



CIEA7 #16:

RECONFIGURAÇÕES POLÍTICAS E ACTORES SOCIAIS, EM ESPAÇOS RURAIS
AFRICANOS.

Mónica Labonia[©]

mlabonia@gmail.com

En torno al concepto de poder: definición colonial y redefinición postmoderna

Actualmente, los Estados resultantes de la descolonización han desarrollado una ideología dominante, forjada por la clase dirigente que evalORIZA la organización estatal por medio de la escuela y los medios de comunicación. Los manuales de historia redactados desde 1960 ponen el acento en los grandes reinos y Estados tradicionales, por un lado porque su pasado es efectivamente mejor conocido pero también porque éstos representan de alguna manera un precedente a la fase actual de consolidación de grandes unidades estatales. En este contexto, las sociedades acéfalas encarnan el papel de niñas huérfanas. Tempranamente, el poder colonial las ha dotado de jefes superiores afin de poder incluirlas bajo un mismo organigrama de administración territorial. A partir de la década del '90, es el Estado Senegalés, quien solicita las formas políticas tradicionales para construir la paz en territorio joola.

Sociedad acéfala, Autoridad tradicional, Estado senegalés.

[©] Doctorando Universidad de Tours. Tesis : « Le rôle des institutions « traditionnelles » et du prêtre (*arambeu*) de Youtou dans la pacification et retour des déplacés et réfugiés *joola-ajamaat* ». (Casamance Sénégal).

Nuestra disertación acerca del poder tiene por marco teórico la disciplina de la Antropología política que estudia la descripción y el análisis de los sistemas políticos de las sociedades designadas primitivas. En primer lugar, presentaremos la caracterización funcionalista de la sociedad *joola*. En segundo lugar, nombraremos los conceptos utilizados para el análisis de la sociedad *joola* entre los siglos XIX y XX. En tercer lugar, analizaremos la sociedad *joola-ajamaat* desde el enfoque tipológico y las redefiniciones postmodernas del poder. En cuarto lugar, recapitularemos la historia de la Baja Casamancia. En quinto lugar, analizaremos la política religiosa tradicional *ajamaat*.

LAS TEORÍAS DEL PODER

A partir de 1930, los estudios de terreno se multiplican junto con las elaboraciones teóricas y metodológicas. En particular, las investigaciones de las sociedades segmentarias (llamadas “sin Estado”), las estructuras de parentesco y los modelos de relaciones de parentesco. En 1940, las obras de E. E. Pritchard¹ y de M. Fortes². Después de 1945, los trabajos de los africanistas aumentan tanto de las sociedades segmentarias (Fortes, Middleton y Tait, Southall, Balandier) como de las sociedades estatales (Nadel, Smith, Maquet, Mercier, Apter, Beattie). Las investigaciones posteriores (Apter, Coleman, Hodgki, Potekhin, Ziegler) estarán orientadas por las situaciones consecuentes a las independencias (a partir de 1960). En este marco, el Funcionalismo tiene por método la identificación de las instituciones políticas en las sociedades llamadas primitivas a partir de sus funciones. La teoría posterior, el Estructuralismo comprende lo político bajo el aspecto de las relaciones formales de poder instauradas entre los individuos. La tercer teoría utiliza el método dinamista, descubriendo la dinámica de las estructuras y el sistema de relaciones que la constituyen con sus incompatibilidades y contradicciones. Al respecto, la Escuela de Manchester impulsada por Max Gluckman, estudia la naturaleza de las relaciones entre la costumbre y el conflicto.

Sostenemos que las corrientes funcionalistas y estructuralistas han impregnado de manera notoria los trabajos antropológicos e históricos producidos en el siglo XX en torno a las sociedades *joola*. De hecho, en el contexto histórico del colonialismo es acuñado el concepto de: sociedad acéfala que marcará a fuego gran parte de la literatura antropológica. Este término aparece estrechamente ligado a la ausencia de Estado eludiendo a una realidad por la negación: sin gobernante. Las sociedades colonizadas por los imperios serán

¹ Evans-Pritchard E. E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple Nilote*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1968.

² Fortes M. et Evans-Pritchard E. E (eds), *African Political Systems*, Londres, 1940 [trad. franç.: Paris, PUF, 1964].

presididas entonces por jefes administrativos impuestos. Dado el contraste en cuanto a su organización, ellas serán enmarcadas bajo un aparato estatal. Las instituciones tradicionales encontradas serán marginalizadas y consideradas sin interés teórico.

Es así como la sociedad *joola*, es caracterizada por la tipología de la antropología anglosajona, como **gerontocrática**, **segmentaria** y con un grado de centralización del tipo **jefatura**. **Gerontocracia** porque los ancianos de los linajes sólo tienen un poder limitado a su grupo familiar y los líderes aparecen sólo temporariamente según las necesidades. **Segmentaria** porque no hay jefes por encima de la unidad doméstica.

Cabe remarcar que, según las circunstancias, se puede concebir la sociedad *ajamaat* como una sociedad de linajes no segmentaria donde aparecen jefes de familia disponiendo de un cierto poder hereditario. Al delimitar el campo político desde la perspectiva maximalista, esa desigualdad entre las familias, es un comienzo de la jefatura por linajes que puede convertirse en una jefatura política. Esta aparente incompatibilidad entre una sociedad segmentaria y no segmentaria es interesante analizarla desde la teoría dinamista.

UNA ENUMERACIÓN SUSCINTA DE LOS CONCEPTOS EN TORNO A LA SOCIEDAD JOOLA

- « répulsion à toute autorité permanente et imposée »³.
- Igualitaria e individualizada con inexistencia de una estructura política organizada («sans unité ethnopolitique»⁴). « Les Européens étaient fort surpris de ne rencontrer au pays Diola aucun pouvoir politique fortement centralisé; aucune famille royale régnante ; aucune stratification sociale effective ; ...aucun système d'inégalité et de domination...»⁵. Ausencia de jerarquía social»⁶. Independencia entre las familias. Agrupación de las familias bajo la autoridad del más anciano. La cohesión asegurada por la cohabitación dentro del *hank*⁷. Las familias reagrupadas por intereses religiosos (mismo *bakin*) forman un sub-barrio. Varios sub-barrios forman el pueblo (diferentes *ukin*).
- La autoridad de cada jefe de familia depende de su edad y de su riqueza material.
- Ausencia de jefe hereditario, de castas, esclavos y servidores. « ...leur société a toujours été empreinte d'égalitarisme, y n'a connu ni castes, ni esclaves, ni pouvoir

³ Camara, A. D., « Conflits sociaux en Basse Casamance l'exemple des émeutes de Ziguinchor », Mémoire de Maîtrise, Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, Année universitaire 1985-1986.

⁴ Thomas L.-V., « Les rois diola, hier, aujourd'hui, demain » in Bulletin de l'I.F.A.N, tome XXXIV, sér. B, n° 1, 1972.

⁵ Camara *Ibid.*, p. 19.

⁶ Trincaz, J., *Colonisations y religions en Afrique noire. L'exemple de Ziguinchor*, L'Harmattan, 1981.

⁷ Término que sirve para designar a la vez la familia y la habitación.

centralisé...quelques villages ont encore un roi (ou une reine), mais ses fonctions sont avant tout d'ordre religieux »⁸.

- Ausencia de especialización funcional que intervenga en la actividad económica.
- Organización territorial de alcance regional: comunidad territorial pluri-aldeana de tamaño variado con o sin cabeza de un sacerdote-rey ("personnage essentiellement religieux..."⁹. « [...] the absence of 'kings' or 'chiefs' among them, the Felup"»¹⁰ Comunción de los pueblos en ritos religiosos realizados simultáneamente o rotativamente de los principales *ukin*.

- Estructura social dividida en cuatro grupos de edad: los niños, los jóvenes no circuncidados, los iniciados y los adultos. El grupo de adultos forma el consejo de ancianos.¹¹ Un *anahaan* es en ocasiones determinadas la voz del linaje extendido delante del barrio y del pueblo así como de las responsabilidades rituales determinadas al nivel del pueblo. Los sacerdotes de los *ukin*¹²son los intermediarios entre *Atemit*¹³, y los humanos. Todos los sacerdotes son coordinados por el rey¹⁴ de Kerouhey. Éste más allá de sus atribuciones económicas, tiene un rol simbólico: intermediario entre el mundo visible y el mundo invisible.

- Democracia de campesinos guerreros comandada por una gerontocracia oligárquica con poderes secretos y mágicos. Se realiza por medio de las asambleas de los barrios o de pueblos¹⁵. Autonomía absoluta de los pueblos. El pueblo está estructurado según dos principios: uno vertical (los linajes y los segmentos de linajes), el otro horizontal (sistema de las clases de edad¹⁶, las mujeres casadas (*ouriman*¹⁷) y los sobrinos uterinos (*assampoul*¹⁸). « ...la société Diola s'articule autour de...la parenté ; les classes d'âge y la « royauté » dite animiste »¹⁹. No hay culto directo a los ancestros. « le roi était élu et contrôlé par le conseil des anciens²⁰). A las reuniones políticas (*ebaj*) asisten los hombres adultos del pueblo, una vez que han pasado el período de las luchas (grupo *kujaka*).

⁸ Hesselting, Gerti, *Histoire politique du Sénégal*, Karthala ASC, 1985.

⁹ Camara, *ibid*.

¹⁰ Linares, O., « *Deferring to trade in slaves: the Jola of Casamance, Senegal in historical perspective* » in *History in Africa. A journal of method*. David Henige, Editor. Volume 14, 1987.

¹¹ *Anahaan*.

¹² Altares tradicionales.

¹³ Dios.

¹⁴ *Ayi*.

¹⁵ Toda persona adulta, hombre o mujer puede participar. Los hombres ya iniciados al *bukut* y las mujeres con un hijo ya iniciadas a *karahay*

¹⁶ Thomas, L.-V., *ibid*.

¹⁷ Son las mujeres casadas del linaje *ouriman*, pertenecen al linaje patrilineal del cual ellas salieron, no importa su devenir matrimonial. Ellas circulan entre los pueblos de su linaje de origen a los linajes de sus matrimonios sucesivos.

¹⁸ Son los hijos salidos de mujeres de linajes *ouriman* pertenecen al linaje donde ellas se han casado; pero una relación preferencial existe entre el sobrino uterino *assampoul* y sus tíos maternos.

¹⁹ Camara, *ibid*

²⁰ Camara, *ibid*.

- Parentesco: el primer término *butoj*²¹ designa los linajes restringidos (Thomas: 1959). Los linajes: los segmentos de linaje patrilineal (*hank*) que tienen el mismo origen pertenecen todos al mismo clan (*fil*). Todos los *fil* y los *hank* no son iguales en su origen. Existe un orden estatutario según el orden de llegada teórica en el pueblo. Todos los jefes de linaje son guardianes del culto de los ancestros de su linaje. Ciertos pueblos son responsables del culto de grandes *ukin* válidos para un barrio, un pueblo o un grupo de pueblos.

- La estructura patrilineal: La línea de descendencia está trazada en función del padre. Les *joola* distinguen entre los progenitores del clan paterno y aquellos del clan materno. O. Linares cuestiona el aspecto “patrilineal y virilocal”²². J. Tomàs propone una interpretación según una orientación bilatérale.

- La résidence est patrilocal²³: en casos de abandonos o divorcio, la patrilocalidad no es respetada.

- La sacralidad impregna tres esferas de la société *joola*: el consejo de ancianos, los sacerdotes de los altares específicos « tout prêtre de n'importe quel *batyin*²⁴ que possède un certain pouvoir politique »²⁵ y el sacerdote principal de todos los altares (el rey) quien representa « les chefferies animistes traditionnelles »²⁶. La jefatura *joola* como « une pluralité de zones d'influence politico-religieuses susceptibles de se recouper en la double perspective horizontale (donc topologique) y verticale (donc hiérarchique) »²⁷. «...le pouvoir...persiste que tant qu'il est fonctionnel, c'est-à-dire qu'il parvient à assurer la protection effective des *bakin* sur les membres du groupe »²⁸.

La utilización de las tipologías nos invitan a la prudencia, ya que han sido elaboradas con presupuestos ideológicos. Recordemos que el Evolucionismo unilineal buscaba en las sociedades primitivas las formas embrionarias del Estado moderno. Con conceptos emparentados, la organización *joola* es descrita como “poco desarrollada”, “elemental”, “sin Estado”, “sin poder político”, etc. Estas clasificaciones cargadas de valores no son más que jerarquías basadas en niveles de inferioridad. Veamos a continuación otras pruebas del etnocentrismo.

²¹ Término polisémico que designa también a la familia nuclear. Algunos autores entienden *hank* por familia extendida y concesión, *hukin* por linaje y barrio.

²² Linares, Olga F. (1985), « Cash crops and gender constructs: the Jola of Senegal ». *Ethnology* XXIV (2).

²³ Thomas, L.-V., *ibid.*

²⁴ *Batyin* ou *bakin*: potencia sobrehumana intermediaria entre Dios y el hombre.

²⁵ Palmeri, P., *Retour en un pueblo diola de Casamance*, Paris, L'Harmattan, 1985.

²⁶ Thomas, L.-V., *Les Diola, essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar, IFAN, 1959.

²⁷ Thomas, L.-V., 1972, *ibid.*

²⁸ Darbon, D., « La pénétration administrative en Milieu rural: l'exemple de la Casamance (Sénégal) ». Thèse de doctorat troisième cycle. Etudes Africaines. Paris C.E.A.N, 1984.

A la hora de operar el desarrollo, los exploradores se desorientan ante las sociedades “acéfalas” pues nadie los recibía en nombre del conjunto de la población o nadie quería firmar un documento diplomático. La correspondencia entre los sistemas de los colonizadores y el de los colonizados ha sido más que problemática. En la sociedad *ajamaat*, nadie aseguraba la seguridad, el respeto de los tratados firmados, el mantenimiento del orden, el cobro de impuestos, el reclutamiento de la mano de obra, el mantenimiento de las pistas y los puestos de campaña, el aprovisionamiento de las capitales en productos víveres, etc. No había una *élite* tradicional para apoyarse, no se podía efectuar una administración indirecta (*Indirect Rule*).

En los años 60, los Estados producto de la descolonización han desarrollado una ideología dominante que valoriza la organización estatal por encima de las sociedades acéfalas.

LAS CONCEPCIONES POSTMODERNAS

Hoy en día, los antropólogos encuentran un gran interés al reconsiderar estas sociedades a luz del enfoque tipológico. Las instituciones tradicionales son revalorizadas desde un punto de visto académico y gubernamental.

Sostenemos que en la sociedad *ajamaat*, hay una **diferenciación** social interna entre los miembros de la comunidad. Como lo vemos en la asamblea del pueblo, donde si bien toda la población puede participar, la posesión de numerosos arrozales y de graneros colmados confiere status a los jefes de las familias. Esto facilita no sólo las alianzas matrimoniales sino el acceso a cargos políticos-religiosos. Esto último cabe para el *anahaan*²⁹ que sobresale por ser: depositario de la tradición, íntimo con los *ukin*, poseedor de tierras y de abundantes graneros de arroz y de ganado. Por otro lado, el patriarca³⁰ de cada linaje y de cada clan es en principio el más anciano. Sin embargo, no disponen de un poder absoluto ni son los únicos que toman decisiones en una familia. Según Ki-Zerbo³¹, no son una autoridad sino un porta-voz. El respeto que suscitan no puede homologarse a la existencia de una **gerontocracia**.

Mencionemos, dos rupturas que operan en el enfoque tipológico. La primera, a nivel del modo de articulación entre el parentesco y la política. El poder político se diferencia del sistema de linajes pues se sitúa por encima de él (**jefatura**). La segunda, en base al territorio donde la **jefatura** y su poder centralizado se apoya sobre una administración

²⁹*Anahaan* quiere decir a la vez responsable y anciano.

³⁰Trincaz, J., *ibid*.

³¹Ki-Zerbo, F., *Les sources du droit chez les Diola du Sénégal*. Paris, Karthala, 1997.

territorial que es el conjunto de barrios yuxtapuestos. Por otro lado, es bastante discutible la afirmación que las sociedades acéfalas no emprenden **conquistas** territoriales con el establecimiento de una dominación política. Las reivindicaciones de territorios producen conflictos e implican relaciones de fuerza. De hecho, la mayoría de los grupos *joola*, son fundados por personas en proveniencia de otros pueblos (en búsqueda de terrenos de cultivo de arroz). También es ambigua la noción de **territorio difuso** en las sociedades acéfalas. El espacio no aparece difuso. Sino que se extienden sobre un vasto territorio ya que son multicentradas. El tamaño en cuanto al volumen demográfico o extensión del territorio es independiente del tipo de sociedad. La integración de elementos extranjeros pasa por el lenguaje del parentesco y de las ceremonias rituales.

Hemos mencionado nuestras dudas respecto a la **segmentariedad**. Si bien entendemos el sistema de linaje como un sistema segmentario de los grupos permanentes con descendencia unilineal (E.E. Pritchard y M. Fortes), no hemos encontrado una estructura piramidal. La autoridad política no es igual en todos los niveles. **La distribución del poder no es difusa**. La autoridad es carismática, hereditaria y está sometida a mecanismos de contra-peso: asociaciones de notables (cargos hereditarios). La asociación de clases o de segmentos puede ocupar un lugar dominante de la estructura política. El poder de mando está subordinado a un consenso general y previo al nivel del grupo, los principales notables representan los linajes importantes.

No se da la segmentación automática por cada generación. No son los ancianos quienes representan la autoridad del linaje. Estos pueden concertarse en igualdad en caso de necesidad. A veces cada anciano se yuxtapone a otros en una estructura completamente horizontal.

El derecho de utilización de la violencia está repartido entre todos los elementos pero ello no engendra un equilibrio total del edificio de linajes por neutralización de antagonismos. Hay divergencias de interés entre los segmentos de linaje. La autoridad no ejerce automáticamente un poder coercitivo.

Lejos de la caracterización de la ausencia de gobierno **centralizado**, donde los valores sociales (mitos, dogmas, ceremonias rituales) no son simbolizados por una sola persona, hemos podido constatar la existencia de valores sociales exclusivos al rey y secretos para el resto de la población. El rey es símbolo de la comunidad entera. Como bien señala Balandier “[...] les seuls gardiens du savoir portant sur le passé sont généralement détenteurs de pouvoir.»³²

³² Balandier, G., *Anthropologie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.

Según la tipología de J Lombard³³, esta sociedad es “acéfala” en la medida que los poderes políticos son compartidos entre colectividades como: el consejo de ancianos, las clases de edad, y los individuos con prestigio. Pero la idea de un poder es distribuido nos lleva a pensar en un poder multicentrado. Esta sociedad oscila entre un gobierno **multicentrado** (poder disperso) y un gobierno **centralizado** (poder concentrado). Coincidimos con E. Leach³⁴ para el cual los equilibrios socio-políticos son inestables. No es posible encontrar ninguna sociedad fijada a un tipo político dado.

Estos grupos han evitado estar sujetos a las limitaciones políticas representadas por los Estados, lo que les ha valido el adjetivo de “anárquicos”. Es cierto que diversas formas de resistencia como la defensa de la autonomía operan a nivel del barrio que se integra al pueblo. Y el pueblo, a su vez defiende su autonomía respecto de la soberanía del reino de Kerouhey.

Para la corriente estructuralista, lo político se define según los circuitos que explican la relación de comando y de obediencia. No hemos encontrado en los circuitos prepolíticos de los *ajamaat* (parentesco, religión y economía) divisiones basadas en el rango, el status o la riqueza. El cargo político no entrena privilegios económicos. Sin embargo, la riqueza o el status puede ser un cualidad solicitada para pretender al liderazgo político. Entonces, se abre a la duda respecto de una sociedad **igualitaria**. Los clanes y los linajes no son equivalentes, están diferenciados y especializados por necesidades de orden ritual que comportan incidencias políticas y económicas. Según Evans- Pritchard³⁵ dicha posición le otorga más prestigio que privilegios.

Ciertas cargos tradicionales se acompañan de privilegios económicos que son acumulados para luego ser redistribuidos. Para el rey quien sus esposas deben labrar la tierra aunque el pueblo trabaje para el rey. Distribuye el arroz (acumulado en sus graneros) entre los más pobres. Sin embargo, al ser dotado de cualidades excepcionales está rodeado de prohibiciones: no puede ir de caza o pesca, atravesar un arroyo o alejarse del pueblo. Debe comer y beber solo, dormir solo. Entre sus obligaciones encontramos: el deber de rezar al altar real para la armonía de la comunidad. Juzga y dirime conflictos (sobre las tierras) que estallan entre los pueblos. Decide continuar o modificar ciertas costumbres como los *ñie ñie*³⁶. Es rey productor de lluvia artificial pero también interviene en caso de calamidades « [...] (guerre, sécheresse, épidémie)...»³⁷. « Dans les provinces d'Oussouye y de Séléky, les rois-sacerdotes cumulaient les fonctions de symbole religieux et de symbole

³³ Lombard, J., *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris, A. Colin, 1967.

³⁴ Leach, E., *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, trad. Fr., Paris, Maspéro, 1972.

³⁵ Evans-Pritchard, *ibid.*

³⁶ Las prohibiciones sagradas generalizadas y dirigidas al conjunto de la comunidad.

³⁷ Camara, *ibid.*

chef de guerre. »³⁸. No es él quien decide la guerra o la paz, sólo él tiene el derecho de reunir todas las fuerzas de Kerouhey, de dar la orden a tal o tal provincia (pueblo). No recibe impuestos sobre las cosechas. No es rico. No posee un ejército.

El poder regional: cuando se trata de todo el reino *ajamaat*, las decisiones se toman en Kerouhey, en la corte real. El poder político real es ejercido por las personas más experimentadas de la sociedad. No es una **autocracia**, pero un consejo el que decide teniendo en cuenta a todos los adultos del pueblo (asuntos del pueblo) o del reino (asuntos de la comunidad). Como contrapartida de sus privilegios, su generosidad es un deber, hay una obligación de dar. El rey es sometido al pillaje permanente. No puede negar los dones pues su prestigio desaparecería y su poder sería cuestionado.

El poder provincial: las provincias gozan de una larga autonomía. Cada *arambeu* tiene una corte de *arambeu* secundarios. No percibe impuestos. Debe obediencia al *ayí*, responde a su llamado para asistir al gran consejo. No es una aristocraca provincial ligada a las provincias ni por lazos de vasallazgo ni por lazos de sangre. El poder de las provincias son un contrabalance del poder central. Gracias a las conquistas, las provincias se han extendido considerablemente, sus *arambeu* afirman ciertas veces una voluntad de independencia respecto del poder central. Cuando las fuerzas del rey comienzan a fallar, el reino se debilita. L'*ayí* es secretamente sepultado y reemplazado.

Como podemos ver el poder no es inestable (gobierno difuso³⁹ o intermitente⁴⁰). Hay una vida política aparente y no subyacente a todas las relaciones entre personas y entre grupos. Son relaciones de competición y de dominación.

En suma, la sociedad *ajamaat* no es una sociedad **homogénea** porque las relaciones recíprocas entre los individuos y los grupos no eliminan toda oposición. El poder, la influencia, el prestigio resultan de diferentes condiciones: relaciones a los ancestros, detención de tierras y de riquezas materiales, la manipulación de símbolos y del ritual. Esto implica antagonismo, competición y conflicto. Hay jerarquías sociales elementales. Esta jerarquía puede considerarse como una forma elemental de estratificación social. El poder es entonces *asimétrico* y se refuerza con la acentuación de las desigualdades. La relación del poder político y lo *sagrado* está presente al interior del poder. La sociedad es interpretada como una valor supremo y obligatorio de ahí su *ambigüedad*. El poder es limitado y requiere del *consentimiento* y de cierta reciprocidad. También debe ser *legítimo*.

³⁸ Camara, *ibid.*

³⁹ Mair, L., *Primitive Government*, Pelican Books, Harmondsworth, 1962.

⁴⁰ Almond, G. A. y Coleman, J. S., (eds), *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, 1960.

LA HISTORIA DE LA BAJA CASAMANCIA

Entre el 1890 y 1923, ha de destacarse el rol decisivo de las instituciones tradicionales dado que se erigían como un contra-poder capaces de entorpecer la acción de los jefes al servicio de administración colonial. En las sociedades de linaje, la religión tradicional ha sido un factor de cohesión y de resistencia contra la influencia colonial. Pero ha habido también cambios producidos por la introducción del sistema de la jefatura en toda la región *joola* de la Baja Casamancia. Entre esos cambios, aparece la acción nefasta de los jefes de cantón y el éxodo de las poblaciones hacia las colonias limítrofes. Desde el punto de vista económico y social, ha habido un incipiente desarrollo de las infraestructuras, una modernización de la agricultura, una integración del paisano al sistema monetario, la enseñanza y la salud. Otro cambio ha operado en la función de mediador ejercida por los intermediarios indígenas de la administración colonial. Al respecto cabe señalar la importante aculturación constatada por las poblaciones *joola* de la ribera derecha del río Casamance (por la influencia de los jefes *malinké*) frente a la preservación la cultura de los pueblos *joola* de la ribera opuesta, permaneciendo enmarcados por las instituciones tradicionales.

La administración colonial en sus tentativas de organización de una jefatura cantonal en territorio *joola*, ha sido testimonio de numerosas dificultades. Las diferentes medidas como la inauguración de la política de los jefes extranjeros destinada a paliar la ausencia de intermediarios autóctonos en 1890. Y el establecimiento de un comando indígena en 1923 se tradujo por la incapacidad de las autoridades coloniales de entender el sentido de la organización *joola* y a encontrar en su seno interlocutores que sirvan de relevo con las poblaciones de los pueblos. Se perpetúan las incoherencias de la política indígena. La imposición de jefes extranjeros a los *joola*, el apoyo a la influencia *mandinga* y de los *marabouts* antes combatidos, la represión ejercida contra los detentores de poder tradicional son medidas estériles. Pero en 1922 se produce una reforma administrativa con el establecimiento de un sistema de jefatura relativamente estable. En el seno del comando indígena nuevamente formado, emergen verdaderos jefes *joola* como Benjamin Diatta y Arfang Bassira Sonko. Entre las funciones del jefe de cantón, se dictamina: el cobro de impuestos, el reclutamiento militar, la movilización de la mano de obra prestataria y la supervisión de los trabajos de ruta y el desarrollo de las culturas comerciales.

Por otro lado, el análisis de las organizaciones sociales es falsificada por la tendencia de los observadores europeos obsesionados en buscar establecer analogías entre las concepciones occidentales del poder y la sociedad. Términos como realeza, anarquía no corresponden a una realidad local. Los administradores franceses como Labretoigne du

Mazel y Maclaud conciben la jefatura como un simple relevo de comando, ocultando completamente su carácter religioso y sagrado. Los viajeros europeos que entran en contacto con los *joola* a partir del siglo XVII, sobresaltan el espíritu belicoso de este pueblo. El desmembramiento político, y la fuente de rivalidades y afrontamientos. Esta situación calificada de anárquica por los cronistas europeos, que consideraban a los *joola* como ignorantes de toda forma de organización marcará gran parte de la literatura académica de los siglos coetáneos y venideros.

Sin embargo, el subteniente Hecquard⁴¹ en 1853 describe la sociedad política *joola* en dos sistemas políticos: 1-oligárquica en los *joola* del estuario, 2-república federativa donde cada pueblo tiene su jefe independiente constituido por los *Floup* del Fogny. L-V. Thomas atribuirá la primera a las regiones de Oussouye y Seleki con un gran rey asistido por un consejo secreto. El rey ejercía una cierta supremacía sobre el conjunto de los otros reyes de las "provincias". La jefatura *joola*, nobiliaria y jerarquizada es afirmada pero se subraya la débil estabilidad del poder real. Los reyes *joola* aparecen como grandes sacerdotes al servicio de la religión ancestral. Su poder es descripto como situacional es decir que persistía únicamente si lograba asegurar la protección efectiva de los *ukin* sobre la comunidad.

Las comunidades *joola*, son caracterizadas por el rechazo de constituir estructuras políticas durables bajo la forma de instituciones. Y por la repulsión a toda autoridad impuesta y permanente. Los sacerdotes encargados de asegurar el servicio de los *ukin* y que formaban parte de los consejos reales, constituían una categoría social de poder temido. Sin embargo, la influencia de los sacerdotes de cultos sobrepasaba ampliamente el dominio espiritual. Han de hecho tenido un rol preponderante en la lucha emprendida por los *joola* contra la empresa colonial.

La sociedad *joola* pre-colonial era sólo de apariencia anárquica. El rol ejercido por los detentores de los *ukin*, los ancianos y los miembros de sociedades secretas es imperceptible ante los ojos de los administradores europeos. De ahí, los errores de organización de una jefatura administrativa en territorio *joola*.

Ante los acuerdos libremente consentidos a partir de los años 1850 se suceden tratados impuestos por la fuerza. Los pueblos deben reconocer la soberanía de Francia sobre sus territorios. Ante la ausencia de una autoridad fuerte y centralizada les era difícil resistir al europeo pero el desmembramiento político logró sin embargo entorpecer la expansión francesa. Los tratados no eran respetados por las poblaciones. Los supuestos jefes que firmaban los tratados no lo eran en realidad pues eran designados por los notables como interlocutores con los extranjeros. Los *joola* impedían así el acercamiento de

⁴¹ Hecquard, H., *Voyages sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, Paris, 1853.

los *ayi* con los franceses pues exponer estas autoridades espirituales a la vista de los extranjeros implicaba nombrar y desnudar la parte sagrada de su sociedad que podría ser destruida. Para resolver esta dificultad se van a designar jefes por la administración pero es otro fracaso. El jefe Guitabarène en Seleki en 1886 resulta ineficaz pues sólo representaba su barrio y no podía imponer decisiones (era considerado como un traidor). Esto demuestra que el sistema de administración colonial indirecta no estaba adaptado a las circunstancias ni a las concepciones francesas que no reconocían los particularismos locales. Lo que llevó a la importación de una pseudo jefatura.

Frente a la situación “anárquica” y el expansionismo *mandinga* (último cuarto del siglo XIX) en Baja Casamancia que intentan islamizar las poblaciones no musulmanas por la fuerza, los franceses adoptaron una actitud ambigua. Pues los consideraban intrusos pero potenciales aliados. En 1891, se introducen jefes *wolof* y musulmanes para agrupar los pueblos *joola* bajo la autoridad de los jefes de cantón. Esta medida es producto del total desconocimiento de la diversidad cultural *joola* y de la impotencia frente a expansión *mandinga* de Fodé Kaba en la Media Casamancia y de Fodé Sylla en territorio gambiano. Pero ante el fracaso de esta medida los franceses se alían a los ingleses para terminar con este proselitismo religioso. Entre 1893 y 1901, los dos líderes musulmanes mueren. Al final de esta lucha contra la invasión musulmana de la Baja Casamancia, los franceses cambian completamente de actitud. De ahora en adelante, van a favorecer la instalación de los *mandingas* en las aldeas *joola*. Son nombrados jefes de cantón benévolo pero explotan a la población *joola* y la tratan con desprecio por un sentimiento de superioridad étnica. En 1913, se nombran jefes de cantón a otros grupos como los Toucouleurs. De todas formas, hay malversaciones y esto incita a los *joola* a las revueltas. En la ribera izquierda, son más notables las dificultades. Los jefes extranjeros son rechazados por las poblaciones locales y la influencia musulmana no se pudo hacer dado pues no había alcanzado los territorios *floop* y *bayotes*. Los jefes instalados no eran obedecidos y la población respondía a otras personas que los administradores no conocían.

Las resistencias

En 1900, el teniente Lambin afectado a Ziguinchor encuentra al *anahaan-boekin* de Essyl (para los *Bandial*-Seleki) Sibaye Sondo y Sihalebé, *ayi* de Oussouye (*floops*). Ambos, consienten el principio del impuesto frente al funcionario residente de Ziguinchor pero los intérpetes enviados para percibir el impuesto sólo reciben injurias y amenazas de muerte. Los administradores no veían la dimensión sagrada de la jefatura. Existía una obediencia hacia estos reyes-sacerdotes. La resistencia de los *floops* se organiza alrededor del rey

ajamaat de Kerouhey en Guinea⁴² que tenía bajo su dependencia espiritual todos los sacerdotes de la región de Oussouye. Los *joola* de Kerouhey dirigidos por “Fodé Kaba”, se juntaron a los fieles de Diamouyon protector de Oussouye organizando la lucha armada contra los franceses. En colaboración de los pueblos *ajamaat* de Kasolol, Katon y Yale. Las autoridades coloniales iniciaron la persecución contra los representantes del poder tradicional. En 1906 matan a Djinabo en Seleki. Se excluye toda concertación.

A partir de 1915 se aplica “la política de las razas” por la cual los jefes eran originarios de los territorios en los que estaban al servicio de la administración. En 1922 se aplica otra medida, y se retira la autoridad militar que es reemplazada por la administración civil. Desde 1922, el administrador superior decide formar las provincias y los cantones. Trata de hacer coincidir las divisiones administrativas con las entidades étnicas y clánicas. Se crea entonces el cantón de los *floups* cuya capital era Oussoouye. Se buscaba entonces designar como jefes de cantones a miembros de las familias de notables o de sacerdotes tradicionales. Pero este sistema de comando indígena comienza a fallar. La posición del jefe de cantón era riesgosa ya que las poblaciones eran reticentes a cumplir las obligaciones utilizando el envenenamiento.

Durante el período de entreguerra emergen jefes de cantón que van a ser respetados: Benjamin Diatta, jefe de la provincia de Oussouye y Arfang Bassire Sonko, jefe del cantón *djouhout*. Ambos son originarios de las provincias donde prestan servicios y se convierten el primero al Cristianismo y el segundo al Islam. En 1922, B. Diatta es nombrado jefe de la provincia de Oussouye. En 1925, Arfang Bassire Sonko, jefe de cantón *djouhout*. Se valían de su pertenencia étnica y del pueblo. El primero es apoyado por la comunidad católica de Oussoye y el segundo pone en función en varios pueblos de su cantón a musulmanes. La administración logra imponer las nociones de “jefe de pueblo” y “jefe de cantón” antes desconocidas. Ambos contribuyen a la modernización de sus regiones. Pero ambos son considerados como agentes de coerción y de violencia por los administrados. Ante las contestaciones contra el régimen colonial, sus autoridades declinan. En 1944, cuando la sacerdotiza Alinsitowé Diatta ejerce su poder carismático sobre la provincia de Oussouye, ya no puede organizar las operaciones de reclutamiento militar. En 1946, jubilan a Benjamin Diatta. En 1946, la administración decide jubilar también a Sonko tras un incidente de delimitación dudosa de unos arrozales en su beneficio.

Así, las resistencias más remarcable es la revuelta de los *floups* en 1942, donde todos los *joola* de la Baja Casamancia son encabezadas por Alinsitowé quien anunciaba el regreso a una edad de oro pre-colonial.

⁴² El reino *joola-ajamaat* de Kerouhey alberga más de 30 pueblos.

A raíz, de la colonización, hubo exilios individuales o migraciones colectivas hacia las colonias extranjeras. Una conversión masiva de los *joola* de Fogy al Islam. La recrudescencia de las sociedades *secrets* en los *joola* de la ribera izquierda, fieles a la religión tradicional. La expansión y adopción de la iniciación masculina del *bukut*. La expansión y adopción del *kumpo* (*mandinga* y *bainuk*). La colonia frente a los grupos sin unificación política ha creado jefaturas administrativas sin significación simbólica (costumbres), y ha ignorado las formas colectivas de autoridad. Estas reformas han afectado la organización tradicional. Implicando una definición de poder y de autoridad que apela a la fuerza para imponer obediencia. Así se logró establecer tribunales que reemplazan la acción individual como lo representa el sistema burocrático europeo.

A pesar de la asimilación de la sociedad *ajamaat* bajo el Estado centralizado, la presión permanente ejercida por la administración colonial por imponer jefes en los pueblos, no ha podido modificar la concepción indígena de autoridad.

LA DÉCADA DE LOS '90

En Senegal, estalla en 1982 el conflicto de la Casamancia oponiendo el Estado senegalés (a través de sus fuerzas armadas) a los independentistas del MFDC.⁴³ Como consecuencia, se produce una importante migración en el pueblo de Youtou. Durante el período (1928-2005), último alto de fuego, se destruyen mayoritariamente los cultos⁴⁴. Entonces aparecen medidas emprendidas por las instituciones tradicionales (las *sijoje*⁴⁵; el consejo de ancianos, los *kulangaka*⁴⁶; los *jarembeyi*⁴⁷; las asociaciones de las clases de edad), los intervinientes extranjeros (las ONG locales e internacionales⁴⁸) y el gobierno senegalés (medidas ministeriales, intervención militar, yc). Entenderemos a este conjunto de comportamientos sociales como un **proceso de pacificación**. El *arambeu*⁴⁹, llamado Leba Diedhiou, miembro de la realeza sagrada se refugia en Guinea Bissao pero es imposible repatriarlo pues “desaparece”⁵⁰ en el 2002. Como intermediario del hombre con Dios, éste es el representante de la voluntad del pueblo. Los encuentros entre los *kurambeu* en el seno de la realeza de Youtou se multiplican para entronizar un *arambeu* “suplente”. Entonces, Kouwani Diatta es designado por el consejo de ancianos. Excepcionalmente,

⁴³ Movimiento de Fuerzas Democráticas de la Casamancia.

⁴⁴ Podemos mencionar entre otros a *jiramb*⁴⁴, de *kayaku*⁴⁴, de *kasarah*⁴⁴, de *kareñaku*⁴⁴, de *ehuña ou enaning*⁴⁴, *karaayaku*⁴⁴.

⁴⁵ Las reuniones o asambleas del pueblo.

⁴⁶ Hombres iniciados al culto de *hulang-huban*. Son los representantes del *arambeu* en cada barrio. Son también llamados “dignitarios del bosque sagrado ».

⁴⁷ Sacerdotes fieles al *ayi*.

⁴⁸ AJAEDO, *World Education*

⁴⁹ Sacerdote de la religión tradicional. Pl. *Kurambeu*.

⁵⁰ Los *joola* no creen en su muerte física por ello dicen “el rey se va”.

dicha entronización no es hecha por el *ayi* de Kerouhey, representante supremo de los *ajamaat*. Esto se debe a la necesidad de permitir el retorno de los desplazados y refugiados.

El rol notorio del rey-sacerdote cuestiona la conceptualización generalizada de la sociedad *joola* como una sociedad acefálica (Thomas: 1959; Girard: 1969; Lauer: 1969; Linares: 1992).

A pesar de que otros pueblos como Bignona, Kolda y Ziguinchor han recibido ayuda de las ONG, es en Youtou más que en ningún otro lado donde el elemento político-religioso local ha sido la vía de la pacificación.

El *arambeu* convoca una asamblea general para reinstalar la realeza destruida, efectúa plegarias y sacrificios para restablecer el orden social, fija las fechas para organizar las ceremonias sagradas para hacer regresar definitivamente los desplazados y refugiados, pronuncia discursos defendiendo el perdón, la reconciliación y la tolerancia de la población.

CONCLUSIÓN

Tras la desaparición de la jefatura administrativa colonial, a pesar de las reformas sucesivas de la organización administrativa territorial contemporánea, el poder estatal senegalés tiene dificultades para cernir la zona *joola* y encontrar interlocutores locales representativos para resolver la crisis. Pero esta vez las instituciones tradicionales están en la mira. De esta manera se ha iniciado un proceso de integración de Youtou al Estado. Pues las funciones integrativas de Estado senegalés han hecho que los aldeanos de este pueblo se inserten en la vida política de la Nación. Otorgándoles una consciencia política que se inscriben en los valores de la vida diaria (reuniones para restaurar la paz, jornadas de sensibilización sobre las minas antipersonales, etc). Igualmente, el Estado ha expresado sus intereses por medio de instituciones (no exclusivas ni del Estado ni de los individuos) con finalidad restringida como la armada, la iglesia, la cooperativa. Ha habido una comunicación política (un movimiento de información y de acción recíproca) por medio de: procedimientos para limitar los conflictos, la propaganda política y la obligación (armada, justicia, etc).

Con el conflicto, podemos desprender la actitud política de la religión tradicional. Porque legitima el *statu quo* y es un factor de integración al sistema político nacional. Manipuladora de su rey consagrado a la causa religiosa y/o manipulado por el gobierno senegalés y las ONG. Podemos preguntarnos por la existencia de una connivencia entre política y religión. Es evidente que el Estado senegalés reconoce el rol de las instituciones religiosas tradicionales en el espacio público del desarrollo. El pluralismo religioso es aceptado por el Estado mismo si el Islam es demográficamente dominante. Es por esta razón que los representantes de la religión tradicional constituyen compañías inestimables

de los hombres políticos. El régimen es hábil en cooptar las jerarquías religiosas al servicio de sus propósitos.

Youtou, representa una prueba contundente de solidez de la política religiosa tradicional. Entendiendo por tal al conjunto de directivas morales que prescriben los comportamientos sociales. Esta política se efectúa gracias a la “dominación tradicional”.⁵¹

⁵¹ Weber, M., *Économie et Société dans l'Antiquité* (1909), introduction de H. Bruhns, traduction par C. Colliot-Thélène et F. Laroche, La Découverte, 1998.