JORDI TOMÀS
CEA-ISCTE, Lisboa

"Kata elimay?" (Els de la foscor?). Notes etnohistòriques sobre la dialèctica entre religió tradicional, catolicisme, identitat joola i nacionalisme casamancès en un reialme de la Baixa Casamance.[1]

L'article presenta la història del catolicisme al regne del *Bubajum áai* o *Anaelufayi*, entre els joola-húluf de la Baixa Casamance (Senegal), des de 1927 fins a l'actualitat, així com les seves complexes relacions amb la religió tradicional, anomenada en llengua joola *awaseena* i les estructures del poder tradicional vinculades a la reialesa. També analitza la seva vinculació amb la identitat joola i amb el nacionalisme casamancès.
PARAULES CLAU: catolicisme, religió tradicional, identitat ètnica, nacionalisme, Joola, Casamance.

«La tradition est, malgré tout, restée la valeur indiscutible et indiscutée en tant qu'elle est le legs des ancêtres qui constituent, inévitablement, une authorité morale et une force spirituelle que reconnaissent tous les joola, y compris ceux qui sont devenus chrétiens.»
Ernest Sambou, capellà joola, 1983

Kata elimay» significa «els de la foscor» i és el nom que, durant l'època colonial, donaven els missioners espiritans i els joola catòlics als seus familiars i veïns que practicaven la religió tradicional anomenada *awaseena*. En aquest article intentarem analitzar les característiques de l'arribada del catolicisme entre els joola de la Baixa Casamance (Senegal), la seva trajectòria històrica, la seva relació amb la religió tradicional al llarg dels anys i els seus efectes sobre la identitat dels joola. Concretament presentarem el cas del regne del Bubajum áai o Anaelufayi, que inclou una quinzena de pobles a l'actual departament d'Oussouye, al sudoest de Senegal, a pocs quilòmetres de la frontera amb Guinea Bissau.

A part de la contextualització històrica, en aquest article tenim sobretot dos objectius: d'una banda, presentar l'evolució de la relació entre membres de les dues religions en els darrer segle, que podríem dividir de forma general en quatre etapes: separació, auge del catolicisme, reconciliació, auge de la religió tradicional. El segon objectiu és mostrar la retroalimentació que ambdues han protagonitzat en el món de la identitat, tant joola com casamancesa. Per manca d'espai no parlarem de la complexa i fascinant relació entre Islam i identitats joola i casamancesa, que mereixeria un article –o un llibre, vaja– en exclusiva.

Veurem doncs com, mentre fa vuitanta anys, la divisió i l'enfrontament entre ambdues comunitats –catòlica i *awaseena*– en terres d'aquest reialme joola era pràcticament total, avui en dia, els catòlics han recuperat el seu interès per la religió tradicional que consideren un marcador fonamental de la identitat joola fins i tot quan ells mateixos, en termes religiosos, no es defineixen com a *kuwaseena* practicants.

El catolicisme a Senegal

La presència del catolicisme al Senegal és tant antiga com la de les factories portugueses, franceses i d'altres colònies europees. Així, per exemple, ja hi ha missions al segle XV en alguns pobles de la costa 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 va instal·lar-se, el 1819, una ordre religiosa femenina, les germanes de Sant Josep de Cluny (Nemo, 1985).

En el cas específic de Casamance, la primera arribada del catolicisme està vinculada a la presència dels portuguesos, que van fundar Ziguinchor al segle XVI. Tot i això, durant dos segles Ziguinchor no va ser més que un enclau amb relacions comercials amb Cacheu (avui a Guinea-Bissau) i altres petits ports de la costa occidental africana. Així doncs, exceptuant l'entorn de Ziguinchor, el catolicisme només s'estengué per la Casamance després de l'arribada dels francesos, de fet, quasi mig segle després. Els gals van instal·lar-se de forma definitiva l'any 1836 a l'illa de Karabane, quan Ziguinchor encara formava part de la corona lusitana.[2] Un any després, el 1837, s'estableixen 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 1886. I precisament és a Sedhiou on, gairebé quaranta anys després, es funda la primera missió catòlica de Casamance, el 1875. Des d'aleshores, i fins a l'actualitat, s'han fundat prop d'una trentena de missions a Casamance (Taula 1), però

l'evangelització s'ha dut a terme molt lentament, de manera heterogènia segons els pobles i amb ritmes diversos i canviants, fins al punt que algunes missions han estat fundades, tancades i reobertes. [3]

Localitat	Any de fundació
Sedhiou	1875
Karabane*	1880
Ziguinchor	1888
Elinkin* [4]	1891
Bignona	1905
Oussouye*#	1924/1927
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

TAULA 1. **Cronologia de la instal·lació de missions a la Casamance** [5]

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 Esperit. [6] Des del riu i la costa, el catolicisme s'estén lentament. [7] 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:

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 missionaire chez eux et écoutent sa parole avec intêret. Ils aiment aussi à assister aux offices. [8]

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 Sédhiou. [9]

En aquests temps pioners 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), els 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 naixement. [10] 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 joola *kuwaseena* (*bulong, bufuleng* i *ebuto*). [11]

A principis del segle XX, continua la difusió a les zones esmentades. 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 temporalment, aquells que s'havien interessat pel catolicisme, el van deixar i van tornar als anomenats *uciin* o altars tradicionals. [12] Alguns s'havien apropat als 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 que passarà almenys al principi pel cas del Húluf, els primers que van adoptar plenament el catolicisme foren alguns habitants d'aquelles localitats que els joola locals anomenen «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. De qualsevol manera, entrat el segle XX, l'evangelització de la regió va anar lligada a persones concretes, com ara Jean-Marie Esvan, arribat a Ziguinchor el 1938, i Joseph Faye; [13] sovint aquestes figures pertanyien d'alguna manera als esmentats «móns» diferents que convergien a la Casamance, com és el cas de Joseph Faye, nat precisament a Sedhiou (1905), fill d'un serer del Baol i d'una joola. [14]

L'arribada del catolicisme al regne d'Anaelufayi o 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 anys 20. La progressió fou lenta i seguint un «esquema» similar a la resta de la Casamance: les primeres conversions aconseguides pels missioners es donaren entre persones que no eren «filles d'Ossouye», és a dir, funcionaris de l'administració administradors, criolls de Ziguinchor... [15]

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). 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 pel pare Joffroy. [16] 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). [17] Després, al 1937, la nova missió esdevingué la nineta dels ulls dels espiritans i els arxius de la congregació, que es trobaven a Karabane, passaren a Oussouye. [18] Aquests fets acceleraren lleugerament el ritme de bateigs –tot i la poca simpatia de l'administració metropolitana pels espiritans– i, des de finals dels

anys 30, es celebraren funerals catòlics, però les conversions continuaren essent en general molt rares. 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 fou fundada a Oussouye. [19] 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, primer dels establiments dels escolapis catalans a Senegal (Sales 1990). Els escolapis (en francès, «*piaristes*») dirigiren primer tres escoles 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 construí el col·legi de secundària, Joseph Faye, el primer col·legi escolapi de l'Àfrica Negra. El 1977, un escolapi es traslladà a Dakar i fundà una casa per a que els religiosos de Casamance tinguessin 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). [20]

Aquesta darrera preocupació és coherent amb el fet que els missioners escolapis es mostraren en general més oberts que els espiritans de cara a la cultura joola, com demostra el seu interès tant per la llengua joola com per saber els costums locals. [21] En diversos testimoniatges expliquen costums i pràctiques com ara les característiques d'alguns *uciin*, com el *buinkor*, parlen sobre la bruixeria, sobre la circumcisió *bukut*, la migració a Dakar, la guerra entre pobles, la reialesa... [22] 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'avui. [23]

Poble a poble

Si bé podem constatar l'arribada i la instal·lació del catolicisme a Oussouye i a tot el reialme, es fa molt més difícil avaluar la consolidació d'aquesta nova fe en territori joola des d'aleshores fins avui. [24] En aquest cas, excepcionalment, trobem interessant fer, per començar, una anàlisi quantitativa. [25]

Prenguem, per exemple, les dades dels casaments catòlics a la regió des de la fundació de la parròquia d'Oussouye fins l'any 2001. [26] De les 1386 persones que es van casar a la parròquia d'Oussouye entre l'any 1928 i el 2001, només 480 són originàries d'algun dels poble 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 estesa, 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 que els locals anomenen «nous» i que no són considerats pels joola-húluf com a pertanyents a Oussouye. [27] 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 reialme. [28]

L'adopció del catolicisme a la regió va ser, doncs, molt desigual segons el poble i per tant, com sempre, s'ha de tendir a evitar qualsevol generalització. 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'enduu quasi una cinquena part dels casaments duts a terme a l'església d'Oussouye. [29]

Dues comunitats enfrontades (dels anys 20 als 70)

A questa evolució heterogènia determinà la creació de dues comunitats diferents i enfrontades. L'enfrontament entre ambdues comunitats, la de religió tradicional i la de religió catòlica, es pot percebre a través de nombrosos factors que van anar precipitant-se des dels anys vint i fins a la dècada dels '70.

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. Això també es donà, a part d'Oussouye, en pobles com Senghalène (amb el barri d'Ehubo, situat prop de l'església), [30] o com en el cas d'Oukout, on els catòlics s'agruparen en general al barri de Madiop. Aquesta conflictivitat social entre ambdues comunitats també podia observar-se en el fet que els primers anys cap *awaseena* 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.

D'altra banda, es pot observar també amb la manca d'aliances matrimonials 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.

Un altre 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» [31] (Sambou, 1983), i els *kuwaseena*, o practicants de religió tradicional anomenaven –i encara ho fan ara– *agourmet* als catòlics, terme un pèl despectiu, que fa referència als que han adoptat el catolicisme, abandonant del tot la religió tradicional. [32]

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. També es van donar fets 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. Aquesta tensió va ser molt forta durant una generació, entre finals dels vint i principis dels cinquanta i va minvar en els anys següents. Segons alguns informants catòlics 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. Com passa amb segons quins casos de bruixeria o d'aquells que tenen poders místics (*kunahue*), eren membres del mateix llinatge extens, els que «castigaven» els nous catòlics del seu propi llinatge. [33]

Tanmateix, i com veurem, la situació d'enfrontament acabaria evolucionant cap a un pluralisme religiós. Per entendre-ho, el primer que cal fer és analitzar les arrels d'aquesta diferenciació comunitària.

Un exemple de persistència tradicional: el cas del poble 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 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 autòctons. [34] 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.

L'exemple del poble d'Oussouye, doncs, és força particular i, a la vegada, significatiu. 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 de la generació d'Attanta, el mes de desembre. Això contrasta radicalment amb el fet que a finals dels anys '50 ja s'havien ordenat capellans provinents d'altres pobles del Húluf i del reialme, com per exemple Senghalène.

El cas és que històricament al poble d'Oussouye hi va haver poques famílies convertides al catolicisme. En principi n'hi hagué set, provinents sobretot dels barris de Kalelaam i Etaama. Com hem esmentat, 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. Tan gran era l'enfrontament, i tan radical la política espiritana que, sobretot al principi, les famílies catòliques van acabar anant a viure al costat de la missió, formant nous barris. 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 «vesteixte 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 Kalelaam), un era Djedju (de Bataefos), quatre Lambal (d'Etaama), tres Diabone (de Jíyant) i un Diatta (de Súlaak). Tots ells vivien a *Usimojon*, menys un Lambal i un Diabone que es van instal·lar a *Sutu*. [35]

Més endavant ja explicarem quines han estat, al nostre entendre, les raons de la persistència tradicional a Oussouye, malgrat que en certa manera es convertís en «capital» de l'intent d'expansió catòlica de la subregió.

Conversió i confessionalitat

Un es pregunta quines raons portaren a la conversió d'algunes persones al catolicisme en aquelles primeres dècades (1920-1970), el qual suposa també interrogar-se sobre com es vivia i com es viu la confessionalitat religiosa entre els joola.

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). [36] 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 colonial. [37] 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 serer, [38] 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'Oussouye. [39] 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 agrícoles. [40] En tot cas, l'opció per l'educació occidental sembla un factor estratègic, com ho veurem en examinar més d'aprop la importància de les conversions femenines.

En el mateix sentit d'articulació amb les connexions globalitzants establertes per la colonització, cal esmentar que algunes persones adoptaven el catolicisme 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 «voluntaris» per anar a la primera i segona guerra mundial, [41] alguns soldats es batejaven en arribar a Europa. [42]

De fet, la conversió es pot considerar com l'opció per una «connexió forta» amb el nou món colonial (i postcolonial). Aquesta opció podria implicar un cert rebuig del món tradicional com a desencadenant, rebuig que vindria determinat en bona mesura per la situació dels conversos en l'esquema tradicional. Així, hem pogut contrastar en moltes ocasions sobre el terreny l'explicació donada per alguns informants, segons els quals, moltes persones es convertirien al catolicisme per fugir de les seves obligacions als altars o *uciin* més importants de la regió (Jaañaañande, Huni, Ebile', etc.). Les responsabilitats a nivell de segons quins altars tradicionals eren molta càrrega i obligaven a dur una vida molt estricte 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 fes pensable un nou ordre social (Lanternani, 1960, citat per Sarró, 1993). [43] Per altra banda, 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 regne del Bubajum áai o Analeufayi–, 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 –l'adopció del catolicisme- per motius ben diferents.

Finalment una altra de les raons que sovint s'argumenten per a la conversió de joola al catolicisme rau en les semblances entre religió tradicional i la nova religió. 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 espiritans (recordem que el pare Wintz va traduir el catequisme al Joola el 1900, i que el 1909 va publicar un diccionari general). [44] Tot i que aquesta raó no pot explicar perquè uns es converteixen i altres (majoritaris) no ho fan, val la pena esmentar les semblances més clares, perquè podrien facilitar no tant la conversió com el pluralisme religiós del que parlarem més endavant. Així, aquesta semblança podria haver facilitat que els catòlics hagin adoptat a la seva litúrgia elements de la religió tradicional i de la cultura joola. [45] 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'exterior. [46]

– 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 Déu. [47]

– 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). Pels catòlics, bateig, comunió i confirmació són considerades també iniciacions, encara que tinguin poc a veure amb les dels *kuwaseena*. [48]

– 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. [49]

– En comparació amb la religió musulmana, tant els *kuwasena* com els catòlics tenen en comú la manca de prohibicions alimentàries genèriques. [50]

– 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 tradicional. [51]

Ara bé, cal examinar com aquestes raons generals es combinen en els casos concrets de conversió. Aquest examen produeix un quadre on la confessionalitat és una vivència més oberta i més integrada en la situació de contacte cultural de la societat joola de la manera com se sol entendre habitualment el concepte. Pot ser il·lustratiu mostrar testimonis recollits en una sèrie de redaccions recollides a un col·legi d'Oussouye:

«*Je suis chretiènne 70% car papa est animiste et mama chretienne.*» En aquest cas la jove es defineix –d'aquesta curiosa manera percentual– 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 la seva religió per indicació del pare o manté la catòlica. O, com en molts casos, practica les dues en funció del context.

«*Je suis chretiènne mais mes parents ne practiquent pas cette réligion*», 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). [52] A més a més, cal dir que en el cas dels fills catòlics, vam observar al llarg de la recerca, com a 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 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 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 catolicisme. [53]

«Je suis catholique (...) mais tous nos ancêtres practiquaient la réligion traditionelle. Même nous, les catholiques, quelque fois nous assistons à des manifestations traditionelles, pour ne perdre pas nos coûtumes.» 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, idea de la que parlarem més endavant.

Aquest testimonis, contrastats amb les observacions de camp, evoquen una concepció reversible de la conversió, una confessionalitat dinàmica i plural, emmarcada i determinada per l'evolució de l'individu en la seva societat. Així doncs, les diferències d'edat i gènere són importants per entendre aquesta confessionalitat canviant. En la societat joola, recordem-ho, patrilinial i virilocal, diversos informants homes, consideren que «les noies no tenen religió», i alguns homes consideren «que tenen la del seu marit quan es casen». Tot i que nombrosos exemples contradiuen aquesta visió –ja que la llibertat de culte és molt notòria en ambdós gèneres–, la 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, d'altres per iniciativa pròpia o per imposició paterna o materna deixen aquestes pràctiques al cap d'uns anys. En aquest sentit, per part dels adults, hi ha una certa «tolerància» [54] de pràctiques durant la joventut però –en algunes famílies– aquesta «tolerància» desapareix quan els fills i les filles arriben a l'edat juvenil.

L'entorn on es mouen les persones també és important, com ho fou per als combatents de la I Guerra Mundial, per exemple, on la conversió podia adoptar fins i tot una certa instrumentalitat «màgica». La vida urbana i sobretot certs contextos (com ara els estudis universitaris) poden fer que el catolicisme guanyi pes conjunturalment en aquest espectre confessional dinàmic. Amb tot, trobem casos en els quals, en algunes poblacions del propi Huluf, hi ha un percentatge de catòlics important –majoritari en alguns barris- entre els homes adults. Diaken i Edhiongo són dos exemples. Pensem que l'explicació d'aquest fet diferencial cal buscar-la en la història joola, i no pas simplement en la crònica del contacte amb Occident, sinó en el desplegament diacrònic dels factors culturals endògens.

Els ensenyaments dels «pobles catòlics»: Diaken, Edhioungo i l'enigma de Kujan

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 *uciin* o altars tradicionals. Una hipòtesi plausible per explicar aquesta tendència 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. 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. Aquesta evolució contrastaria amb la del poble d'Oussouye, centre del regne i on la persistència de la religió tradicional és notable, tot i la forta presència de l'administració i de les missions. Aquest contrast acabaria de confirmar la hipòtesi que la religió tradicional *awaseena* –així com la iniciació *kahat*– està intrínsecament vinculada a les estructures formals del reialme, malgrat que a títol personal la llibertat de culte sigui un fet acceptat per la majoria.

La pista històrica s'esclareix més quan es constata que els joola d'Oussouye, en canvi, no tenen aquesta percepció –exclusió o abandonament del reialme– de pobles com Edhioungo o, en menor mesura, Senghalène i Oukout, on el catolicisme també s'hi practica en una proporció elevada. Cal dir en primer lloc, que si bé és veritat que Diaken i Edhioungo són els dos pobles amb més conversions del reialme, l'adopció del catolicisme és proporcionalment molt més alta a Diaken, que és un poble més petit en habitants que Edhioungo (410 i 752 respectivament). [55] Creiem que caldria aprofundir la recerca d'aquest fenomen en base a la diferència entre pràctica i discurs, especialment en el cas d'Edhioungou.

En segon lloc cal veure les migracions i els orígens de la població dels dos pobles respectius. Com ja s'ha dit, 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 Kaweille [56] (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. A més a més, Oussouye i Edhioungo són *kabaai ianor*, «la mateixa llança» i es deuen una fidelitat mútua per un antic acord de solidaritat. Això pot haver fet que, mentre un poble es cristianitzés de forma general i força «profunda», amb un cert abandó de la pràctica dels *uciin* o 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 que hem anomenat «l'enigma kunjan» reforça aquesta visió (que podríem anomenar etnohistòrica) de l'evangelització al reialme de Bubajum áai. Novament resulta útil recórrer a la 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. ·El poble de Kunjan, avui desaparegut, era una localitat veïna d'Oussouye, entre els altiplans del Húluuf i Esulaalu. Les seves famílies es van disseminar per la regió després de perdre una guerra contra Oussouye, en el marc de reestructuracions internes del regne. Segons unes primeres recerques fetes, molts joola d'origen Kunjan avui en dia pertanyen a les primeres famílies catòliques de la regió que es van convertir al catolicisme. És possible que aquestes famílies fossin «adoptades» després de la derrota davant d'Oussouye i la conseqüent migració forçada. 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) [57] decidissin, a l'arribada dels missioners espiritans a la regió, a finals del XIX, adoptar una religió nova, «fugint» de la seva condició de perdedors adoptats. De fet, molts informants sostenen que la guerra contra els Kunjan es produí quan governava el rei Aumussel, durant el regnat del qual els espiritans es van instal·lar a Karabane. D'altra banda, una informació més que suggeridora 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* –la iniciació lligada 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 o dependents, d'una o altra forma –tal com succeeix en no poques reialeses divines-. Seria possible pensar que els Kunjan volguessin abandonar el Kahat, lluitant contra Oussouye, i perdessin la guerra. I com a conseqüència, seguint la tradició de donar el perillós poder místic als estrangers i als perdedors, se'ls dongués la responsabilitat del Kahat. En arribar el catolicisme, alguns membres d'aquelles famílies, recordant encara que els seus pares havien estat obligats a mantenir-se en el sistema iniciàtic del Kahat, decidiren adoptar la nova religió –ja que en el seu termps, els seus pares, després de la guerra, no havien pogut adoptar la nova pràctica ritual que significava el *bukut*.

Així doncs, els condicionants interns, polítics, culturals i històrics, van ser probablement un factor decisiu en la primera etapa d'evangelització. No es tracta d'un procés d'aculturació enfrontat a graus més o menys alts d'atavisme, sinó d'un complex entramat d'estratègies i opcions vitals tan personals com col·lectives. Tenim la certesa que aquest paper fonamental dels factors endògens ha continuat vigent i que explica tant el pluralisme actual de la societat d'Oussouye com el control de la violència i les perspectives de pau que han caracteritzar la regió en el conflicte entre els nacionalistes casamancesos i l'estat de Senegal.

La reconciliació (anys 70 – anys 90)

Cap als anys '50, i especialment amb la independència de Senegal respecte França, el catolicisme va viure un cert auge a la regió. És possible que hi tingués a veure, en part, la proclamació del poeta catòlic Leopold Sedar Senghor com a president del Senegal independent. Durant aquella època, la religió tradicional a Oussouye vivia en un segon terme, i alguns investigadors n'auguraven una mort ràpida (Thomas, 1965). La religió tradicional, però, va anar fent el seu camí a la reraguarda, i va aguantar la pressió del catolicisme (vegeu Tomàs 2007).

A mesura que va anar passant l'eufòria de la independència, les relacions entre ambdues comunitats es van anar llimant. 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, hi ha algun descendent d'aquelles set llinatges d'Oussouye que encara té la casa 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, com veurem, a la cultura tradicional.

De fet, des de la dècada dels vuitanta, diversos capellans joola, com Ernest Sambou o Nazaire Diatta, s'adonaren lúcidament de l'error de la política espiritana:

L'erreur des religions importées a été d'avoir jugé d'emblée comme négatifs, d'aucuns diront diaboliques, tous ces rites liturgiques diola par lesquels l'ancêtre, et avec lui ses descendants, se sentent une certaine maîtrise sur la nature environnante, une communion en tout cas avec les forces vitales du milieu, forces issues de Dieu lui-même (Diatta, 1994).

Com es va produir, doncs, l'apropament? 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 sobretot 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'Oussouye.

L'evolució dels noms d'aquestes associacions ja és de per si significatiu. De fet, l'estil d'anomenar les associacions correspon una mica a l'estil antic de bateigs de persones –en què segons què passava el moment del naixement es posava nom al nadó–, i de bateigs de generacions, així com de sobrenoms (de persones, de reis, de pobles). En el primer cas 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 –ja més propera– de reconciliar-se. Finalment, Ufulaal és el nom d'un adjunt de l'altar Jaañaañande, el segon altar més important del reialme, que a principis de segle va ser perseguit pels francesos.

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. Cal tenir en compte que el nom d'Ufulaal, a més d'aquest significat anti colonial, inclou altres claus d'interpretació que parlen dels equilibris entre estirps i grups, una clau interna, que implica posicionaments en la memòria pròpia i en la societat actual, que està, doncs, viva i que pot continuar evolucionant. [58] En conseqüència, no estranya que els mecanismes de reconciliació s'hagin estret del patrimoni cultural joola, amb un rol decisiu de les iniciacions i de les institucions lligades a la reialesa i el reialme...

Aquesta preeminència de les institucions tradicionals apunta que les associacions constitueixen més un indici que un desencadenant solitari del procés i, en tot cas, el retrobament entre ambdues comunitats es va dur a terme de forma molt lenta i, de fet, encara avui hi ha certes 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 iniciació. [59] 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, capital de Casamance, 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 rei. [60]

Quan a finals dels setanta uns quants joola catòlics van optar –sovint contra la voluntat paterna– per demanar de ser acceptats dins de la religió tradicional, va aparèixer un problema de difícil solució: les iniciacions. Els joola, com vam explicar a la tesi, tenen diverses iniciacions a diferents altars. Cadascuna d'aquestes iniciacions dóna drets i deures en la complexa societat joola. Aquests drets i deures són d'ordre religiós, però també d'ordre social, polític i, en certa manera, legislatiu. Permeten als iniciats d'entrar en una esfera del poder més participativa i influent. Però a finals dels anys setanta, les dues iniciacions més importants que es fan en el reialme d'Oussouye ja havien estat celebrades: la iniciació a l'altar reial el 1961, anomenada «Ewaang» i la iniciació al segon altar més important de la regió, el Jañaañande, el 1972., anomenada «Kahanten». Ja que aquestes impressionants cerimònies només se celebren cada trenta anys o més, els joola catòlics que volien vincular-se a la religió dels seus avis –que no dels seus pares, que eren catòlics– quedaven exclosos fins a futures iniciacions del nucli de participació social que significava ser iniciat. En aquell temps això significava que potser estarien trenta anys sense poder participar-hi. [61] Què es podia fer? Com que la cultura joola està sempre a debat i la societat té mecanismes flexibles per solucionar aquest tipus de problemes, l'entorn reial va donar la possibilitat als catòlics de fer una espècie de «iniciació a la carta». Dins de la comunitat catòlica hi va haver un debat, després dels quals alguns membres van decidir fer la iniciació, però d'altres van optar per no fer-la. Una desena d'homes van celebrar la cerimònia del Ewaang, que permet intervenir en els assumptes reials. [62]

Catòlics i kuwaseena avui

Parlar de pluralisme i reconciliació no vol dir que no hi hagi conflictes. Però no només aquests són menors que en passat, sinó que la religió tradicional s'ha anat convertint en un referent moral i en un marc d'arbitratge de les diferències que ha deixat sentir els seus efectes des de les discrepàncies religioses de la quotidianitat fins a l'esfera de la guerra independentista. Avui en dia, si bé és cert que la religió catòlica a Oussouye-joola és minoritària respecte els *kuwaseena*, 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 l'Association des Jeunes Catholiques, fundada el 1999 –que el 2001 comptava amb 192 inscrits, molts d'ells dels pobles veïns d'Edhioungo, Senghalène i Oukout–, així com diverses associacions relacionades amb l'església, com l'*Association d'handicapés*.

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, fins i tot en les famílies catòliques.

D'altra banda, cal dir que 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 batusses. Potser no caldria dir que aquesta visió dels catòlics no és exacte, ja que els *kuwaasena*, per descomptat, sí que tenen la idea de perdó, un perdó que es pot explicitar de diferents maneres, com la confessió de la falta feta a l'altar pertinent. Per la seva banda, la 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, pels *kuwaasena*, si els humans no demanen perdó, tard o d'hora l'altar caurà sobre d'ells i els provocarà una desgràcia. [63]

L'exponent més clar d'aquest enfrontament és la negativa rotunda per part dels catòlics de fer el *kasaab*, l'interrogatori del mort que, segons els catòlics, incita la venjança. [64]

Per molts *kuwaasena*, 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 local, 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, des del punt de vista local, la venjança recau sobre el primer. Tot i això, convé recordar que els joola de religió tradicional també tenen altars de confessió, com l'*Eluh*, del poble Djiwant, on, després de les libacions i sacrificis animals, es pot demanar perdó pels delictes de sang i es restableix el mal fet.

La percepció de molts joola de religió tradicional sobre l'entorn se centra en les idees de veritat, de responsabilitat i de justícia. [65] Per això, alguns, critiquen la facilitat amb la qual els marabuts musulmans, per tal de cobrar, envien desgràcies a la gent, i critiquen també els catòlics perquè, segons la gent, entre ells, «ningú no et pregunta res si has encès un ciri contra algú».

Un altre element que no ajuda en la relació entre *kuwaasena* 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 criticat entre els joola *kuwaasena*, que argumenten que «si això ho fés un sacerdot de la religió tradicional (un *alemba*) se'l faria desaparèixer». Efectivament, en el passat s'han donat alguns 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 en 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. És, com deia una monja que treballa a la regió, referint-se al mateix tema, «un mal testimoni de l'Església». [66]

Malgrat que aquesta visió és força estesa, 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 pobles, [67] 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 participen. [68] De totes maneres, 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.

El retorn a la religió tradicional per part dels catòlics, no ha estat completament «espontani» i és important mencionar les estratègies dels *kuwaasena* (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 *kuwaasena* no massa practicants. Així, una estratègia important –encara que no necessàriament majoritària– és la de donar un càrrec de certa responsabilitat en un altar –com la de titular o adjunt d'un altar important– 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 i es va bolcar de ple a la religió tradicional.

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, 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.

Pluralisme religiós

A l'hora d'estudiar els comportaments religiosos entre els joola, un bon marc de descripció i comprensió és allò que Vincent Foucher anomena «pluralisme pragmàtic de pràctiques» (2002b). 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 húluf 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, molts autors defensen que la cosmologia negroafricana concep un Déu únic o, al menys, una realitat divina indivisa, que pot prendre diferents noms i diferents formes i a la qual es pot pregar de diferents maneres (vegeu Ndaw, 1983 i Iniesta, 1992, entre d'altres).

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, que es van quedar asseguts a l'exterior en uns bancs. Els catòlics i els animistes sí que van entrar-hi. Acabada la missa, les tres comunitats van seguir el taüt fins el 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 –la majoria i en tots els seus moments– i musulmans –si més no com a públic en cas que hi hagi *ñukuul* i *kasab*.

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 (*esangful*) 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. Ara bé, per comprendre com s'articula aquest pluralisme, cal recordar que aquestes obligacions familiars són part fonamental de la tradició, inseparable de la concepció del reialme i de la religió dels *kuwaasena*. En altres paraules, la sociabilitat actual bé de nou marcada per la tradició.

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 indiscutible et indiscutée en tant qu'elle est le legs des ancêtres qui consitutent, inévitablement, une authorité morale et une force spirituelle quen 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 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 definitòria 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. 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, 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).[69] Tots ells sí que s'han mantingut força al marge de la tradició i han viscut la seva joolaitat independentment de la religió *awaseena*, 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...

Nacionalisme casamancès, catolicisme i religió tradicional

Ja hem assenyalat que la construcció d'un pluralisme religiós amb un rol director de la tradició ha impregnat tots els aspectes de la vida del regne de Bubajum áai o Anaelufayi, fins i tot aquells més conflictius com ara la situació de guerra que es viu a la Casamance des de 1982.[70] Encara que és difícil dir quines són les línies de *feed-back* entre política, religions i identitats, no hi ha dubte que existeixen. En el cas dels joola del reialme d'Oussouye aquests tres móns s'han retroalimentat al llarg dels 25 anys d'història de l'enfrontament entre el Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance i el govern senegalès. Per entendre però les formes i els efectes d'aquestes influències mútues, és obligat contrastar l'evolució del conflicte amb la consolidació de l'esmentat pluralisme religiós. Al menys, així és en el cas d'Huluf. Tot sembla indicar, que el *increscendo* de la presència tradicional ha estat directament proporcional a l'adquisició d'un major control sobre la situació per part de la població, amb el conseqüent descens de la violència política.

D'una banda, en l'inexaurible debat identitari, sovint s'ha dit que en la societat senegalesa dominava el model islamowólof (vegeu Iniesta 1995 i Marut 1999, entre d'altres). Però, aquesta idea, vàlida en tant que generalització, ha de ser matisada, donada la famosa bona convivència entre catòlics i musulmans a Senegal i, sobretot, vist el paper que històricament ha tingut la minoria catòlica en l'organització d'un Estat que fins ara sempre ha defensat el seu laïcisme i la seva francofonia, per molt que la major part dels funcionaris i càrrecs hagin estat musulmans i de parla wolof. De totes maneres, la idea d'una societat islamowólof va convenir enormement als independentistes casamancesos que van recórrer a marcadors diferencials per oposar-se a Senegal, caient en una altra generalització que, com s'ha dit (Lissayou, 1996; Foucher 2002a, entre d'altres), tampoc no representa la complexa realitat casamancesa: la idea que Casamance era majoritàriament catòlica i de religió tradicional. A això s'hi sumà el fet que el líder del MFDC fins al gener de 2007, fou un capellà catòlic, l'*abbé* Augustin Diamacoune Senghor, que no perdia cap ocasió per alabar la tradició joola.

Com han dit diversos investigadors (Lissayou, 1996; Marut, 1999; Foucher, 2002a), el discurs del nacionalisme casamancès en general i de Diamacoune en particular, especialment els primers anys, creà uns marcadors identitaris casamancesos basant-se en la cultura joola tradicional –enfront les cultures de les societats del Nord de Senegal– i la religió catòlica –enfront l'Islam senegalès. A més, també defensava la religió tradicional que sovint apareixia no només com a marcador identitari en el discurs, sinó que semblava ser el pilar de totes les societats casamanceses. Durant molt de temps, el conflicte, en la seva vessant sociocultural, va ser presentat pels independentistes com una oposició entre els musulmans senegalesos i els catòlics i practicants de religions tradicionals casamancesos.[71] Així,

semblava que tots els habitants de la Casamance eren joola rizicultors i practicants de la religió tradicional, cosa del tot allunyada de la realitat.[72]

Alguns investigadors (Geschiere i van der Klei, 1987; Makedonsky 1987) també van informar que la rebel·lió independentista havia nascut en llocs on dominava la religió tradicional. Com ja vam dir en un altre moment (Tomàs, 2005a i b), aquesta hipòtesi no s'acompleix al regne d'Oussouye (i probablement en bona part del departament del mateix nom), on va passar precisament tot el contrari: la immensa majoria de membres de religió tradicional no van allistar-se al MFDC (cosa que no significa que se sentissin més senegalesos que els independentistes). La nostra hipòtesi és que precisament va ser als pobles on hi havia mancança d'estructures tradicionals i major presència catòlica o musulmana on va arrelar més el discurs culturalista dels independentistes del MFDC. De fet, una part dels catòlics que van donar suport al MFDC segurament eren membres d'aquell col·lectiu de famílies que entre el anys '20 i els anys '50 havien estat «forçats» pels missioners espiritans a abandonar la religió tradicional. Tal fou, per exemple, el cas de Diamacoune, fill de Senghalene (un poble del reialme d'Oussouye) que cursà el noviciat a Oussouye a mitjan anys cinquanta envoltat de missioners espiritans que poc respectaven els valors dels joola que s'havien mantingut en la religió tradicional. Cal esmentar que un dels primers joola del regne d'Oussouye que va convertir-se al catolicisme va ser el seu pare, Mathiew Diamacoune.

¿Estem dient, doncs, que la rebel·lió del MFDC va ser dirigida per catòlics i que el gruix dels seus membres eren d'aquesta religió? Era, doncs una insurrecció minoritària? No. De cap de les maneres. I més, tenint en compte el pluralisme pragmàtic de pràctiques que regeix la vida casamancesa i del que hem parlat més amunt. Està demostrat que dins del MFDC hi ha hagut catòlics, musulmans i, creiem que en menor mesura, membres de religió tradicional. Ja hem dit que pel què fa als joola d'Oussouye de religió tradicional, n'hi va haver ben pocs que defensessin la via independentista. En terres del reialme d'Oussouye, especialment en aquells pobles més vinculats a la reialesa, el discurs independentista no va triomfar entre els *kuwaasena*, tot i els esforços dels líders del MFDC que usaven aquest marcador identitari joola –particular– com a marcador casamancès –general.

Cal esmentar, però, que en l'imaginari senegalès i fins i tot d'aquells casamancesos que no coneixen la religió tradicional, molts són els que atribueixen poders místics als guerrillers independentistes que ells vinculen a la religió tradicional. No hi ha estudis en profunditat sobre això, però creiem que aquesta imatge ha estat creada més des de fora que no pas des de dins. Respon més a l'imaginari extern que a la realitat interna. Una cosa és que tinguin poders místics, i una altra ben diferent, que pertanyin a la religió tradicional. De fet, segons certs informants, alguns dels pocs joola de religió tradicional que eren al MFDC eren mal vistos per altres guerrillers pel fet que podien atreure la malastrugança. És més: a mitjan de la dècada dels noranta, a Oussouye un home de religió tradicional va proclamar als quatre vents que si els guerrillers un dia entraven al poble, les desgràcies més impensables caurien sobre ells. Des d'aleshores, pocs enfrontaments armats van tenir lloc a la zona. A més, com hem assenyalat en altres ocasions (Tomàs 2005a, 2005b, 2006), els sacerdots de religió tradicional han col·laborat activament en el procés de pau des de principis de la dècada dels noranta i, de fet, pel cas d'Oussouye, des que el rei Sibilumbaye va arribar al tron l'any 2000 no hi ha hagut cap vessament de sang en el seu reialme (Tomàs, ídem). Això no significa, per descomptat, que els catòlics no hagin col.laborat activament amb el procés de pau (vegeu per exemple Foucher, 2003b).

Al nostre entendre, la via armada del MFDC no té avui gaire eco entre molts joola del reialme del Bubajum áai o Anaelufayi, siguin de la religió que siguin. D'altra banda, sovint el discurs del MFDC ha estat emès en un llenguatge per a gent familaritzada amb la política i amb el funcionament de l'aparell estatal, a vegades lluny de la realitat rural que dia a dia protagonitzen molts joola. Però les idees de defensa de la cultura joola que escampava als quatre vents l'*abbé* Augustin Diamacoune Senghor, el líder del MFDC, són semblants a les que defensen avui molts joola tant de religió tradicional com catòlica o musulmana. Paradoxalment, mentre el nacionalisme casamancès, vint-i-cinc anys després, ha perdut adeptes, curiosament, el seu discurs a favor de la cultura joola sí que en certa forma n'ha sortit reforçat, especialment en alguns sectors de la societat que fa dues dècades no es preocupaven massa dels valors de la seva cultura. Les propostes polítiques del MFDC no han tingut èxit –probablement perquè proposen un model massa semblant al senegalès però en versió casamancesa–, però sí que, en certa forma, les seves idees sobre la defensa de la cultura joola s'han sumat a la tendència identitària culturalista de revitalització de la cultura i la religió tradicional que viuen els joola des de fa més de vint anys.

¿Estem dient, doncs, que, ja que el nacionalisme casamancès tenia uns líders catòlics i un discurs pro-catòlic i pro-*awaseena*, les seves idees van quatllar fortament en les societats joola casamanceses fins al punt d'influir en la revitalització de la cultura joola? No, de cap manera. Està clar que l'interès per la religió i la societat tradicional joola per part de diversos joola catòlics és lleugerament anterior al naixement del MFDC (com seria el cas explicat anteriorment dels joola catòlics que es van fer iniciar a l'Ewaang). És molt difícil mesurar com influeixen les idees en una societat. Simplement diem que tot suma. Creiem, senzillament, que la societat joola és molt complexa, i que les dinàmiques identitàries que hi fluctuen no es poden aillar dels fenòmens que, paral·lelament, tenen lloc entre els diferents segments dels seus membres. I, si ja és difícil analitzar els discursos, més ho és encara estudiar les pràctiques sovint invisibles que els acompanyen.

Tot i això, aventurem una nova hipòtesi. És possible que el MFDC, de tall modern, i la revitalització de la cultura joola que es viu al reialme d'Oussouye, tinguin alguna cosa en comú: tots dos són respostes al buit deixat per l'Estat independent a la regió. L'un és una resposta d'estil i organització moderna a la recerca d'un Estat modern, l'altra és un retorn a la religió tradicional, i als pilars de la societat tradicional en termes estructurals. La primera, malgrat el seu discurs culturalista, potser és una resposta centrífuga. La segona, replegant-se sobre valors tradicionals oposats en part al liberalisme igualitari i democràtic dominant, és centrípeta. Probablement ambdós, en certa manera, es retroalimenten. Però ni tenen la mateixa forma, ni tenen el mateix

objectiu, ni són protagonitzats pels mateixos segments de la societat joola. En tot cas, comparteixen algun detonat, com ara el sentiment (i la realitat) d'abandó que els habitants d'aquella llunyana regió perifèrica van sentir per part de les autoritats senegaleses l'endemà de la independència, quan les promeses de Senghor, catòlic, cap a Casamance no es van complir.

Fruit d'aquest abandó, els joola de religió tradicional van seguir funcionant, com sempre, en els avatars d'aquella nova època, confiant en el seu sistema de funcionament tradicional, tan atacat pels missioners francesos colonials i pels administradors senegalesos postcolonials. Per la seva banda, alguns catòlics de la zona també van reaccionar. Mentre que uns, formats en el sistema educatiu colonial occidental, van optar per donar suport al MFDC, perquè coneixien els mecanismes i les estructures heredades pel Senegal postcolonial (vegeu Foucher, 2002), i perquè es van sentir atrets pel seu discurs dieferencialista i pel model de societat independent que proposaven, altres van optar per interessar-se per la religió tradicional que els seus avis s'havien vist forçats a abandonar.[73]

És molt probable, al nostre entendre, que el MFDC, avui tan debilitat, recollís en els seus inicis els sentiments de frustració d'una gent que creien en l'organització social a través d'un Estat però que, d'altra banda, desconeixen bastant l'organització social «tradicional». Però vint anys després, alguns d'aquests catòlics han descobert que la religió tradicional no és només un marcador que pugui distingir part de la població dels seus veïns, sinó que és, també, un sistema d'organització que, en molts aspectes, explica la «realitat i, per tant, dóna respostes en situacions de crisi.

Per dir-ho d'alguna manera, l'opció centrípeta ha guanyat adeptes, mentre que la centrífuga ha perdut força. Com vam proposar a la tesi, és possible que la identitat joola sigui més forta que la casamancesa perquè a nivell pràctic els habitants d'aquelles terres s'han sentit més propers al model tradicional, entès com a pilar de la societat, que al model que proposava el MFDC, que usava el marcador culturalista sense poder dur-lo a la pràctica. Mentre que Louis Vincent Thomas, el gran etnògraf dels joola, vaticinava als anys '60 que la religió tradicional estava a punt de desaparèixer, la realitat, sempre imprevisible, ha provocat tot el contrari.

Per molt que alguns estats africans es defineixin com a laics per fer la gara-gara a les institucions occidentals, la realitat és tossuda i sovint ens trobem que, quan s'observen d'aprop i de forma obsessivament detallada, les societats africanes, lluny dels ideals revolucionaris que a Europa vam aprendre dels veïns gals, s'organitzen amb criteris religiosos i tradicionals molt complexes. En alguns indrets del continent negre el catolicisme i l'islam van arraconar del tot la religió tradicional i van arrelar fortament, fins al punt de ser definidors de les identitats africanes independentment de las antigues religions. En d'altres però, aquestes religions tradicionals es van mantenir a l'ombra, a la foscor, com en un eclipsi. Però, passat mig segle de les independències, l'eclipsi s'ha acabat i el sol torna a il·luminar la immensa pluralitat religiosa africana.

En diversos indrets de Casamance, els practicants de la religió tradicional –aquells que, segons els catòlics, «eren a la foscor» (*kata elimay*)–, avui són a un centre neuràlgic de decisió a nivell de poble, de comarca i de reialme, i amb un relació bastant fluïda amb el govern de l'Estat de Senegal, que, dècades després, ja s'ha adonat de la importància d'un govern tradicional prohibit per la Constitució. A més, aquells que «eren a la foscor», també han participat activament en el procés de pau entre el govern i el MFDC (vegeu Mark, Peter i Tomàs, Jordi, en premsa).

Potser la virtut dels joola *kuwaasena* ha estat, doncs, de saber estar «a la foscor» mantenint el seu propi sistema organitzatiu i referencial durant dècades, mentre els joola catòlics que creien que sortien de les cavernes per anar cap a la llum espiritana quedaven encegats per un model nou que els feia perdre les referències culturals bàsiques per integrar-se en qualsevol societat africana. Avui, apaivagat l'enlluernador cimbell del radicalisme espiritià de l'època colonial, l'harmonia torna a un reialme de la Casamance, on molts joola, tant de religió tradicional com catòlica, s'adonen que el model cultural més fèrtil és el que tenen més a prop.

1. Aquest article és una versió revisada i actualitzada del capítol 8 de la nostra tesi doctoral. L'article ha estat possible gràcies a la Fundação para a Ciência e a Tecnológia del Govern de Portugal. Agraïm la lectura i els comentaris que Albert Roca ha fet sobre aquest article.

2. De fet, des de 1820 ja hi havia presència afro-francesa i de comerciants wólof de Gorée (Baum 1987). L'empremta portuguesa s'anà esvaint lentament i, a finals del XIX, sembla que hi havia una petita comunitat de suposats 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).

3. 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).

4. Va ser tancada posteriorment i oberta de nou l'any 1999.

5. Quadre 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 (#).

6. 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 (Trincaz, 1981; De Jong, 2000).

7. A Karabane, tot i que la missió és fundada oficialment per Kieffer el 1880 (Mark 1976, Baum 1990), ja hi ha els primers bateigs el 1875 (tal com apareix als arxius de la missió d'Oussouye, creats al 1927 i on, des de 1937 –tal com indica una notació de Jeoffroy-, es guarden els arxius de Karabane i d'Elinkin –que disposà d'un efímer registre propi entre 1893 i 1911). Efectivament, el missioner espiritià Kieffer ja anota 17 bateigs el 1875, la majoria de l'illa de Karabane. Fins el 1880 ja no hi ha cap més bateig. Aquell any s'hi bategen setantadues persones. Moltes d'elles de Karabane, així com dels pobles dels voltants, a una i altra riba del riu: Ponta San George, Hitou, de vella presència francesa i portuguesa (encara que només fos pels contactes amb Ziguinchor). A partir d'aleshores, es duen a terme bateigs anualment, 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 1893 (guardat després a Karabane i comptant amb les mateixes firmes que l'arxiu

d'aquesta, les de Laconte et Ferreol). 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 Samatite (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.). A partir de 1896 l'àrea d'influència s'amplia i es bategen persones de Jiromait i Diembereng, així com de Haer a M'lomp (tot i que aquest últim també du un nom «estranger», segons la percepció local dominant, com és Ndiaye). 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 anys. Posteriorment, 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).

8. *Bulletin de la congrégation du Saint-Esprit*, vol XIV, 1887-1888, p. 310, citat per Foucher (2002: 383).

9. És curiós veure que aquesta reflexió sobre la competència entre l'Islam i el catolicisme és també manifestada 80 anys després, el 1966, 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).

10. 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.

11. Fins i tot Baum (ídem) explica un cas succeït a Kajinol, durant el periode 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 familiars. 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 uns salvatges 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 va acabar esdevenint un sacerdot de religió tradicional.

12. Per a una aproximació als *uciin* o altars de la religió tradicional, consulteu el sempre inspirat Robert Baum (1986 i 1999.) així com també Tomàs (2005 i 2007).

13. El col·legi de secundària d'Oussouye du el seu nom, en memòria.

14. Guillen (1994) té una biografia sobre Joseph Faye. També hi ha un resum biogràfic a la revista *Ulaahen. 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.

15. Fins el 1929, de fet, només hi ha dos possibles fills d'Oussouye, Marthe Diatta i Pierre Diatta. 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, en aquella època era intèrpret de l'administració colonial i 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 Diatta. El 1926, es bateja un jove de catorze anys, Pierre Diatta, fill de Dody Diatta i Aya Kareba. Aquest mateix any, el missioner espiritià Juloux, procedent de Ziguinchor, visita la regió i comença a fer catequisme al Húluf.

16. 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 Diatta (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). Tots dos són fills del barri d'Etaama (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-). 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 d'autòctons 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 «oussouyois» batejats sobre 106, tot i que força cognoms no són d'Oussouye, i el 1949, en que n'apareixen 27 sobre 82. (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 circundants a Oussouye -Edhioungo, Kahinda, Senghalène, Djiwant i Calobone-).

17. 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.

18. 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.

19. Alguns informants suggereixen que els espiritans van deixar a Oussouye quan van començar a arribar capellans locals que podian «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 negroafricans. Va assumir la direcció Dodds, però finalment van acabar marxant d'Oussouye. Aquest «racisme» missioner, segons tot sembla indicar, no es va donar amb la mateixa intensitat amb els nouvinguts de la comunitat escolàpia, que van arribar el 1964 a Oussouye.

20. Tres anys més tard, el 1980, aquella casa de Dakar fou erigida com a casa canònica, i des d'aleshores s'hi han 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.

21. Vegeu articles a *Catalaunia* núms. 146, 148, 150, 155, 165 i 185, entre d'altres.

22. Vegem què diu sinó un dels escolapis 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 pogués caçar i pescar» (*Catalaunia*, núm. 165, desembre 1974).

23. 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).

24. D'una banda, no cal oblidar el pluralisme pragmàtic de pràctiques del que parla Foucher (2002). De l'altra, 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.

25. Vegeu a la nostra tesi les estadístiques de casaments, bateigs i enterraments de catòlics a la parròquia d'Oussouye entre 1927 i 2001. Es pot consultar en línia: www.tesisenxarxa.net/TESIS_UAB

/AVAILABLE/TDX-1109106-120149//jtg1de1.pdf

26. Considerem, com alguns capellans catòlics, que aquest és un bon símptoma de la implicació i continuïtat de la fe catòlica entre els fidels.

27. 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.

28. 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).

29. 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, es casen cinc parelles del mateix poble 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 en aquest poble 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).

30. Segons Nicolas i Gaye (1988) els catòlics que van fundar Ehubo venien sobretot dels barris tradicionals de Senghalene anomenats Kabilic i Elibilih.

31. 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.

32. Aquest terme ja es feia servir al segle XIX per designar els criollos catòlics afroportuguesos de Ziguinchor.

33. 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.

34. Aquest va ser el cas d'Augustin Diamacoune Senghor, nat el 1928 a Senghalène (poble veï a Oussouye), que va fer estudis en la seva formació religiosa a Oussouye a finals dels anys quaranta i principis dels cinquanta. Aquest sacerdot, mort el mes de gener de 2007, va ser durant molts anys un dels principals líders del MFDC.

35. Entrevista amb Bakinta Badiane, Oussouye, 23-11-01.

36. Baum confirma les mateixes raons a Esulaalu, tres dècades abans. Durant els primers anys, només els interessats per la religió catòlica podien accedir a aquests béns. Amb el temps, això canvià radicalment.

37. 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.

38. D'altra banda, el segon grup amb més percentatge de catòlics de Senegal, després dels Joola.

39. Pel tema de l'educació i la identitat vegeu la nostra tesi o l'article: «L'enfant joola et le jeune... sénégalais?» (en premsa).

40. 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.

41. Vegeu la pel·lícula del recentment desaparegut Ousman Sembène *Emitay* en que es reprodueix un episodi de la guerra d'Effok (1942) en que l'exèrcit colonial intenta recrutar homes per anar a la guerra a Europa.

42. 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.

43. Com diu Sarró (idem) 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.

44. 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 espiritans, en general, consideressin les creences joola com a una falsa religió, com també consideraven, segons cita Baum (1990), la religió musulmana.

45. Cal dir que en les nostres recerques un informant de confiança ens va dir que al poble corria la veu queles 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 anara 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.

46. Un element sincrètic sorgit de la cultura catòlica occidental i de la cultura joola és la música composada, harmonitada 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 reprodueixen 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), ambdues amb seu a Dakar, però amb nombrosos cantaires joola.

47. 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.

48. Per descomptat estem parlant d'una visio local,

49. Com veurem més endavant, la manera d'obtenir el perdó és però radicalment oposada. Entre els kuwaseena, es considera que el sistema de perdó catòlic és molt laxe en comparació amb el sistema tradicional, implacable quan algú se salta els ñeei-ñeei o lleis tradicionals. Per a més informació sobre els ñeei-ñeei vegeu Ki-Zerbo (1997).

50. 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, però aquesta prohibició també recorda en part amb l'accés restringit a iniciats per a alguns sagraments catòlics, i en concret l'eucaristia.

51. 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).

52. 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.

53. 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.

54. En el sentit que «es tolera, perquè s'està en el poder» (San Roman 1996)

55. Resumé characteristiques villages. An 2000. PDDO, Ajaedo Oussouye.

56. Poble prop d'Oukout, avui desaparegut.

57. Recordem que alguns *kunjan* van fugir de la regió.

58. Jamulon 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. Per a més informació, vegeu el nostre article «The traditional authorities cross the colonial border: visions opposed on the paper of religious leaders joola húluf and ajmaat of Lower Casamance (1886-1909)» (*Africana Studia*, Porto, en premsa).

59. 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.

60. En aquella època no hi havia rei a Oussouye, ja que Sibakuyan «havia marxat» i Sibilumbay, l'actual rei, encara no havia estat elegit. De totes maneres, els reis joola tenen prohibit sortir del reialme i, per tant, cap rei joola va anar personalment a la recepció del líder del Vaticà.

61. De fet, les iniciacions de 1961 i 1972 van ser les darreres. Al reialme s'està pendent de celebrar aquestesi iniciacions en els propers anys.

62. Encara avui, quan uns iniciats xerren de temes secrets vinculats a aquella iniciació i s'apropa un vell catòlic no iniciat diuen: *«Ukat, anil awu ummu tate»* (Deixem-ho, un infant és aquí)...

63. Recordem que l'altar té moltes interpretacions locals, un esperit, la pròpia societat, Déu...

64. 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.

65. Idees que, per cert, el líder del MFDC, el capellà Diamacoune,

feia servir sovint en els seus parlaments i entrevistes (Entrevista amb Augustin Diamacoune, Ziguinchor, 1 de febrer, 2000).

66. 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. Les sospites difoses recentment sobre la possibilitat que un missioner escolapi hagi pressumptament comès abusos sexuals a menors abonaria, en cas de confirmar-se, aquest mal exemple.

67. Aquest, però, no és el cas d'Oussouye.

68. 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, més encara tenint en compte que la setmana abans s'havia fet una festa semblant al poble d'origen del nou capellà (el poble patern).

69. Per més informació sobre les formes d'adscripció identitària, vegeu la nostra tesi.

70. El títol d'aquest subcapítol mereixieria ja de per si una tesi. Alguns investigadors han tractat el tema directament o indirectament pel conjunt de Casamance (Bouju, 1999; Foucher, 2002a). Recordem, però, que aquest article parla només del regne del Bubajum áai o Anaelufayi i que, per tant, les explicacions que s'hi donen no es poden extrapolar, de cap de les maneres, a la totalitat dels joola de la Casamance i que cal estudiar cas per cas, subregió per subregió, l'equació entre les tres variables de nacionalisme casamancès, catolicisme i religió tradicional.

71. Aquesta dicotomia implicava una sèrie de característiques econòmiques i socials relacionades a cadascuna de les dues identitats que ara.

72. Iniesta (1995) i Marut (1999) ja van parlar de l'existència del component ètnic manding i musulmà dins del MFDC com a reacció a les veus del Nord de Senegal que titllaven el nacionalisme casamancès com a únicament joola i catòlic.

73. També és possible que alguns nedessin entre dues aigües durant uns quants anys i és més que probable que, passades dues dècades de conflicte, hagin desestimat la via independentista.

Bibliografia

ANÒNIM (1993): *Père Jean-Marie Esvan 1872-1944. Un homme dans l'essor de la Casamance*. Dakar, (1993).

BARBIER-WIESSER, François George, Ed. (1994). *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. Paris, Karthala.

BASSE, Mamby Dominique (1996): *Alemba et le sacerdot du Christ. Essai d'une chrsitologie inculturée*. Màster en Teologia. Universitat Catòlica d'Àfrica Central, Yaoundé.

BAUM, Robert. M. (1986): *A religious and social history of the Diola-Esulalu in Pre-colonial Senegambia*, Yale University: 464.

– 1990: «The emergence of a Diola christianity.» *Africa* 60 (3): 370-398.

– 1999: *Shrines of the slave-trade. Diola religion and society in pre-colonial Senegambia*. Oxford, Oxford University Press.

BOILAT, Abbé David (1984) *Esquisses Sénégalaises*, Karthala, Paris.

BOUJU, P. (1999): «L'Eglise catholique au coeur du conflit casamançais». Bordeaux, IEP - Université Bordeaux IV: 96.

DARBON, Dominique (1984): «Le culturalisme bas-casamançais.» *Politique africaine* (14): 125-128.

– 1985: «La voix de la Casamance... une parole diola.» *Politique africaine* (18): 125-138.

– 1988: *L'administration et le paysan en Casamance*. Paris, Pédone.

DE JONG, Ferdinand (2000). «Diola religious history.» *Journal of African History* 41(3): 492-493.

–2001: *Modern secrets. The power of locality in Casamance, Senegal*. Amsterdam, University of Amsterdam.Tesi doctoral. 306 pp.

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.

– 1995: Casamance, pays du refus. Réponse à Monsieur Jacques Charpy. Ziguinchor.

DIATTA, Christian Sina (1998): *Parlons joola*. L'Harmattan, Paris.

DIATTA, Nazaire Ukëyëng (1982). *Anthropologie et herméneutique des rites Joola (funérailles, initiations)*. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

– 1985: «Du joola traditionel au joola chretien ou de l'anthropocentrisme au théocentrisme», Octubre 1985, Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). Inèdit.

– 1986: «De la participation du joola chrétien aux rites traditionnels». 26 de gener de 1986. Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). Inèdit.

– 1987: «Permanence des representations traditionelles de la mort dans la vie des communautés casamançaises. 19 de setembre de 1987. Missió Catòlica de Youtou (Oussouye). Inèdit. (N'existeix una versió semblant d'aquest text a: *Pâques africaines d'aujourd'hui*. J. Doré, R. Luneau and F. Kabasélé. Paris, Desclée: 102-113).

– 1998: *Proverbes joola de Casamance*. Paris, Karthala & Agence de la Francophonie-ACCT.

ESVAN, P. J.-M. (1922). *Katesismu di dotrina Kristo. Petit catéchisme créole portugais*. Ziguinchor, Mission catholique de Ziguinchor.

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.

– 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.

– 2003a: Le «retour au religieux» et la recherche de la paix en Casamance», en *Studia Africana* 14, Barcelona: 40-44.

– 2003b: «Church and nation. The Catholic contribution to war and peace in Casamance (Senegal)», dins *Le Fait Missioner* n°13/October 2003- Religion, Guerre et Paix: 11-40.

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.

GESCHIERE, P. i J. VAN DER KLEI (1987): «Les relations État-paysans et ses ambivalences: modes d'action populaire chez les maka (cameroun) et les diola (Casamance)», dins de: TERRAY, E. (dir.) (1987), *L'État contemporain en Afrique*, L'Harmattan, Paris.

GUILLEN, Ferdinand (1994): *Biographie de Mgr. Joseph Faye*, Yaoundé.

INIESTA, Ferran (1992) *El planeta negro. Aproximación a las culturas africanas*. Ed. Cyan, Madrid

– 1995: «Jacobins contra Casamance». Dins *Ètnia i Nació als móns africans*. Col.lecció CLIO, L'Avenç, Barcelona.

KI-ZERBO, Françoise (1997): *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*, Karthala, Paris.

LE HUNSEC, R.P.L (1989): *35 ans de bonheur en Casamance*, Copyoffnet, Saint Martin d'Heres.

LISSAYOU, Fabrice (1996): *Diamacoune et la Casamance: tentative de relecture de la tradition casamançaise à travers le personnage Augustin Diamacoune Senghor*. Memòria de DEA, Univ. Talence-Bordeus.

MAKEDONSKY, Erik (1987): *La Sénégambie*. L'Harmattan, Paris.

MARK, Peter (1985). *A cultural, economic and religious history of the Basse Casamance since 1500*. Studien zur Kulturkunde.Wiesbaden, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

MARK, Peter and Jordi TOMÀS (en premsa): «Jola «Traditional» Peace Making: from the perspectives of an historian and an anthropologist», dins KNÖRR, Jacqueline and Wilson TRAJANO-FILHO (eds): *The Powerful Presence of the Past. Processes of Integration and Conflict in the Upper Guinea Coast*. Max Planck Institute for Social Anthropology.

MARUT, Jean Claude (1999): *La question de Casamance (Sénégal). Une analyse géopolitique*, tesi de doctorat, Paris, Universitat de Paris 8.

NDAW, Alassane (1983): *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar.

NEMO, Genevieve (1985): *Saint Joseph de Cluny. La première congregation de femmes au Sénégal (1819-1904)*, Memòria de Màster, Universitat de Paris I, Paris.

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.

ROCHE, Christian (1985): *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance (1850-1920)*. Paris, Karthala.

SALES (1990): «Oussouye» dins *Diccionario Enciclopédico Escolapio*,

Barcelona.

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.

THOMAS, Louis Vincent (1959): *Les Diola, essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. IFAN, Dakar.

– 1965: «Animisme, religion caduque», *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, ., série B, (1965), n.1-2.

– 1972: Les «rois» Diola, Hier, Aujourd'hui», *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, 1972, vol. 34, no. 1: 151-174 .

TOMÀS, Jordi (2005): *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluuf, Bubajum àai)*, Tesis Doctoral, Departament d'Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, 506 pp.

–2006: «"La parole de paix n'a jamais tort". La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye (Casamance, Sénégal).», *Revue Canadienne d'Études Africaines*, Vol. 39, 2: 414-441.

TRINCAZ, Jaqueline (1981): *Colonisations et religions en Afrique noire*. Paris, L'Harmattan.

WINTZ, E. (1909). *Dictionnaire français-dyola et dyola-français, précédé d'un essai de grammaire*. Mission Catholique, Elinkine.