tracta, al nostre entendre, d’un marc referencial, un imaginari que fa sentir certa proximitat entre uns joola i uns altres. Cal tenir, però, present, l’anàlisi situacionalista: fora de cadascun dels seus pobles, a Dakar, a Thies o a Saint-Louis, és probable que dos joola de dos grups diferents puguin sentir-se més o menys propers. Però, a Oussouye, un joola fooñy pot ser considerat més estranger, tot i ser joola, que no pas un manjack o mancanya –que sovint van a treballar als camps d’Oussouye, provinents de Guinea-Bissau.

Adopcions.

Tot i que en general hem considerat que algú, en un àmbit o altre, sempre serà *ajaala* si no ha nascut en una família joola, hi ha aquelles excepcions de les que vam parlar al capítol 4 (bessons, enemics, fugida de responsabilitats en un altar de religió tradicional, expulsió del poble per un crim greu, etc.). Efectivament, les adopcions que provoquen un canvi d’estatus familiar de l’individu, acaben fent que aquestes persones no siguin considerades com a *ajaala*.

Tot i que avui en dia es practiquen molt poques adopcions –a part de persones d’altres ètnies que demanen integrar-se, i potser d’alguns cas de bessons molt esporàdic-, hem cregut important recordar les excepcions dins del context autòcton-estranger.

10.1.3 L'Administració, els “nordistes”, els wólof i la wolofització

Dins del marc de la relació entre joola autòctons i la resta d'estrangers, mereixen un capítol a part, els “nordistes”. Aquest terme, en francès, fa referència a la gent del Nord de Senegal. Lligat amb aquest concepte, n'hi ha un de paral·lel, que és tot el procés que estan protagonitzant les regions més perifèriques d'adopció de la llengua wolof i, a vegades per extensió, dels costums wolofs i de l'Islam. Tot i que “els nordistes” i la wolofització són dos elements diferents, creiem que val la pena tractar-los dins d'un mateix apartat.

Els nordistes

Dins del conjunt d'Oussouye, una de les etiquetes més exteses és aquella que caracteritza la gent vinguda del Nord com a *nordistes*. Totes aquelles persones d'ètnies wolof, tukolor, lebu, i també pehl que arriben del Nord (perquè hi ha per exemple pehl que han vingut del Sud) són categoritzades com a *nordistes*. Aquest no és el cas però dels pehl (vinguts de Guinea-Conakry, sobretot) que es van instal·lar a Oussouye als '50, que se senten casamancesos i que també poden anomenar “*nordistes*” als wolof i tukolor vinguts del Nord de Senegal.

Sovint l'etiquetació de “nordistes” és una reacció a l'etiqueta que els joola senten que reben de la gent de la ciutat, sobretot Dakar (però també Ziguinchor). Vegem què ens va dir un informant: “Els nordistes et diuen « salvatge », « mono », « torna a la *brousse* que la ciutat no és per a tu ». No tenen respecte per la nostra cultura i la nostra religió. Els senegalesos han d'aprendre a respectar-nos perquè tots som al Senegal.”¹¹

L'etiquetatge de joola com a “bruijots” o com a posseïdors de poders místics també és habitual entre la gent del “Nord”, així com entre molts gambians.

L'etiquetatge de ser senegalès ve sovint acompanyat de l'etiquetatge de ser musulmà. En aquest sentit, totes aquelles accions dutes a terme per l'Estat o de les institucions a favor de la religió musulmana són percebudes com una agressió o menyspreu cap als membres d'altres creences, especialment cap als practicants de religió tradicional, que difícilment rebran ajudes del govern per cerimònies.

Així per exemple, no és estrany sentir dir, quan el banc tanca per les festes del Ramadan, “Ah! I què passa amb els que no som musulmans?”. Els mateixos comentaris se senten quan la ràdio diu que l'Estat ha ajudat en les festes del Magal de Touba amb mil·lions de francs CFA o que les cofradies han cobrat unes ajudes econòmiques.

Tot i això des de fa uns anys s'observa un canvi d'actitud en el fet que l'Estat –o fins i tot el banc d'Oussouye¹²– tenen present en certa manera les activitats joola com cerimònies –on l'Estat a vegades col·labora amb arròs¹³.

¹¹ Molts joola consideren el Nord de l'Estat del Senegal, com el Senegal, i els seus habitants, com a senegalesos. Com veiem, l'informant fa un procés d'autoexclusió inicial, però a la vegada reivindica la seva senegalesitat.

¹² En el darrer kahat el banc va obrir el diumenge perquè la població pogués treure els diners per fer les cerimònies pertinents.

¹³ Com a mínim des del 1986, l'Estat ha participat amb arròs en els diferents *kahat* celebrats a Oussouye (1986, 1994, 2001).

De fet, com veurem una mica més endavant, l'Estat s'està interessant cada cop més per la "tradició joola". Segons alguns informants, el 1986 ja donava arròs per les cerimònies d'iniciació. I és que en totes les cerimònies reials importants, com vam dir al capítol 7, hi ha hagut una presència estatal.

El terme "nordista" és d'ús força recent i ha estat molt utilitzat dins del discurs independentista del MFDC. Tot i això, és molt recurrent en la majoria de la població sigui independentista o no, sigui del Mouvement des Forces Démocratiques du Sénégal o no, sigui joola o no¹⁴.

La relació amb els nordistes és molt variada. Com a subcategoria d'estrangers, de *kujaala*, mai no s'integraran al poble a no ser que acompleixin els requisits esmentats anteriorment. Molts d'ells, com que estan a Oussouye durant dos o tres anys, no intenten integrar-se gens ni mica en la vida tradicional. Tal és el cas de professors d'institut, militars, gendarmes, alguns comerciants i gent que treballa a l'Administració (Prefectura, Eaux et Fôrets, Agriculture, Hospital...).

Una convivència difícil?

La presència d'estrangers –tal i com se'ls categoritza avui en dia- a Oussouye, data de fa poc més d'un segle, quan van arribar gent del Nord de l'actual Senegal acompanyant els francesos¹⁵. En aquest sentit, hi ha una llarga durada de contacte.

Les característiques de la cultura local (sobretot en base a la definició del *mujooloayi*, etc.) i de les formes d'assimilació i d'integració de les que ja hem parlat en capítols anteriors, ha configurat un "mapa" d'Oussouye molt especial, amb barris joola húluf més autòctons que d'altres, amb barris de joola húluf considerats més autòctons que els barris on hi ha joola fooñy (Sara-Demba, HLM...), barris amb majoria no-joola, considerats totalment estrangers, fins i tot si han nascut allà, etc¹⁶.

A més a més, durant dècades –sent Oussouye capital departamental- el paper de l'Estat i dels seus representants no sempre ha estat ben vista pels locals, i més quan pensem en el clima de guerra que es va viure a principis dels noranta, especialment el 1993 quan, com hem vist al capítol 3, el conflicte armat entre el MFDC i el govern de Dakar va arribar al cor d'Oussouye. En aquest sentit, la convivència avui no és tant complicada com es podria esperar.

La cohabitació entre joola d'Oussouye i aquests grup d'estrangers ha estat, però algunes vegades problemàtica. Per posar alguns exemples, en més d'un cas els protagonistes són els militars, que, com a tants d'altres llocs del món, fan un abús de poder amb la població local. Així, en diverses ocasions, alguna *soirée* acaba amb enfrontaments perquè alguns d'ells no volen pagar els bitllets d'entrada o les begudes¹⁷.

Hi ha també soldats que estableixen relacions sexuals amb noies locals. Algunes d'elles queden embarassades i tenen fills. Un cop acabat el servei a Oussouye, els

¹⁴ Efectivament, altres grups ètnics de Casamance també fan servir aquest terme per designar els

¹⁵ Recordem el capítol 9 per la relació entre els pobles joola i els pobles wolof de la regió ("estrangers" segons la percepció local) com Louida Wolof, Diaken Wolof, etc.).

¹⁶ En aquest cas són anomenats "oussouyois", per dir-ho així, "oussouyencs" però no joola.

¹⁷ Recordem un cas, explicat de primera mà per Joan Solà, on "en una *soirée* organitzada pel Foyer de Joves, es van presentar els militars i van dir d'entrar sense pagar. Els militars, en veure que la gent s'hi negava, van començar a tirar pedres. Van començar a barallar-se i es va liar una tangana increïble. Van acabar denunciant els militars i es va donar la raó a la gent del poble".

soldats són enviats a d'altres llocs i, sovint, obliden la companya i el fill a Oussouye per sempre més.

Alguns informants també ens han comentat que els wólof tenen l'hàbit d'insultar sovint, fins i tot els familiars. Si bé no ho hem pogut comprovar directament, aquesta informació és confirmada per Moreau (1994).

En alguns casos però, aquests estrangers que viuen a Oussouye de pas, estableixen relacions cordials i fins i tot amicals amb la població local. Sempre pots trobar algun d'aquests estrangers a l'indret conegut com "L'université" on es ven vi de palmera que es pot beure *in situ*, sol o acompanyat de joola locals.

D'altres estableixen relacions comercials amb els locals que s'han iniciat en els intercanvis econòmics venent productes d'horta, montant un petit restaurant local o una petita casa de queviures. Aquestes relacions poden portar a bones amistats.

En d'altres casos, pot arribar a donar-se una relació de molt bona amistat, com és el cas, conegut per molts, que es va donar entre el sacerdot del *báciin* Jaañaañande i l'antic prefecte d'Oussouye, un serer.

El camp religiós tradicional també facilita la relació entre locals i estrangers. En aquest sentit, cal recordar que la religió tradicional és oberta als estrangers a fer libacions per demanar favors a Déu. No és gens estrany veure estrangers –catòlics o musulmans- fent libacions al gran altar Jaañaañande.

Tampoc no hi ha massa aliances matrimonials entre joola d'Oussouye-joola i persones d'altres barris. Com hem observat –i com confirma també Moreau (2001)-, mentre que a les ciutats, fins i tot a les petites com Ziguinchor, hi ha una certa pràctica d'aliances matrimonials interètniques, a Oussouye això és excepcional. En el cas d'homes d'Oussouye joola –i després de l'adquisició de barri per part de la dona, fent el *kakaan hakin* (vegeu el capítol 4)-, casar-se amb dones de l'Oussouye no-joola faria possible una certa integració d'aquestes estrangeres en la societat joola d'Oussouye. Però, com hem dit, aquesta pràctica no és massa freqüent. Els pocs matrimonis interètnics que hi ha es produeixen entre homes i dones que s'han conegut a Dakar o Ziguinchor, i que viuen allà, més que a Oussouye, on aquests casos són comptadíssims.

Els wolofs i... la wolofització

En aquest capítol també convé mencionar el procés de wolofització que està succeïnt a Oussouye, així com en tants d'altres llocs de Casamance –molt especialment Ziguinchor-, i a d'altres indrets del Senegal.

Com ja s'ha vist especialment al capítol 3, la presència d'ètnies del Nord començà amb la penetració francesa a Casamance, a principis del segle XX, que arribava amb personal de l'Administració originari del Nord del Senegal.

Com diu Marut (1996), els wolof han tingut, en general, un comportament arrogant envers els pobles de la selva, del Sud, a la Casamance. Aquest comportament s'ha degut, en part, a la percepció primitivitzadora que a Dakar hi ha respecte els pagesos casamancesos. Com hem dit, l'estudi de Diarra i Fougeyrollas fet a principis dels anys setanta, segueix en plena vigència. En un seguit d'entrevistes podem veure com wolof, serer, tucolor, joola, manding, pehl, es veuen entre ells i a ells mateixos. En les entrevistes es perceben no només imatges estereotipades sinó també -i per això resulta interessant l'estudi- l'explicació que donen els mateixos interlocutors en funció de la pròpia experiència. Així, doncs, en el cas que ens ocupa en la relació de, sobretot,

wolof-joola, els primers tenen una percepció dels segons només gràcies a les persones joola emigrades a Dakar, que, majoritàriament, treballen en llocs “subalterns”, sobretot com a criades en famílies dakareses. De fet, segons Diouf (1998) el tant per cent més elevat entre les dones que es dediquen al treball domèstic a Dakar són joola, mandjak i serer.

De fet, només cal recordar que els wolof fan servir molt la paraula “ñaak”, per referir-se a la “gent de la selva” en un to pejoratiu. La gent de la selva són els joola, els bainuk i els manjack, però també són els camerunesos o els congolesos¹⁸.

Entre els atributs més repetits per part de wolof i tucolor, figuren els de treballadors. Els joola tenen fama de treballadors i complidors. Molts parlen de la situació de la dona joola, que és ben diferent de la dona en terres wolof. També surt sovint el fet que no siguin, majoritàriament, musulmans i s'atribueix als joola musulmans més capacitat, més desenvolupament que els joola no musulmans.

Vegem un exemple, d'un tucolor de quaranta anys, funcionari.

Creo que los joola son obedientes, muy trabajadoras y que me dan la impresión de ser bien educados; son agradables para la convivencia. Un joola necesita siempre hallarse bajo la dirección de alguien, sin darles responsabilidades de jefe, sin darle grandes responsabilidades. Si se transforma a un individuo vulgar en un responsable, se fracasa”

(1982: 42)

També es titlla els joola de primitius, com si estiguessin en un estadi inferior al de la resta de grups. Un dels altres adjectius més repetits és el que caracteritza els joola d'orgullosos, i, fins i tot, en alguns cas, de nacionalistes. Això s'atribueix, especialment, al fet que mantenen les seves creences religioses, els seu lligam amb el poble d'origen¹⁹ i la comunitat. És curiós verue com fins i to algun intel·lectual, senegalès del Nord, afirma que les religions tradicionals (que ell anomena “animistes”) afavoreixen l'integrisme i el separatisme (vegeu Diouf, 1994).

Per contra, la visió que els joola tenen dels wolof també diu molt de les imatges esterotipades i amb caràcter negatiu. Vegem què diu una dona joola de disset anys, de religió musulmana i que cuida infants.

Los wolof no son simpáticos. Son mentirosos. Son ladrones. Son groseros. Sin embargo, hay wolof simpáticos.

(ídem.: 57)

Les altres persones entrevistades d'altres ètnies, lebu o sarakolé, per exemple, remarquen la gran diferència que existeix entre els joola i ells, per les tradicions i també per la religió. Però insisteixen en que són primitius i incivilitzats.

¹⁸ Aquesta primitivització té el seu origen, des del nostre punt de vista, en la distinció establerta a partir de l'època de “les quatre communes”.

¹⁹ Efectivament, pocs diolàs que visquin a Dakar, o fins i tot a França, es perdran la celebració del Kahat o del Bukut al seu poble natal.

Curiosament, no prenen aquesta postura els serer, que mantenen una relació de “parentiu de burla” amb els joola²⁰. La visió que es tenen mútuament és molt més amable i positiva, sense primitivització.

Tot i que els exemples de la investigació potser per ser pocs no tenen prou legitimitat, sí que poden ser representatius, a grans termes, de les visions que des dels seixanta fins ara, s'han donat entre uns i altres. Malgrat que en certs aspectes es puguin haver matitzat o suavitzat i, admetent, és clar, que poden variar molt d'una persona a l'altra, avui l'esterorip es reproduïx amb l'agreujant d'un conflicte armat pel mig. O fins i tot, augmenta i es retroalimenta amb l'avanç del conflicte. Com sostenen alguns informants, els joola continuen essent considerats primitius -armats, però primitius-, orgullosos -massa-, i els wolof mentiders -fins i tot els que són al govern- i de poca confiança -sobretot els que expropiaren terres o els que pertanyen a l'exèrcit.

I és que, de fet, la presència de l'exèrcit a Oussouye²¹ no ha fet més que confirmar aquesta visió que es té tant de la gent del Nord com de l'Administració, a qui sovint s'identifica de forma comuna tot i que hi ha gent casamancesa que treballa a l'exèrcit, el govern, etc.

Nombrosos casos exemplifiquen les difícils relacions entre uns i altres. Un dia del 2001, un grup de nois i noies d'Oussouye tornaven d'una trobada de joves catòlics a Kolda. En un control militar, els van fer parar, baixar del Car, posar-se en fila, mostrar la documentació i deixar la seva bossa davant dels seus peus. En arribar a un jove, el militar li va dir que l'obrís, i el joola li va respondre que l'obrís ell, que era ell qui la volia veure. Després d'una breu discussió, el militar es va sulfurar i li va dir al joola que es despulés allà al mig, davant de tothom. El jove si va negar. Finalment, l'arribada d'un superior, més calmat, i va arreglar les coses.

En una altra ocasió, una desena d'homes d'un mateix llinatge i jo mateix anàvem d'Oussouye a Calobone per donar el condol a una família. Hi anaven, entre d'altres, el sacerdot del segon altar-ministeri més important de la regió d'Oussouye. En ser a la sortida del poble d'Oussouye calia passar un control i a deu metres del control, tombar a la dreta, des d'on, amb un minut més de caminar, s'arribava a la casa del difunt. Al control militar de la carretera van demanar el carnet al sacerdot, que va respondre que no el duia. El militar li va respondre que ell per allà no passava. Aleshores va començar a demanar-la a dos joves més, i tots dos van respondre que no el duïen, i tothom va començar a dir que no el portava. Tot i que, pel que sabem, uns quants sí que portaven la documentació a sobre. I el militar va dir que no passaríem. Que tornéssim a casa, agaféssim la documentació i que ens deixaria passar. El vell responsable del *báciin* li va dir que ell era el sacerdot, i que anàvem a un enterro, que Calobone estava allà al costat. El militar li va dir al sacerdot que ell no el coneixia i que no passaria. Finalment, després de cinc minuts de discussió, ens van deixar passar²².

Un darrer exemple, facilitat per Marie Louise Moreau, ens parla encara de la turbulenta relació amb la gent del Nord. Vegem, sinó, el següent exemple, de l'abril de 1999, en un control militar:

²⁰ Sobre aquest tipus de relació serer-joola vegeu, per exemple, julliard

²¹ Recordem que l'any 2001, per anar de la frontera Nord de Casamance, a Sénoba, fins al Cap Skiring a uns 250 kilòmetres, s'havien de passar 17 controls militars. L'any 2004 això havia canviat bastant i hi havia menys controls.

²² Els comentaris sobre els militars, després del control i quan el militar no ho sentia, eren variats. Un dels joves va dir, “No sé de què us estranyeu, és la seva feina, demanar carnets i matar”.

“Contrôle d’identité dans un véhicule de transport en commun, entre Oussouye et Ziguinchor. Un militaire –originaire de la partie Nord du Sénégal– relève les pièces d’identité, les soumet à l’examen d’un supérieur, puis les rend aux passagers en appelant les noms l’un après l’autre. Il achoppe à plusieurs reprises sur la prononciation d’un prénom joola, puis s’adressant au vieux concerné, commente, mi-amusé, mi-agacé: “Tu ne pourrais pas t’appeler Mamadou comme tout le monde?”

(2001:1)

Veiem, doncs, que la relació entre els joola i els representants de l’Administració del Nord, té una doble connotació: la prepotència respecte la població en general que, en alguns casos, caracteritza alguns militars i polítics, tant en la zona de Casamance com en altres zones del Senegal; i la diferència cultural, lingüística i religiosa entre la gent de Casamance i la gent del Nord que, com hem assenyalat, és, sovint, motiu de confrontació.

La wolofització

Si, d’una banda, a Oussouye, els wolof no són vistos en general amb bons ulls, de la mateixa manera s’està en contra del procés de wolofització que es viu a pràcticament tot el territori. Aquí cal explicar que, sovint, al sud s’anomena, en general, “Wolof” a tota persona vinguda del Nord i que parla wolof, ocsa que pot incloure a part de wolof, tukolors i serer, entre d’altres (Julliard 1991). Hi ha la percepció, prou generalitzada, que els wolof els han colonitzat, com havien fet els francesos i, anteriorment els manding. Aquesta idea l’assenyalen tant els joola (Julliard) com els pehl de Casamance residents a Oussouye (Moreau 1994).

Ja el 1979 Cruise O’Brien assenyalava la relació entre la llengua wolof i l’Administració:

“Dans l’Administration comme à l’école, le français demeure la langue de tous les textes officiles, mais c’est là aussi le wolof qui est l’outil de communication dominant entre fonctionnaire. L’hegémonie du wolof dans l’Administration remonte à l’époque coloniale.... (...) Lorsqu’on sait que l’État est, de loin, au Sénégal, l’employeur le plus important (il a autant de salariés que tous les autres employeurs réunis), et que les carrières administratives représentent l’ambition de la plupart des personnes éduquées, il apparaît assez logique que le wolof soit perçu dans la population comme le véhicule linguistique de la réussite professionnelle.”

(1979: 327)

Més recentment diversos lingüistes han treballat el tema de la wolofització (Julliard 1991; Moreau 1994, 2001). La wolofització es percep especialment a les ciutats, com Ziguinchor, on cada dia més, la llengua vehicular entre dos desconeguts és el wolof (quan hi ha altres llengües parlades a la ciutat, de presència més antiga com el joola, el pehl i el criollo protuguès). I això es dona especialment en el món del comerç. Com apuntava O’Brien (ídem) i com remarca Julliard (1991) el wólof, a Ziguinchor,

cada dia és més usat a l'escola, entre els joves i és vist per molts com una llengua de desenvolupament, de "civilització".

Tot i això, en el cas d'Oussouye, el procés és més lent. Com assenyala Moreau (1994) tant els joola, com els manding i els pehl de Casamance, semblen mostrar més reticències a la llengua wolof que en altres regions. I, com s'ha assenyalat diverses vegades, els joola no tenen molta relació amb els grups "nordistes" residents a Oussouye, tot i que, segons Moreau (1994) representen un 15% de la població de tot el municipi²³.

Tot i les reticències en comparació a altres pobles, la wolofització, en el cas d'Oussouye –percebuda per molts joola- es pot observar en molts aspectes. El lingüístic n'és un. Molts joves xerren un joola anomenat *kahitié*, ple de paraules wolof, amb allò que els lingüistes anomenarien "contaminacions lingüístiques"; els vells, en canvi, en general, parlen un joola "més pur", anomenat *kailié* (vegeu el capítol 6). L'exemple més clar de wolofització, però, és el d'alguns joves, pocs, –sobretot noies- que opten per xerrar wolof entre elles, tot i venir de famílies joolaparlants, mentre fan vida a Oussouye. En aquest cas, l'ús del wolof és percebut per aquestes noies com un signe de "modernitat", ja que, per alguns joola –sobretot noies- el wolof és la llengua moderna. Aquest exemple, tot i que molt minoritari, posa de relleu la divisió de la societat respecte la valoració que es fa de les cultures estrangeres –en aquest cas la wolof- i la seva associació o no a d'altres realitats com "la modernitat", "el progrés", l'Estat, etc.²⁴

Això, com hem dit, però, és l'excepció. Moreau (1994) va fer un estudi lingüístic sobre la visió que joola i pehl d'Oussouye tenien del wolof. En el seu text hi trobem algunes de les raons per les quals els informants es mostren a favor o en contra que els seus fill usin aquesta llengua vinguda del Nord. Entre les raons a favor destaquen el fet que "conèixer una altra llengua, sempre és un avantatge" i que "si els meus fills el parlen, això voldrà dir que sabran espavilar-se quan siguin a la ciutat" (1994:74). En canvi, entre les opinions desfavorables, totes elles remetent a la identitat joola: "Ell és joola i ha de parlar joola, amb mi que sóc joola", "És com si no fos més el meu fill", "Jo els dic als meus fills: «Esteu matant la nostra cultura» i els prohibeixo de parlar wólof a casa". (ídem:75).

En les enquestes dutes a terme per aquesta inspirada lingüista, els resultats parlen per sí sols: tant els joola com els pehl d'Oussouye es decanten per parlar la pròpia llengua, i secundàriament, si se'ls dona a parlar-ne una altra, trien el francès (Moreau, 1994).

Per tant, podríem dir que, en general, la llengua wólof no està quatllant a Oussouye com ho està fent en d'altres capitals departamentals no wólof.

²³ Com es va assenyalar al principi del treball, aquest percentatge es redueix dràsticament en el cas dels "barris tradicionals". La majoria de "nordistes" viuen als barris "nous" d'Oussouye (HLM, Harlem, Sara Demba, l'Escale...).

²⁴ En aquest sentit, es pot pensar que aquestes persones adopten els tòpics que circulen a la capital i que "modernitzen" la ciutat i primitivitzen "la brousse". Vegem Marut (1994), quan explica els tòpics que corren al Senegal sobre la regió casamancesa: "Les casamançais inquiètent: les hommes de la forêt, ils sont parfois encore considérés comme des sauvages, des Indiens, des Zoulous... Autant le pays est synonyme d'espoir, autant ses habitants suscitent la crainte. Et cette image sous-tend tout un discours ethnocentriste où le sauvage s'oppose au civilisé, l'archaïque au moderne, l'animiste au musulman, l'ethnie à la nation, le particulier à l'universel" (p. 21). Hi ha alguns joola, especialment si viuen a Dakar durant dècades, que acaben adoptant aquest discurs primitivitzador de la seva pròpia cultura.

Però el procés de la wolofització no es basa només en el fenomen exclusivament lingüístic (d'adopció de la llengua wolof). Hi ha altres elements culturals que ens parlen d'aquesta wolofització. La influència rebuda dins del marc de la migració –tant emigració cap a Dakar, com immigració cap a Oussouye- és cabdal. Així, d'una banda hi ha els joola que emigren temporalment a Dakar, Thiès, Kaolack per estudiar o treballar i que coneixen la manera de fer dels wolof. Això implica aspectes com el vestir, el fer el tè, la llengua, etc. En tornar a Oussouye, de forma general, es torna a practicar la manera de fer dels joola, però, sovint, de forma conscient o no, molts han incorporat “tradicions” del Nord. No és estrany, doncs, veure joves de vint o vint-i-cinc anys fent el tè, beguda vinguda del Nord que cap adult de més de cinquanta anys beurà. Aquesta diferenciació generacional és important. Ja vam veure al capítol 6, com les generacions joves incorporaven elements foranis –europeus, wolof, etc- i n'abandonaven de “joola”, sense que això afectés la seva joolaitat. Cal esmentar que, aquestes generacions que no prenen tè, perquè és un costum “estranger”, són aquelles que al seu moment –fa poc més de mig segle- van adoptar les sandàlies, que aleshores també era un costum estranger (ja que els seus pares anaven descalços). Així doncs, la tradició canvia, la manera de fer canvia, però la identitat ètnica es manté.

En aquest sentit, hi ha un altre exemple –també minoritari- de joola que viuen a Dakar i opten per convertir-se, per adoptar, la cultura majoritària de Dakar, la wolof. Si bé en la majoria de casos es tracta d'una estratègia adaptativa per passar desapercebuda –cal doncs veure-la analíticament des d'un punt de vista situacional- en d'altres casos és “una conversió” definitiva. No és estrany sentir joola que veuen amigues joola d'infància seves després de molt temps de viure a Dakar i diuen: “Tu est una dakaroise”²⁵. En casos extrems, hi ha joola que després de viure molts anys a Dakar acaben canviant-se el nom i es posen un nom wolof, com N'doye o Diop, es converteixen a l'Islam, només parlen wolof i no fan referència al seu origen joola ja que diuen que són de Dakar.

Hi ha casos on aquest canvi de religió ve imposat per agents externs. Tal és el cas dels estudiants que són allotjats en cases de les grans ciutats (per poder anar a la Universitat, etc.) i prenen com a tutor un musulmà. En alguns casos, aquest tutor els fa adoptar la religió musulmana. Malgrat que això no es ben bé una wolofització –sinó més aviat una islamització- convé recordar que el model-islamo wólof és el que domina al Senegal i que, en general, wolofització i islamització són processos molt relacionats.

La wolofització també es fa patent a través dels mitjans de comunicació. La televisió estatal fa molts programes en wolof i també en fa molts sobre la religió musulmana, transmetent cerimònies. Les altres llengües i cultures del Senegal no reben el mateix tractament que el que rep la wolof.

L'Administració: entre la wolofització i l'apropament

Si bé hem parlat de com sovint els joola locals tenen enfrontaments verbals i discussions amb representants de l'Administració, titllats de “nordistes”, i amb una actitud definida com a “arrogant”, no és menys veritat que, darrerament, l'Estat protagonitza diferents accions per “apropar-se”, en certa manera, als locals.

²⁵ Aquesta frase també es pot dir en broma a persones que adopten temporalment algun costum de Dakar.

D'una banda, l'Estat senegalès s'apropa a la religió tradicional i a la cultura tradicional des de fa un cert temps. El model estatal ha estat implantat recentment en la societat joola. Els primers Prefectes, representants de l'Estat a Oussouye, eren força reticents a apropar-se a segons quines tradicions, en canvi des de fa més d'una dècada l'Estat senegalès fa acte de presència a les cerimònies importants. Així, el Prefecte, i el comandant de la Gendarmeria visiten els caps tradicionals en ocasió de les grans cerimònies als altars principals (com al Jaañaañande) i en algun cas, fins i tot ho poden fer els ministres del Senegal. Segons algunes fonts, aquesta relació més estreta entre les autoritats tradicionals i l'Estat va començar amb Atabo Diatta, el titular del Jaañaañande a principis de la dècada dels noranta. En aquella època no hi havia rei –era un període d'interregne- i aquest sacerdot es va fer molt amic del Prefecte que hi havia a l'època, un serer. Sembla que Atabo era el millor amic que el Prefecte tenia a Oussouye. Això va propiciar una dinàmica de relació entre ambdues autoritats que s'ha mantingut –encara que en menor mesura- fins i tot quan aquell Prefecte va marxar i va arribar un successor. Caldrà veure com evoluciona.

Així, per exemple, en el darrer *Kahat* dos ministres van visitar el bosc sagrat on eren reclosos els iniciats²⁶.

En la mateixa línia el Prefecte convida les autoritats tradicionals en motiu de les grans ocasions, com és el cas del 4 d'abril, dia de la Independència de Senegal²⁷. També els diferents inspectors poden tenir presents les autoritats tradicionals²⁸.

També recentment el govern de Dakar fa anar les autoritats tradicionals a reunions a la capital senegalesa. Les autoritats són transportades amb un avió militar des de Ziguinchor i allotjades en hotels a Dakar. Allà es reuneixen amb els representants de l'Estat per parlar dels temes concertats. Tal va ser el cas, per exemple, de les reunions fetes a l'octubre de 2002 per decidir on s'enterraven les víctimes de la tragèdia del vaixell "Le Joola".

És molt interessant, en aquest sentit, encara que sigui de fora d'Oussouye i del Húluf, el cas del ministre d'Agricultura durant el govern del Partit Socialista i alcalde de Ziguinchor durant dues dècades, Robert Sagna. Nascut a Brin, departament de Ziguinchor, Sagna va fer la iniciació masculina a Thionck-Essyl. El cas, estudiat per de Jong (2000), ens parla molt de l'interès dels polítics per aproximar-se a la tradició, després de dècades d'ignorar-la.

L'Estat també ha intentat incorporar la tradició i la història joola a les institucions estatals, almenys simbòlicament. Així, a Oussouye l'institut porta el nom

²⁶ És curiós, en aquest sentit, observar els canvis d'actitud, fins i tot per part dels mateixos joola. Segons sembla, a l'època colonial no es deixaven entrar els administradors francesos al bosc sagrat (Jong 2000), en canvi, avui en dia, no només sí que els deixen entrar, sinó que fins i tot ho poden fer el primer dia –cosa que no es permet a ningú més. També sabem que això va suposar una forta discussió entre els joola implicats, i, segons sembla, els que eren més reticents a l'entrada de les autoritats polítiques eren els joves.

²⁷ El 4 d'abril del 2001, tal i com vam poder presenciar, el rei d'Oussouye i un dels seus adjunts, i el rei de Calobone, van assistir a la desfilada oficial. És interessant observar, però, que les autoritats polítiques de l'Estat, de l'exèrcit, i musulmanes i catòliques principals, eren a primera fila. En canvi, les autoritats tradicionals eren a segona fila, amb representants secundaris de les autoritats polítiques, religioses i socials.

²⁸ Així, per exemple, el 4 de gener del 2002 l'inspector de la Joventut es va jubilar i va enviar bols d'arròs, pollastres, vi de palmera i begudes a diferents autoritats tradicionals d'Oussouye.

d'Aliin Situé Diatta²⁹, profetessa que va protagonitzar una resistència contra els francesos el 1942, i a Calobone, administrativament comuna d'Oussouye, hi ha una escola anomenada Aumussel, rei d'Oussouye que governà la regió a finals del XIX. També en aquest sentit, les autoritats han començat a mostrar un interès per les figures locals, tot destacant-ne el seu paper en la història de la regió. Així, el 22 de gener del 1999, el president senegalès de l'època, Abdou Diouf, pronuncià un discurs a l'Aliança Franco-senegalesa de Ziguinchor honrant entre d'altres el rei Sihalebé i Aliin Situé Diatta en la història de la regió.³⁰

10.2. Una reialesa autòctona enfront d'uns models "estrangers"?

Al llarg de diferents capítols hem parlat sovint de conceptes com el de tradició, que relacionàvem amb el terme *mujooloayi* i *makane mata ejoolay*. Alguns investigadors no acaben d'estar d'acord amb el terme per les seves relacions amb allò que Hobsbawm (1988) va anomenar "tradicions inventades". No hi ha dubte que nosaltres no ens referim a aquesta accepció de tradició, sinó que més aviat parlem d'allò que Hobsbawm anomena "costum", que és flexible i canviant i que fa de motor i engranatge de les societats.

En canvi, com veurem, hi ha un altre tipus de "tradició", aquella reivindicada constantment per un dels líders del MFDC, l'abbé Diamacoune Senghor, que, tot i no ser inventada, és la plasmació d'un discurs nacionalista que beu de la cultura joola. No podem però confondre's aquestes dues definicions de tradició.

En aquest apartat intentarem explicar com la tradició joola, canviant i flexible, es relaciona amb la identitat, i mirarem de situar-la en el context de les tensions existents entre el MFDC i el govern senegalès.

10.2.1. L'estrangereïtat de dos models

Al nostre entendre, la tradició, amb el rei, el seu màxim exponent, es presenta com un camí d'identificació, un camí recuperat que es redreça després d'anys d'obligat parèntesi relatiu (per l'absència de rei) entre dues posicions teòricament enfrontades, el MFDC i el govern senegalès. Aquestes dues opcions són, al nostre entendre, dues cares de la mateixa moneda, són dos versions d'un mateix model, l'estatal³¹.

En aquest sentit, creiem fermament –i malgrat els debats que ha generat³²– que en general la població d'Oussouye, després d'un període d'un cert menyspreu i d'estancament de la tradició (almenys per part d'un sector de la població), ha reprès l'interès pels continguts de la cultura tradicional –que ja hem esmentat– en percebre que ni els arguments identitaris del MFDC ni els arguments i pràctiques del govern senegalès els forneixen prou motius per identificar-s'hi i sentir-s'hi representat. Creiem que, ara ho veurem, aquesta no identificació es basa en el fet que en general la

²⁹ És curiós que això passés pocs anys després que Diamacoune denunciés la ignorància que l'Estat senegalès mostrava sobre la profetessa joola.

³⁰ Sud Quotidien, 1739, 23 de gener del 1999.

³¹ De fet, recordem que el MFDC s'organitza de la mateixa manera que les divisions estatals, cada poble, cada departament, cada regió, tenia un representant en el sí de la organització del MFDC. Per a més informació vegeu la tesi de Jean Claude Marut (1998).

³² Vegeu la tribuna de Studia Africana (2003) i els textos en premsa del CAAS.

comunitat joola del Húluf percep com a estrangers tant el model estatal com el suposat model proposat per la rebel·lió.

Com ja hem vist en un altre indret (Tomàs, 2003), la població d'Oussouye –i de força pobles de la regió- no se senten identificats amb el model estatal³³. Cal dir, però que, dins d'aquest context, Oussouye és un cas molt particular. El municipi d'Oussouye va ser el primer on, a les eleccions municipals de 1978, va guanyar el PDS (Partit Democràtic Senegalès), partit que durant dècades i fins el 2000, ha estat a l'oposició. Aquell any, l'únic municipi de tot el Senegal on va guanyar el PDS va ser Oussouye. Els joola doncs, han sabut –i volgut- jugar el joc democràtic, participant a través dels mitjans establerts per emetre el seu vot contrari al govern. Els joola van ser, doncs, els primers que, divuit anys després que Senegal obtingués la independència respecte França, i seguint les normes del sistema democràtic, van explicitar la seva disconformitat amb la política del primer president de la recent creada República de Senegal, Leopold Sedar Senghor.

Recordem, a més a més, que nombrosos greuges són encara comesos contra la regió cosa que, després de 20 anys de conflicte, no ajuda la població a tenir esperances de sentir-se per un govern que sovint consideren massa llunyà i estranger.

El fet que les collites de mango i anacard es podreixin a la regió perquè les carreteres estan fetes malbé –i només s'arreglen en visites dels presidenciables en campanya- i no puguin fer-se sortir de la regió per anar sobretot a Dakar –i sobretot després de l'enfonsament del vaixell Le joola que unia Ziguinchor i Dakar-; el fet que encara s'hagin de passar entre 2 i 5 controls militars per anar de la capital regional, Ziguinchor, a Oussouye; el fet que molt sovint hi hagi talls de llum i telèfon o que Oussouye sigui l'únic lloc del departament on no es podien fer servir mòbils fins el 2002, quan a Ziguinchor o a la turística Cap Skiring sí que funcionaven; el fet que anualment hi hagi vagues estudiantils a Oussouye, perquè no hi ha prou professors a l'únic Lycée del departament perquè molts arriben dos mesos tard; el fet que l'únic hospital de la regió per tot el departament –amb més de 45.000 habitants- només hi hagi un metge, que sovint desapareix per gestions professionals i deixa la regió en mans del personal d'infermeria; el fet que moltes escoles o dispensaris dels pobles –els millors edificis- siguin ocupats pels militars a Emaye, a Essaout, a Youtou; i darrerament (setembre 2002) la tragèdia del naufragi del Joola amb més de 1800 víctimes, que depenia de dos ministeris senegalesos... fan que, molt sovint els joola no se sentin representats ni identificats amb aquesta entitat estatal anomenada Senegal.

En el cas del MFDC, des de la perspectiva local –força generalitzada, creiem- el moviment independentista tampoc no ha sabut representar la voluntat popular i si bé és cert que els primers anys en alguns pobles del Húluf i del reialme –però no d'Oussouye, on la rebel·lió no va triomfar mai- el MFDC va tenir molts seguidors, avui en dia la falta de pau, les morts, les mines antipersona, el robatori de ramats, els assalts a la carretera, li han fet perdre el suport popular d'una manera força clara.

Més particularitats d'Oussouye respecte la rebel·lió: la població en els 20 anys d'història del conflicte ha tingut menys de mitja dotzena de membres col·laboradors

³³ Al capítol anterior ja hem vist com històricament la idea de “nació senegalesa” té certs problemes de comprensió o d'acceptació entre molts joola.

actius de la rebel·lió.³⁴ Diferents informants expliquen que des de fa molts anys, només tres oussouyencs (o segons algunes fonts, dos) han estat del MFDC, un del qual va tornar a Oussouye, un altre va morir a la “brousse” i l'altre figura com a desaparegut. A més a més, cal esmentar les divisions internes del MFDC que, des de finals dels noranta han perjudicat enormement Oussouye: la divisió entre el Front nord amb base a Bignona i dirigit pel líder de l'ala armada, Salif Sadio, i el front sud, dirigit durant molt de temps per Leopold Sagna, i propera a l'abbé Diamacoune, el líder històric del MFDC, van acabar amb una gran tensió després de la mort de més de 50 membres del Front Sud en emboscades, trampes, venjances i desaparicions, oficiosament provocades per gent del Front Nord de Bignona. Això també ha fet perdre força a l'empenta i la credibilitat que el MFDC pogués haver tingut al departament d'Oussouye, pertanyent al Front Sud.³⁵

Fer un anàlisi exhaustiu relacionant l'origen del poble i la pertinença o no al MFDC veurem que, de fet, de forma força generalitzada, els llocs on se suposa més viva la tradició és on hi ha menys suport al MFDC –cosa que no vol dir donar suport al govern, evidentment³⁶. Així, pobles com Oussouye o Kahinda, seu de les famílies reials, o com Calobone, també seu d'una reialesa, són pobles que han donat pocs fills a la rebel·lió. Alguns autors que han treballat sobre el conflicte (Saglio i Desjeux, 1984; Makedonsky, 1987, Geschiere i Jos van der Klei, 1987; Marut 1998) destaquen les vinculacions entre els governs tradicionals i la rebel·lió del MFDC. Molts d'ells argumentaven que les reunions s'havien tingut en boscos sagrats i que l'activitat a nivells d'altars tradicionals buscava l'èxit de la rebel·lió. Al nostre entendre, en el cas d'Oussouye, això no es compleix de cap de les maneres, ben al contrari: el govern tradicional ha treballat per la pau –que no vol dir treballar per al govern de Dakar. A Ziguinchor i a certs indrets de Bignona, en canvi, tot sembla indicar que sí que hi ha hagut una certa col·laboració. De fet, pot molt ben ser que en algunes regions el govern tradicional hagi col·laborat, almenys als inicis (com assenyala Van der Klei³⁷) amb la causa del MFDC i en altres no.

En canvi, es pot observar que els pobles que han donat més fills a la rebel·lió, especialment Senghalène i Djiwant són pobles que tenen una majoria de la població –o si més no un barri important- declaradament catòlic. Amb aquesta afirmació no estem dient, per descomptat, que els catòlics siguin els principals i únics instigadors de la rebel·lió³⁸. Sí però que creiem que els efectes que el catolicisme va portar a determinats pobles i en determinades famílies, especialment l'escolarització, va poder provocar que certes persones, formades en la cultura “moderna” i entrades en les dinàmiques estatals senegaleses, adoptessin una posició determinada de cara a l'Estat que va permetre en alguns casos identificar-se amb el discurs del MFDC³⁹. Això no vol dir, repetim, que

³⁴ Evidentment les acusacions són moltes més, però ja hem vist com de fàcil era denunciar una persona a canvi de 2.500 CFA.

³⁵ Aquí l'anàlisi des del punt de vista de les teories de grup d'interès s'oposaria a la nostra interpretació

³⁶ Una hipòtesi que tenim pendent consisteix en que als llocs on el govern tradicional era feble, potser va triomfar el MFDC, en canvi, on era estable i en vigor, els mecanismes de poder van fer que es reglamentessin decisions a nivell intern, sense tenir la necessitat d'Estat que sembla indicar el MFDC. Cal treballar-hi més.

³⁷ Comunicació personal, Amsterdam, 7 de juny 2004.

³⁸ Pot molt ben ser que alguns dels activistes del MFDC d'aquests pobles no estiguin gens vinculats a l'església o, fins i tot, no siguin catòlics practicants.

³⁹ És allò que Foucher (2002) anomena *lumpen intellektuellen*.

l'Església doni o hagi donat suport al MFDC. Creiem que l'atribució que l'Església ha donat suport al MFDC ve més donada pel fet que el seu líder, *l'abbé* Diamacoune, sigui capellà que no pas perquè els sacerdots catòlics hagin ajudat els rebels.

En canvi, els pobles amb més lligams –volguts o forçats- amb la tradició, com Oussouye i Kahinda van rebre el discurs del MFDC tant aliè com poguésser el de l'Estat. I, sobretot, especialment quan parles amb sacerdots de religió tradicional, la resposta acostuma a ser “*Ajoola lafaañe kasumaay bare*”, “El joola només vol la pau”. Segons diversos informants –i en contradicció amb el que diuen molts dels estudiosos en referència general a tota la Baixa-Casamance-, les estructures de poder tradicional no van donar mai suport a la rebel·lió, més aviat el contrari, s'hi van oposar, alguns fins i tot obertament. De fet, s'ha donat més d'un cas de sacerdots que fan pregàries als altars per la pau

Per exemple, el sacerdot actual del Jaañaañande d'Oussouye –recordem-ho, el segon després de l'altar reial- no només feia constament libacions per la pau, sinó que va demanar als joves de la regió, dels pobles veïns a Oussouye –ja que a Oussouye pocs nois se'n van anar “en brousse”-, que deixessin les armes i que tornessin a casa, que ell els protegiria i miraria de fer que no els passés res en mans de l'exèrcit. Així, sembla que força joves sobretot de pobles veïns a Oussouye, van fer-li cas i van deixar les armes, i, efectivament, aquest sacerdot va aconseguir que l'exèrcit o la gendarmeria no els perseguís⁴⁰. Fruït d'això va rebre el 1997 la Creu del Mèrit Civil de la mà del Govern de Senegal⁴¹.

Un altre exemple sobre el relatiu refús que força gent d'Oussouye tenia cap al MFDC és el d'un vell d'Oussouye que va dir que els rebels anaven contra la tradició (matar, robar vaques...) i que mentre ell fos viu, cap rebel no entraria al poble. Ho va dir en una de les reunions que organitzava el MFDC durant la dècada dels '80 davant dels mateixos rebels⁴².

D'altra banda volem explicar un fet que reforça la idea que les autoritats tradicionals han vetllat sempre per la pau. Des de fa uns anys, quan han començat a tornar alguns joves rebels als seus pobles, al Húluf, s'ha constatat que molts d'ells van a veure el sacerdot de l'altar Eluñ, al poble de Djiwant, on es va quan s'han comès accions on hi ha hagut sang, diguem-li, “delictes de sang”. Alguns joves han començat a veure que els passaven desgràcies familiars (que els passaven no necessàriament a ells) i les han atribuïdes a les morts que ells han fet quan eren “en brousse”, al maquis. Han anat a l'Eluñ i han confessat. Més enllà del desig dels joves d'integrar-se al poble després d'anys de vida al maquis, aquest fet ens parla de com els altars tradicionals estan en plena vigència dins del context conflictiu MFDC-govern de Dakar.

⁴⁰ Recordem que molts joves i adults joola, d'Oussouye i dels pobles veïns, van ser detinguts durant cinc anys sense judici, acusats de rebels pel simple fet que tenien un carnet del MFDC, perquè sortien en llistes del MFDC o, el que és més greu, simplement perquè algú els havia acusat (a l'època es donaven de 2.500 a 3.000 CFA per cada informació que donava un delator.

⁴¹ Evidentment, altres grups de la regió han treballat per la pau a Casamance, des de l'Església i diferents col·lectius catòlics fins a associacions i ONG's diverses (les Usana de Ziguinchor, el Collective des Cadres Casamançais, Grapac, Raddho, World Education, i un llarg etcètera). Segons alguns informants, moltes persones d'aquestes entitats no actuaran plenament a favor de la pau perquè viuen de ser intermediaris. Si arriba la pau, perden la feina.

⁴² Segons diversos informants efectivament, els rebels, tot i voler, no podien entrar al poble. Per una raó o altre quan, des del bosc de Sikaikai, on s'amagaven, intentaven entrar, passava alguna cosa que els ho impedia. Només un cop mort el vell, van poder entrar en un parell d'ocasions.

10.2.2. El discurs identitari independentista de Diamacoune

En aquest cas, veiem un clar exemple de l'ús de la tradició per part d'un moviment "modern" com és el MFDC⁴³. Un dels principals productors del discurs identitari casamancès és l'abbé Diamacoune, el líder històric del MFDC (Iniesta 1995, marut 1998). Dos anys abans de la fundació del MFDC per part de Salif Sadio i "Nkrumah" Sané, Diamacoune va fer una conferència a la Cambra de Comerç de Dakar parlant de la identitat casamancesa i de la seva resistència històrica a la dominació estrangera. Per alguns autors (Marut 1998) aquest és un dels textos, diguem, fundacionals del discurs independentista casamancès. Amb un to entre profètic –a l'estil dels líders carismàtics joola (De Jong 2000)- i il·luminat, amb cites tant dels arxius colonials com dels textos dels antropòlegs Thomas (1959) i Girard (1969), i amb un estil farcit de frases en llatí i cites de la Bíblia, Diamacoune explica la història recent de Casamance basant-se en la història dels joola i concretament dels joola Kaasa (del departament d'Oussouye) i més concretament del Húluf (Marut 2003). Prèn la història dels joola d'Oussouye com la història de Casamance

Tot i que no acostuma a ser habitual citar un text a partir del final, i més si és tant llarg, creiem important fer-ho, perquè exemplifica la imatge que Diamacoune dona de la Casamance. Tot i que creiem que molts dels temes tractats a la tesi són suficients per entendre completament el text, ens permetem de fer-ne una "versió anotada" per fer memòria (Les majúscules són de Diamacoune).

“OUSSOUYE, capital du CASA⁴⁴
OUSSOUYE! Grand Bastion de la Résistance Casamançaise!
OUSSOUYE! Capitale du Refus!
Refus de se laisser Vaincre! Refus de se laisser enchaîner!
OUSSOUYE! Terre de Paix, de Liberté et d'Indépendance!
OUSSOUYE! Terre d'Abondance du Palmier de la Casamance, de sa
Tranquilité et de sa Prosperité, sous le regard tutélaire de ses Rois Pacifiques
mais indomptables, et de ses Guerriers valeureux et vigilants; de cette
Casamance au Peuple fier, digne, courageux et laborieux, de cette
Casamance à la fois généreuse et jalouse du sang de ses Fils, de leur
Honneur, de leur Héritage; de cette Casamance, vieille Terre aux Nobles
Traditions, pleine de dynamisme et toujours capable de rajeunissement.
Oui, de cette Terre hospitalière et largement ouverte au souffle fécondant du
large, mais profondément enracinée dans l'humus fertile des Valeurs de ses
Ancêtres; de cette Casamance heureuse d'être invaincue et jamais enchaînée:
“INVICTA FELIX”!
“INVICTA FELIX”!
OUSSOUYE! Capitale du Paradoxe!
OUSSOUYE! Le plus petit Département du Pays mais qui restera toujours le
plus récalcitrant!

⁴³ Aquest tema també ha estat tractat parcialment per Lissayou (1996).

⁴⁴ Casa és un terme que es fa servir per designar el departament d'Oussouye, així com el Joola parlat a gran part del Departament (excepte, probablement, el *kwoatay* parlat a Diembereng). Tot i això és un terme que es fa servir sobretot a l'exterior, ja que la majoria de persones de l'interior parlen del Húluf, Ajamaat, etc.

OUSSOUYE! Le Pays des Rois et des Reines, mais qui demeure, depuis les Temps Anciens, un modèle de vraie Démocratie!
OUSSOUYE! Bastion du Refus du Christianisme et de l'Islam, mais dont le Département à déjà fourni Treize Prêtres à l'Eglise de Casamance!⁴⁵
OUSSOUYE! Bastion du Refus de l'École, mais qui, proportionnellement à sa Population, est, dans le Pays, le Département qui compte les plus grands nombre de Cadres issus des Grands Écoles, ou qui y sont en formation.
OUSSOUYE! Finistère Africain!
Département natal de la Reine Alinsiitowe DIATTA DE CABROUSSE, qui, après le Grand Roi Ahumusel DIABONE, vit, à son tour, de son Extrem-Occident Casamançais, luire et resplendir sur sa Nation Casamançaise l'ÉTOILE de la LIBERTÉ et de L'INDEPENDANCE.
OUSSOUYE! Capitale du "Casamu", le PAYS DES RIVIÈRES" dont les Fils, malgré leur grande capacité d'engainement, demeurent triplement "DIOLA"!⁴⁶
"Hommes des Eaux", bien sûr, mais également "Loyaux, Honnêtes" et aussi, "Vindictifs, Récalcitrants, Têtus"!
OUSSOUYE! Terre de Foi et de Patriotisme!
OUSSOUYE! qui, à une heure cruciale de la colonisation, et de la seconde Guerre Mondiale, a fait exploser, de la manière que l'on sait, le "RAS-LE-BOL" Casamançais!⁴⁷
OUSSOUYE! OUSSOUYE! Mini-Département!
Tu n'est pas le moindre des plus grands: Car tu es un point névralgique de cette Casamance, petite Nation au Grand Coeur!
OUSSOUYE! Terre de cette Casamance bénie du Dieu Clément et Miséricordieux,
à qui sont:
l'Honneur,
la Puissance et la Gloire,
pour les Siècles des Siècles

AMEN

DI LOBE!⁴⁸

És evident que el text de Diamacoune ("Le message de la reine Alinsitowe") ja donaria per fer una tesi sencera. De fet, només aquest fragment (el text de 64 pàgines) ja facilita molts elements de reflexió.

Mencionarem alguns aspectes del text de Diamacoune relatius a la identitat joola, i a la tradició.

⁴⁵ Dels tretze capellans als que fa referència (1980), cap d'ells no era del poble d'Oussouye, sinó dels pobles veïns (Senghalène, Edhioungou, d'Esulaalu...). El 2002 ha estat el primer any on fills d'Oussouye han estat ordenats capellans.

⁴⁶ L'origen etimològic de Casamance en base a "Casamu" no ha estat confirmat per cap informant.

⁴⁷ Fa referència sobretot a la revolta iniciada per Aliin Situé (que ell transcriu com Alinsiitowe).

⁴⁸ *Di lobe* (o *Li lobe*) significa literalment, "Parlo" o, en una traducció més flexible, "Així he parlat" i s'acostuma a dir en les reunions en acabar cadascú el seu parlament. Si el que parla es queda parat sense dir "Li lobe", algú pot demanar-li, abans de parlar ell mateix: *Lu bane* ("Has acabat?") per assegurar-se que ja ha dit tot el havia de dir. Sovint també es diu "*Miña li lobe*" ("És això el que dic" o "Així parlo").

-Les referències a la tradició: el text fa, sovint, referències a una tradició casamancesa. Evidentment, la tradició casamancesa com a tal no existeix, com tampoc existeix una tradició senegalesa. Diamacoune, en dir “tradició casamancesa” es refereix a “tradició joola” i concretament d'Oussouye.

Ara bé, tot i referir-se a la tradició, per anomenar la regió ho fa en termes administratius senegalesos (“el departament d'Oussouye”) entitat que des de la percepció tradicional no té massa sentit, perquè, com sabem, dins d'aquest departament, hi viuen, almenys els joola del Kuluf, els d'Esulaalu, els de Her (Kabrousse) els de Diembereng i els d'Ajamaat, sense comptar les illes. Ja hem vist que no tenen els mateixos costums i, a vegades, fins i tot, els costa entendre's entre ells (especialment el joola kwoatay és difícil d'entendre pels d'Oussouye). Diamacoune també anomena “reines” a les sacerdotesses –en aquestes pàgines i al llarg de tota la conferència- quan les reines en joola són “les dones dels reis” (*kanaale áai*) i ell fa referència a les sacerdotesses (*kanaale kulemba*). Dins del text passa el mateix quan anomena “reina” a Sibeth, que era una sacerdotessa o, amb la mateixa Aliin Situé, que era també sacerdotessa d'un altar, aleshores, considerat secundari. De fet, per parlar de Aliin Situé es basa, sobretot, però no exclusivament, amb el text de l'antropòleg Jean Girard. També és curiós que parli dels Flup, terme que localment no es fa servir –es diu Húluf- però que és el que els administradors colonials feien servir⁴⁹.

Diamacoune parla d'una tradició antiga i noble, parla dels valors dels avantpassats... En un apartat, quan explica el missatge religiós d'Aliin Situé, diu:

“Le Renouveau Religieux de la nation se manifeste dans la vie et l'action de la Reine Alinsiitowe par un effort de Restauration judicieuse du Culte Animiste, de la Tradition Antique dans la pure Fidélité aux Anciens”

(ídem:36)

Aquesta capacitat de representar tots els joola i una determinada tradició joola que, segons Diamacoune, tenia Aliin Situé no és percebuda de la mateixa manera per molts dels informants d'Oussouye. Alguns, sobre la profetessa, diuen que practicava un culte secundari, el *kasila*, que no és, ni de bon tros, dels més importants que es practiquen entre els joola. D'altres diuen que “això era a Kabrousse”, i en parlen com si fos una pràctica diferent a la del Húluf⁵⁰.

I és que de fet, Diamacoune sempre ha acusat els “nordistes” i el govern de Dakar de no respectar la tradició. En una ocasió va dir que, si bé molts estrangers que resideixen a la regió poden ser de Casamance, cal distingir entre els “*casamançais*” i els “*casamanques*”, mentre el primer defensa els valors tradicionals, els segons són simples “residents”....

-Vincles personals amb la religió tradicional: Diamacoune, en un moment de la conferència, legitima la seva paraula mostrant que ell té família reial. Així, explica

⁴⁹ També sorprèn el fet que, des del punt de vista tradicional, quan es parla d'un rei, mai no es diu el seu antic nom ni cognom: els joola no diuen, com fa Diamacoune, Aumusel Diabone o Sihalebé Diatta, diuen, simplement “Aumusel” o “Sihalebé”. Creiem, però, que en aquest cas es tracta de fer més comprensible el text. De fet, Diamacoune fa servir un llenguatge o un altre segons el context.

⁵⁰ Si bé, com vam veure al capítol 8 (en la descripció d'aquesta cerimònia) se segueixen les característiques establertes per Aliin Situé.

que la germana de la seva àvia paterna es va casar amb un home que va esdevenir sacerdot de l'altar-ministeri del Jaañaañande. Aquest home era Jamulon, que va protagonitzar, com hem dit en un altre capítol, una revolta contra els francesos. Per tant, en el moment en que el seu marit esdevingué sacerdot –com hem explicat al capítol 7-, ella havia d'esdevenir sacerdotessa de l'altar femení Ehuña. Efectivament, doncs, ell és *esanful aselenken*, nebot-nét uterí, de la família titular del Jaañaañande (vegeu el capítol 4).

-La dialèctica tradició–“modernitat”: Si bé recorre sovint a la tradició, Diamacoune també s'esforça en remarcar que Casamance ha entrat a la “modernitat” de diferents maneres. Així, sosté, com un valor, que Oussouye ha estat un “Bastion du Refus du Christianisme et de l'Islam”, però que (a l'època en que ho escrivia, 1980) el departament ja havia donat 13 capellans a Casamance. Aquesta doble importància el refús inicial com a símbol de resistència i, alhora, del valor de la nova situació, també es dona en el cas de l'escola, en el que Oussouye també era un “Bastion du Refus” però que avui en dia hi ha una elevadíssima escolarització que ha donat gent preparada a Casamance.

Si bé és cert que molts dels elements dels que parla Diamacoune formen part de la tradició joola d'Oussouye –encara que a vegades faci passar per la mateixa tradició el cas d'Oussouye (Húluf) amb altres casos, com el de Her (Kabrousse), no cal oblidar que Diamacoune es refereix, en parlar dels joola, de la tradició casamancesa i de la nació casamancesa. Des d'aquest punt de vista potser sí que aquest discurs seria tradicionalista (segons la versió de Lonsdale (1996), de l'ús polític de la tradició i de la identitat ètnica), ja que es reclama defensora i hereva d'una tradició, la joola, de manera general –quan, com hem vist, la cultura joola té moltes diferències internes profundes– com a representant d'una tradició.

Com bé han dit diferents autors (Marut, 1993, 2003; Jong, 2003; Lissayou, 1996; etc.) el MFDC s'ha legitimat, des del seu inici, com a defensor de la tradició. Alguns dels seus dirigents, com l'anomenat N'krumah (Mamadou Sané), fins i tot invocava la tradició, duent símbols de la reialesa a sobre. Ara bé, només cal recordar que el MFDC com qualsevol moviment nacionalista –sigui estatal o regional- necessita d'uns marcadors –on la “part” juga pel “tot”- per definir-se públicament. Aquest ús de la tradició no és el mateix que l'ús que en fan a Oussouye, com bé hem vist al capítol 6.

Així doncs, potser caldria entendre la revolta –com ja vam proposar al treball de recerca (1999)- com una modernització, conflictiva, però modernització al cap i a la fi de la identitat joola: en definitiva una posada en escena, una posada en relleu, de cara al públic. El conflicte no seria tant, doncs, una oposició entre tradició i modernitat, sinó dues versions de la modernitat. La clau de volta, creiem, està en interpretar la reialesa i la tradició (viscuda com a *mujooloayi* o *makane mata ejolaayi*) com un tercer camí que oposa el seu model (d'organització social, política, cosmològica...) al model estatal. Una camí que sempre ha estat allà, imperceptible però de llarga marxa, però que potser ha prè més relleu públic des que arribà Sibilumbay, el darrer rei d'Oussouye.

10.3. Ús i abús de la tradició

En aquest capítol hem vist com Diamacoune i altres líders del MFDC han usat la “tradicció” dins del discurs independentista casamancès, i com han intentat legitimar la seva posició a través de símbols tradicionals.

També hem esmentat al llarg d'aquestes pàgines com l'Estat senegalès ha usat, en algun cas, elements de la història i la cultura local (especialment el cas d'Aliin Situé Diatta) per tal de legitimar la lluita contra l'invasor i la senegalesitat que, segons el govern de Dakar, això implicava.

Finalment, hem mencionat com algunes de les dones vinculades als altars Usana de Ziguinchor fan ús dels continguts de la “tradicció” per tal de participar als processos de pau –que, segons alguns informants, donen certs diners. Segons més d'un informant joola d'Oussouye aquestes dones que es manifesten per Ziguinchor vestides a la manera tradicional, tot remenant branquetes a l'aire com si fossin profetesses o sacerdotesses, a casa seva, als seus pobles, són catòliques, i, sovint, no tenen gaire idea de què es fa en una cerimònia religiosa joola.

Hem vist, doncs, en definitiva, com és usada la tradició pels diferents implicats en el conflicte de Casamance... excepte la població. Creiem que ha quedat clar que les institucions fan servir els símbols per legitimar-se i atreure l'atenció de la gent, però per la població local, almenys a Oussouye, totes aquestes legitimacions i totes aquestes apropiacions dels continguts culturals que ells viuen diàriament, que ells practiquen el dia a dia, són mal vistes. A molts informants, de fet, no els agrada gens ni mica com aquestes entitats usen la seva tradició, com parlen d'una cosa que no coneixen, que no és seva.

Si bé al capítol 6 hem parlat de com es podria definir la “tradicció” o la manera de fer dels joola, vegem ara com avui en dia la població joola d'Oussouye s'ha posicionat respecte els continguts de la seva cultura.

10.4. L'interès per la tradició a Oussouye

En el capítol 6 ja hem vist com membres de religió tradicional i membres de religió catòlica perceben la tradició de forma relativament diferent.

Als anys '50 i '60 una part de la societat joola –tant catòlics com *kuwaseena*- va abandonar certes pràctiques de la cultura joola, com la iniciació al *kahat*, que l'any 69 va veure com s'iniciaven poc més de la meitat de joves que, per la seva edat, haurien d'haver fet la iniciació. Com aquest exemple, altres mostren el fet que l'endemà de la independència –i potser per la seva eufòria- les celebracions joola no tenien un èxit de públic tant nombrós com el que té avui en dia.

Des de fa uns anys, en canvi, assistim a un interès generalitzat per participar de la vida del poble, de la societat joola, per recuperar elements de la seva cultura que semblaven en desús. De totes maneres, com molt bé assenyala Marie Louise Moreau (1994, 2003) es pot considerar que aquesta recuperació no és tan exagerada com sembla. Sempre, entre els joola d'Oussouye, hi ha hagut una certa vitalitat de la tradició, que semblava adormida per l'absència de rei. Com vam dir al capítol 7, hi ha moltes cerimònies que sense el rei no es poden fer (*humabel*, *buji*, *kulee*', etc.) i que, ara, amb la presència del rei, s'han començar a celebrar amb un gran èxit de públic i amb un gran interès per part de la població local.

De fet, per exemple, altres esdeveniments confirmen aquesta certa continuïtat de la tradició, almenys als anys '90, en absència de rei: el 1990 es va entronitzar el gran sacerdot del Jaañaañande i un adjunt seu, i el 1994 es va entronitzar una sacerdotessa

de l'altar *kasila* –la que, com hem vist al capítol 7, oficia a totes les cerimònies per demanar la pluja.

Tot i això, sí que hi ha hagut certs elements que ens fan pensar en una certa recuperació de la cultura tradicional. Vegem-los.

El *kahat* i altres iniciacions

Posant com a referència la iniciació al *kahat* cal dir que aquesta cerimònia anà recobrant importància a finals dels setanta i sobretot a partir del 1986⁵¹. Aquell any, Oussouye vibrà amb la iniciació del seu jovent. Fins i tot famílies musulmanes que tenien joola acollits van aprovisionar-se de vi de palmera per participar de la festa.

En la iniciació següent al *kahat*, el 1994, i en la darrera, el 2001, l'èxit de públic i d'assistents fou fulgurant. Tant, que en la del 2001 fins i tot persones que "tradicionalment" no són considerades filles d'Oussouye –per exemple aquelles que només ho són per banda materna-, però que sempre havien viscut a Oussouye, van sol·licitar participar-hi. En força casos es va acceptar la seva demanda i van ser iniciades amb els mateixos drets i deures que sí els seus pares fossin nats a Oussouye (recordem que parlem d'un grup ètnic amb un model patrilinial). L'exemple del *kahat*, que va passar de ser quasi minoritària (1969) a ser quasi unànime (2001), és molt significatiu.

També a principis dels '80 molts catòlics que no s'havien iniciat a la seva època van fer cerimònies especials per integrar-se al poble, ja que, com vam veure al capítol 8, no havent-se iniciat al seu moment, no podien integrar-se a la vida cerimonial. De fet, van començar a tornar amb les seves famílies de religió tradicional cap a finals dels '70 i al llarg dels '80. La seva incorporació a la vida cerimonial encara no s'ha completat: alguns vells catòlics de més de setanta anys diuen voler fer les iniciacions que no van poder fer en ser joves, perquè els missioners catòlics no els deixaven. Tal serà el cas de la iniciació ewañ, a l'altar reial, que s'hauria de dur a terme properament. La darrera va ser el 1962 i molts catòlics no hi van participar.

Ens agradaria veure quans homes s'iniciïen en la propera iniciació reial *ewañ* i intentar fer un estudi comparatiu amb la darrera, en la que van accedir a la iniciació poc més de 400 homes de la regió. Creiem, sincerament, que serà un èxit de participació.

Els noms joola

Aquest interès per la tradició i la cultura joola es percep però d'altres maneres. Així, per exemple, des de fa un cert temps s'observa que molts pares posen noms joola –fins i tot oficialment- als seus fills i filles. Així com tots els vells majors de 60 anys tenen noms joola, i la immensa majoria de persones nascudes entre 1940 i el 1985 tenen noms catòlics –a part dels noms joola amb els quals també se'ls coneix-, des de la dècada dels vuitanta fins avui força pares han començat a posar noms joola als seus infants. Si Diatta (1998) ja intuïa que darrerament els joola reprenien el costum de posar noms joola als seus fills –i ho atribuïa a una necessitat identitària-, un posterior estudi de Marie-Louise Moreau (2001) confirmava un creixement espectacular (entre 1969 i 1999) a l'hora de posar noms joola als fills⁵². Així, si bé un 76% dels noms de pila posats en primer lloc són catòlics, com molt bé assenyala Moreau, es tracta d'una

⁵¹ Curisament, aquell any el capella joola A. Nazaire Diatta, en un article inèdit titulat "De la participation du joola chrétien aux rites traditionnels" (Youtou, 26-1-1986), ja mencionava aquest procés que es donava tant entre aquells que recentment havien adoptat el catolicisme, com entre els "primers catòlics". Amb una gran visió, Diatta ho atribuïa a la recerca d'una certa identitat.

⁵² "Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance" (Sénégal), *Revue d'Études Africaines*, Desembre 2001.

estratègia de cara a la relació amb l'Administració (l'escola, l'exèrcit, etc.). Pel cas dels noms Joola però, l'elecció de posar el primer o el segon nom en joola⁵³ passava d'un 2% el 1969 a un 39% el 1999. Moreau observa que fins i tot es dona el cas –encara que excepcional- de fills de catòlics a qui se'ls posa un sol nom...joola tradicional i no se'ls posa un nom catòlic. El canvi de tendència –malgrat el domini dels noms catòlics- és interessant.

Aquesta recuperació dels noms en joola es percep també en el bateig de les generacions nascudes abans dels anys '40 –i batejades com a generacions abans de mitjans dels '50- posaven noms joola a les seves generacions (*eboot kale, edala efuté, salibeth, ujawnulugabal...*). Els noms de les generacions van canviar i van incorporar noms estrangers, sobretot francesos a partir de la generació de 1944-1946, anomenada Mon père. Així, tenim noms de generacions com Concorde, Pacifique, Eden, Dandy, Bel Club, Attentat, Lions... entre els grups d'edat de 1947 a 1970. A partir d'aleshores, novament les generacions prenen noms locals o si més no en joola, com Bakalama, Hubola humenge, Eyunk essayi, Samineral. En el fons aquesta tendència reproduceix bastant la línia històrica seguida d'allunyament de la tradició fins als anys 70' i '80 i apropament des d'aleshores ençà. Bakalama, generació de joves nascuts cap al 1973 –i batejats cap a mitjan dels '80- inaugura una tongada de generacions amb noms joola. Sens dubte això mostra un interès per la localitat més que l'interès que van mostrar les generacions anteriors posant-se noms d'avions (Concorde) o de clubs de futbol (Lions)⁵⁴.

Aprentatge de la llengua escrita

L'interès per la cultura joola es mostra també amb el creixement d'estudiants de joola escrit. Si bé aquests cursos estan organitzats a través de l'església protestant, el públic és de moltes religions. Ofereixen cursos de joola escrit des de 1994 a Oussouye, on avui (2002) ja hi ha 5 grups d'aprenentatge, que també s'han extès, a Senghalène (1 grup), Djiwant (2), Siganar (2), Niambalang (2), Carounat (1), Mlomp (1), Nioumoun (2), Diogué (2) i Haer (2). A part de les classes per als interessats també hi ha formació de professorat, publicació d'escrits i contes, material d'aprenentatge com gramàtiques i un petit diccionari joola-francès-anglès, la publicació anual d'un calendari i fins i tot va existir durant un període un petit club d'escriptors en joola, anomenat Jiliwo ("Desper-teu-vos").

Segons els dirigents d'aquesta associació, la vitalitat d'aquestes activitats serien majors si hi hagués més diners per fer-ho.

Estudis de la cultura joola

L'interès pel món joola també es pot percebre pels escrits i estudis que els mateixos joola –d'Oussouye i d'arreu de la Baixa-Casamance- fan de la seva cultura. Sovint aquests estudis es duen a terme en el món universitari, com a treballs de carrera. En totes les facultats senegaleses (IFAN, UCAD, ENS...) i a algunes europees, sobretot franceses (EHESS, Universitats de Toulouse, Montpeller, etc.) es troben treballs

⁵³ Hi ha el costum de posar dos o tres noms als fills.

⁵⁴ Recordem que Lions és el nom amb el que es coneix popularment l'equip de futbol del Senegal.

d'alumnes joola que intenten conèixer més de la seva cultura a través dels treballs d'investigació en art, història, geografia, antropologia, teologia...

Tal és el cas, entre d'altres, d'Antoine Tendeng, que fa un treball d'història sobre Casamance, el 1973-74. Aquest autor ja destaca que, donat que entre els joola el coneixement s'adquireix de manera diferent a com s'adquireix a les societats occidentals –i al sistema universitari hereditat a les antigues colònies-, per un joola és molt difícil accedir a segons quins nivells de coneixement, fins i tot més que per un estranger. Si a més a més, segons el mateix autor, l'investigador és catòlic o musulmà, quan torna al poble a demanar informació se li tanquen molt més les portes.

Altres exemples d'interès per la pròpia cultura plasmat en treballs universitaris són els d'Athanase Diédhiou, que fa un estudi crític de l'obra de Louis Vincent Thomas sobre els joola (1982); Sékou Sagna, sobre l'Islam i la penetració colonial a Casamance (1983); Abdelkader Diatta, que fa una tesina sobre la societat joola a través dels contes (1995); Henri-Philippe Sambou, sobre la música tradicional entre els joola kaasa (1999-2000), Blandine Agathe Bassène, sobre el potencial turístic de la cultura joola (2000), etc.

És possible que en algun d'aquests casos es tracti d'estudiants que, potser per la seva llunyania (vivint a Dakar) o potser per la seva edat (massa joves), o potser per ser de famílies clàssiques de religió catòlica (que van desvincular-se fa dècades de la cultura joola dels seus avis, i que potser no hi ha tornat), no han pogut tenir accés a certs coneixements de la cultura pròpia i intenten plasmar aquest interès fent recerca a les universitats. Seria interessant fer un estudi en aquesta línia.

Aquest interès, també es pot percebre a través d'articles i llibres publicats pels mateixos joola sobre la cultura joola, entre els quals destaquen, sobretot, Nazaire Diatta i Christian Sina Diatta. El primer, un capellà catòlic, escriu sobre els joola des dels anys '70. Un dels seus primers treballs és "Le taureau symbole de mort et de vie dans l'initiation de la circonscription chez les diola (Sénégal)", una memòria presentada a l'EHESS el 1979. El segon, físic nuclear fill d'Oussouye, avui ministre del govern senegalès, començà a escriure sobre la seva cultura a mitjan de la dècada dels '90 i es dona a conèixer sobretot amb el llibre publicat a l'Harmattan "Parlons joola. Langue, histoire et culture des joola de Casamance" (1998). És interessant observar que tant l'un com l'altre provenen de famílies catòliques. De fet, el primer és un capellà –avui resident a Guinea Conakry- i el segon és fill d'una de les primeres famílies catòliques d'Oussouye, i membre de la primera generació de nois d'Oussouye –a l'època, als anys '60- que va començar a estudiar a la universitat de Dakar. Cal esmentar també que un altre membre d'aquesta generació va acabar essent alcalde d'Oussouye.

A part de Sina Diatta i Nazaire Diatta, altres joola de la regió han publicat alguns textos sobre algun aspecte de la seva cultura, com Maximilien Sagna, que –com hem vist al capítol 9- presenta un debat entre l'educació tradicional i la moderna entre els joola (1992)⁵⁵; com Yaya Diatta que escrigué sobre la iniciació del bukut (1996)⁵⁶; o com Adrien Manga, un jove del reialme del Mof Áai (Brin Séléki), que ajuda un

⁵⁵ "Pour le dialogue des pedagogies traditionnelle et moderne" pp. 417-425 a KI-ZERBO, Joseph (Ed) (1992): La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique, Actes du Colloque du Centre de Recherche pour le développement endogène (CRDE), Bamako-1989, Codesria, Dakar.

⁵⁶ "Le bukut: synthèse des cultures en Casamance", pp. 90-101 a Moustapha Tambaou, ed. (1996): Les convergences culturelles au sein de la Nation sénégalaise. Actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994. Dakar: Ministère de la Culture. 366 p.

investigador europeu, Van den Berghen, a descobrir la vida tradicional dels joola (1999)⁵⁷.

Al llarg de les línies precedents hem anat esmentant alguns dels exemples que ens mostren un retorn a la cultura tradicional dels joola, un interès per recuperar elements de la pròpia cultura.

Convé tenir present que entre aquests exemples, la immensa majoria són accions que han protagonitzat, d'una manera o altra, sectors de la població, allunyada de la tradició. Majoritàriament, aquest allunyament es deu a la conversió al catolicisme. Ja vam veure al capítol 8 com la conversió al catolicisme va dur-se a terme amb la separació física de les famílies i amb l'abandó de les pràctiques tradicionals.

Per aquesta raó, no és difícil entendre que aquells que més s'han interessat per la tradició siguin aquells que se'n sentien més allunyats. Així doncs, els estudiants que fan treballs sobre la cultura són normalment catòlics, residents en general a Dakar durant força anys; els que escriuen i publiquen sobre la cultura joola, com hem vist, són membres de famílies catòliques o fins i tot capellans; l'estudi i difusió de la llengua ve organitzada pels protestants...

Això no vol dir que siguin els únics que s'interessen per la pròpia cultura. Recordem, però, que des del punt de vista dels joola d'Oussouye, en general, la curiositat està mal vista i tot té el seu moment, un ja sabrà el que hagi de saber en el moment corresponent. Aquesta visió pot haver portat avui en dia a alguns estudiants fills de famílies de religió tradicional a no fer treballs sobre la pròpia cultura, per convicció o per por, i a deixar que el coneixement arribi en el seu moment de mans dels kunahaan, els responsables dels altars⁵⁸.

A través dels difunts

Que la tradició estigui en plena vigència ho mostra, segons els nostres infomants, el fet evident de l'aparició de persones que van morir fa quinze, vint o més anys. Expliquem-nos, aquests morts apareixen a la casa de les pròpies famílies per dir-los que han de fer la cerimònia de la vetlla del sisè dia (*kanoolen* i *katiim*), moment en que la família anuncia als seus propis ancestres que un nou membre es reunirà amb ells. A la vetlla del sisè dia, l'ànima s'emporta al món dels avantpassats tot els seus béns, roba, camises, eines. Se li deixa al costat del mort i s'ho emporta (no ho enterren amb ells)⁵⁹. Com que aquesta cerimònia no es va fer al seu moment, ara fa dues dècades –pel fet que se li féu un enterrament catòlic i cap cerimònia de religió tradicional–, el mort no ha pogut reunir-se amb els seus, està apartat, i “li posen el menjar a part, no pot menjar amb els seus familiars que van morir abans que ells”. El fet de l'aparició d'un mort, que es va comentar al voltant d'un altar al gener del 2001, va ser considerat com a comprensible i s'assegurà que totes les famílies que fa anys no van comunicar a l'altar pertinent la defunció dels seus familiars tindrien aparicions com aquella.

⁵⁷ Constant VANDEN BERGHEN & Adrien MANGA (1999): *Une introduction à un voyage en Casamance. Enampor, un village de riziculteurs en Casamance, au Sénégal*. Paris: L'Harmattan, 292 p.

⁵⁸ El debat i les discussions sobre el coneixement obert a tothom o restringit i gradual a la manera dels avis, és constant entre els joves d'Oussouye. Mentre uns diuen que cal mantenir tots els secrets, d'altres sostenen que no, “hi ha moltes coses publicades o penjades a Internet, perquè continuar amagant-les?”

⁵⁹ Vegeu el capítol VII.

No hi ha dubte que aquestes aparicions no són més que senyals de l'ímpetu que pren la tradició. Són elements que ens mostren el vigor d'una tradició que fa vint anys estava en crisi –com hem vist en diversos exemples- i que reprèn amb força de diferents maneres.

A través del teatre

Un altre exemple de les expectatives que genera el camp de la tradició és l'èxit de l'associació juvenil Ufulaal. Aquesta associació –que sobretot és coneguda pel seu grup de teatre- representa dalt de l'escenari des de fa diversos anys espectacles vinculats al món tradicional joola, i fent referència al diàleg entre generacions i als temps actuals (i també el conflicte entre MFDC i govern senegalès).

En una ocasió, l'any 2001, els vam poder veure a Oussouye representar una peça titulada “L'initiation”. En l'obra apareixien temes com: el cultiu dels camps del rei per part dels joves del poble, la reunió dels futurs iniciats per preparar-se pel Kahat, els consells dels ancians, la preparació de les cabanes on s'instal·laran els nois després de la iniciació, les libacions, la sortida dels joves després de la iniciació, etc. No cal dir que va tenir un gran èxit, si bé alguns es van queixar que aquest tema –tot i que no desvetllava cap *ñeeyñeey*- fos tractat com a peça de teatre.

Aquesta associació va guanyar el primer festival de teatre de Ziguinchor i que ha fet actuacions arreu del Senegal.

Com aquesta hi ha altres associacions de teatre a la regió, que reproduïen danses, cants, vestits, etc. a la manera tradicional i que tenen un èxit rotund entre els joves de la zona. És evident que l'èxit es deu a la doble vessant del contingut de les representacions: la pròpia tradició que els identifica, i la curiositat que generen aquells elements de la tradició que no coneixen i que, part del públic, espera trobar en les actuacions (cosa que no acostuma a ser així: els *ñeeyñeey* continuen essent respectats, és clar).

Quan els joola que fan política estatal...

En la darrera estada a Oussouye (2004) vam adonar-nos, no sense sorpresa, que, en els darrers temps, els joola que es dedicaven activament a la política vinculada a l'Estat (com el ministre Sina Diatta o l'alcalde d'Oussouye Benedict Lambal) també participaven molt activament en la vida políticoreligiosa vinculada als *uciin*, als altars de la religió tradicional.

Efectivament, Benedict Lambal és alcalde d'Oussouye pel PDS i, alhora és el responsable de l'altar Hotal, un dels més importants d'Oussouye. A més, el fet de ser el responsable de l'altar Hotal significa, com es va explicar al capítol 7, que està dins del primer grau de decisió de l'altar Jaañañande, el segon altar més important de la regió després de l'altar reial. Segons se'ns va explicar, a més, ell és, dins d'aquest consell format per una desena de persones, el 3r membre en importància. Segons totes les fonts, que les funcions d'alcalde i de responsable del Hotal recaiguin en la mateixa persona és una simple coincidència. Que l'altar havia de recaure en ell era una cosa que se sabia amb antel·lació (pel llinatge al que pertany). Tot i això no deixa de sorprendre.

El mateix passa amb Christian Sina Diatta, ministre de la Recerca Científica i Tecnològica del govern de la República de Senegal des de 2002. Ell ja formava part del consell de Jaañañande quan va accedir a ministre.

Tots dos provinents de famílies catòliques, han entrat a formar part de la política estatal i, recentment, dels altars tradicionals. Sense dubte, això també deu provocar un efecte ben determinat sobre la població. Seria interessant seguir de ben aprop com política tradicional i política estatal van desenvolupant un model de relació que, presumiblement, haurà de ser diferent al que hi ha hagut fins ara.

Probablement, aquest retorn, aquest interès per la cultura tradicional per part d'aquells que en un determinat moment van ser els més *outsiders*, ha provocat un fenomen d'adhesió general –probablement molt inconscient– per part de membres de famílies de religió tradicional que, tot i seguidors de la tradició potser tenien un cert complex o por de mostrar la seva cultura durant els anys cinquanta i seixanta.

10.5. El govern tradicional, un valor simbòlic i polític a l'alça

Avui en dia, molts estudiosos investiguen el nou paper jugat pels governs tradicionals i el seu lligam amb les administracions estatals. Probablement, assistim, en molts indrets, al “mode d'incorporació recíproca” del que parla Banégas (citada per C.H. Perrot, 2003).

En molts indrets de l'Àfrica Negra, especialment francòfons, s'han perseguit, en el passat, els governs tradicionals: Sékou Touré a Guinea Conakry, Modibo Keita a Mali, Mathiew Kérékou, en la seva primera època, a Bènin⁶⁰, Thomas Sankara i Maurice Yameogo a Burkina Fasso. En l'actualitat, però, comencen a entrar amb força a l'arena política de cada Estat o, fins i tot, a nivell internacional⁶¹. De fet, com diu Savoldi,

“toute tentative d'affaiblir ou même de nier le pouvoir des institutions autochtones au nom d'une vision démocratique et moderne de l'État a débouché sur un échec

(2003:85)

En molts indrets, els reis i els governs estatals tenen una estreta col·laboració, com les anys de Ndényé a Costa d'Ivori, on un dels personatges més actius de la cerimònia d'entronització de 1998 fou el nét del rei, que també és vicepresident de l'Assamblea Nacional i diputat del partit del govern. Efectivament, com assenyalen Bako-Arifari i Le Muer (2003), podríem distingir quatre tipus de polítiques estatals en relació als poders tradicionals:

-Integració sobre la base del model francès (serien els casos de Níger, Togo, Camerun, Sierra Leona)

⁶⁰ El 4 de desembre de 1975 fa un decret contra les “forces feudals, retrògrades i obscurantistes” i posa al mateix sac els bruixots, els metges tradicionals, els reis i reines, caps religiosos... La paradoxa és que al mateix moment en que prohibia totes aquestes institucions, erigia en herois nacionals -i amb estàtues dedicades- els líders tradicionals que lluitaren contra el colonialisme: Béhanzin al Sud, Bio Guerra al Borghu, i Kaba a l'Atacora (Ireoko 2003). Una vegada més hem de diferenciar els governs tradicionals de l'ús que alguns polítics moderns fan del concepte de tradició i dels líders religiosos.

⁶¹ Per exemple, caps tradicionals de diferents Estats d'Àfrica Occidental, el 1996 es van reunir a Niamey (Níger) per parlar dels enfrontaments armats; i el 1999, al Benin, per parlar dels problemes ecològics.

-Associació o dualisme controlat, en el qual el govern tradicional conserva un rol consultiu i eventualment executiu per certes funcions (serien els casos de Ghana a partir de 1970; Nigèria; Namíbia des de l'independència el 1990; Moçambic i Zimbabwe des dels '90).

-Exclusió (Guinea Conakry, des de 1958; Etiòpia després de 1974; Moçambic des de 1975 fins als '90; Burkina a partir de 1984; Uganda fins el 1994...).

-Informalització o notabilització, quan el govern tradicional es tolera i fins i tot es reconeix, sense que, malgrat això, se li atribueixi un paper polític sota una forma institucionalitzada (Uganda i Burkina Faso als anys '90).

Aquests autors situen el cas de Senegal en la categoria de l'exclusió⁶². Si bé als primers anys el govern, en general, va negar força els papers dels governs tradicionals, que eren titllats de primitius o antidemocràtics, en el cas d'Oussouye, hem observat que el govern senegalès comença a reconèixer tímidament el paper del rei i del govern tradicional. Com s'ha dit al capítol 7, el govern s'ha interessat per la reialesa i el Kahat del 2001 a Oussouye enviant dos ministres. Cal recordar també que en les eleccions presidencials del 2000 tots els candidats van passar a veure el rei a Oussouye⁶³. Podríem dir, doncs, que dins de l'esquema proposat per Bako-Arifari i Le Meur (ídem), Senegal ha passat a la categoria de "Notabilització" dels governs locals⁶⁴.

De fet, creiem que aquest és un procés que es comença a observar a molts llocs del continent africà, com a Uganda o la República Sudafricana: els governs reprenen el contacte amb les autoritats tradicionals, després de dècades d'ignorar-les, perquè veuen que el seu pes continua essent molt fort.

A part del paper d'acceptació del govern senegalès, el rei d'Oussouye ha rebut un indiscutible suport popular dins dels membres del seu reialme, tant de la gent d'Oussouye com de la gent d'altres pobles veïns.

I és que el retorn del rei ha vingut acompanyat de moltes actituds que mostren la voluntat del poble d'estar al costat d'aquesta institució. Així, per exemple, el fet que les dones d'Edhioungo fossin les primeres de fer el planter i la collita dels camps del rei l'estiu del 2000, i que les de Niambalang fossin les primeres de fer-ho l'any 2001, mostra la predisposició que tenen els pobles del reialme a col·laborar amb la reialesa. De fet, en ambdós casos van ser pobles no "centrals" del reialme, és a dir, no era ni Oussouye, ni Kahinda, ni tant sols pobles que practiquessin el kahat –que són els més vinculats a la reialesa- ja que Edhioungo i Niambalang practiquen el bukut.

Un altre exemple de l'interès que ha mostrat la població local pel rei és que el poble de Siganar, que normalment no fa la iniciació reial –però sí que fa el Kahat- ha demanat poder-la fer en la propera convocatòria. Creiem que, pugui entrar o no a fer-la, això diu moltíssim sobre el pes i la valoració del nou rei als pobles del Húluf.

⁶² Alguns autors, com Costa Dias (2000, 2001), han presentat estudis recents sobre la relació entre poder tradicional i poder estatal i les múltiples imbricacions possibles en la zona de Guinea-Bissau, Gàmbia i Senegal..

⁶³ En aquest sentit, els polítics senegalesos ja estan acostumats a visitar les autoritats "tradicionals" al Nord del país, els marabuts, tot i que, creiem, alguns d'ells amb objectius ben diferents.

⁶⁴ Cal veure, també, el cas que li fa la premsa. Efectivament, els mitjans de comunicació van assitir a la presentació del rei, i nombrosos articles apareixen a la premsa sobre el nou monarca.

Altres exemples, en un altre ordre de coses, mostre aquest interès: l'Associació Ufulaal, per exemple, ha posat el nom del nou rei, Sibilumbay, a una copa local de futbol que s'organitza per veure qui juga a l'equip "Ufulaal" cada temporada. Una altra mostra és el fet que els joves redactors de la revista Ulaañen, editada pel Col·legi Joseph Faye, van dedicar un número especial al rei, el gener de 2004⁶⁵.

El rei, l'exemple més important de la tradició joola- és una institució sagrada que té avui tots els respectes per part de la població de totes les edats i gènere.

Un cop proclamat rei Sibilumbay, a Oussouye es van poder tornar a fer una sèrie de cerimònies que només es poden fer sota els auspicis reials. Així, la cerimònia del Húmabaal, o del Kule', només es fan quan hi ha reis. Així mateix s'espera que ben aviat es puguin fer les dues iniciacions més importants del reialme: la de l'altar reial Eliniikin, i la de l'altar Jaañaañande. Sense el rei, aquestes iniciacions no es poden fer i com hem vist al capítol 9, les conseqüències d'aquestes iniciacions a nivell social, polític i religiós, són imprescindibles per al bon funcionament de la societat.

El rei ha significat una reactivació de la vida tradicional –i, per tant, més moviment a nivell dels altars tradicionals- que ha fet que molts joves que no veien la reialesa i la tradició com una cosa "d'abans", s'adonin que existeix, que els és més proper i que els representa. Si bé no cal otorgar al rei un paper absolutament decisiu en el món identitari joola sí que cal no oblidar la seva importància –des de fa diversos segles, encara que de manera canviant- en la societat.

En aquest sentit no és estrany que des que hi ha rei, com hem dit, no hi hagi hagut cap atemptat en cap poble del reialme. Si bé es podria argumentar que aquesta situació també coincideix amb l'arribada del PDS (a l'oposició durant 40 anys) al poder, al nostre entendre, si existeix algun paral·lelisme entre la pau provisional a la zona d'Oussouye i algun fenomen polític o social coetani, és amb l'arribada del rei⁶⁶.

Malgrat això -i només cal veure què està passant a d'altres regions de la Casamance-, la relativa calma que regna a Oussouye no es repeteix en d'altres llocs on Wade havia fet discursos similars.

El camí de la pau?

Ja vam veure al capítol 7 les atribucions del rei i l'àmbit del reialme. La reialesa d'Oussouye pràcticament no havia viscut el conflicte ja que el darrer rei Sibakuyan, va "marxar" el 1985, quan l'enfrontament MFDC-govern de Dakar, tot just havia esclatat i quan, de fet, les armes encara no havien començat. En certa manera, doncs, la inestabilitat provocada a la marxa de Sibakuyan era acompanyada per la inestabilitat a la regió. Un peix, doncs, que es mossegava la cua: no es podia elegir un nou rei fins que se'n garantís la seva integritat i, d'altra banda, el rei que arribés havia de dur la pau a la regió. El període d'interregne s'allargà i això provocà certes reticències en alguns

⁶⁵ Vegeu Ulaañen. La voix du Col·lège, núm. 7.

⁶⁶ Tot i això, convé sospitar que el paper del PDS ha tingut també una certa influència sobre la regió. No cal oblidar que als anys '80 el PDS i alguns dels seus membres proposaven a molts joves a anar al maquis i ajuntar-se amb els rebels. Aquesta estratègia –que obeïa a l'intent de desprestigiar i fomentar tensions contra el govern socialista de Diouf- es complementava amb discursos del candidat opositor a la presidència, Abdoulaye Wade –avui president- fets a Ziguinchor i Oussouye, en els quals afirmava amb la seva vehemència habitual que "Si em voteu, arribaré a Oussouye per proclamar la llibertat de Casamance". (Segons alguns informants això també ho deia Senghor a finals dels anys '70).

pobles del reialme⁶⁷. Finalment, però, un nou rei arribava a Oussouye, el gener del 2000: Sibilumbay.

És curiós constatar que avui en dia, i des d'aleshores, un dels indrets més tranquils de la regió de Ziguinhor i de tota Casamance –dins del context del conflicte– és el d'Oussouye. Des del gener del 2000 només hi ha hagut tres petits incidents, tots ells en indrets molt llunyans d'Oussouye: a l'illa de Karabane (abril del 2000?) i al Cap Skiring (en dues ocasions, 2000 i 2002). D'una banda, tots ells són indrets turístics, cal suposar que es buscava una repercussió mediàtica. De l'altra, els atacs no van ser, ni de bon tros, tant violents com ho han estat recentment a Kafountine (departament de Bignona) o en alguns indrets de Kolda. En darrer lloc, tot sembla indicar que la pau ha arribat, ni que sigui precàriament a Oussouye des de la presentació del nou rei, que, recordem-ho, ha de garantir la pau dels fills del seu regne. De fet, abans el rei alçant el seu ceptre aturava les guerres. Abans però, i com ell mateix i el seu consell reconeixen, era l'únic poder de la regió. La seva actual influència no només es redueix al reialme, sinó que dins del reialme hi ha gent d'altres regions que –tot i respectar la reialesa joola– no la consideren la seva autoritat.

Però el més interessant de tot és veure com el rei ha decidit implicar-se, com va dir des del primer dia, en aconseguir la pau a la regió. Ja va demanar, el mateix any de la seva entronització, als candidats polítics que el van visitar, que treballassin per la pau a la regió. A més a més, a través de diverses cerimònies a nivell dels altars tradicionals, el rei va prohibir que es vessés sang a tot el reialme (i ja hem vist que aquesta norma ha estat respectada⁶⁸). D'altra banda, un dels exemples que plasmen millor aquesta implicació del rei en la pau de la regió, és la reunió que va tenir lloc al setembre de 2004 a Oussouye. El rei va convocar el líder independentista Augustin Diamacoune Senghor, que es va presentar amb el seu germà Diamacoune, també dirigent del MFDC. Encara que actualment el secretari general del MFDC és Jean marie François Biagui, es va convocar als germans Diamacoune per diverses raons. Per començar, perquè, com sabem, els Diamacoune són d'una família del poble de Senghalène, localitat veïna a Oussouye i pertanyent al reialme. En segon lloc perquè Diamacoune és el líder històric del MFDC, i, malgrat no tenir un suport unànim dins del grup independentista, és dels més respectats. A més, cal remarcar que, com s'ha dit, Diamacoune té lligams familiars amb el sacerdot del Jaañaañande (ja que aquest és descendent d'aquell sacerdot amb el qual es va casar la germana de l'àvia paterna de Diamacoune).

A la reunió, celebrada el dia 24 de setembre de 2003 en el bosc sagrat d'Oussouye, no molt lluny de l'altar reial, hi van assistir representants del govern tradicional (el rei i el seu consell), representants del MFDC (els dos germans Diamacoune, acompanyats per dos militars senegalesos), representants del govern senegalès (l'alcalde d'Oussouye i el Prefecte del departament d'Oussouye), membres de l'ONG World Education (que va facilitar la trobada), periodistes i habitants d'Oussouye convidats pel rei⁶⁹.

El desenvolupament de la reunió va seguir l'ordre establert a la manera d'altres reunions en les que participen les activitats tradicionals. Cal esmentar que a la reunió hi

⁶⁷ Vegeu Marie-Louise Moreau (2003).

⁶⁸ Els llocs que hem esmentat on hi ha hagut petits incidents (Karabane i Cap Skiring) no pertanyen al reialme.

⁶⁹ Aquestes informacions han estat obtingudes gràcies al vídeo filmat per E. Pera (Amai Sembe) i per les explicacions de l'amic J. Solà (Sibilumkumel Lambal), el primer casat amb una joola d'Oussouye i el segon cooperant resident a Oussouye des de fa anys.

havia els titulars dels tres altars més importants de la regió –tots ells membres del consell reial: el responsable del *baciin* Huni, el del Jaañaañande i el de l'altar reial. Cadascun d'ells va demanar als germans Diamacoune que s'esforcessin per portar la pau a Casamance, ja que la regió ha patit molt. El conflicte ha d'acabar i només acabarà quan tothom s'assegui a parlar, a escoltar la veu del germà, cosí, parent. És necessari recórrer a la paraula per arribar a la pau. El rei, el darrer de parlar, va fer-ho en la mateixa línia que els seus consellers. Finalment, el rei va entregar a Augustin Diamacoune un document escrit relatiu a aquesta demanda⁷⁰.

Un any després, el 2004, en les festes reials del Húmabal, l'organització de la celebració va promoure pel darrer dia una actuació d'un grup local, anomenat Jamoraye, entre les lluites dels nois i les lluites de les noies. Jamoraye, en presència del rei i altres autoritats local, així com de les autoritats estatals, va fer una representació on un cantant, demanava la pau, mentre quatre homes vestits de soldats i quatre homes vestits de rebels feien veure que es disparaven entre ells. Enmig, uns grups de noies vestides a la manera tradicional se'ls miraven, patint. Al final de l'obra, els actors-soldats i els actors-rebels, després d'un gest de les dones, acabaven llençant les armes i abraçant-se. Era la reconciliació⁷¹.

Si bé alguna part del públic –que eren ben bé tres o quatre mil persones- no li va semblar bé tractar públicament el tema de la reconciliació tant d'hora, d'altres ho van valorar positivament. Sigui com sigui, són activitats promogudes pel rei per arribar a la pau definitiva.

El rei, al cap i a la fi, aconsegueix amb la seva funció d'aconseguir que la pau torni a la regió, com va fer també el sacerdot del Jaañaañande en la seva absència i com es fa en d'altres indrets de la zona⁷². Veiem que, en el cas d'Oussouye la religió tradicional no va ser niu de rebels, com han dit alguns, sinó ben al contrari, ha estat i és un promotor de la pau.

El rei, potser per les circumstàncies conjunturals, potser per la pròpia dinàmica de la societat joola, potser pels valors de la societat joola, ha esdevingut, al nostre entendre, una espècie de tercer camí enfront d'aquesta situació tant conflictual. Lluny del model estatal que representen tant el Senegal reconegut com la Casamance desitjada, la societat local mostra un interès creixent per allò que sent seu, allò que sent que és la seva identitat. És, doncs, una alternativa, basada en la cultura i la tradició, que, tot i canviant –ja que hem vist que el rei actualitza la tradició- sembla ser, avui en dia, el camí més ben valorat pels joola d'Oussouye i del reialme.

⁷⁰ Si bé Diamacoune segur que està d'acord amb aquesta petició (Ja fa anys que treballa per la pau, diu – comunicació personal, Ziguinchor, 1 de febrer de 2000), un dels principals entebancs de cara a la pau a la regió és la divisió dins del MFDC i l'actitud del govern senegalès. Però això són figures d'un altre paner.

⁷¹ Una vegada més, fins i tot de manera “teatral”, són les dones les que porten la pau.

⁷² A finals de la dècada dels '90, a Esulaalu va explotar una mina posada pels rebels i les dones es van reunir al voltant d'un altar i van sortir dient que a qui tornés a posar una mica, l'altar li faria caure totes les desgràcies a sobre. Des d'aleshores no n'ha explotat cap més.



Celebració del *buyuceen bata áai*, la presentació del nou rei Sibilumbay. Oussouye. Gener 2000. Foto de l'autor.



Topada entre el rei d'Oussouye i el líder històric l'abbé Augustin Diamcoune Senghor. Des de la seva abdicació, el rei s'ha compromès a treballar per la pau a Oussouye. Setembre 2003. Foto gentiles d'Eric Paris.



Arribada del rei d'Oussouye i del rei de Esukudiak a la dansa *ekonkon* del Humabal 2004. Octubre 2004. Foto de l'autor.

Destilada en motiu de la celebració del 50è de la independència de Senegal, el 4 d'abril de 2001. En tots els actes públics organitzats pel govern senegalès es convidava a les autoritats tradicionals locals així com en totes les celebracions tradicionals es convidava als líders polítics estatals. Foto de l'autor.



Trobada entre el rei d'Oussouye i el líder històric del MFDC, l'abbé Augustin Diamacoune Senghor. Des de la seva arribada, el rei s'ha compromès a treballar per la pau a la regió. Oussouye. Setembre 2003. Foto gentilesa d'Enric Pera.



Desfilada en motiu de la celebració del dia de la Independència de Senegal: 4 d'abril de 2001.

En tots els actes públics organitzats pel govern senegalès es convida a les autoritats tradicionals locals així com en totes les celebracions tradicionals es convida als líders polítics estatals.

Foto de l'autor.

Conclusions

A través d'aquestes pàgines hem intentat veure què significa ser joola d'Oussouye a principis del segle XXI. Hem mostrat com un enfoc culturalista destapa una sèrie de mecanismes de transmissió i reproducció de la identitat ètnica determinats. Si bé, evidentment, cal ubicar l'anàlisi sobre la identitat ètnica en el context polític creat en relació al conflicte entre el MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance) i el govern de Senegal, l'estudi de la cultura joola ens mostra que, lluny d'estratègies identitàries de caire mobilitzacionista o instrumentalista, els elements claus a l'hora de parlar de l'etnicitat són el parentiu, el poble, la tradició o costums, la religió tradicional, la religió catòlica, la socialització, les concepcions d'autòcton i d'estranger, i, com hem dit, el context polític generat des de 1982.

De fet, hem intentat mostrar que cal estudiar la identitat ètnica d'una manera molt local, molt concreta. L'estudi de la identitat ètnica a la població d'Oussouye és paradigmàtic per veure que no es pot generalitzar ni en 30 km. a la rodona. La identitat ètnica joola no és definida de la mateixa manera per un joola del Húluf que per un joola de Diembereng o del Fooñy.

A més a més, hem procurat mostrar com l'anàlisi ha de tenir present els diferents segments de la societat. En funció d'altres identitats, com el gènere, la religió o l'edat, o d'altres variables, com l'experiència personal, el fenomen migratori, etc., la identitat ètnica joola és percebuda, definida i defensada d'una manera o una altra. Els matisos, doncs, són importants i un estudi d'aquestes característiques ha de procurar no caure en el parany del monolitisme i l'essencialisme que sovint caracteritza els textos sobre identitat. La identitat ètnica, estudiada en els diferents contextos i en diferents segments d'una mateixa societat, es mostra heterogènia, plural, remarcant uns marcadors identitàris o uns altres. Al mateix temps, però, l'investigador ha de assenyalar quins són els elements que la majoria de membres de la societat consideren comuns i veure per quina raó hi ha una sèrie de marcadors que són defensats per uns i no per altres. Això ens permet veure quines friccions o tensions internes hi ha dins de la societat estudiada. Cal que l'investigador investigui també, doncs, l'origen d'aquests enfrontaments interns que porten a diferents visions de la pròpia etnicitat.

Així doncs, el treball de camp destapa el valor dels enfoc que posen de relleu la importància de les aproximacions interaccionistes (situacionalista, d'autopresentació i contextual sobretot), l'estudi dels marcadors identitàris, dels processos de socialització i, molt especialment, l'enfoc culturalista. Ja hem subratllat en el seu moment el valor de la recerca sobre el terreny a l'hora de fer estudis ètnicitaris.

Aquest enfoc ens ha dut a fer, al cap i a la fi, un estudi quasi monogràfic sobre la societat joola, tot i que, per a l'estudi de la identitat haguem tractat més específicament una sèrie de temes:

La importància del parentiu en l'estudi de la identitat ètnica. L'estudi de la transmissió de la identitat de la família i –per extensió– de poble, destaquen com la identitat ètnica es transmet, en general, en funció de la identitat familiar. Si bé hi ha excepcions destacades (com les adopcions o els canvis voluntaris de pertinença ètnica), en general entre els joola, segons tots els informants, l'etnicitat es transmet seguint les normes de parentiu. Com que els joola són una societat patrilinial, la identitat doncs – sempre en línies generals– es transmet per la via paterna. Això no treu que, com hem

destacat al capítol 4, en alguns casos la identitat pugui arribar per línia materna. En certa manera, adscripció familiar i adscripció ètnica van, doncs, de la mà.

L'estudi tant del parentiu com de les estructures dels pobles del Húluf i del reialme d'Oussouye mostra a més a més, com s'utilitza més el sistema de transmissió basat en el *ius sanguinis* que no pas en el *ius solis*. Això fa que dins d'una mateixa entitat territorial, per petita que sigui, convisin grups ètnics diferents, amb llengües, sistemes de parentiu, costums, religions, legislacions tradicionals, etc. ben diferents malgrat el pas dels anys. La població d'Oussouye és un cas claríssim d'aquest sistema de funcionament: mentre els barris anomenats "tradicionals" són considerats "joola", els barris poblats per gent vinguda de fora al llarg de les darreres cinc dècades són considerats barris estrangers en allò que fa referència a la identitat ètnica. Això no treu, però, que l'organització social, a través d'una sèrie d'interaccions personals i socials, pugui unir en certs moments i en determinats àmbits de la vida social, diversos grups ètnics que conviuen a Oussouye (tot i que l'ètnia majoritària del poble sigui la joola).

El mateix patró es pot observar en la divisió que els joola fan respecte els pobles veïns a Oussouye. Alguns d'ells són considerats pobles joola (com Edhioungo o Oukout, per exemple), i d'altres –fins i tot si estan més aprop d'Oussouye que els anteriors, com Diaken wolof o Loudia wolof- són considerats com estrangers. Creiem doncs que l'estudi tant de les estructures dels pobles –de les poblacions- com de la seva història ha de ser també un dels punts forts d'una investigació sobre la identitat joola.

La identitat de poble. Al llarg d'aquestes pàgines hem intentat la importància de la identitat de poble, al capítol 5. A d'altres capítols hem volgut també assenyalar com la història de cada poble mostra una tendència específica en diferents camps de la societat que també forneix una identitat. Una vegada més, doncs, no es pot generalitzar: no podem dir "els joola del reialme són tots practicants de la religió tradicional" perquè hi ha pobles, com Diaken, on la majoria són catòlics; no podem dir "el Húluf ha donat suport al MFDC" (com es diu en molts textos especialitzats) perquè hi ha hagut pobles com Oussouye mateix on la revolta ha estat més que minoritària, en canvi, en d'altres, ha tingut més suport. Cal, doncs, parar atenció a les generalitzacions i fixar-se atentament en cada poble, en cada barri, fins i tot i veure com un poble presenta unes característiques ben determinades que configuren una identitat de poble i, de retruc, poden servir de marc de referència, o no, per altres joola dels pobles del reialme.

La tradició. Un enfoc culturalista per força ha de treballar, tant finament com sigui possible, el concepte de "tradició". Aquest terme fa referència en línies generals a la manera de fer dels joola, *makane mata ejolaayi* o *mujooloayi*. I s'oposa a la manera de fer d'altres grups ètnics com *mufeelayi* (la manera de fer dels pehl), *muwolofayi* (la manera de fer dels wolof), o *mululumayi* (la manera de fer dels blancs). És, doncs, una marc que fa significatives les referències entre el "nosaltres" i el "ells". De fet, en general, hi ha una sèrie de característiques culturals (de pràctiques d'aliança, de rituals, d'aspectes econòmics, etc.) que són considerats pels propis joola com a "típicament" joola, encara que, de fet, alguns d'aquests costums també siguin practicats per altres grups. Sovint, aquesta "manera de fer" obeeix més a un model a seguir, a un marc de referència, a un veritable receptari sobre el que és "el bon joola", que no pas allò que realment, a la pràctica fan la major part dels joola. Com sempre, cal analitzar la diferència entre pràctica i discurs. De fet, dins de la pròpia societat, hi ha nombrosos debats, tant intergeneracionals, com entre homes i dones, com entre aquells que han viscut en altres regions i aquells que quasi no han sortit d'Oussouye, sobre què és "ser joola" a Oussouye, sobre què haurien de ser i fer els joola, sobre quins elements de la

seva cultura han de seguir practicant i com els han de practicar i quins no. Entre els joola, les pròpies tradicions i la seva relació amb la identitat són constantment a debat.

L'estudiós també ha de veure quin ús fan del concepte de tradició els membres de la societat estudiada. Si com hem dit hi ha debats generacionals freqüentment sobre aquest tema, una de les altres dicotomies de la societat és la visió que els practicants de religió tradicional i els practicants de la religió catòlica tenen sobre la identitat ètnica. Si durant dècades la visió que uns i altres tenien sobre la joolaitat era diferent, fins i tot, enfrontada, avui en dia, com s'ha vist àmpliament, hi ha una aproximació entre les dues comunitats pel que es refereix a la cultura anomenada "tradicional" i a la manera de fer dels joola en relació a la identitat joola.

L'antropòleg, evidentment, també ha de parar esment a l'ús que fan del concepte "tradicció" el govern tradicional, el govern estatal i, en el nostre cas, el grup independentista casamancès, el MFDC. Creiem important esmentar el fet que no cal confondre l'ús de la suposada tradició joola, casamancesa o senegalesa per part dels polítics, que no el que els propis joola consideren com a manera de fer pròpia, com a costums propis, com a tradició. En aquest sentit, doncs, cal no parlar de "tradicció" a la lleugera, generalitzant. És necessari intentar dil·lucidar finament l'ús per part dels nacionalismes –estatal senegalès o independentista casamancès– per part dels polítics, i l'ús i pràctica d'allò que el poble joola anomena "tradicció" –així com, com hem dit, les seves diferències internes.

La religió. La religió tradicional, la religió catòlica i la relació entre ambdues religions són, al nostre entendre, elements cabdals a l'hora de parlar de la identitat joola.

Pel què fa a la religió tradicional, molts autors han mencionat la dificultat de discernir en les societats africanes de què és religió i de què no ho és. De què és religió i de què és, per exemple, política. El cas joola no és una excepció. L'estudi dels diferents *uciin* (altars o ministeris de la religió tradicional, *awaseena*) posa de relleu com la major part de pràctiques de bona part de la societat joola estan impregnades del fenomen religiós.

Hem intentat mostrar tot el significat dels continguts religiosos a l'hora de determinar tant la cultura joola, com la identitat ètnica dels seus membres, interessant-nos tant per la vessant més pràctica com per la vessant més simbòlica d'aquests continguts. La religió, la cosmologia i tot el corpus de creences també determinen una determinada visió del món, establint una sèrie de característiques sobre la visió del propi grup i dels grups veïns. Si bé, una vegada més, dins del mateix grup ètnic hi pot haver diferents interpretacions (i diferents nivells de fe) sobre les pròpies creences, l'antropòleg hauria de poder copsar quina és la visió dominant i quines les perifèriques, i com cadascuna d'elles afecta o no a la pròpia identitat joola. Cal doncs també tenir present com els joola catòlics i, molt més recentment, els protestants i els joola musulmans, s'han posicionat històricament en relació a la religió tradicional i com l'han vinculada, o no, a una identitat joola dominant. La variable de la religió és, de fet, molt important pel què fa a la identitat ètnica i per això ha estat tractada des del punt de vista tant dels practicants de religió tradicional (al capítol 7) com dels catòlics i, secundàriament, els musulmans (al capítol 8).

De fet, hem intentat tractar el paper de l'església catòlica i de les diferents ordres de l'església catòlica en relació a la història dels joola d'Oussouye i la seva relació amb la identitat ètnica. El camí dels joola catòlics d'Oussouye i del Húluf és, creiem, força fonamental pel que fa a l'etnicitat avui en terres joola.

Socialització i educació. Els diferents models educatius també han estat estudiats, especialment per la seva relació amb la identitat, en aquest cas tant pel què fa a l'ètnicitat com pel que fa a la identitat estatal. Així s'ha vist la importància dels sistemes de transmissió de la identitat ètnica, molt especialment, a través de la socialització infantil així com de les iniciacions als diferents *uciin* de la regió. A més, hem mirat d'establir la vinculació de les pràctiques educatives amb la manera de fer dels joola, així com especialment amb la religió –i el sistema de prohibicions i tabús, *ñeeyñeey-* que donen també sentit i coherència (així com, en certa manera, legislen) una determinada visió de la pròpia identitat ètnica.

Hem intentat també tractar la història de l'escolarització a la regió –una de les que té la taxa més elevada d'escolarització de tot Senegal-. així com els mecanismes de transmissió de la identitat estatal senegalesa dins de l'àmbit escolar. En aquest sentit s'ha analitzat com es presenta la història del Senegal i com es tracten temes com la formació de l'Estat senegalès, i com es descriuen els grups que hi viuen i les seves característiques en el camp de l'educació “oficial” reglamentada a través de l'escola. Com s'ha observat, a través dels programes dels cursos i dels llibres de text, la identitat estatal es presenta de manera immòbil i intocable, i molt vinculada a les característiques dels grups del Nord de l'Estat, confirmant la visió del model islamowólof del que han parlat d'altres investigadors. Els grups més perifèrics geogràficament (tant els grups ètnics de Casamance, com de Senegal Oriental i altres regions senegaleses), culturalment (tant Casamance i Senegal Oriental), a nivell de creences religioses (els catòlics i, molt especialment les religions tradicionals) són quasi ignorats en els llibres de text senegalesos.

Finalment, dins del món de l'educació, hem remarcat la influència que ha tingut el sistema escolar en la formació dels grups dirigents independentistes casamancesos, provocant un efecte contrari al que habitualment s'otorga a l'escola (la formació d'una consciència nacional senegalesa). Efectivament, la gran presència dels joola en el món escolar i universitari ha facilitat l'aprenentatge i comprensió dels mecanismes discursius de la política i del nacionalisme i, per extensió, de l'independentisme.

La vigència de la reialesa sagrada. D'altra banda, hem intentat remarcar com la identitat ètnica joola sembla que es vegi reforçada des de l'arribada del rei Sibilumbay a Oussouye, l'any 2000. La presència del rei i l'acceptació més o menys general que ha significat la seva entronització obeeixen al nostre entendre a un relatiu fracàs tant de la política governamental i el model d'Estat desenvolupat a Senegal com alhora al fracàs –força general a Oussouye, i potser menys en alguns pobles del reialme- del moviment independentista propulsat pel MFDC. Creiem que la relativa fallida tant de l'Estat com del MFDC es deu al fet que són percebuts per la població com dos cares d'un mateix model (l'Estat reconegut i la Casamance desitjada) que són percebuts com a estrangers als joola d'Oussouye i del Húluf. La percepció d'aquesta estrangereïtat s'ha vinculat, a més, al sistema d'adscripció familiar i ètnica, així com al marc de referència que facilita “la tradició”, la manera de fer dels joola. A més, cal tenir en compte no només el discurs dels nacionalistes estatals senegalesos i dels nacionalismes independentistes casamancesos en terres joola. Sovint, especialment en l'estricta cas del poble d'Oussouye, uns i altres han estat percebuts com a perjudicials pels joola d'Oussouye, com un atac a la societat joola.

La identitat ètnica, en canvi, sembla tenir molta més força entre la major part de la població joola d'Oussouye, ja que representa una identitat més propera, més palpable, més comprensible socialment i simbòlicament. La manera de fer dels joola és una vivència real, observable en el dia a dia –en la major part dels seus àmbits-, que

relaciona de forma lògica, la pràctica del dia a dia amb el discurs etnicitari local. No hi ha trencament entre pràctica i discurs. En canvi, la pràctica duta a terme pels representants estatals i independentistes sovint no permeten a molts joola una identificació amb els discursos identitaris que ambdós defensen.

Dins d'aquest context, cal ubicar el significat de la permanència de la institució de la reialesa sagrada entre els joola d'Oussouye, que es deu tant al valor políticoreligiós com al valor simbòlic que se li atribueix.

Com hem vist, aquest estudi, doncs, ha intentat mostrar els pilars de la identitat joola, avui en dia, a Oussouye. Ho hem fet partint d'un enfoc culturalista i diferencialista. Al mateix temps, hem volgut remarcar de forma continuada el fet que la identitat ètnica, encara que beu de la cultura local, o precisament per això, canvia, tal i com ho fan les diferents cultures del món. La identitat ètnica és, a més de canviant, manipulable per parts dels actors, que remarquen una de les seves identitats (clànica, ètnica, regional, estatal, etc.) en funció del context en el que es troben. Cal doncs que els estudis sobre identitat tinguin present també l'anàlisi situacionalista.

Aquesta recerca sobre la identitat ètnica entre els joola, però, és incompleta. Aquesta és la humilitat que hem de comprendre els antropòlegs. La recerca sobre el terreny, malgrat que sigui contrastada constantment, sempre presenta llacunes que o bé difícilment tenen resposta o bé només se sol·lucionen amb molt de temps. Tot i això, amb anys, paciència, constància, rigor i humilitat l'antropòleg pot arribar a aconseguir prou informació per entendre els processos etnicitaris (i qualsevol altre fenomen social). De fet, allò que estudiem és tant efímer com durador, com la vida mateixa: la nostra vida és efímera, però la de la humanitat té un llarg recorregut. Per això cal seguir fent recerca, cal seguir treballant per copsar els nous elements que llimen el present i donen, indefectiblement, continuïtat al passat, un passat carregat de futur. Si bé, com s'ha assenyalat en nombroses ocasions, l'antropologia ha de parar esment continuament a una sèrie de dicotomies, com la diferència entre pràctica i discurs, entre èmic i ètic, etc., els antropòlegs també han de recordar el valor dels anàlisis diacrònics. Cal doncs continuar donant la veu als protagonistes de la història, que canvien, com nosaltres (com a persones i com a antropòlegs), i com la ciència. I esperar que algun dia, un altre estudiós o estudiosa de la cultura s'interessi pels joola d'Oussouye i pugui fer servir el material que nosaltres hem aportat, ampliant-lo, contrastant-lo, i criticant-lo si convé, tal i com nosaltres hem fet amb el material que altres científics socials han publicat sobre els joola, així com a través de les nostres recerques sobre el terreny.

I finalment, per acabar, l'autor no pot fer més que recordar aquells joola amb qui ha conviscut de manera intermitent des de fa deu anys, i molt intensament des de finals del 2000 a principis del 2002. Recordar-los repetint aquella frase que es diu davant d'un altar tradicional abans de fer una cerimònia: "*Aleetomu, oo ajandabah*", "Que el que no hi és, sigui el primer d'asseure's". Entre els joola, durant els rituals, els absents (per la mort, o per una malaltia, o per un viatge) han de ser els primers de ser recordats. I ara, en aquest precís moment, quan el meu context immediat és l'acadèmia catalana, no puc deixar de pensar en totes i cadascuna d'aquelles persones al costat de les quals m'he assegut durant mesos al Húluf i que ara no són aprop meu. En aquest cas l'absent sóc jo, però dient aquesta frase em sento més aprop seu. A tots ells, moltes gràcies. I fins ben aviat. *Emite kanujukolaal li kasumaay.*

Miñaa lilobe.

APÈNDIX 1

L'alfabet joola

L'alfabet joola té 39 sons, repartits en 20 vocals i 19 consonants.

LES VOCALS

Les vocals (*sikiic sanaale*): es classifiquen en funció de dos fenòmens: la llargada i el to.

La llargada:

El joola té dos tipus de vocals: les breus i les llargues. Les primeres s'escriuen amb una lletra i les segones amb dues. Les primeres es pronuncien de forma curta i les segones s'allarguen.

Exemple:

Kaluken: venjar-se; *Kaluuken*: valorar

El to:

Les vocals breus i les vocals llargues poden ser greus o lleugeres. Les greus es marquen amb un accent agut. Les primeres recorden la pronüncia catalana, les segones són més agudes.

Exemple:

ubil: vine

úbil: tela duta als funerals

Una vocal llarga i greu portarà l'accent sobre la primera de les dues vocals.

Exemple:

bóot (tornar a casa)

En el cas que la primera i la segona vocals siguin greus, la segona no s'accentua.

Exemple: *kátiim*, vespre

Així doncs, les consonants són les següents:

a, á, aa, áa

e, é, ee, ée

i, í, ii, íi

o, ó, oo, óo

u, ú, uu, úu

Exemples per a cadascuna de les vocals:

a: *mal*, aigua

á: *hál*, explosió

aa: *limaate*, he assistit

áa: *háa*, massa
e: *ejaameen*, cabra
é: *ébek*, facoquer
ee: *kabeet*, diluir
ée: *éhe*, sí
i: *ifañut*, no vull
í: *ínje*, jo
ii: *kasiin*, banya
íi: *kátiim*¹, vespre
o: *jikob*, espereu
ó: *dó*, dins
oo: *boot*, per a
óo: *bóot*, tornar a casa
u: *ubil*, vine
ú: *hútiim*, l'any passat
uu: *suul*, ostres
úu: *sunsúum*, és bo.

CONSONANTS

Les consonants (*sikiic sánayine*) són les següents:

b, c, d, f (p)², g, h, j, k, l, ɭ, m, n, ñ, ŋ, s, t

Totes es pronuncien igual que en català, menys la c, que correspon al so [ʃ] o “sh”; la h, que és aspirada; la ɭ, que es fa gutural; la ñ, que correspon a la nostra “ny”; i la [ŋ], que correspon al so “ng”. Cal constatar que en general en joola kaasa d'Oussouye no es coneix el so “r” que s'acostuma a fer com una “l”.

Exemples

b: *bulok*, treball
c: *ecac*, collir l'arròs
d: *edelem*, diner
f (p): *kafoho*, escarabat
g: *agaba*, repartidor
h: *kahec*, trenar
j: *ejaba*, llimona
k: *kanaale*, dones
l: *jíkil*, ull
ɭ: *hulɛnf*, barba
m: *mukuum*, mel
n: *aníine*, home
ñ: *enaab*, elefant
ŋ: *eŋaŋ*, lleó
s: *sinaŋ*, arròs cuit
t: *etemeel*, cent (o cinc-cents francs)

¹ Com hem dit, segons la norma ortogràfica proposada per la SIL, una paraula només pot dur un accent, per això en aquest cas la “ii” no s'accentua.

² El joola kaasa húluf no coneix la “p” i fa aquest so com a “f”: dirà *fafa*, i no *papa*; *foof*, “també”, i no *poop*. En canvi, el joola kaasa d'Esulalu, sí que fa la distinció.

COP DE GLOTIS

Aquest so es produeix aguantant l'aire a nivell de la glotis i deixant-lo anar de cop, com en una explosió. S'assenyala amb un apòstrof.

Exemple

Ume': Empassa.

CONSONANTS REDOBLADES, SEMIVOCALS I ALTRES

En joola també existeixen una sèrie de consonants redoblades que es fan servir sobretot en les formes verbals (pretèrits) i en les construccions impersonals.

Exemple:

mm: *kamommo*, dejunar

En joola també existeixen les semivocals que fan la funció de lletres intervocàliques.

Exemples:

w: *awu*, tu

y: *yata*, de

APÈNDIX.2

Taula de transcripcions de pobles.

Transcripció joola	Transcripció francesa
Husuuy,	Oussouye
Kalobon,	Calobone
Seeñalen,	Senghalène
Káhindaa,	Kahinda
Jíyant,	Djiwant
Ejungu,	Edhioungou
Kálunaat,	Carounat
Sigaanaa,	Siganar
Ñambalañ,	Niambalang
Húkut,	Oukout
Emay,	Emaye
Janten,	Diantène
Jaaken,	Diakhène
Bukutiñoo,	Boukitingo
Esawut,	Essaout

APÈNDIX 3
Model de redacció

Mardi, le 05 Decembre, 2000

Âge : 13 ans

Lieu de naissance : Oussouye

Garçon. Je ne suis pas initié

Je suis Diola parce que mes parents sont Diolas et je suis né dans un village dont la population est diola.

Être diola c'est pratiquer la religion animiste, de faire quelques choses de sorte traditionnelle, comme la culture, la pêche en filet traditionnel, de la chasse avec des arcs forgés et des flèches forgées par un forgeron par la main dans sa forge.

APÈNDIX 4

Llista de llinatges dels pobles del Húluf

Kahinda	Sambou i Diatta
Djiwant	Gandul i Dieng
Senghalène	Badiate i Diamacoune
Calobone	Diatta, Manga, Sambou i Djivalène
Edhioungo	Ehemba, Diagne, Diatta
Oukout	Diabone i Badiate.

APÈNDIX 5

Barris dels pobles de Bubajum Áai

Kalobone	Batavalene, Houtouta, Ouleu, Ekink
Senghalene	Kablik, Madiop, Cisse, Dianaye, Elibiling
Diakene Diola	Eloubadiat, Diounout, Bahounouk, Bahamdiala, Elousambou
Siganar	Houssal, Boulouf, Kaboukout, Katakak
Diantène	Hulindjin, Essinkin, Khatabé, Kadsil, Sitohom
Edhioungo	Hotane, Djilite, Etama, Sikiel
Emaye	Kahung, Bougney, Bouhem, Djoindjom
Essaout	Balonkogne, Oubak
Karunat	Cadaibé, Elambant, Gojume, Bula, Ehemba
Oukout	Madiop, Eteilo
Eloubaline	Bvakine, Batendu, Diediam
Bukitingo	Buhicom, Ehemba, Calemouna, Boudiey
Kahinda	Bataetik, Batahumabel
Djiwant	Boghandoul, Djighotame, Kabak
Niambalang	Boulemieck, Hotane, Jotonom, Houdondiock.

APÈNDIX 6**Els sobrenoms dels pobles del Bubajum Áai**

Oussouye	Jingà
Calobone	Jangulén, Siñohol luhat
Senghalène	Esangubai
Djiwant	Jeybibó
Edhioungo	Djilajoban, Sigelen
Kahinda	Jimpent
Oukout	Akuko
Emaye	Elibaa, Mandaul
Essaout	Diambon
Diantène	Baliin
Diakène	Kaéi
Boukitingo	Einting
Siganar	Jimpent
Carounat	Kafambà, Kaholessamay, Jihonkunyen
Niambalang	Baliin

APÈNDIX 7**Noms de pobles i barris del Húluf que es repeteixen com noms de barris, concessions o llinatges a Esulaalu**

CONCESSIÓ, (SUBBARRI, BARRI), A ESULAALU	COINCIDÈNCIA AMB EL HÚLUF
Etama (Calobone (subbarri de Djikomol))	<u>Barri d'Oussouye</u> , Poble del Húluf
Senghalène (Beneke, Djikomol)	Poble del Húluf
Senghelene (Calobone , Djikomol)	Pobles del Húluf
<u>Suhulek</u> ³ (Djakumai, Haer)	<u>Probable barri d'Oussouye</u>
X, Senghalène (Haer)	Poble del Húluf
Senghalène (Bujikak, Kadjifolong)	Poble del Húluf
Senghalène-essukudiak ⁴ (Bujikak, Kadjifolong)	Poble del Húluf , poble Ajamaat
Calobone -Bandjonkonton (Kadjika, Kadjifolong)	Poble del Húluf
Senghalène (<i>Elibiling</i> , Kadjifolong)	Poble del Húluf , concessió d'Etama, a Oussouye
Senghalène (Ehlana, Kadjifolong)	Poble del Húluf
Calobone (Ehlana, Kadjifolong)	Poble del Húluf
Madiop (Kasine, Djikomol)	Poble o gran barri del Húluf (dins d'Oukout)

³ Sospitem que es tractaria de Súleek, però no ho hem pogut confirmar.

⁴ Nom d'un poble ajamaat, aprop de la frontera amb Guinea-Bissau.

APÈNDIX 8

REIS D'OUSSOUYE, llista provisional

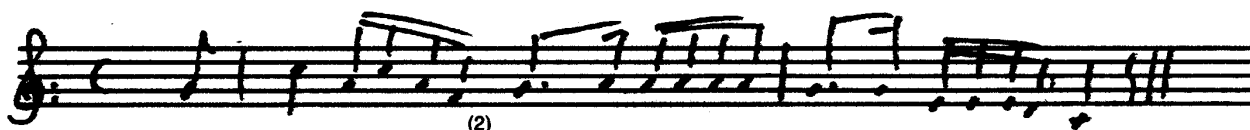
Nom del rei	Llinatge, barri, poble	Origen	Època	Sobrenoms
?				
?				
?				
?				
?				
Jilaaluma'	Batahumabal, Kahinda	Kahinda	?	
?		Oukout-Eteïlo	?	
Jisamaay	Batetik, Kahinda	Kahinda	?	
Jaja	Oulahom, Jíyant, Oussouye	Oukout-Eteïlo	?	
Bujug	Batahumabal, Kahinda	Kahinda	?	
Bojukun	Hank hémek, Jíyant, Oussouye	Oukout-Eteïlo	?	
Kabiñaaho	Batetik, Kahinda	Kahinda	?	
Jankaba	Ebilhuey, Jíyant, Oussouye	Kaguinel-Kafon (Esulaalu)	?	
Simeenguti	Batahumabal, Kahinda	Kahinda	?	
Aumusel	Oulahom, Jíyant, Oussouye	Oukout-Eteïlo	finals del XIX	
Sihalebé	Batetik, Kahinda	Kahinda	finals XIX-1903	
Sibiluyan	Ebilhuey, Jíyant, Oussouye	Kaguinel-Kafon (Esulaalu)	1908-19..?	Jankaba? (o era el nom)
Sihatulen	Elubáacin, Jiyant, Oussouye	Oukout-Eteïlo	191..? –192..?	
Sihangebíl	Batahumabal, Kahinda	Kahinda	192..?-1957	Sihanguti
Sibakuyan	Oulahom, Jíyant, Oussouye	Oukout-Eteïlo	1960?-1985	
Sibilumbay	Ebilhuey-Jíyant, Oussouye	Kaguinel-Kafon (Esulaalu)	2000	

APÈNDIX 9**Alcaldes d'Oussouye, 1960-2004.**

NOM i COGNOM	MANDAT	LLOC DE NAIXEMENT	PARTIT	OBSERVACIONS
Pierre Edouard Diatta	1960- maig 1971.	Kabrousse.	UPS (PS ⁵)	
Victor Djifoncotte Diatta	9-5-1971 a 30-11-1974	Oussouye- (Jiyant, Oulahom)	UPS (PS)	
Ousman Agouloubène Diedhiou,	30-11-1974 a 9-1-1975	Oussouye (Jiyant, Oulahom)	PDS	Poc després d'elegit, va ser cessat per un suposat incompliment o error relatiu a les normatives electorals
Laye Diop Diatta	23-2-1975 a 13-3-1978,	Diembereng	PDS	Va substituir l'anterior.
Ousman Agouloubène Doedhiou	13-3-1978 a 22-12-1984	Oussouye (Jiyant, Oulahom)	PDS	
Opa Diatta,	22-12-1984 a 4-1-2002.	Oussouye (Batajaken, Elubafalai)	PS	
Benedict Lambal,	maig 2002 fins avui	Oussouye, (Etaama, Kabayot)	PDS	

⁵ El 1976, l'Union Progressiste Sénégalaise (UPS) es reconvertí en el Partit Socialiste (PS).

FI



O e o e o e o, Hu sanga huli -ló, ji la-ñul'nuku-jal
 (Oeoeoeo, els que fan el kahat estan amb tu, veniu que lluitarem)

Da capo



o e A -foo-giil, o e o e o la ilo-il i o o
 (o e, Afoogiil, oe oeoe, ell els tomba(1), i o o.)

Aquesta cançó es va cantar especialment durant la cerimònia del *Kasukuit kata Ebilai*, l'entronització del sacerdot de l'altar de la iniciació masculina, així com durant el Kahat del desembre de 2001 a Oussouye. És probable que quan hi hagi un nou sacerdot se li canviï el nom a la cançó, i enlloc de dir "Afoogiil" es canti amb el nom del nou iniciador.

(1) Ens agradaria dedicar la recollida i transcripció d'aquesta cançó al nostre avi, Joan Tomàs, que entre 1922 i 1936 va passejar per mitja Catalunya a la recerca de les cançons populars, dins de l'Obra del Caçoner Popular de Catalunya.

(2) Creiem que és un fa amb unes cromes de més, potser fins a un quart de to i tot, sense arribar a ser un fa#.

(3) Lailoil: Els tomba (a tothom) en la lluita tradicional, amb una clau que comença amb la cama dreta.

APÈNDIX 11

Termes joola usats per a plantes, arbres i animals.

Nom català	Nom científic	Nom joola (entre parèntesi, plural)
PLANTES I ARBRES arbres/bununuken – (fruit/muteñaay)		
Arròs ⁶	<i>Oryza glaberrima, Oryza sativa, Oryza brevigulata</i>	Emano ⁷
Bissap	<i>Hibiscus subdariffa sp.</i>	Bagash (wólof: bissap)
Mongetes	<i>Vigna Ungiculata</i>	Kussak
Cacahuè	<i>Arachis hypogea</i>	Egelete
Batata	<i>Ipomoea batatas</i>	Efatet
Mandioca	<i>Manihot esculentum</i>	Efafa
Gombo	<i>Hibiscus esculentus</i>	Hukanja
Albergínia amarga	<i>Solanum incanum i Solanum esculentum</i>	Jahatu (wólof?)
Caju	<i>Anacardum occidentale</i>	Kubisa
Neem	<i>Azadirachta indica</i>	
Manglar	<i>Rhizophora racemosa /Avicena nitida</i>	
Arbre du Cayor		Kataf
Palmera	<i>Elaeis guineensis</i>	Kabekel (ebekel)
Rônier (francès/wólof?)	<i>Borassus aethiopicus/Borassus flabelliformis</i>	Kalahaay (ehundak)
Korossol		Busobisob (kusobisob)
Cocoter	<i>Cocos nucifera</i>	Bukokko (ekoko)
Ceiba	<i>Ceiba pentandra</i>	Busaana (hulumbalun)
Manguier	<i>Manguifera Indica</i>	Bumangu' (Humangu')
Papaier		Bufaafa (Hufaafa)
Plataner	<i>Musa paradisiaca</i>	Bunana (hulana)
Baobab	<i>Adansonia digitata</i>	Bubak (hubak)
Plataner		Bunana (hulana)
Taronger		Bulanai (hulanai)
Llimoner	<i>Citrus limon</i>	Bujaba (ejaba)
Calicédrat (Acajou)	<i>Khnya senegalesnsis</i>	Bunágáa (-)
Niébé	<i>Vigna simensis</i>	Buniuk (eniuk)?
ANIMALS		
Varan	<i>Varanus niloticus</i>	Ebalas, eñoŋoy (esunduk?)
Vaca i toro	<i>Bos taurus, raça Ndema</i>	Ebe, emuuna, Húlank
Lleó ⁸	<i>Panthera leo</i>	Engang

⁶ L'arròs cultivat compta amb més de 200 espècies. Per Casamance vegeu, sobretot, Pelissier (1966). Per altres regions africanes, vegeu l'interessant llibre de Denise Paulme (1970).

⁷ "Emano" fa referència a l'arròs plantat. Un cop feta la collita rep diferents noms en funció de l'estat en que es troba: arròs pelat (*bajube, bakese*), arròs pelat i trencat molt petit (*bakesu*), arròs cuinat (*sinang*), arròs que cau a terra un cop cuinat (*bafoil*), l'arròs que es menja del dia abans (*hangot*), etc. Hi pot haver més d'una dotzena de paraules per designar l'arròs.

Cavall ⁹		Efilin̄-ebe
Hipopòtam ¹⁰	<i>Hippopotamus amphibius</i>	Ekamba
Elefant	<i>Loxodonta africana</i>	Eñab
Gat		Enaali
Gos	<i>Canis familiaris?</i>	Ejangi
Cabra		Ejaamen
Porc	<i>Sus sus/Sus scofa</i>	Efulungun
Facocer	<i>Phacochoerus Aethiopicus</i>	Ébek
Mono	<i>Erythrocebus patas</i>	Ekobol
Gall /Gallina		Káyin/Kalou
Pollastre		Emanjuk
Ànec	<i>Dendrogynus viduata</i>	Ebanka
Porc		Efulugun
Hiena		émunduño
Ratolí		Ecancu
Sargantana, dragó		Ejunfuu
Sangonera		Elil
Serp (general)		Enukaila
Boa		Ieu
Pitó		Elalak
Bish (Guib harnaché)	<i>Tragelaphus scriptus</i>	Uliguen (petita) Huluuja (gran)
Esquirol (mangosta?)	<i>Herpestes sanguineus?</i>	Ákonc
Tortuga		Ékokkob
Pelica blanc	<i>Pelucanus onocratalus</i>	Ahua' (?)
Colom		Eleben
Lloro		Eguego
Corb		Egana
Voltor	<i>Bucorvus abyssinicus?</i>	Ekosum
Ocell de la iniciació	<i>Musophaga violacea</i>	Atifa
Cocodril	<i>Cocodrilus Niloticus</i>	Eloma/yon
Kuñon̄		Tauró
Carpa		Efolok
Capitaine		Ekujalid
Barracuda		Esooña
Cranc		Eguel
Ostra		Yuuł
Gamba		Bahas
Musclo		Esuk
Mosquits (general)		Babuk
Abella		Iaj
Aranya		Eguesa
Escorpí		Elañu
Escarabat		Kafoho'
Mosca		Euu

⁸ Extinguit a la regió

⁹ Només viu a la riba nord del riu Casamance, degut a la mosca tse-tse.

¹⁰ Desaparegut de la regió fa menys d'un segle.

Papallona		Kaletumbéet
-----------	--	-------------

APÈNDIX 12

Relació d' unions matrimonials (1930-2001), segons l'arxiu de la parròquia d'Oussouye.

A la columna esquerra hi ha l'any de casament i la proporció de fills d'Oussouye respecte el total de matrimonis, és a dir, el total de persones nascudes a Oussouye (barris tradicionals) pel total de matrimonis duts a terme a la parròquia. S'assenyala amb un asterisc els catòlics nascuts als sis barris tradicionals d'Oussouye.

A la columna dreta, els pobles d'origen del marit (esquerra) i la dona (dreta). En cas que només en surti un significa que home i dona tenien el mateix origen. Si es dona el cas que en un matrimoni de dos fills d'Oussouye un d'ells és catòlic (*) i l'altre d'una altra religió (DC), s'assenyalarà posant entre parèntesi la religió de l'home a la dreta i la de la dona a l'esquerra.

NOTES:

1. En el cas que un poble surti diverses vegades, el número total d'unions matrimonials de fills d'aquell poble apareix entre parèntesi darrera del nom del poble.
2. En el cas que aparegui un interrogant, significa que no s'entén el nom o que al registre no figura.
3. En alguns casos, al registre apareixia el cognom de la persona però no el seu poble de naixement (això es dona especialment en el període 1975-1981). En aquest cas s'ha intentat esbrinar l'origen en funció del cognom.
4. En els casos que la transcripció del poble corresponia a un poble conegut, hem unificat la transcripció. En els casos que hi havia dubte, hem deixat la transcripció original.
5. Sovint el còmput de fills d'Oussouye de la columna esquerra és menor al número de vegades que apareix el poble d'Oussouye a la columna dreta. Això es deu a diverses raons: alguns inscrits eren fills de l'Oussouye no tradicional (s'assenyala NT); errors en la transcripció (en alguns casos posa Oussouye i entre parèntesi Edhioungou, per exemple), personal de l'Administració inscrit com a "resident" d'Oussouye (s'assenyala NT), etc. Els assenyalats amb un asterisc són els catòlics que provenen de famílies dels sis barris tradicionals.
6. En algun cas, un fill o filla d'Oussouye de religió tradicional es casa amb un catòlic, amb el permís de l'església, mencionant que hi ha "disparitat de culte". Quan aquest cas es dona a Oussouye l'assenyalem amb les lletres (DC).

ANY (fill d'Oussouye joola/ matrimonis totals)	Pobles d'origen
1930 (2/4)	Ponta
	Oussouye**
	Oukout (2)
1931 (0/9)	Sagna
	Oussouye
	Oussouye
	Oukout (2)
	Senghalène
	Senghalène-Ponta
	Cajinol-Kanyut
	Kanyut
1932 (2/12)	Oussouye**

	Elinkin-Bignona
	Edhioungo
	Edhioungo-Oukout
	Ponta (2)
	Elinkine (2)
	Elinkine-Mlomp
	Oukout (3)
1933 (1/16)	Nioumoun
	Ponta-Senghalène
	Edhioungo (2)
	Edhioungo-Oukout
	Djiwant-Mlomp
	Senghalène (2)
	Senghalène-Oukout
	Diembereng (2)
	Elinkin-Nioumoun (2)
	Cajinolle (2)
	Tenduk-Oussouye*
1934 (2/21)	Bo (Guinea P)-Katony
	Mlomp

	Oussouye**
	Cacheu-?
	Kagnout-Mlomp
	Senghalène
	Senghalène-Calobone
	Senghalène-Mlomp
	Oukout
	Edhioungo-Djiwant
	Edhioungo (2)
	Cajinolle-Cachouan
	Ponta-Caugnoundou
	Cacheu-Carabane
	Diaken
	Jiromait
	Ponta-Batinière
	Cajinolle
	Ourong-Mlomp
	Ziniat (GP)-Basseos
	Ponta-Cajinol
1935 (0/11)	Canut-?
	Nikine-Diembereng
	Mlomp
	Senghalène
	Edhioungo-Djiwant (2)
	Oukout
	Freetown-Elinkin
	Cajinoll-Mlomp
	Jiromait
	Vendaye-Mlomp
1936 (0/15)	Kamubel-Senghalène
	Senghalène
	Mlomp-Cajinol
	Mlomp
	Edhioungo (2)
	Cajinol (4)
	Mlomp-Cajinol
	Kagnout
	Diaken
	Cajinol-Mlomp
	Diembereng
1937 (3/30)	Diembereng-Vendaye
	Itou-Diamé (Mlomp)
	Oussouye*-Oukout
	Edhioungo (2)
	Oukout (3)
	Cajinol (3)
	Vendaye-Dissor
	Senghalène-Oussouye*

	Mlomp-Cajinolle
	Diaken
	Diaken-Dianten
	Oukout-Diantene
	Kagnout
	Edhioungo-Oussouye*
	Djiwant-Calobone
	Oussouye
	Ponta
	Mlomp (2)
	Cajinol
	Cajinol-Mlomp
	Elinkine
	Cajinol-Mlomp
	Vendaye-Elinkine
1938 (4/16)	Sifoka-Vendaye
	Cajinol (2)
	Oukout
	Oussouye**
	Senghalène
	Senghalène-Calobone
	Kagnut (2)
	Djiwant
	Jiromait-?
	Carabane
	Dioulacounda-Cabrousse
	Oussouye**
	Ponta-Carabane
1939 (0/16)	Elinkin
	Ponta-Esigne
	Carabane-Samatit
	Edhioungo-Senghalène
	Djiwant-Karunat
	Diakèn
	Ponta-Jiromait
	Bignona-Carunat
	Mlomp
	Cagnut-Loudia
	Mlomp-Cajinol
	Cajinol-Elouida
	Cajinol-Mlomp
	Carabane
	Edhioungo-Carunat
	Cajinol (2)
1940 (2/18)	Cajinol Mlomp
	Nikine-Diembereng
	Oukout-Oussouye (DC)

	Diembereng
	Kanyut-Mlomp
	Edhioungo
	Djiwant
	Diembereng
	Cajinol
	Kagnout-Mlomp
	Nioumoun (3)
	Oussouye**
	Kanyut
	Diaken
	Mlomp
1941 2/18	Ponta-Oussouye*
	Edhioungo
	Oukout (2)
	Kagnout-Eloudia
	Carabane-Jiromait
	Dihunk (GP)-Calobone
	Jeridon-Jiromait
	Mlomp
	Jiromait-Buniak (Santhiaba M)
	Karunat-Oukout
	Diembereng
	Mlomp-Cajinolle
	Oussouye (DC/*)
1942 (0/9)	Diaken (2)
	Karunat-Edhioungo
	Cajinol
	Edhioungo
	Karunat
	Cajinol-Mlomp
	Cajinol-?
1943 (0/10)	Edhioungo (2)
	Nioumoun
	Diembereng
	Edhioungo
	Djiwant-Senghalène
	Karunat
	Diaken-Bukitingo
	Cajinol (2)
1944 (0/20)	Nioumoun-Diogoue
	Nioumoun
	Mlomp
	Cabrousse-Oussouye
	Diaken (4)
	Oukout
	Senghalene

	Dianten-Diaken
	Edhioungo (2)
	Sifoka-Vendaye
	Sifoka
	Calobon-Edhioungo
	Dianten
	Nioumoun
	Cajinol-Mlomp
1945 (0/10)	Oukout-Bukitingo
	Nioumoun
	Diaken
	Cabrousse-Oukout
	Diembereng
	Dianten-Diaken
	Vendaye
	Elinkin
	Kagnout-Mlomp
	Nioumoun
1946 (0/12)	Nioumoun
	Kagnout
	Edhioungo (2)
	Diembereng-Nikine
	Senghalène (2)
	Karunat
	Cajinol (4)
1947 (0/15)	Jiromait-Ponta
	Nioumoun
	Diaken-Oukout
	Diaken-Essaout (2)
	Diaken (5)
	Diaken-Dianten
	Bouyouye-Diembereng
	Senghalène
	Edhioungo
	Cajinol
1948 (2/11)	Edioungo (3)
	Calobone-Edhioungo
	Bo (GP)- Kelekis (GP)
	Mlomp-Kandon
	Oussouye**
	Ponta-Eloudia
	Cajinol
	Oukout
	Nioumoun
1949 (0/8)	Elinkin-Cabrousse
	Dianten-Emaye
	Edhioungo-Senghalène
	Senghalene

	Diembereng (2)
	Mlomp
	Nioumoun
1950 (0/12)	Canut-Mlomp
	Oukout
	Diaken
	Senghalene-Djiwant (2)
	Senghalene-Diaken
	Senghalene
	Mlomp (4)
	Cajinol-Mlomp
1951 (0/10)	Kagnout-Vendrein (?)
	Adeane-Oussouye
	Oukout
	Costa d'Ivori-Carabane
	Edhioungo (2)
	Kagnout
	Mlomp
	Senghalene-Djiwant
	Kagnout
1952 (0/11)	Mlomp-Cajinol
	Ndiagne-Edhioungo
	Diakene-Bukitingo
	Diakene-Oukout
	Diakene-Essaout
	Kagnout
	Jiromait-Calobone
	Sifoka-Elinkin
	Kagnout
	Nioumoune
	Cajinol
1953 (0/8)	Elinkin-Ourong
	Diaken-Oukout (3)
	Edhioungo
	Vendaye-Elinkine
	Elinkine-Cachouane
	Cajinol
1954 (0/7)	Edhioungo (2)
	Diembereng (2)
	Ering-Dissor
	Nioumoune
	Mlomp
1955 (3/11)	Oussouye**
	Calobone-Oukout
	Edhioungo-Cajinol
	Diakene-Carunat
	Diaken
	Diembereng (2)

	Senghalen-Oussouye*
	Edhioungo
	Cajinol (2)
	Mlomp
	Mlomp-Cajinol
1956 (0/6)	Siganar
	Jiromaït
	Senghalène (2)
	Mlomp
	Cajinolle
1957 (0/11)	Mlomp
	Nioumoun
	Oussouye (Traore i Preira)
	Ziguinchor-Carabane
	Senghalène-Calobone
	Oukout
	Oukout-Senghalène
	Mlomp
	Carabane-Ourong
	Sifoka (2)
1958 (0/19)	Sifoka-Elinkine
	Diakène-Esaout
	Edhioungo-Karounat
	Cajinol (15)
	Vendaye-Elinkine
1959 (0/4)	Boukitingo-?
	Elinkin
	Senghalène
	Djiwant-Edhioungo
1960 (1/6)	Djiwant-Calobone
	Edhioungo-Oussouye
	Diakhène
	Edhioungo-Oussouye
	Diakene
	Oussouye (NT/*)
1961 (0/9)	Oukout
	Bignona-Sifoka
	Diakène-Oukout
	Diakène (3)
	Carabane-Oukout
	Calobone-Senghalène
	Mlomp-Elinkin
1962 (2/6)	Edhioungo (2)
	Edhioungo-Oussouye*
	Oukout-Niambalang
	Djiwant-Calobone
	Senghalène-Oussouye*

1963 (3/8)	Diakène
	Cajinol-Oussouye*
	Senghalène
	Senghalène-Oussouye*
	Kahinda-Senghalène
	Vendaye
	Edhioungo
	Oukout-Oussouye*
1964 (0/11)	Elinkine (2)
	Diakène (5)
	Calobone-Senghalène
	Niambalang-Edhioungo
	Oussouye
	Santhiaba
	?-Diakène
	Kalobone-Oukout
1965 (2/17)	Diakène (3)
	Edhioungo-Karounat
	Edhioungo
	Edhioungo-Kalobone
	Diantène-Diakène
	Diakène-Brin
	Edhioungo-Kolda
	Badiane-Diabone (Oussouye?)*
	Oukout-Djikouhoune
	Diembereng-Dakar
	Djiwant
	Vendaye-Elinkine
	Kahinda-Kalobone
	Edhioungo-?
	Carabane-Edhioungo
1966 (2/14)	Oukout-Edhioungo
	Ehidj-Elinkine
	Vendaye
	Vendaye-Boukot
	Edhioungo
	Oussouye**
	Edhioungo-Oussouye (NT)
	Edhioungo-Diembereng
	Elinkine-Ehidj
	Diakène
	Cachouane-Elinkine
	Oukout
	Senghalène-Calobone
	Vendaye-Sifoka
1967 (4/12)	Diakène-Calobone
	Oussouye**

	Affiniam-Sifoka
	Oussouye*-Essaout
	Djiwant-Calobone
	Cabrousse-Dakar
	Senghalène-Oukout
	Ourong-Sifoka (2)
	Oussouye*-Djiwant
1968 (1/17)	Edhioungo-Oussouye
	Carabane-Nioumoun
	Senghalène
	Calobone-Oukout
	Calobone-Senghalène
	Senghalène
	Senghalène-Calobone
	Ourong-Vendaye
	Diakène (4)
	Diakène-Oussouye
	Diakène-Essaout
	Oukout-Essaout
	Sengalène-Niambalang
	Oukout-Oussouye*
1969 (0/9)	Edhioungo-Calobone
	Sengalène-Oukout
	Elinkine-Kamoubel
	Ehidj-Elana
	Djiwant-Diakène
	Guinea Port-Vendaye
	Karounat-Oukout
	Vendaye-Carabane
	Niambalang
1970 (1/19)	Edhioungo-Carounat
	Senghalène-Oussouye
	Diakène
	Edhioungo-Diakène
	Sengalène
	Oussouye*-Katouré
	Ehidj-Sifoka
	Ourong-Karounat
	Dakar-Diakène
	Vendaye-Ourong
	Diakène (7)
	Oukout-Siganar
	Oukout
1971 (1/8)	Diantène-Essaout
	Karounat-Oussouye*
	Karounat-Senghalène
	Djiwant-Calobone
	Oukout

	Calobone-Oussouye
	Kahinda-Edhioungo
	Kahinda-Senghalène
1972 (2/7)	Vendaye-Sifoka
	Calobone-Oussouye
	Oussouye**
	Vendaye-Ehidj
	Niambalang-Sengalène
	Edhioungo
	Kalobone
1973 (0/4)	Ziguinchor
	Badiane-Diatta
	Manga-Gandoul
	?
1974 (0/15)	Lopy-Bassène
	N'Zale-Nataran
	Diakène (4)
	Diakène-Essaout
	Diakène-Oukout
	Diakène-Cabrousse
	Diakène-?
	Elinkin-Ourong
	Gandoul-Tendeng
	Oukout
	Eloubaline-Djiwant
	?
1975 (1?/12)	Ehemba-Sambou
	Manga-Bassène
	Bassène-Ehemba (2)
	Manga-Bassène
	Biagui-?
	Diatta-Himban
	?
	Diatta-Manga
	Diatta-Diabone*?
	Siganar-Senghalène
	Diedhiou-Manga
1976 (0/12)	Diatta-Manga
	Oussouye-Samatit
	Badji-Diabone
	Manga-Diatta
	?
	Manga-Ehemba
	Diatta-Manga
	Ehemba-Diatta
	?
	Mane
1977 (0/9)	Djiwant

	Diagne-Sagna
	Oussouye-Djiwant
	Moise Diedhiou
	Elinkine-Oussouye
	Oukout
	Edhioungo-Jibelor
	Senghalène-Oussouye
	Manga-Sambou
1978 (0/6)	Edhioungo-Carounat
	Manga-Gandoul
	Manga
	Edouard Diatta-Therèse Sambou
	Djibalène
	Manga-Ehemba
1979 (1/4)	Pascal Diatta i Marthe Diatta
	Oussouye*-Sambou
	Ziguinchor-?
	?
1980 (1+1?/6)	Ngandoul-Assin
	Djiwant-?
	Diatta-Manga (2)
	Sambou-Diedhiou*?
	Kahinda-Oussouye*
1981 (2/12)	Sadio
	Manga-Djibalène
	Edhioungo
	Affiniam
	Badiat-Manga,
	Djikoune-Oussouye*
	Diagne-Ehemba
	Oussouye*-Calobone
	Ziguinchor-Namatan
	Edhioungo-Ziguinchor
	Edhioungo
1982 (0/2)	Oukout-Oussouye
	Oukout
1983 (2/4)	Cajinol-Oussouye*
	Djifangor-Ziguinchor
	Edhioungo
	Oussouye*-Kahinda
1984 (0/2)	Calobone-Essaout
	Diakène
1985 (3/6)	Couteaux-Le Pape
	Jaja-Badiate
	Jiwant-Diatta
	Jiwant-Oussouye*

	Oussouye**
	Karabane -Dakar
1986 (1/1)	Lambal-Diedhiou**
1987 (0/1)	Oussouye-Elinkine
1988 (0/0)	NO
1989 (0/4)	?
	?
	Oukout-Kanjou
	Edhioungo-Diakène Dioal
1990 (0/8)	Diakène-Djiwant
	Djiwant-Dambay
	Dakar-Ziguinchor
	Mbassis-Nyassia
	Bassèbe-Dhiedhiou
	Diakène
	Sambou-Assine
	Gandoul-Manga
1991 (0/5)	?
	?
	Edhioungo-Ediouma
	Manga-Sambou
	Ziguinchor
1992 (3/4)	Djiwant-?
	Edhioungou-Oussouye*
	Oussouye*-Siganar
	Oussouye*-Oukout
1993 (1?/4)	Badiane*?-Djikoune
	Oussouye-Ehemba
	Oussouye-Diagne
	Senghalène
1994 (0/4)	Seleki
	Edhioungo-Ziguinchor
	Djiwant-Ziguinchor
1995 (0/5)	Niambalang-Oukout
	Bassene-Ehemba
	Bignona-Niambalang
	Oukout E-Oukout Madiop
	Manga-Sambou

1996 (0/0)	NO
1997 (0/1)	Oussouye-Mlomp
1998 (1/11)	Oussouye-Bignona
	Térenton?
	Esoyl-Senghalène
	Oussouye*-Oussouye
	Diobonlon-Enampor
	Brin-Ziguinchor
	Oussouye-Cajinol
	Djiwant
	Tiline-?
	Kopentaum-Ziguinchor
	Bèlgica-Adeane
1999 (2/6)	Calobone-Oussouye*
	Oussouye*-Diakène
	Dianten-Diakène
	Diakène
	Jiwant-Ziguinchor
	Edhioungo-Dakar
2000 (0/6)	Senghalène-Oussouye
	Kajinol-Djiwant
	Diakène-Essaout
	Diantène I
	Kahinda-Senghalène
2001 (1/12)	Oussouye-Djiwant
	Djiwant
	Manga-Dhiedhiou
	Niambalang-Youtou
	Diantène
	Oussouye*-Djiwant
	Daintène-Emaye
	Dakar-Matam
	Diatta-Diedhiou
	Niaguiss-Carounat
	Carounat
	Niambalang-Carounat
	Sagna-Sambou

Total matrimonis: 697 (1394 persones)

Total fills/es d'Oussouye tradicional: 60 (63?)

Total homes: 16 (+1?)

Total dones: 34 (+2?)

(vegeu l'apèndix 11-b)

APÈNDIX 12-b**Total matrimonis amb fills/es dels sis barris tradicionals d'Oussouye registrats a la parròquia d'Oussouye (1930-2001)**

Any	Total matrimonis (total persones)	Ambdós originaris d'Oussouye tradicional	Marits originaris d'Oussouye tradicional	Dones originàries d'Oussouye tradicional	Total Oussouye	Percentatge respecte el total
1930	4 (8)	1 (2)	-	-	2	25%
1931	9 (18)	-	-	-	-	0%
1932	12 (24)	1 (2)	-	-	2	8,3%
1933	16 (32)	-	-	1	1	3,12%
1934	21 (42)	1 (2)	-	-	2	4,76%
1935	11 (22)	-	-	-	-	0%
1936	15 (30)	-	-	-	-	0%
1937	30 (60)	-	1	2	3	5%
1938	16 (32)	2 (4)	-	-	4	12,5%
1939	16 (32)	-	-	-	-	0%
1940	18 (36)	1 (2)	-	-	2	5,5%
1941	18 (36)	-	-	2	2	5,5%
1942	9 (18)	-	-	-	-	0%
1943	10 (20)	-	-	-	-	0%
1944	20 (40)	-	-	-	-	0%
1945	10 (20)	-	-	-	-	0%
1946	12 (24)	-	-	-	-	0%
1947	15 (30)	-	-	-	-	0%
1948	11 (22)	1(2)	-	-	2	9,09%
1949	8 (16)	-	-	-	-	0%
1950	12 (24)	-	-	-	-	0%
1951	10 (20)	-	-	-	-	0%
1952	11 (22)	-	-	-	-	0%
1953	8 (16)	-	-	-	-	0%
1954	7 (14)	-	-	-	-	0%
1955	11 (22)	1 (2)	-	1	3	13,63%
1956	6 (12)	-	-	-	-	0%
1957	11 (22)	-	-	-	-	0%
1958	19 (38)	-	-	-	-	0%
1959	4 (8)	-	-	-	-	0%
1960	6 (12)	-	-	1	1	8,33%
1961	9 (18)	-	-	-	-	0%
1962	6 (12)	-	-	2	2	16,66%
1963	8 (16)	-	-	3	3	18,75%
1964	11 (22)	-	-	-	-	0%
1965	17 (34)	1 (2)	-	-	2	11,76%
1966	14 (28)	1 (2)	-	-	2	7,14%
1967	12 (24)	1 (2)	2	-	4	16,66%
1968	17 (34)	-	-	1	1	2,94%
1969	9 (18)	-	-	-	-	0%
1970	19 (28)	-	1	-	1	3,57%
1971	8 (16)	-	-	1	1	6,25%

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)

1972	7 (14)	1 (2)	-	-	2	14,28%
1973	4 (8)	-	-	-	-	0%
1974	15 (30)	-	-	-	-	0%
1975	12 (24)	-	-	1?	1?	0%/4,16%
1976	12 (24)	-	-	-	-	0%
1977	9 (18)	-	-	-	-	0%
1978	6 (12)	-	-	-	-	0%
1979	4 (8)	-	1	-	1	12,5%
1980	6 (12)	-	-	1+1?	1/2?	8,33%/16,66%?
1981	12 (24)	-	1	1	2	8,33%
1982	2 (4)	-	-	-	-	0%
1983	4 (8)	-	1	1	2	25%
1984	2 (4)	-	-	-	-	0%
1985	6 (12)	1 (2)	-	1	3	25%
1986	1 (2)	1 (2)	-	-	2	100%
1987	1 (2)	1	1	1	1	0%
1988	-	-	-	-	-	-
1989	4 (8)	-	-	-	-	0%
1990	8 (16)	-	-	-	-	0%
1991	5 (10)	-	-	-	-	0%
1992	4 (8)	-	2	1	3	37,5%
1993	4 (8)	-	1?	-	1?	0%/12,5%?
1994	4(8)	-	-	-	-	0%
1995	5 (10)	-	-	-	-	0%
1996	-	-	-	-	-	-
1997	1 (2)	-	-	-	-	0%
1998	11 (22)	-	1	-	1	4,54%
1999	6 (12)	-	1	1	2	16,66%
2000	6 (12)	-	-	-	-	0%
2001	12 (24)	-	1	-	1	4,16%
TOTAL	697 (1394)	14 (28)	12 (+1?)	20 (+2?)	60 (+3?)	4,32% (4,52%?)

Cronologia

Any	Oussouye i reialme	Joola	Casamance	Senegal, Gàmbia Guinea- Bissau	Món
S. XIII				Fundació de Kaabu	
1444			Dinis Dias arriba al riu Senegal. Ca da Mosto entre en contacte amb el Kayoor.		
1456			Ca da Mosto, primer europeu que remunta el Casamance. Poc després arriben els portuguesos.		
1588				Els portuguesos a Cacheu	
1645			Els portuguesos a Ziguinchor		
1758- 1763					La guerra dels 7 anys fa que les colònies franceses passin a mans angleses
1783					Tractat de Versalles
1789					Revolució Francesa
1792- 1794					Època del "Terror"
1795				Primera visita de Mungo Park al riu Gàmbia	
1805				Segona visita de Mungo Park al riu Gàmbia i a Àfrica Occ.	
1809					Anglaterra aboleix el tràfic d'esclaus

1814					Portugal aboleix la Tracta d'esclaus.
1832?			Els francesos s'instal·len a Karabane		
1840			Instal·lació dels comerciants wólof a Elinkin		
1840-60	Probable arribada de l'altar Ebilai (Kahat)			Creació de les <i>Quatre Communes</i>	
1848					Revolucions burgeses
1851		El capità Penaud i la seva tropa bombardeja el poble de Kañut. poc després Kañut i Samatit signen un tractat de pau amb els francesos		1851-1864: Jihad d'El Hajj Omar	
1854			Faidherbe governador de Senegal		
1860		Signatura del tractat de pau entre els francesos i Jiromait. Els francesos s'annexionen Ponta San George després de signar un tractat amb M'Lomp			
1865		Els francesos ataquen Diembereng	Cau la capital del regne de Gabú, Kansala		
1869			Revolta serahule a la Mitjana Casamance		
1875		Instal·lació dels missioners espiritans a Karabane			
1878-1880		Fode Kaba invadeix el Fooñy			

1879		Ziguinchor pateix un incendi que destrueix 3/4 parts de la ciutat			
1880		Els espiritans s'instal·len a Karabane			
1881		Els espiritans creen una missió a Elinkin.			
1886			Ziguinchor passa a mans franceses.		
1900		El pare Wintz completa el primer catecisme en joola.			
1903	Sihalebé Diatta, rey d'Oussouye, mor d'inanició en una presó colonial. S'instal·la a Oussouye el primer oficial "Résident", el lloctinent francès Raymond.				
1904	Revolta contra l'exèrcit francès per part de Yamulon, titular del Jañañande				
1906		Revoltes anticolonials a Effok, etc.			
1907		Mor Djinabo l'Elefant			
1908		Les tropes portugueses ataquen la regió d'Ajammatt (Pobles de Casserol, Kerouhey i Suzana			
1909		Francesos i portuguesos ataquen Youtou en una			

		acció conjunta			
1914-1918			Blaise Diagne viista Casamance a favor del reclutament militar.		I Guerra Mundial
1924		Benjamin Diatta és nomenat cap de la subdivisió d'Oussouye.			
1926	Procés contra centenars de persones d'Oukout, Oussouye i tb. certs pobles d'Esulaalu, acusats de pertànyer a la secta dels kussanga i de practicar canibalisme. El pare Juloux comença a fer catequisme al Huluf.				
1928	Missió d'Oussouye dirigida pel pare Joffroy				
1931	Iniciació a l'altar reial d'Oussouye				
1932 o 1922	Fundació de l'escola primària d'Oussouye				
1940-45					II Guerra Mundial
1942		Guerra d'Effok Revolta d'Aliin Situë			
1943		Detinguda Aliin Situë Diatta			
1946				Tots els ciutadans d' <i>Outre-mer</i> esdevenen ciutadans francesos	
1947			Formació del MFDC		

			històric		
1956			Formació del MAC	Loi Cadre Gaston Defferre	
1958					De Gaulle fa front a la crisi algeriana.
1959				Federació del Mali	
1960				Senegal independent. Senghor primer president	
1962	Iniciació a l'altar reial d'Oussouye			Fundació del PAIGC	
1964				Llei du Domaine National (expropiació de terres)	
1965	Escolapis catalans s'instal·len a Oussouye i M'lomp.			Independència de Gàmbia	
1967	Es funda el Col·legi Joseph Faye				
1968	Pla d'urbanisme de la Commune d'Oussouye, sense consultar el poble				Maig francès
1972				Creació dels Consells rurals al Senegal	
1973				Amilcar Cabral assassinat a Conakry	
1974				Guinea-Bissau i Cap Verd independents	Revolució dels Clavells a Portugal. Cau Salazar.
1978	Primeres eleccions multipartidistes (limitades). Oussouye és la primera comuna on guanya el				

	partit opositor PDS. Oussouye s'agermana amb el poble francès de Cabourg-Calvados				
1979-80				Abdou Diouf reemplaça Leópol S. Senghor al capdavant del govern. Cop d'Estat a G. contra Jawara. Cop d'Estat. a GB: Cau Luis Cabral i puja Bernardino Viera, "Nino".	
1982			Formació del MFDC. Manifestació a Ziguinchor	Confederació Senegambiana (1982-1989)	
1983			5 anys de presó pels 41 detinguts a la manifestació de 1982.		
1985/90			Aparició d' <i>Atika</i>		
1989				Enfrontaments fronterers entre S. i Mauritània	
1990			Comencen les hostilitats armades		
1991			1a treva del MFDC		
1992			Apareix una escissió del MFDC, el Front Nord		
1993	Tensió més forta entre el MFDC i l'exèrcit de Senegal a la zona d'Oussouye				
1994			2a treva del MFDC	Puja a Gàmbia, amb un cop d'Estat Yaya Jameh,	

				remplaçant Dawda K. Jawara	
1998				Intent de cop d'Estat d'Ansoumana Mané	
1999				Cau "Nino" Vieira. Malam Bacai Sanha president interí.	
2000	Proclamació del rei d'Oussouye, Sibilumbay			Eleccions presidencials a Senegal, guanya el SOPI. M. Abdulaye Wade, president.	
2001			Jean-François Biagui reemplaça l'abbé Diamacoune al capdavant del MFDC		
2002	Agermanament d'Oussouye amb Vorey sur Arzon. Christian Sina Diatta, un fill d'Oussouye, ministre.			Accident del vaixell Le Joola, que unia Dakar i Ziguinchor. Prop de 1900 víctimes	

GLOSSARI

Áii (oeyi, ayi, áayi): rei.

Abuntena: metge tradicional.

Áfulafu': “revenant”.

Agurmet: terme força despectiu per anomenar les persones que van abandonar la religió tradicional i van adoptar el catolicisme. Originàriament es feia servir per designar els criollos catòlics de Ziguinchor.

Ahan báciin: sacerdot tradicional.

Ahuaseena (tb awaseena; pl. kuhuaseena): practicant de la religió tradicional.

Ahuka: manifestació de l'ànima (amb forma humana).

Ajamaat: grup joola que es troba a la regió fronterera amb Guinea-Bissau, al sudoest d'Oussouye i del Huluf. Engloba pobles com Kahem, Essukujak i Kerouhey.

Ajamoo': altar que engloba totes les dones dels setze pobles del reialme del Bubajum áai. El seu equivalent masculí és el húnii'.

Ajawoola (pl. kujawoola): estranger.

Akeletien (del fr. chrétien): cristià.

Álemba (pl. kulemba): sacerdot de religió tradicional.

Álimaan (pl. húlimaan): dona nascuda al poble, originària del poble. Vegeu *kale*.

Álunlum (pl. kululum): blanc (referit a les persones). També designa aquell que es comporta com un blanc.

An (pl. bukan): persona.

An ata hukin: “algú del barri”, terme per anomenar una persona que, tot i no haver

nascut al barri, és considerada per la comunitat com algú no estranger.

Anahaan (pl. kunahaan): Vell, responsable, cap. Vegeu “huhaane”.

Anala (pl. kanala): negre (referit a les persones).

Anaale (pl. kanaale): dona. Vegeu *kale* i *álimaan*.

Ánayine (pl. kánayine): home.

Añalen (pl. kuñalen): dona que practica el *kañalen* (vegeu).

Asaliñ: musulmà.

Ásanful: nebot.

Asanjuun: manifestació visible de l'ànima del difunt.

Ásanga (pl. kasaŋa): bruixot.

Asay: bruixot.

Atahulimahu: portanveu (de “hulim”, paraula).

Ateba (pl. siteba): aquell que porta el difunt durant l'interrogatori o *kasab*.

Atemit: Déu.

Atifa: ocell del qual provenen les plomes vermelles que duen els iniciats. (*Musophaga Violacea*)

Atika: guerrer. Terme usat pel MFDC per designar la seva branca armada.

Báciin: altar de religió tradicional, ministeri.

Bainunk: Grup ètnic veï dels joola. Considerats pels joola els “primers habitants” de la Casamance.

Bandial: regió situada a l'est d'Oussouye i del Huluf, poblada pels joola bayot. Engloba pobles com Enampor, Seleki, Batignier, etc.

Bolon: riu, braç de mar.

Bubajum áayi: terme per designar el reialme d'Oussouye. Significa "propietat del rei", "domini del rei".

Búfulen: "fer sortir" de la família. Segon ritual després del *Bulonk*, per demanar la mà de la noia, dins del cicle de cerimònies del matrimoni.

Buinum: esperit.

Búji: Cerimònia per donar la oportunitat a les solteres i vídues de casar-se.

Bújuf: Espècie de delme anual, en arròs, que es fa a l'altar Jáŋaaŋande.

Bujuko': acció de donar el condol.

Bukut: cerimònia de circumsció masculina practicada en la majoria de pobles joola.

Búlonk: petició de mà.

Buluf: subgrup joola que habita a la riba nord del riu Casamance. Emparentats amb els joola huluuf.

Bunuk: vi de palmera.

Busana: piragua (també vol dir "cèiba", arbre del qual es fan les piragües).

Butin bulet: (lit. "no hi ha camí") Reunió dels iniciats a l'altar Jáŋaaŋande. Durant el dia que es fa cap no-iniciat pot circular pel poble (d'aquí el nom).

Butoŋ: família.

Buyinum: esperit.

Buyuucen: cerimònia relativa a l'entronització del rei.

Casacé: habitant autòcton de la Casamance.

Casamançais: habitant autòcton de la Casamance.

Commune (fr.): municipi.

Ebaj: reunió al voltant d'un altar, amb libació inclosa. També vol dir "riquesa".

Ébila: Altar, ministeri de la circumsció masculina *kahat*. També vol dir ganivet.

Ebukin: família, llinatge.

Ebúto: Tercera etapa del matrimoni celebrada un cop la dona ja viu a casa del marit. La dona prepara diferents àpats per a la seva nova família.

Ehuluŋ (pl. sihuluŋ): cadàver.

Ehuña': altar femení corresponents als sis pobles del Húluf, relacionat amb la maternitat. Ve de *huña'*, regla, menstruació.

Ejangu: església.

Ejoolayi: el grup ètnic joola.

Ekonkoon: danses fetes durant les lluites joola.

Ekulaa: iniciat a l'altar Ebilai (que ha realitzat, doncs, el *kahat*).

Emanding (pl. kumanding): terme per designar els musulmans, siguin o no del grup ètnic manding.

Emaano: arròs.

Emefdetek:: terme irònic per designar l'MFDC (pronunciat *emefdece*). Significa "Amagar-se i desaparar" (de "mefi", amagar-se; i "tek", pegar, donar un cop, desaparar).

Emitay: Déu, cel, pluja, any.

Esanful: nebot uterí.

Esuk (pl. sisuk): poble.

Esulaalu: regió situada al nord del Huluf i d'Oussouye que engloba pobles com M'lomp, Kaañut, Samatit, Kajinol, etc. Al nord limita amb el riu Casamance, a l'est amb el bolon de Kamoubel i a l'oest amb el d'Elinkin.

Esulbukut: Conjunt de pobles que practiquen el *bukut*. Deriva de *esuk-bukut*.

Esulsan: Conjunt de pobles que practiquen el *kahat*.

Ewañ: cerimònia d'iniciació masculina a l'altar reial.

Foöñy: subgrup joola que habita a la riba nord del riu Casamance.

Hank: concessió.

Huasen: fer libacions en la religió tradicional. Practicar la religió tradicional.

Hubuk: autòcton.

Hufila: altar familiar.

Huhaane: consell.

Huinum: camps del rei.

Hujomáa: primera dansa del *ñukuul*.

Hukiin (pl. kukiin): barri.

Hukaak: terreny on es duen a terme les llutes durant el Húmabal.

Hule: època seca.

Huleñ: toro. També es diu d'algú que té força.

Huli: època de pluges.

Hulim: paraula, declaració, veu.

Húluuf: altipla format per sis pobles (Oussouye, Kahinda, Senghalène, Djiwant, Edhioungou i Calobone).

Húmabal: cerimònia del rei d'Oussouye que se celebra anualment.

Húnií': altar que engloba tots els homes dels pobles del reialme. El seu corresponent femení és l'ajaamo'.

Husaña: practicants del *kahat*.

Husuuy: transcripció joola corresponent a la transcripció francesa del poble d'Oussouye.

Hutimáa: Segons dansa dins del *ñukuul*.

Huul: recinte on s'instal·len els iniciats.

Jamaane (pl. humane): generació, classes d'edat.

Jáñaañande: un dels altars més importants del Húluf i del reialme.

Kaayeen: plaça pública.

Kabaay: llança.

Kabaay ianor: una sola llança, "solidaritat"

Kabahen: entronitzar un sacerdot de religió tradicional.

Kaban-ehuña': iniciació final a l'altar femení ehuña'. Vegeu *ehuña'*.

Kábil (pl. ubil): teles específiques per embolcallar el mort.

Kábisa': tambor per comunicar informacions.

Kahanten: Iniciació a l'altar Jáñaañande.

Kahat: iniciació masculina ortodoxa. Practicada a Oussouye i a alguns pobles del reialme. També significa "tanca, clos", en referència al clos que compona el recinte (*huul*) on s'instal·len els iniciats després de la iniciació.

Kahilie: llengua joola lleugera, parlada pels més joves, amb més neologismes en llengües estrangeres (sobretot francès i wolof).

Kahitie: llengua joola profunda, parlada pels ancians. És considerada

Kahooñ ahuka: ritual per fer venir l'ànima d'un difunt al seu poble d'origen. Litt. "Cridar l'ànima".

Káhuso: ritual de confessió.

Kaino: pensament, idea.

Kaiñeen; cerimònia per anunciar que algú ha mort a l'estranger. També vol dir "retrobar una cosa perduda".

Kajandu: pala per llaurar.

Kakaan hugin: tutela d'un barri sobre una dona vinguda d'un altre poble per casar-se. Litt. "Fer barri", "adoptar barri".

Kalee: Dones casades amb els homes d'un mateix barri. Ve de *kanaale kata* (dones de) Contrasta amb *álimaan* (vegeu).

Kámiit: cerimònia d'entronització del sacerdot de l'altar Jáñaanqande.

Kanoolen: darrera cerimònia funerària feta a l'altar familiar *kuhuluñ*.

Kañalen: cerimònia en la qual una dona a qui se li moren els fills de molt petits, demana de tenir infants.

Kasaab: interrogatori del mort celebrat pels practicants de religió tradicional.

Kasaboo': ritual de presentació del nou nat a l'altar familiar *kuhuluñ* a casa dels familiars de la mare i, en alguns casos, de la mare del pare.

Kasila: altar de la pluja.

Kasumaay: la pau, la salut. També és una salutació.

Kataj: lluites joola, semblants a les lluites grecoromanes.

Kátiim: cerimònia funerària feta a l'altar familiar *kuhuluñ*.

Kayien: entronitzar un rei.

Kayoñ: poble.

Kuba: reunió no vinculada a un altar.

Kuhulufayi: llengua joola-húluf.

Kuhuluñ: altar familiar.

Kujooloayi: llengua dels joola.

Maan: títol donat al rei d'Oussouye.

Makane mata ejolaay: manera de fer dels joola.

MFDC: Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance, fundat el 1982.

Mujooloayi: "manera de fer", "tradicció" dels joola.

Mululumayi: manera de fer dels blancs, practicada tant a Europa com a Àfrica.

Nordiste: terme despectiu per parlar dels senegalesos provinents de la part senegalesa al Nord de Gàmbia.

Ñaao: prohibit, tabú.

Ñeey-ñeey: prohibit, tabú.

Ñukul (Ñikul): cerimònia funerària.

PDS: Partit Democràtic Senegalès, liderat per Abdoulaye Wade, al poder des del 2000.

PS: Partit Socialista fundat per L.S. Senghor. Governà Senegal entre 1960 i 2000.

Simaamaay: a ca'ls oncles materns.

Ulaaŋen: tambors de l'altar Jáŋaaŋande.

Yaal: ànima.

Yamaane (pl. humaane): generació

Zicho': nom donat pels joola a la ciutat de Ziguinchor.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

-SOBRE ELS JOOLA, CASAMANCE, SENEGAL i LA SUBREGIÓ

ALBERT-BARBIER, B. (1994): Le coeur. L'histoire d'Adèle D. *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 27-45.

ALMADA, André Alvares de (1946): *Tratado breve dos rios de Guiné e Cabo Verde até aos Baixos de Santa Ana*. Publicat per Luis Silveira, Lisboa.

AMNISTIA INTERNACIONAL (1996): "Sénégal. La pratique répandue de la torture demeure impunie tandis que se perpétuent les violations des droits de l'Homme en Casamance". Amnistia Internacional. 19 pp.

AMNISTIA INTERNACIONAL (2001): "Sénégal. Mettre fin à l'impunité: une occasion unique à ne pas manquer", Amnistia Internacional. 50 pp.

BARBIER-WIESSER, François George, Ed. (1994). *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. Paris, Karthala.

BARBIER-WIESSER, F.-G. and J. PREIRA (1994). Demain les jeunes ? Comparaison de deux générations d'élèves face à leur avenir. *Comprendre le Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 321-335.

BARRY, Abdoulaye (1987): *The joola languages: subgrouping and reconstruction*. Tesi doctoral en Filosofia. School of Oriental and African Studies, Universitat de Londres, Londres.

BASSE, Mamby Dominique (1996): *Alemba et le sacerdot du Christ. Essai d'une chrsitologie inculturée*. Màster en Teologia. Universitat Catòlica d'Àfrica Central, Yaoundé.

BASSENE, Blandine Agathe H. (2000): *La culture diola. Un potentiel touristique de la Basse-Casamance*, Facultat de Ciències Econòmiques i de Gestió-ISG, Universitat Cheixak Anta Diop, Dakar.

BAUM, Robert. M. (1981): "Crimes of the Dream world: French trials of Diola witches." *The History of Law, Labour and Crime*, University of Warwick.

BAUM, R. M. (1986): *A religious and social history of the Diola-Esulalu in Pre-colonial Senegambia*, Yale University: 464.

BAUM, R. M. (1990): "The emergence of a Diola christianity." *Africa* 60 (3): 370-398.

BAUM, R. M. (1999): *Shrines of the slave-trade. Diola religion and society in pre-colonial Senegambia*. Oxford, Oxford University Press.

BESLIER, G.G. (1935): *Le Sénégal*. Payot, París.

BOILAT, Abbé David (1984) *Esquisses Sénégalaises*, Karthala, París

BOULÈGUE, Jean (1972): "Aux confins du monde malinke: le royaume de Kasa (Casamance). Comunicació presentada al Congrès d'Estudis Mandings, Juliol de 1972, Londres.

BRUNEAU, Jean-Claude (1979): "Ziguinchor en Casamance". *Travaux et documents de géographie tropicale*, núm. 36, Centre d'Études de Géographie Tropicale.

CARLTON, Elizabeth Masland i Sharon RAND (1993): *Enquête sociolinguistique sur les langues diola de Basse Casamance*, Société Internationale de Linguistique, Dakar.

CARVALHO, Gabriel (1967): "Contribution à l'histoire de la Casamance", *Afrique Documents* núm. 91, 2n quadern: 133-145.

CARVALHO, Clara Alfonso de Azevedo (1998): *Ritos de poder e a recriação de tradição: os régulos manjacos da Guiné-Bissau*. ICSTE, Lisboa.

CHARPY, J. (1993). Casamance et Sénégal au temps de la colonisation française, MFDC. 32 pp.

CHÉNEAU-LOQUAY, Annie (1994): "Demain encore le riz ? Fin d'une civilisation?" *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 351-383.

CHÉNEAU-LOQUAY, A. (1994): "La raison. Géographie des "Casamance". *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 47-68.

CISSOKO, Sekéné-Mody (1969): "La royauté (mansaya) chez les mandingues occidentaux, d'après leurs traditions orales". *Bulletin de l'IFAN*, Tome XXXI, sèrie B, núm. 2: 325-338.

CISSOKO, S. M. (1980): "Introduction à l'histoire des Mandingues de l'Ouest" a *Les traditions orales du Gabu*, núm. especial de *Ethiopiennes*, Actes del col·loqui internacional sobre les tradicions orals de Gabu (Dakar, 19-24 maig de 1980): 90-91.

COLVIN, Lucie Gallistel (1981): *Historical dictionary of Senegal*, African Historical Dictionaires, núm. 23. The Scarecrow Press, Metuchen, N.J. and London.

COPANS, Jean (1980): *Le marabout de l'arachide. La confrerie mouride et les paysans du Sénégal*, Le Sycomore, París.

COSTA DIAS, Eduardo (2000): "Estado, estruturas policas tradicionais e cidadania: o caso senegâmbiano" dins LEITE VIEGAS, J.M. i E. COSTAS DIAS: *Cidadania, integração, globalização*, Celta Editora, Oeiras, Portugal.

COSTA DIAS, E. (2001): "Estado, política e Dignitários Político-religiosos. O caso senegâmbiano", *Cadernos de Estudos Africanos*, CEA-ISCTE, Lisboa: 27-52.

COULON, Christian (1981): *Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, París.

- COULON, C. (1999): "La tradition démocratique au Sénégal: Histoires d'un mythe" *Studia Africana* núm. 10: 69-83.
- CRUISE O'BRIEN, D.B. (1971): *The Mourides of Senegal: the Political and Economical organization of an Islamic Brotherhood* Londres.
- CRUISE O'BRIEN, Donald B. (1998): "The shadow-politics of Wolofisation" *The Journal of African Modern Studies* 36-1, Cambridge University Press: 25-45
- CRUISE O'BRIEN, Donald B. (1992): "Le "contrat social" sénégalais à l'épreuve." *Politique africaine* (45): 9-20.
- DARBON, Dominique (1984): "Le culturalisme bas-casamançais." *Politique africaine* (14): 125-128.
- DARBON, D. (1985): "La voix de la Casamance... une parole diola." *Politique africaine* (18): 125-138.
- DARBON, D. (1988): *L'administration et le paysan en Casamance*. Paris, Pédone.
- DE BENOIST, J.-R. (1991): "Pour une solution définitive du conflit en Casamance." *Afrique Contemporaine* (160): 27-38.
- DE BENOIST, Joseph-Roger (1995): "Le nationalisme selon Léopold Sedar Senghor" a
- DURAND, Jean-François (dir.) (1995): *Péguy-Senghor. La parole et le monde*, IFAN-Ch. A. Diop, Dakar: 17-26.
- DE JONG, Ferdinand (1994). "Jola inventing their past and future." *Leidschrift* 10(2): 15-35.
- DE JONG, F. (1994). *The making of a Jola identity: Jola inventing their past and future*. Popular culture: beyond historical legacy and political innocence, CERES/CNWS Summer School Utrecht, CERES.
- DE JONG, F. (1997). "The power of a mask: a contextual analysis of the Senegalese kumpo mask performance." *Focaal* (29): 37-56.
- DE JONG, F. (1999). "Trajectories of a mask: the case of the Senegalese "kumpo"." *Cahiers d'études africaines* (53): 49-71.
- DE JONG, F. (2000). "Diola religious history." *Journal of African History* 41(3): 492-493.
- DE JONG, F. (2001). *Modern secrets. The power of locality in Casamance, Senegal*. Amsterdam, University of Amsterdam. Tesi doctoral. 306 pp.
- DE JONG, F. (2003): "Towards an anthropology of modernity", en *Studia Africana* 14, Barcelona: 45-46.
- DE JONGE, Klaas, Jos VAN DER KLEI, et al. (1978). Les migrations en Basse Casamance (Sénégal). projet d'une recherche multidisciplinaire sur les facteurs socio-économiques favorisant la migration en Basse Casamance et sur ses conséquences pour les lieux d'origine. Leiden, *Afrika-Studiecentrum*: 180.

DE SOUSA, Ivo Carneiro (1999): "O primeiro discurso parlamentar de Alexandre Herculano: A questão de Casamansa" a *Africana Studia*, núm. 2: 183-197.

DIALLO, Thierno (1980): "Le Gabou et le Fouta Djalon" a *Les traditions orales du Gabu*, núm. especial de *Ethiopiques*, Actes del col·loqui internacional sobre les tradicions orals de Gabu (Dakar, 19-24 maig de 1980): 182-194.

DIAMACOUNE SENGHOR, Augustin (1980). Le message de la reine Alinsiitowe: conférence tenue par l'abbé Augustin Diamacoune Senghor le samedi 23 août 1980 à la chambre de commerce de Dakar, organisée par le COCARZI: 64.

DIAMACOUNE SENGHOR, A. (1995). Casamance, pays du refus. Réponse à Monsieur Jacques Charpy. Ziguinchor.

DIARRA, Fatoumata-Agnès i Pierre FOUGEYROLLAS (1982) 1974: "Las relaciones entre grupos étnicos en Senegal" a Dos estudios sobre las relaciones entre grupos étnicos en Tanzania y Senegal. Serbal-Unesco, Barcelona.

DIATTA, Bernard (2001): *Léxique Joola-Kaasa*. (Joola-Kaasa – Français – Anglais). Primera edició, Març 2001. 39 pp.

DIATTA, Christian Sina (1996). "L'esprit et la force dans la culture jola." *Peuples du Sénégal*, Edicions Sépia, Saint Maur.

DIATTA, C-S (1998): *Parlons joola*. L'Harmattan, París.

DIATTA, Nazaire Ukëyëng (1979): *Le taureau symbole de mort et de vie dans l'initiation de la circonsion chez les diola*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

DIATTA, N. (1982). *Anthropologie et herméneutique des rites Joola (funérailles, initiations)*. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

DIATTA, N. (1985): "Du joola traditionnel au joola chrétien ou de l'anthropocentrisme au théocentrisme", Octubre 1985, Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). Inèdit.

DIATTA, N. (1986): "De la participation du joola chrétien aux rites traditionnels". 26 de gener de 1986. Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). Inèdit.

DIATTA, N. (1986): "La femme joola à travers proverbes et rites liturgiques". 6 de febrer de 1986. Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). Inèdit.

DIATTA, N. (1987): "Permanence des representations traditionnelles de la mort dans la vie des communautés casamançaises. 19 de setembre de 1987. Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). (Inèdit? Existeix una versió semblant d'aquest text a: *Pâques africaines d'aujourd'hui*. J. Doré, R. Luneau and F. Kabasélé. Paris, Desclée: 102-113.

DIATTA, N. (1987): "Realité de l'initiation et mystère pascal". 20 de setembre de 1987. Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). Inèdit.

DIATTA, N. (1998): *Proverbes joola de Casamance*. Paris, Karthala & Agence de la Francophonie-ACCT.

DIOUF, Makthar (1994): *Sénégal. Les ethnies et la nation*. Paris, UNRISD/Forum du Tiers Monde & L'Harmattan.

DIOUF, M. (2001): *Histoire du Sénégal: le modèle islamo-wolof et ses périphéries*. Paris, Maisonneuve et Larose.

ENDA-Tiers Monde (2001): "TIC à l'appui du programme des femmes pour l'égalité de genre au Sénégal une action en partenariat ENDA-SYNFEV et Siggil Jigéen". Projet parenté conjointe, Dakar.

ESTEVEES, Maria Luísa (1988): *A questão do Casamansa e a delimitação das fronteiras da Guiné*. Instituto de Investigação Científica Tropical i Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, Lisboa.

ESVAN, P. J.-M. (1922). *Katesismu di dotrina Kristo. Petit catéchisme créole portugais*. Ziguinchor, Mission catholique de Ziguinchor.

FASSIN, Didier (1987): "Rituels villageois, rituels urbains. La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal." *L'Homme* XXVII(4): 54-75.

FOUCHER, Vincent (2002a): *Cheated pilgrims: migration, education and the birth of Casamançais nationalism (Senegal)*. London, School of Oriental and African Studies, University of London: 309.

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

FOUCHER, V. (2003): Le "retour au religieux" et la recherche de la paix en Casamance", en *Studia Africana* 14, Barcelona: 40-44.

GARRIGOU-LAGRANGE, Madeleine (1983): "El mite fundador del toro. Entrevista a Nazaire Diatta", *L'actualité religieuse dans le monde*, núm. 2: 6-9. Traducció a càrrec d'Àngel Casas: *Catalaunia* núm. 260, setembre 1983: 1-4.

GASSER, Geneviève (2002). "Manger ou s'en aller": que veulent les opposants armés casamançais? *Le Sénégal contemporain*. M.-C. Diop. Paris, Karthala: 459-498.

GESCHIERE, P. i J. VAN DER KLEI (1987). La relation Etat-paysans et ses ambivalences: modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun) et les Diola (Casamance). *L'Etat contemporain en Afrique*. E. Terray. Paris, L'Harmattan: 297-340.

GIRARD, Jean (1969): *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance (Sénégal)*. Dakar, IFAN.

GIRARD, J. (1992): *L'or du Bambouk. Une dynamique de civilisation ouest-africaine. Du royaume de Gabou à la Casamance*. Georg. Ed. Ginebra.

GLAISE, J. (1990). "Casamance: la contestation continue." *Politique africaine* (37): 83-89.

GUILLEN, Ferdinand (1994): *Biographie de Mgr. Joseph Faye*, Yaoundé.

HAMMER, Alice Joyce (1983): *Tradition and change: a social history of diola women (Southwest Senegal) in the twenty century*. Tesi presentada a la Universitat de Michigan. Ed Ann Arbor Mi: UM- Dissertations Services. Michigan.

HENRY, Christine (1994): *Les îles où dansent les enfants défunts. Age, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*. CNRS Éditions. París.

HESSELING, Gerti (1990): "Urban land conflicts and the administration of justice in Ziguinchor, Senegal." *Netherlands Review of Development Studies*(3): 13-29.

HESSELING, G. (1992). *Pratiques foncières à l'ombre du droit. L'application du droit foncier urbain à Ziguinchor, Sénégal*. Leiden, ASC.

HESSELING, G. (1994): "La terre, à qui est-elle ? Les pratiques foncières en Basse Casamance". *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 243-262.

INIESTA, Ferran (1995): Jacobins contra Casamance: a propòsit de la teoria política deixada per França a Senegal. *Ètnia i nació als mons africans*. COULON, Christian i Ferran INIESTA. Barcelona, L'Avenç: 297-318.

INIESTA, F. (1995). "Senegal: Diouf o las estrategias de la supervivencia." *Nova Africa* (1): 45-54.

JOURNET, Odile (1981). "La quête de l'enfant : représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société diola de Basse-Casamance." *Journal des Africanistes* 51(1-2): 97-115.

JOURNET, O. (1981). Les femmes Diolas face au développement des cultures commerciales. *Femmes et multinationales*. A. Michel, H. Agbessi Dos Santos and A. F. Diarra. Paris, Karthala & ACCT: 117-138.

JOURNET, O. (1985). Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance. *L'arrondissement des femmes*. N.-C. Mathieu. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales: 17-36.

JOURNET, O. (1993): "Le harpon et le bâton (Joola-Felup, Guinée-Bissau)" a Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, núm. 12: 39-84.

JOURNET, O. (1994). Demain les femmes ? "Son fagot de bois a cassé la véranda de la maison". *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Kathala: 337-350.

JOURNET, O. (1998): "Un monde diffracté. Théories joola du double animal" dins Totémismes. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, núm. 15: 203-229. École Pratique des Hautes Études, París.

JUILLARD, C. (1994): "Demain, Ziguinchor, ville pluriel?" dins de *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 413-428.

KAPLAN, Adriana (1998): *De Senegambia a Catalunya. Procesos de aculturación e integración social*. Premi Dr. Rogeli Duocastella, Fundació La Caixa, Barcelona.

KAPLAN, A. (2002): "Avances interdisciplinarias en el conocimiento de los procesos de cambio e integración social: la situación de las mutilaciones genitales femeninas en

España” dins de GARCIA CASTAÑO, F.J. i Muriel LOPEZ: *La inmigración en España*: Universidad de Granada /Laboratorio de Estudios Interculturales (LEI): 291-312,

KI-ZERBO, Françoise (1997). *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*. Paris, Karthala.

KLEIN, Martin A. (1968): *Islam and imperialism in Senegal, Sine-Saloum 1847-1914*. Hoover Institution on War, Revolution and Peace by Standford University Press. Standford, Califòrnia.

LAMBERT, Michel C. (2002). La marginalisation économique des communautés joola à la fin du XXe siècle. *Le Sénégal contemporain*. M.-C. Diop. Paris, Karthala: 355-373.

LE HUNSEC, R.P.L (1989): *35 ans de bonheur en Casamance*, Copy-offnet, Saint Martin d’Heres.

LEMNOS COELHO, Francisco de (1990): *Duas descrições seiscentistas da Guiné*, Academia Portuguesa da História. Lisboa.

LINARES, Olga F. (1985). "Cash crops and gender constructs: the Jola of Senegal." *Ethnology* XXIV(2): 83-93.

LINARES, O. F. (1987). "Deferring to trade in slaves: the Jola of Casamance, Senegal in historical perspective." *History in Africa* (14): 113-139.

LINARES, O. F. (1988). "Kuseek and Kurimeen: Wives and kinswomen in Jola society." *Canadian Journal of African Studies* 22(3): 472-490.

LINARES, O. F. (1992). *Power, prayer and production: The Jola of Casamance, Senegal*. New York, Cambridge University Press.

LISSAYOU, Fabrice (1996): *Diamacoune et la Casamance. Tentative de relecture de la tradition casamançaise a travers le personnage de l'abbé Augustin Diamacoune Senghor*, Memòria de D.E.A., Talence-Bordeus. Dir.: Christian Coulon i Jean-Claude Marut.

LIVRE D’HISTOIRE CM1 A (1996). 3ème étape: Cours Moyen. INEADE-EDICEF.

LOMBARD, J. (1963): *Connaissance du Sénégal. Géographie humaine. Études sénégalaises* núm. 9. Fascicle 5. CRDS. Saint Louis du Sénégal.

LOSPINOSO, Mariannita (1993): *Diario Africano. Ricerche et memorie delle donne diola del Senegal*. Napoli, Liguori Editore.

LUNN, Joe (1999): *Memoirs of the Malestrom. A senegalese oral history of the first World War*. Heinemann-James Currey-David Philip.

MAKEDONSKY, Eric (1987): *Le Sénégal, La Sénégambie*, 2 vols. Paris: L’Harmattan

MANÉ, Mamadou (1979): *Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIXe siècle*. IFAN, Dakar.

MARK, Peter (1985). *A cultural, economic and religious history of the Basse Casamance since 1500*. Studien zur Kulturkunde. Wiesbaden, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

MARK, P. (1992). *The wild bull and the sacred forest: form, meaning and change in Senegambian initiation masks*. Cambridge, New York, Cambridge University Press.

MARK, P. (1994a). "Art, ritual and folklore. Dance and cultural identity among the peoples of Casamance." *Cahiers d'études africaines* 34(4): 563-584.

MARK, P. (1994b). La danse en Casamance. Essai sur l'identité culturelle. *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 169-178.

MARUT, Jean Claude. (1992). "La Casamance: du particularisme au séparatisme." *Hérodote* (65-66): 207-234.

MARUT, J.-C. (1994a). "Le dessous des cartes casamançaises. Une approche géopolitique du conflit". *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 193-212.

MARUT, J.-C. (1994b). "Penser la Casamance". *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala.

MARUT, J.-C. (1995). "Solution militaire en Casamance." *Politique africaine* (58): 163-169.

MARUT, J.-C. (1996). "La rébellion casamançaise peut-elle finir ?" *Afrique contemporaine* (num. especial, 4^e trimestre): 75-83.

MARUT, J.-C. (1996). Les deux résistances casamançaises. *Le Monde Diplomatique*.

MARUT, J.-C. (1998): *La question de Casamance (Sénégal). Une analyse géopolitique*. Paris, Tesi doctoral, Universitat de París 8.

MARUT, J.-C. (2002): "Le problème casamançais est-il soluble dans l'Etat-nation?" a *Le Sénégal contemporain*. M.-C. Diop. Paris, Karthala: 425-458.

MARUT, J.-C. (2003a): "Le retour au religieux dans la Kasa (Casamance): guerre des dieux ou troisième voie?", en *Studia Africana* 14, Barcelona: 30-36

MARUT, J.-C. (2003b): "As meigas nao existen, mas haberlas haylas" en *Studia Africana* 14, Barcelona: 47-50.

MONOD, Théodore, A TEIXEIRA DA MOTA i R. MAUNY (1951): Description de la Côte Occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Mont Archipels) par Valentim Fernandes (1506-1510), Bissau. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

MOREAU, Marie Louise (1990a): "Des pilules et des langues: le volet subjectif d'une situation de multilinguisme au Sénégal" dins *Des langues et des villes*, París, ACCT: 407-420.

MOREAU, M.-L. (1990b): "Diola, français et wolof dans l'imaginaire." *Plurilinguismes* (2): 166-206.

MOREAU, M.-L. (1990c): "Français, wolof et diola au Sénégal. Quelles identités sociales?" *Revue de phonétique appliquée*, núm 94.

- MOREAU, M.-L. (1994): "Demain, la Casamance trilingue? Valeurs associées au diola, au français et au wolof" a *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. F.-G. Barbier-Wiesser. Paris, Karthala: 423-428.
- MOREAU, M.-L. (1994b): "Ombres et lumières d'une expansion linguistique . les attitudes des Diola et des Peul d'Oussouye à l'égard du Wolof." *Langage et société* (68): 63-88.
- MOREAU, M.L. (2001): "Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal)", *Révue d'Études Africaines*, Desembre 2001.
- MOREAU, M.-L. (2003): "La royauté d'Oussouye et la crise casamançaise. Commentaires sur le texte de Jean-Claude Marut", *Studia Africana*, 14: 37-39.
- NDAW, Alassane (1983): *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar.
- NEMO, Genevieve (1985): *Saint Joseph de Cluny. La première congrégation de femmes au Sénégal (1819-1904)*, Memòria de Màster, Universitat de París I, París.
- NICOLAS, Pierre, i M. GAYE (1988). *Naissance d'une ville au Sénégal. Evolution d'un groupe de six villages de Casamance vers une agglomération urbaine*. Paris, Karthala.
- PALMERI, Paolo (1995): *Retour dans un village diola de Casamance. Chronique d'une recherche anthropologique au Sénégal*. L'Harmattan, Paris.
- PARK, Mungo (1991). *Viajes a las regiones interiores de África (1795-1805)*. Ediciones del Serbal, Barcelona.
- PÉLISSIER, Paul (1966): *Les paysans du Sénégal: les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix.
- PÉLISSIER, René (1989): *História da Guiné. Portugueses e africanos na Senegambia 1841-1936*, Imprensa universitária núm. 75. Editorial Estampa, Lisboa.
- Père Jean-Marie Esvan 1872-1944. Un homme dans l'essor de la Casamance*. Dakar, (1993).
- QUINN, Charlotte A. (1972): *Mandingo Kingdoms of the Senegambia. Traditionalism, Islam and European expansion*. Longam, Londres.
- RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL (1998): "La vérité sur la Casamance", 35 pp. Dakar.
- République du Sénégal. Présidence de la République (1991). *Les faits en Casamance: le droit contre la violence*. 40 pp., Dakar.
- RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL, Région de Ziguinchor, Département d'Oussouye, Rapport final du forum départemental des 27 et 28 décembre 2002, 7 p. polyc.
- REVEYRAND, Odile (1982). *Tradition, modernité et tendances culturelles des femmes de Casamance (Sénégal)*. Etude effectuée en milieu peul, manding et diola. Lyon, Université Lyon 2: 515.

ROCHE, Christian (1985): *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance (1850-1920)*. Paris, Karthala.

ROCHE, Ch. (2001): *Le Sénégal à la conquête de son indépendance 1939-1960. Chronique de la vie politique et syndicale de l'Empire français à l'Indépendance*. Karthala, París.

ROUGÉ, J.L. (1985): *Formation et evolution du lexique du créole de Guinée-Bissau et Casamance*. Tesi doctoral, Universitat de Lyon II.

SAGLIO, Christian, C. Desjeux, et al. (1984). *Casamance*. Paris, L'Harmattan.

SAGNA, Maximilien (1992): "Pour le dialogue des pédagogies traditionnelle et moderne" en Ki-ZERBO, Joseph: *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Codesria-Karthala, Dakar: 417-425.

SAMBOU, Ernest (1983): *Rencontre et alterité. Enjeu d'une christianisation en milieu joola*. Tesi de doctorat en teologia, Institut Catòlic de Tolosa, Tolosa de Llenguadoc.

SAMBOU, Henri-Phillipe (2000): *Musique en milieu diola: cas du Kaassa*. Mémoire de fin d'études. École Nationale des Arts, Dakar.

SCANTAMBURLO, Luigi (1991): *Etnologia dos Bijagós da Ilha da Bubaque*. Instituto de Investigação científica tropical i Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa Lisboa/Bissau.

SCHLOSS, Marc R. (1988): *The hatchet's blood. Separation, power and gender in Ehing social Life*. The University of Arizona Press. Tucson.

SONKO-GODWIN, Patience (1986,1994): *Social and Political Structures in the Precolonial Period (Ethnic Groups of the Sengambia Region)*.Sunrise Publishers. Banjul.

TEIXEIRA DA MOTA, A. (1947): *Inquérito Etnográfico organizado pelo governo da Colónia no ano de 1946*, Publicação Comemorativa do V Centenário da descoberta da Guiné, Bissau.

THIAM, Iba der i Nadiour NDIAYE (1976): *Histoire du Sénégal et de l'Afrique*. Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar.

THIAM, Iba der, Eliane PFLIEGER i Ibou FAYE (1980; 1987): *L'éducation civique. L'instruction civique à l'usage des classes de 3ème des lycées et collèges. Le Sénégal et les institutions internationales*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar.

THIAM, Iba der, Eliane PFLIEGER i Ibou FAYE (1978; 1987): *L'éducation civique. L'instruction civique à l'usage des classes de 4ème des lycées et collèges*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar.

THOMAS, Louis Vincent (1959): *Les Diola, essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. IFAN, Dakar.

- THOMAS, L.V. (1966): “L’initiation à la royauté chez les foup (initiation ewag)”, *Notes Africaines*, núm. 109, Gener de 1966, Universitat de Dakar-IFAN, Dakar: 10 -19.
- THOMAS, L.V. (1972): “Les «rois» diola: hier, aujourd’hui, demain”, *Butlletín de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, Tome XXXIV, Gener de 1972, núm.1, Dakar: 151-174,
- THOMAS, L.-V., Ed. (1982): *Et le lièvre vint: récits populaires diola*. Dakar, Abidjan, Lomé, Nouvelles Editions Africaines.
- THOMAS, L-V. (1983) 1975: *Antropología de la muerte*. FCE, Mèxic DF.
- TOLIVER, Wilmetta J. (1999): *Aline Sitoe Diatta: Addressing historical silences through Senegalese culture*, Stanford University: 318 pp.
- TOLIVER-DIALLO, W. J. (2002). *Djigen bu Men Gor (The woman who was more than a Man): Making Aline Sitoe Diatta into a National Heroine in Senegal*. Annual Conference of the Canadian Association of African Studies, Toronto.
- TOMÀS, Jordi (1999a): *Casamance: ètnia, identitat i nacionalisme*, tesina de Màster, UAB, Bellaterra.
- TOMÀS, J. (1999b): “Los bretones de Senegal. Discursos franceses sobre Casamance”, *Nova Africa*, núm. 6: 21-34.
- TOMÀS, J. (2001) “La reialesa d’Ussuy: la vessant sagrada de la identitat entre els joola-kassa” *Studia Africana*, núm. 12: 131-142.
- TOMÀS, J. (2002) “Le roi d’Oussouye et la reprise de la la tradition joola: une troisième voie?”, *Communication à la Conférence de Toronto, 29 mai--1^{er} juin 2002*.
- TOMÀS, J. (2003) “El calidoscopi de Casamance a debat”, *Studia Africana*, 14, Barcelona, 2003.
- TRENCHS, Mateu (1993), *Diccionari diolà-català*, 207 pp.
- TRENCHS, M. (1998) *Gramàtica diolà*, 68 pp.
- TRINCAZ, Jaqueline (1981): *Colonisations et religions en Afrique noire*. Paris, L'Harmattan.
- TRINCAZ, Pierre Xavier (1984): *Colonisation et régionalisme: Ziguinchor en Casamance*. Paris, Editions de l'Orstom.
- VANDEN BERGHEN, C. i Adrien MANGA (1999). *Une introduction à un voyage en Casamance. Enampor, un village de riziculteurs en Casamance, au Sénégal*, L'Harmattan, París.
- WINTZ, E. (1909). *Dictionnaire français-dyola et dyola-français, précédé d'un essai de grammaire*. Mission Catholique, Elinkine.

-BIBLIOGRAFIA GENERAL

ADLER, Alfred (1998): "Le totémisme en Afrique Noire" dins Totémismes. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, núm. 15, École Pratique des Hautes Études, París: 13-107.

ADLER, Alfred (2000): *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique Noire*. París: Albin Michel.

AGUESSY, Honoré (1985): *Religion africaine et rapport des forces*, Unesco, 24-28 de juny de 1985.

AGUIRRE BAZTÁN, A. (1995a): "Etnografía" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 3-20.

AGUIRRE BAZTÁN, A. (1995b): "Émica, ética y transferencia" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 85-106.

AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona.

AJAEDO (1999): "Informe del Departamento de Oussouye", Inèdit. 7 pp.

ALBERICH, Neus (1999): *Juventut a l'exili: el cas del poble saharauí*, Treball de Màster, Doctorat en Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

ALCINA FRANCH, José (1995): "Deontología etnográfica" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 107-111.

AMSELLE, Jean-Loup i Elikia M'BOKOLO (1985): *Au coeur de l'ethnie*, La Découverte.

ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres.

ANGUERA ARGILAGA, María Teresa (1995): "La observación participante" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 73-84.

AUGÉ, Marc (1996): *Dios como objeto*, Ed. Gedisa, Barcelona.

AUGÉ, M. (1995) 1993: *El genio del paganismo*, Muchnik Editores S.A. Barcelona.

BAKO-AFRIARI, Nassirou i Pierre-Yves LE MEUR (2003): "La chefferie au Bénin: une résurgence ambiguë" a PERROT, Claude-Hélène i François-Xavier FAUVELLE AYMAR (2003): *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Karthala, París: 125-143.

BALANDIER, Georges: *Modernidad y poder*. El desvío antropológico, Júcar Universidad, Madrid, 1988.

BALIBAR, E. i I. WALLERSTEIN (1988): *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, La Découverte.

BANÉGAS, Richard (1998): “Entre guerre et démocratie: l'évolution des imaginaires politiques en Ouganda” en MARTIN, Denis-Constant: *Nouveaux langages du politique en Afrique Oriental*: 187-258, Karthala, París.

BARLEY, Nigel (1989): *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Anagrama. Crónicas. Barcelona.

BARRERA, Andrés (1985): *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*, CIS, Madrid.

BARTH, Frederich (1976) 1969: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económico, Mèxic.

BAYART, Jean-François (1983) “La revanche des sociétés africaines”; *Politique Africaine*, 11, setembre, 1983.

BEAUJARD, Philippe (1983): *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du sud-est de Madagascar*, L'Harmattan, París.

BENTLEY, G.C. (1987): “Ethnicity and Practice”, *Comparative studies in society and History*, 1987, vol. 29, núm. 1: 24-55.

BERNSTEIN, Basil, (1990) *Poder, educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural*, Barcelona, El Roure.

BERREMAN, G. (1975): “Bazar behavior: social identity and social interaction in Urban India”, a DE VOS, G. i L. ROMANUCCI-ROSS (eds): *Ethnic identity: cultural continuities and change*, Palo-Alto, California, Mayfield: 71-105.

BONACICH, E. (1980): A theory of Ethnic antagonism: the Split labour market, *American Sociological Review*, vol. 37, núm, 15: 547-549.

BONTE, P. (1996): “Parentesco-Pseudoparentesco” a BONTE, Pierre i Michel IZARD (1996): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.

BONTE, Pierre i Michel IZARD (1996): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.

CARDIN, Alberto (1990): *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*. Icaria, Barcelona.

CLASTRES, Pierre (1986) 1972: *Crónica de los indios guayaquís*, Ed. Alta Fulla, Altair núm.2, Barcelona.

CLÉMENT, Catherine i Julia KRISTEVA (2000) 1998: *Lo femenino y lo sagrado*, Feminismos, Ediciones Cátedra, València.

CLUA, Montserrat (1998): "Aproximació a les teories del nacionalisme des de l'antropologia", Treball de Recerca, Universitat Autònoma de Barcelona.

COHEN, A. (1969): *Custom and Politics in Urban Africa*, Londres: Routledge and Kegan Paul.

COHEN, R. (1978): "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, núm. 7: 379-403.

CONDOMINAS, Georges (1991): *Lo exótico es cotidiano*, Júcar Universidad, Madrid.

CRESWELL, R. (1981): "La problemática en antropología" dins CRESWELL, R. i M. GODELIER (1981): *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos*. Editorial fundamentos, Madrid: 19-26.

CRESWELL, R. i M. GODELIER (1981): *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos*. Editorial fundamentos, Madrid.

CHABAL, Patrick i Jean-Pascal DALOZ (1999) 2001. *Africa camina: el desorden como instrumento político*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

CHRETIEN, J-P. i G.PRUNIER (1989): *Les ethnies ont une histoire*, París, Karthala-ACCT.

DARBON, Dominique (1995): "De l'ètnia al grup: elements d'evolució del discurs sobre les pràctiques identitàries" *Ètnia i Nació als móns africans*, Clio, Barcelona: 217-246.

DELAVIGNETTE, R. (1960): *Christianisme et colonialisme*, Librarie Arthème Fayard, París.

DEUTSCH, K. (1962): *Nationalisme and social communication*, Cambridge, The MIT Press.

DOUGLAS, Mary (1991) 1970: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S.XXI, Madrid.

DOUGLASS, W.A. i S.M. LYMANN (1976): "L'ethnie: structure, processus et saillance", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXI, 1976: 197-220.

DRUMMOND, L. (1980): "The cultural continuum: a Theory of Intersystems", *Man*, Vol. 15, núm. 2, pp. 352-374.

EGBLEWOGBE, E. Y. (1984): "Personal names as a parameter for the study of culture: the case of Ghanaian Ewe" a MEDEIROS, François de: *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Karthala, París, 1984.

EIDHEIM, H. (1976) 1969: "Cuando la identidad es un estigma social" a BARTH, Frederich: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económico, Mèxic.

ELA, Jean-Marc (1982): *L'Afrique des villages*, Karthala, París.

ELLER, J.D i R.M. COUGHLAN (1993): "The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, núm. 2 Abril 1993, pp. 183-202

EPSTEIN, A.L. (1978): *Ethos and identity. Three studies in Ethnicity*. Londres, Tavistock.

ERIKSEN, T.H. (1991): "The cultural context of ethnic differences", *Man*, vol. 26, núm. 1, pp. 127-144.

ESTEVA FABREGAT, Claudi (1984): *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Ediciones Península, Homo Sociologicus 31. Barcelona.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1977): *Los nuer*, Editorial Anagrama, Barcelona.

FERICGLA GONZÁLEZ, Josep Maria (1995): "La etnografía y el comportamiento no verbal" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 151-159.

FRAZER, James (1890) 2001: *La rama dorada*, Fondo de Cultrua Económico, Mèxic.

FROELICH, J.C. (1969): *Nouveaux dieux d'Afrique*, Prismes, Editions de l'Orante, París.

GARCÍA CANCLINI, J. (1990): *Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México DF: Grijalbo.

GEERTZ, Clifford (1987) 1973: *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, Barcelona.

GLAZER, Nathan i MOYNIHAN Daniel P. (1963): "Beyond the melting pot", Cambridge, M.I.T. – Harvard University Press.

GLAZER, Nathan i MOYNIHAN Daniel P. (1975): *Ethnicity. Theory and experience*.

GOEDEFROIT, Sophie (1998): "Reflexion sur la notion de royauté sacrée à Madagascar. L'exemple des Sakavala du Menabe", a *Studia africana*, núm. 9: 159-174.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora (1995): “Etnografía y método científico” a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 49-63.

GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé M. (1995): “Demarcación de campo y documentación previa” a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 115-127.

GORDON, M. (1964): *Assimilation in American Life*, Nova York, Oxford University Press.

GORDON, M. (1978): *Human nature, class and ethnicity*, Nova York, Oxford University Press.

GUIBERNAU, Montserrat i John REX (1997): *The Ethnicity reader : nationalism, multiculturalism, and migration*. Cambridge, UK: Polity PressMalden, MA, Blackwell Publishers.

HANDELMANN, D. (1977): “The organization of ethnicity”, *Ethnic groups*, vol. 1: 187-200.

HANNAN, M.T. (1979): “The dynamics of Ethnic Boundaries in Modern States” a MEYER, J.W. i M.T. HANNAN (eds): *National Development and the World System. Educational, Economic and Political Change, 1950-1970*, Chicago, The University of Chicago Press: 253-275.

HARRIS, Marvin (1991): *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad Textos, Madrid.

HEADLAND, PIKE i HARRIS (1990): *Emics and etics. The insider / outsider debate*, Frontiers of anthropology, 7, Sage publications, Newbury Park.

HERRENSCHMIDT, O. (1996): “Religió” a BONTE, Pierre i Michel IZARD (1996): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.

HEUSCH, Luc de (1972): *Le roi ivre*, Gallimard, Paris.

HEUSCH, L. de (1982): *Rois nés d'un coeur de vache*, Gallimard, Paris.

HEUSCH, L. de (1987): *Écrits sur la royauté sacrée*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

HOBBSAWM, Eric (1990): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona.

HOBBSAWM, Eric J. i Terence RANGER (1983) 1988. *L'invent de la tradició*, Barcelona: Eumo Editorial.

- HOROWITZ, D.L. (1975): "Ethnic identity" a GLAZER, i D.P. MOYNIHAN (eds). *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Massachusstes, Harvard University Press: 11-140.
- HUGUET, Josep Ma i Joan Ma SERRA (1994): *Els nacionalismes perillosos*, Barcelona: La humanitat, Columna.
- INIESTA, Ferran (1992): *El planeta negro. Aproximación a las culturas africanas*. Los libros de la catarata, Madrid.
- INIESTA, F. (1996): "El rey dios o la monarquía dual: del concepto de poder en África", in Dunas en la playa. Reflexiones entorno al poder, sous la direction de Busom Zabala et Sánchez López, Los libros de la catarata, Madrid:125-156,
- IZARD, M. (1996): "Método etnográfico" a BONTE, Pierre i Michel IZARD (1996): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.
- JAHN, Janheinz (1958) 1963: *Muntu: las culturas africanas*, Fondo de Cultura Económico, Mèxic.
- JONCKERS, Danielle (1993): "Autels sacrificiels et puissances religieuses. Le Manyan (Bamana-Minyanka, Mali). A Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, núm. 12: 65-101.
- JULIANO, Dolores (1993): *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. Eudemna Antropología. Horizontes. Barcelona.
- JUNQUERA RUBIO, Carlos (1995): "Los informantes" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 135-141.
- KALLEN, H.M. (1915): Democracy versus the melting pot, The Nation, 18 de febrer de 1915, reproduït a H.M.KALLEN (ed): *Culture and Democracy in the United States*, Nova York, Boni i Liveright, 1924.
- KEYES, C.F. (1976): "Towards a new formulation of the concept of ethnic group, *Ethnicity*, vol. 3, núm.3, Setembre: 202-213.
- KNIBIELHER Y. i R: GOUTALIER (1985): *La femme au temps des colonies*, Paris.
- LENCLUD, G. (1996): "Grupo doméstico" a BONTE, Pierre i Michel IZARD (1996): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.
- LERENA ALESON, Carlos (1989): *Escuela, ideología y clases sociales en España*. Círculo de Lectores. Barcelona.
- LEVI, Giovanni; SCMITT, Jean-Claude (coord.), 1996, *Historia de los jóvenes*, vol. I y II, Madrid, Taurus.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1974): "La familia" dins LEVI-STRAUSS, C., SPIRO, m.E. i K. GOUGH (1974). *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Cuadernos ANAGRAMA, Barcelona: 3-49

LEVI-STRAUSS, C. (1981) 1977. *La identidad*, ED. Petrel, Barcelona.

LEVI-STRAUSS, C. (1988): *Tristes trópicos*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

LEWIS, O. (1988) 1975: "Controles y experimentos en el trabajo de campo" dins LLOBERA, J.R., *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama: 97-128.

LLOBERA, Josep Ramon (1975) 1988 *La antropología como ciencia*. Anagrama, Barcelona.

LLOBERA, J. R. (1990): *La identidad de la antropología*, Editorial Anagrama, Barcelona.

LLOBERA, J. R. (1996): *El dios de la modernidad*, Anagrama, Barcelona.

LONSDALE, John (1996): "Ethnicité morale et tribalisme politique", *Politique Africaine* 61: 98-115.

LUTTE, Gérard, (1984): *Il n'y a plus d'adolescence. Les jeunes au Nicaragua*, Brussel.les, Vie Ouvriere.

LYMAN, S.M. i W. DOUGLASS (1972): "Ethnicity: strategies of colective and individual Impression Management", *Social Research*, XL: 344-365.

MALINOWSKI, B. (1988) 1975: "Confesiones de ignorancia y fracaso", a LLOBERA, J.R., *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama: 129-139.

MALLART; Lluís (1992): *Sóc fill dels evuzok. La vida d'un antropòleg al Camerun*, Edicions La Campana, Barcelona.

MALLART, Ll. (2001): *Okupes a l'Àfrica*, La Campana, Barcelona.

MARE, Gerhard (1993): *Ethnicity and politics in South Africa*. Londres, ZED.

MARTÍN HERRERO, José Ma (1995): "Análisis y organización del material etnográfico" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 221-226.

MBITI, John (1972): *Religions et philosophie africaines. Études et documents africains*, Éditions CLE, Yaoundé.

Mc KAY, J. (1982): "An exploratory synthesis of primordial and mobilisationist approaches to ethnic phenomena", *Ethnic and Racial Studies*, 1982, núm. 5, 4: 395-420.

MEAD, Margared (1990) 1933: *Sexo y temperamento*, Paidós Studios, básica. Buenos Aires.

MICHOZOUNNOU, Romuald (2003): "Les Agasuvi et leurs relations avec l'administration coloniale et postcoloniale, Abomey 1892-1997" a PERROT, Claude-Hélène i François-Xavier FAUVELLE AYMAR (2003): *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Karthala, París.

MOERMAN, M. (1965): "Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue?" *American Anthropologist*, 67: 1215-1230.

MUGA, D. (1984): "Academic sub-cultural theory and the problematic of ethnicity: A tentative critique", *The Journal of Ethnic Studies*, 12, 1 Primavera 1984: 1-51.

MULLER, J.C. (1980): *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*, Québec: Serge Fleury.

NADEL, S.F. (1951): *Los fundamentos de la antropología social*, FCE; Mèxic.

NORA, Pierre (1986): *Les lieux de la mémoire*, Bibliothèque illustrée des histoires, NRF, Paris, Gallimard.

NOVAK, M. (1972): The rise of unmeltable ethnics, Nova York, Macmillan. *of Anthropology*, 7: 379-403.

OGBU, John U. (1993): "Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple" a VELASCO MAILLO, Honorio M, F. Javier GARCÍA CASTAÑO i ANGEL DIAZ DE RADA (Ed.) (1993): *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Editorial Trotta, Madrid: 145-174.

ORIOU, M. (1986): "Quelques propositions théoriques pour l'analyse des identités culturelles a DAVIDOVIC, D. i D. KUZMANOVIC (eds): *L'identité culturelle des jeunes migrants yugoslaves en France*, París/Belgrad.

OTAYEK, René (1999): "La democràcia: entre mobilitzacions identitàries i necessitat d'Etat", *Studia Africana* 10: 85-102.

PALAU MARTÍ, Montserrat (1964): *Le roi-dieu au Bénin*. Paris: Mondes d'Outre-mer, Editions Berger-Leuralt.

PANOFF Michel i PANOFF Françoise (1968): *L'ethnologue et son ombre*, Paris, Payot.

PAULME, Denise (1970): *Les gens du riz*. Plon, 2a edició, París.

PERROT, Claude-Hélène i François-Xavier FAUVELLE AYMAR (2003): *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Karthala, París.

POUILLON, (1975): "Tradition: transmission ou reconstruction" a *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, París.

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)

POUILLON, J. (1996): "Tradición" dins BONTE, Pierre i Michel IZARD (1996): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.

POUTIGNAT, Ph., STREIFF-FENART, J. i L. VOLLENWEIDER (1993): *Être un universitaire africaine dans l'université française*, Rapport de recherche, Programme interministériel "Université et Ville", IDERIC, Niça.

POUTIGNAT, Philippe i Jocelyne STREIFF-FENART (1995): *Théories de l'ethnicité*, Le sociologue, Presses Universitaires de France, París.

PRESTON BLIER, Suzanne (1998) 1997: *L'art royal africain*, Col. Tout l'art/Contexte, Flammarion.

PUIGSERVER, Sebastià (1998): "La identitat ètnica i la identitat a les societats africanes", en *Enfilant la memòria*, Edipunt, 1998.

PUJADAS, Joan Josep (1993): *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Eudema, Madrid.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1974): *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Ediciones Península, Serie Universitaria, 2a edició, Barcelona.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. i Daryll FORDE (1982)1950: *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Editorial Anagrama, Barcelona.

RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKÉ (1965): *Les religions africaines traditionnelles*. Editions du Seuil, París.

RIBIERO, Darcy (1971): *Fronteras indígenas de la civilización*, S. XXI editores, México.

ROCA, Albert (1995): "Nacions i nacionalismes a Madagascar" a *Ètnia i nació als mons africans*. COULON, Christian i Ferran INIESTA. Barcelona, L'Avengç: 349-382.

ROYSTON PIKE, Edgar (1986) 1951: *Diccionario de religiones*, FCE, Mèxic.

SAHLINS, Marshall (1984) 1972: *Las sociedades tribales*, Nueva Colección Labor, Barcelona.

SALAMONE, F.A. i C.H. SWANSON (1979): "Identity and ethnicity: ethnic groups and interactions in a multi-ethnic society", *Ethnic groups*, vol. 2: 167-185.

SAN ROMÁN, Teresa (1996): *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. UAB-Tecnos. Bellaterra/Madrid.

SANCHIZ OCHOA, P. i Manuela CANTON DELGADO (1995): "Acceso y adaptación al campo" a AGUIRRE BAZTÁN, A. (Ed.) (1995): *Etnografía. Metodología*

qualitativa en la investigació sociocultural, Editorial Boixareu Universitaria, Marcombo, Barcelona: 128-134.

SARRÓ, Ramon (1993): “Els moviments religiosos africans: una perspectiva antropològica”, *Studia Africana*, núm. 4, març, Barcelona.

SARRÓ, R. (2002): “Catedrales y canicas. Conflicto generacional y transmisión cultural entre los bagas de Guinea”, a BESTARD CAMPS, Joan (coord.): *Identidades, relaciones y contextos*, Estudis d’antropologia social, núm. 7, Departament d’Antropologia Cultural i Història d’Amèrica i Àfrica, Barcelona: 71-89.

SECRETARIATUS PRO NON-CRISTIANIS (1968): *À la rencontre des religions africaines*, Editrice Ancora, Milano-Roma.

SHANKLIN, Eugène (1981). "To meanings and uses of tradition", *Journal of Anthropological Research* 37: 71-89.

SHILS, Edward (1957): “Primordial, personal, sacred and civil ties”, *British Journal of Sociology*, 8: 130-147.

SHILS, E. (1981): *Tradition*, Chicago: Chicago University Press,.

SKINNER, E. (1968): Group dynamics in the Politics of Changing Societies: the Problem of “tribal” Politics in Africa” a HELM, J. *Essays on the problem of tribe*, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, University of Washington Press: 170-185.

SMITH, A.D. (1991): *National identity*, Londres: Penguin Books.

SPICER, Edward H. (1971). "Persistent cultural systems", *Science* 174: 795-800.

SPINDLER, George D. (1993): “La transmisión de la cultura” a VELASCO MAILLO, Honorio M, F. Javier GARCÍA CASTAÑO i ANGEL DIAZ DE RADA (Ed.) (1993): *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Editorial Trotta, Madrid: 205-241.

STOLCKE, Verena (1992): “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”, *Mientrastanto* núm. 48.

SURGY, Albert de (1993): “Les ingrédients des fétiches” a Fétiches II. Puissance des objets, charme des mots. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, núm. 12: 103-143.

SURGY, A. de (1994): *Nature et fonction des fétiches en Afrique Noire. Le cas du Sud-Togo*. Connaissance des hommes, L’Harmattan, París.

TEMPELS, Placide (1959): *Bantu philosophy*, Présence Africaine, París.

THOMAS, Louis-Vincent (1967): “À propos des religions négro-africaines traditionnelles. Réflexions critiques”. *Afrique documents* núm. 93. 4t quadern: 219-255.

La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)

THOMAS, Louis -Vincent i R. LUNEAU (1981). *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés. 2 vols. Stock+Plus*. Paris.

THOMAS, LV i R. LUNEAU (1977): *Les sages déposés*. Robert Lafont, París.

TOBIA-CHADEISSON (2000): *Le fétiche africain. Chronique d'un "malentendu"*. L'Harmattan, París.

TOWA, Marcien (1979): *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Editions CLE, Yaoundé.

TURNER, Victor (1990) 1967: *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

VALSECCHI, Pierluigi (2003): "Kingship, chieftancy and politics. A view from Nzema (Ghana)" a PERROT, Claude-Helène i François-Xavier FAUVELLE AYMAR (2003): *Le retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Karthala, París: 63-81.

VELASCO MAILLO, Honorio M, F. Javier GARCÍA CASTAÑO i ANGEL DIAZ DE RADA (Ed.) (1993): *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Editorial Trotta, Madrid.

VERDON, M. (1996): "Grupo de descendencia" a BONTE, Pierre i Michel IZARD (1996): *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.

WALLERSTEIN, I. (1960) "Ethnicity and national integration in West Africa", *Cahiers d'Études Africaines*, núm. 3, octubre 1960: 129-139.

WINTHROP, Robert H. 1991 *Dictionary of concepts in cultural anthropology*, New York: Greenwood Press.

WIRTH, Laurent (2002) "Histoire et mémoire" *Bulletin de Liaison des Professeurs d'Histoire-Géographie de l'Académie de Reims*. N°26, 2002.

ZAHAN, Dominique (1970): *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, París.

PREMSA

"Oussouye. Le royaume présente son nouveau souverain", Abraham Ehemba, *Regards du Sud*. Núm.1 Setembre 2000. Ziguinchor.

"En route vers un havre de paix. Oussouye accueille Sibiloumbaye, son roi", *Le Soleil*, pp. 8-9, Dissabte 22 /diumenge 23 juliol, 2000.

-*Ulaañen. La voix du College*, Collège Joseph Faye, núm. 7, gener 2004.

-*Ulaañen. La voix du College*, Collège Joseph Faye, núm. 8, abril 2004.

Le Soleil 8232, 10-11-1997

Sud quotidien 1438
Le Matin, 13-1-1998
Le Soleil 8287
Info 7, 5 i 6 de desembre del 1998

PEL·LÍCULES

SEMBENE, Ousman (1971): *Emitai*. Domirou Films. Dakar.