

**Boscós entre els arrossars i boscós dins del bosc.
Apunts sobre religió tradicional i memòria
entre els joola huluf d'Oussouye¹**

**Forests Among Rice Paddies and Forests Within the
Forest. Notes on Traditional Religion and Memory
Among the Joola Huluf of Oussouye**

REBUT: 12-05-2021 // ACCEPTAT: 26-03-2022

Jordi Tomàs

GESA / Univesitat de Lleida / Universitat de Barcelona

Resum

L'article se centra en la memòria entre els joola huluf de religió tradicional, a la Baixa-Casamance (Senegal). Més enllà del debat entre la memòria oficial transmesa a través de l'Administració senegalesa i la memòria reivindicada per alguns dels líders del MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance), aquest article ens permet entendre com la societat joola huluf —del regne d'Oussouye— gestiona la memòria a nivell local de forma descentralitzada a través de diferents rituals —especialment aquells lligats a la mort—, iniciacions, cançons..., fixant-se especialment en les dinàmiques que tenen lloc en un regne on el secretisme —i les seves implicacions en termes de gènere, parentiu, edat...— marca sovint la vida de la societat.

Abstract

The article focuses on the memory of traditional religious Joola Huluf practitioners in Lower Casamance, Senegal. Beyond the debate between the official memory transmitted through the Senegalese administration and the memory claimed by some of the leaders of the MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance), this article allows us to understand how the Joola huluf society —in the kingdom of Oussouye— manages memory locally in a decentralized way through different rituals —especially those related to death—, initiations, songs..., paying special attention to the dynamics that take place in a realm where secrecy —and its implications in terms of gender, kinship, age...— often mark the life of society.

¹ Agraieixo les crítiques sobre aquest text dels tres revisors externs, així com les de l'Albert Roca. He incorporat bona part de les seves reflexions, tot i que, per raons d'espai algunes vegades, i d'un cert desacord, d'altres, alguns dels seus comentaris mereixerien un debat molt llarg que aquí no podem desenvolupar.

Paraules clau: Baixa Casamance; Joola; Religió tradicional; Memòria Històrica; Secret **Keywords:** Lower Casamance; Joola; Traditional Religion; Historical Memory; Secret

A voltant d'Oussouye, una localitat de la Baixa-Casamance (Senegal) que és a la vegada capital del departament homònim de l'Estat senegalès i capital del reialme del Bubajum áai o d'Oussouye, hi ha una immensitat d'arrossars. De tant en tant, enmig d'aquests camps, és fàcil trobar un bosc que s'alça aparentment impertèrrit al pas del temps i al feineig constant dels homes que llauren el camp i de les dones que, després, hi planten i hi cullen l'arròs. Mentre que tothom veu el bosc per fora —fins i tot alguns d'aquests boscos es poden veure des de la carretera—, tots els autòctons saben si hi tenen permesa l'entrada o no. La presència del bosc és una evidència per a tothom, però el que hi passa i el que hi ha passat a dins és un misteri per a bona part de la població local, i per a la immensitat de la població considerada estrangera (aquella el pare de la qual no és d'una de les famílies originàries d'Oussouye, independentment de si ha nascut a Oussouye o no). Per descomptat, hi ha indrets dels arrossars, aparentment com tots els altres, on tampoc hi pot anar tothom. I sobretot, hi ha boscos sagrats —la majoria, de fet—, que no estan enmig dels arrossars, sinó que estan, sobretot, enmig de la boscúria, allunyats del brogit del món. De fet, a molts foranis, quan són dins d'un gran bosc, a vegades els costa saber quan entren a un espai sagrat i quan no (tot i que en alguns casos està assenyalat amb algun símbol específic).

Com més temps passo interessat per la cultura dels joola huluf en particular i dels joola en general,² més conscient sóc de l'enorme univers invisible que ens perdem els forans quan intentem esbrinar qualsevol tema de la seva societat i de la gran complexitat que defineix el seu univers. Per començar, perquè la societat joola està estructurada amb divisions molt clares de gènere, edat, pertinença religiosa, iniciacions... I per això, molts temes, en la societat joola de religió tradicional, tenen diferents capes de secret i, per tant, de transmissió d'una determinada memòria. Darrera d'una paraula, una expressió, un nom, sobrenom o cognom de persona, un nom o sobrenom de poble, el nom d'un bosc i tota la toponímia de la regió, una cançó, un gest, una tela, un ritme de tambors, una cerimònia, etc. sovint hi ha més d'una capa de coneixement, i de memòria d'aquest coneixement. I cadascuna d'aquestes capes porta a una evocació, una comprensió i una possibilitat d'acció diferent en cada persona i en cada col·lectiu de la societat. Això fa que la investigació sigui tan complexa com fascinant.

2 Els joola estan subdividits en nombrosos grups com els foogny, karon, buluf, esulaalu, etc. Els joola huluf, dels que parlem en aquest article, estan situats a Oussouye i la seva rodalia. Vegeu Tomàs (2005a i b). També trobem joola a Guinea-Bissau, en la zona de frontera al sudoest d'Oussouye. Vegeu en aquest sentit les obres de Journet Diallo (2007), així com l'article de la Joana Davidson (2010).

Per això aquest text només pot pretendre ser una brevíssima aproximació a l'enorme riquesa de la transmissió de la memòria entre els joola de la Baixa-Casamance i molt concretament entre els joola huluf d'Oussouye, una societat que majoritàriament practica la religió tradicional.³ Uns apunts, per força superficials, que tenen com a objectiu principal entendre com funciona la transmissió de la memòria en aquesta societat.⁴

1. Múltiples contextos de referència

La societat joola, en temps colonials, era definida per diferents administradors i estudiosos del moment, com una societat acèfala i anàrquica.⁵ Per a la mentalitat eurocèntrica dels colonitzadors, el sistema religiós i polític social de la societat joola era un caos incompreensible, una espècie de *totum revolutum* indesxifrabable que no obeïa a cap lògica i que només era una mostra més del grau d'inferioritat d'aquella —i la resta— de societats africanes.⁶ Aquesta visió sobre la societat joola es manté, també, en diferents àmbits de la societat senegalesa actual.

Al llarg dels segles, després d'anys i panys de viure en context de tràfic d'esclaus, de conflicte amb els veïns —tant d'altres grups joola, com dels mandings en temps d'islamització—, de colonialisme, d'Estat postcolonial i de conflicte entre el MFDC i el govern senegalès, han desenvolupat i mantingut, amb totes les tensions que calgui, una societat estructurada evitant de totes totes el monopoli del poder i buscant formes compensatòries en diferents àmbits: en la pluralitat de llinatges reials; en la obligatorietat que hi hagi l'acord de diferents llinatges de barris diferents per iniciar certes cerimònies en alguns dels altars més importants de la regió;

3 Això vol dir, doncs, que en aquest article no es tracta de moltes persones que viuen a Oussouye, fins i tot joola (d'altres subgrups, no huluf, doncs), encara que hagin nascut i crescut a Oussouye.

4 Les informacions per a aquest article han estat recollides al llarg de diferents recerques fetes entre l'any 2000 i el 2018, en un total de més de tres anys sobre el terreny, especialment al regne d'Oussouye.

5 S'ha estudiat sovint el rol dels traductors en el primer encontre entre el poder colonial i les societats autòctones africanes. Algun dia, ens agradaria fer una recerca sobre el fet de donar informació errònia voluntàriament per part dels autòctons, en aquest primer encontre, per crear desconcert i mantenir secrets com a forma de protecció davant l'invasor europeu.

6 El debat sobre si els joola eren una societat acèfala i/o anàrquica és complex i molt enriquidor. Caldria definir, d'entrada, què és una societat acèfala, o si es poden tenir moments històrics de centralitat política combinats amb moments de descentralització (com ja va assenyalar, en un altre context, Edmund Leach, (1976). Aquest és, de fet, un llarg debat pel que s'han interessat tant antropòlegs com historiadors. Vegeu, per exemple, Horton (1971) i Hawthorne (2013). El que és clar, pel cas que ens ocupa, és que en el primer moment de trobada entre els francesos i els joola, els diferents subgrups joola eren una societat estructurada amb unes lògiques pròpies, amb una enorme diversitat de centres de poder basada en les estructures tradicionals i el parentiu. Vegeu, per al període colonial, la tesi d'Eric García Moral (2021).

en la presència de membres d'altres llinatges per fer certes libacions.... Això afecta de ple, també, el monopoli de la memòria. De fet, en general, els joola, al llarg del temps, han anat creant moltes maneres d'esquivar el control per part dels estrangers i, a la vegada, les tensions internes entre els diferents grups socials, conservant una determinada memòria comuna lluny del control forà i una memòria múltiple per evitar —i paradoxalment mantenir— les divisions internes.⁷ No només hi ha les iniciacions,⁸ de les que parlarem més avall, també hi ha tot un corpus de metàfores, llenguatge a través dels xiulets, llengües o dialectes específics per a certs rols dins de la religió *awaseena*, sobrenoms de persones i llocs i un llarg etcètera que donen informació a aquell que té l'orella preparada per sentir-la en un àmbit concret determinat per l'edat, el gènere, la generació, el llinatge, el grau iniciàtic...

El concepte de “memòria múltiple” és molt pertinent per endinsar-se en aquesta complexitat. D'una banda, perquè els joola de la regió pertanyen a molts subgrups, que mai no han estat unificats políticament. Cadascun d'aquests subgrups crea la seva pròpia memòria de fets passats, sovint de forma solitària, a vegades en relació amb altres subgrups joola, sobretot aquells amb els que comparteixen veïnatge territorial o lligams religiosos.

D'altra banda, la presència de tres religions al conjunt de la Baixa-Casamance —religió tradicional *awaseena*, catolicisme i islam— ha fet també que la pluralitat de passats a recordar sigui diferent segons l'evolució històrica d'aquestes pràctiques religioses a cada subgrup, i fins i tot a cada poble i barri, ja que en un llinatge hi pot haver practicants de diverses religions.

Pel cas dels membres de religió tradicional, majoritaris en subgrups com els joola huluf d'Oussouye, protagonistes d'aquest article, cal tenir en compte que, com dèiem, no hi ha un corpus unificat de coneixements —i encara menys, tenen un llibre sagrat de referència— sinó que molts aspectes de la vida religiosa, social i legislativa estan dividits en una gran pluralitat d'altars, cadascun amb la seva memòria, i en una gran pluralitat de rituals, així com de pràctiques quotidianes.

A més, el fet que, en zones de religió tradicional, hi hagi diferents altars i diferents iniciacions —fins al punt que en un mateix poble, segons el barri o fins i tot el llinatge, hi hagi persones que puguin arribar a fer tres o quatre iniciacions diferents, algunes de les quals amb diferents graus iniciàtics— fa que els coneixements del passat i la seva transmissió vinguin determinats, en part, pel seu grau d'accés al fet iniciàtic.

⁷ Els joola, a més, tenen moltes formes de comunicació per evitar ser entesos per l'estranger, des del llenguatge metafòric fins al llenguatge xiulat (vegeu Moreau 1997), passant per formes dialectals així com llengües secretes conegudes només per poques persones.

⁸ Vegeu, a l'altra punta del continent, l'estudi de Raising (2001) sobre com la iniciació va servir per fer front a la situació creada per la pressió colonial.

Finalment, tot aquesta complexitat s'ha vist afectada des de principis dels '80 per les tensions políticomilitars entre el govern senegalès i els independentistes casamancesos, que han lluitat, tots ells, per apropiarse d'una determinada memòria sobre alguns líders anticolonials de la religió tradicional. Al mateix temps, el conflicte també ha fet que alguns temes que abans es podien parlar de forma més oberta, des de fa dècades es parlin en contextos més restringits: recordem que, durant anys, el govern senegalès considerava que els principals instigadors de l'independentisme casamancès eren joola de religió tradicional, i sovint, pel sol fet de tenir un cognom "típicament" joola, podies ser detingut i desaparèixer per sempre més.⁹ D'altra banda, alguns líders de religió tradicional, als anys '90, també van ser detinguts (Amnistia Internacional, 1996), sense oblidar que el principal líder de l'ala política del MFDC, el sacerdot catòlic, Augustin Diamacoune Senghor (detingut i empresonat durant anys), era un ferm defensor de la cultura tradicional joola, i, com veurem, un dels principals creadors del discurs independentista.

En aquest article, ens centrarem només en la memòria des del punt de vista dels joola huluf —i no d'altres grups joola— i especialment dels seus vincles amb la religió tradicional, sense oblidar, però, la relació amb el seu entorn i amb altres lògiques de la memòria que conviuen en el mateix territori.

2. La batalla per la legitimitat en un llarg conflicte independentista

Casamance viu un conflicte políticomilitar des del 1982.¹⁰ Malgrat un acord de pau signat amb part dels independentistes el 2004, diverses faccions del MFDC continuen actives a la zona. Des dels inicis del conflicte, part dels seus protagonistes van liderar una batalla per la legitimitat tot reivindicant la memòria d'algunes persones que van lluitar contra el colonialisme francès, un tema que ha estat abordat per diferents investigadors (Marut 2010; Lambert 1998; Foucher 2002; Awenengo 2010; Rudolph 2017). Va ser —i és— especialment significatiu el cas d'Aliin Situé Diatta (c. 1920-1943),¹¹ una profetessa joola de religió tradicional, nascuda a Kabrousse, que, a través del culte al Kassila, l'altar de la pluja, va animar centenars de persones a negar-se a col·laborar amb el govern colonial entre 1941 i 1943, tot demanant a la població, entre d'altres coses, que

⁹ Vegeu els informes d'Amnistia Internacional als anys '80 i '90, i especialment el del 1996.

¹⁰ Per saber les seves causes, vegeu Marut (2010) i Evans (2013), entre d'altres. Per als primers moments del conflicte, és imprescindible rellegir Darbon (1985), Geschiere i Van der Klei (1987), Glaise (1990).

¹¹ També transcrita com Alinsitué, Alinsitowe, Aliin Sitoé...

no pagués impostos sota cap forma, que no permetés que els joves fossin reclutats per anar a fer de “voluntaris” a la II Guerra Mundial amb l'exèrcit francès, i que retornés als cultius tradicionals (especialment de l'arròs).¹²

La recuperació de la profetessa ha estat un camp de batalla privilegiat en el que han participat activament el Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC) i el govern senegalès —i, de forma molt diferent, com veurem, els practicants de la religió tradicional. Pel primer, la profetessa era una dona joola que lluitava contra l'imperialisme europeu i senegalès, en favor d'una Casamance lliure. Així, el 1980, dos anys abans de l'esclat del conflicte, un dels principals líders del moviment independentista, el capellà catòlic joola Augustin Diamacoune Senghor, que als anys '70 ja era un animador cultural molt actiu (i, també, cal dir-ho, un catòlic no iniciat en la majoria d'iniciacions de religió tradicional), va proclamar una conferència a Dakar titulada: “Le message de la reine Aliinsitowe” (1980), considerat un dels textos fundacionals del moviment i que apareix de tant en tant citat en algunes pàgines web proindependentistes, com *Le Journal du Pays*.¹³ De fet, el MFDC assegura que el moviment independentista va donar suport a la seva única filla —morta el 2015—, exiliada a Gàmbia des dels esdeveniments de 1982.¹⁴ Un cop esclatat el conflicte, l'Estat senegalès va fixar-se en Aliin Situé i la va presentar com una lluitadora anticolonial senegalesa, la va incorporar als llibres de text i al paisatge urbà i rural de bona part de la regió amb el bateig de carrers, instituts, camps de futbol (i fins i tot, fa uns anys, del vaixell que uneix Ziguinchor amb Dakar, substituint Le Joola, enfonsat tràgicament el 2002, amb quasi dues mil víctimes). L'interès dels partits polítics pel cas d'aquesta profetessa ha tingut diferents capítols al llarg de la història recent del país: per exemple, durant la campanya del 2012 entre Abdoulaye Wade —aleshores president— i Macky Sall —que sortí victoriós d'aquells comicis—, el primer va anar a fer actes a Kabrousse reivindicant la profetessa i anunciant que repatriaria les seves restes —una històrica demanda de la població, així com del MFDC—, que es troben a Tombuctú des que va morir el 1943 a una presó colonial d'aquella ciutat.¹⁵

12 Sobre la història d'Aliin Situé, vegeu especialment Tolliver-Diallo (2005) i Baum (2015). El fascinant tema de les nombroses visionàries a tota la Baixa Casamance (vegeu Baum, ídem), en diferents subgrups joola, posa de relleu la capacitat mobilitzadora de les dones joola que, a mig camí de la recuperació de la memòria del seu poble i de la innovació —sobretot, a través dels somnis— han estat capaces de donar models alternatius als hegemònics.

13 Vegeu diferents posts a: www.journaldupays.com.

14 <https://www.journaldupays.com/2015/casamance-polemique-autour-de-la-mort-dhelene-niawlene-diatta-unique-fille-daline-sitoe-diatta/>

15 DakarActu, “Wade Rend Hommage à Aline Sitoé Diatta”, 16 de desembre de 2011; APS, “Une commission sur le rapatriement des restes d'Aline Sitoé et Sihalébé Diatta en gestation”. 16 de desembre de 2011.

La batalla de la legitimitat per convertir la jove profetessa en representant de les idees nacionalistes, casamanceses o senegaleses, va influir la població local, frisoza de reivindicar la pròpia memòria històrica dels temps colonials. Mentre encara avui es manté el debat públic sobre la figura d'aquesta profetessa (sobre a *qui* representa), els practicants de la religió tradicional, independentment de les conferències, dels actes d'homenatge, dels noms als instituts i als carrers o als vaixells dedicats a ella, continuen practicant el culte a la pluja a través de l'altar Kassila, que Aliin Situé va ajudar a difondre. El ritual es fa tal i com ella el va instituir, i es canten cançons que recorden la profetessa (de fet, encara vaig tenir la sort de trobar fa pocs anys una anciana que l'havia coneguda als anys '40). El culte al Kassila és un culte diferent als que es fan a d'altres altars; segons vaig poder constatar durant el treball de camp a Oussouye, una de les particularitats principals respecte altres cerimònies és que l'oficien conjuntament un sacerdot i una sacerdotessa de religió tradicional, sense la qual no es pot dur a terme la part cabdal del ritual. En general, la immensa majoria de cultes són oficiats per homes o per dones, però no per ambdós a la vegada (Tomàs, 2005a). De totes maneres, en molts indrets de la Baixa Casamance, l'altar del Kassila és considerat un altar secundari, i el seu culte s'ha anat practicant segons les necessitats de la població. Aquesta és un exemple, al nostre entendre, de com la societat joola, en temps post-colonials, ha estat presentada, interpretada i recordada des d'una mirada sovint externa amb uns interessos polítics molt concrets, i en canvi ha continuat practicant la seva religió —que estructura tota la societat tradicional i s'actualitza a través de les diferents memòries de les diferents identitats en joc, dones, homes, autòctons, iniciats i no iniciats, nouvinguts,...— lluny sovint del renou mediàtic.¹⁶

3. Guardians de la memòria?

Una de les primeres preguntes que em van sorgir en iniciar aquesta recerca és: existeixen a Oussouye persones que guarden la memòria col·lectiva, que són consultades per temes del passat? La figura del griot no existeix a la zona. I, a més, la imatge del griot de l'àrea mandé com a guardià de la memòria també ha estat molt idealitzada (vegeu, per exemple, l'obra de Hoffman, 2001). Hi ha persones que es considera que tenen una sèrie d'atributs vinculats a la memòria, dels qui es diu que tenen *buinum* (que molts tradueixen com a “esperit” però altres tradueixen com a “que té intel·ligència i formació”). També n'hi ha que la gent considera que tenen bona memòria (*sifintu*) de fets del passat. En general,

¹⁶ Un cas encara més clar, el 1966, és el de la reina Sibeth, una profetessa d'un altar que es va fer famosa a França arran de la visita que li va fer André Malraux.

moltes persones diuen que per “parlar del passat” (passat: *nanang*) cal recórrer a la gent gran (sing., *anahan*; pl. *kunahan*): *Anahan la baje sifintu*, “L’ancià/na té memòria”. Quan t’adreces a les persones més grans, sovint et poden explicar moltes coses del passat, però sobretot acostumen a parlar del passat del seu llinatge i del seu barri (el parentiu és aquí, com en tants àmbits d’aquesta societat africana, cabdal: sumatori dinàmic de memòries diverses).¹⁷

D’altra banda, cal dir que la paraula *anahan*, a part d’ancià o anciana, també vol dir “responsable”, i per tant, no és un terme que es refereixi únicament a una determinada generació, sinó que també denota a la gent que té responsabilitats familiars o religioses, independentment de la seva edat (hi ha titulars d’altars que tenen poc més de 40 anys, mentre altres en tenen 70, per posar un exemple). Una manera de saber coses del passat és demanar-ho a aquelles persones que tenen responsabilitats religioses als altars. De fet, en moltes libacions, es fan referències al passat i a la “manera de fer del passat” —*makane mata nanang*. Ells i elles, però, tenen informació específica només del seu altar -i en menor mesura dels que hi poden estar relacionats—, una informació sempre subjecte a prohibicions i secrets (*ñeei-ñeei*).¹⁸

A més a més, hi ha una cosa important a tenir en compte: alguns dels altars considerats més importants de la regió, estan sota la responsabilitat de llinatges que no són dels més antics de la zona. Sovint, quan arribava un forani, se li oferia que s’integrés al reialme esdevenint titular d’un altar. Això ens porta a la noció de “primer habitant”: en moltes societats de l’Àfrica Negra —això no és exclusiu ni del reialme d’Oussouye, ni del Huluf, ni l’Alta Guinea...— els llinatges dels primers habitants són responsables d’algunes funcions concretes associades a la gestió del recurs i del territori. Entre els joola, aquestes funcions impliquen la gestió d’altars aparentment secundaris, sense els quals, però, no poden activar-se moltes cerimònies cabdals, i tanmateix, aquests “mestres de la terra” no s’encarreguen dels grans altars, i tampoc no constitueixen llinatges reials.¹⁹

¹⁷ Tot això sense oblidar que molts ancians i ancianes, com arreu del món, poden perdre certes facultats. En aquest sentit, sovint a Oussouye se sent l’expressió: *Engang ehalenhalen...* “El lleó ha envellit”.

¹⁸ Per a l’estudi del secret i el seu rol en la societat vegeu per al cas dels joola de Guinea Bissau l’article citat de Davidson. A part del clàssic estudi de Simmel (1908), també són molt recomanables, per a d’altres contextos, Bellman (1984), Bonhomme (2006) i Sarró (2020). Durant les meves estades per fer el treball de camp, vaig haver de fer front moltíssimes vegades a la noció de secret. Des d’informants que em deien, quasi quatre mesos després d’haver-nos conegut, que m’havien estat mentint per evitar caure en el *ñeei-ñeei* (secret, prohibició, llei, en llengua joola), fins a debats en públic davant meu, sobre si “allò” se’m podia dir o permetre, passant per dones que interrompien i criticaven el seu marit quan aquest m’anava a explicar un “secret”. Vegeu, en aquest cas també el text fascinant de Zempleni (1983).

¹⁹ Aquest fet ens dóna moltes pistes sobre la complexa relació entre autoctonia, poder, autoritat, religió, economia...

4. La memòria entre els altars

Els altars materialitzen ritualment, doncs, la confluència entre territori (i recursos) i persones (composant col·lectius diversos i diversament entrelaçats), i ho fan gràcies a l'exercici compartit però distint de les memòries implicades o en joc. Però de què parlem quan parlem dels altars? Els joola de religió tradicional creuen en un Déu, anomenat Atèmit o Emitay (“el del cel”), al qual s'adrecen a través dels diferents altars — sing. *báciin*, pl- *uciin*—, amb la mediació de sacerdots o líders tradicionals que en són responsables. Segons l'estudi clàssic de Thomas (1959), el *báciin* era —i és— alhora esperit, altar i santuari. Hi ha molts tipus d'altars, amb abast territorial molt diferent i amb funcions molt diverses i sovint especialitzades (iniciació, pluja, crims de sang, entre molts d'altres). Simplificant, el que ens interessa ressaltar és que en aquells altars considerats més potents, hi ha un sacerdot principal (anomenat *alemba*),²⁰ un consell (en el qual hi ha diferents llinatges representats, sovint de diferent edat, i els membres del qual tenen graus de responsabilitat —i de coneixement— diferent) i un ritual i una normativa específica associades. Tots els altars tenen una sèrie de prohibicions, anomenades *ñeeiñeei*, sobre què es pot saber i fer, en públic i en privat (per a més informació sobre la llei tradicional entre els joola, vegeu Ki-Zerbo 2007).

En la religió tradicional joola els altars són un espai de memòria en diferents sentits. D'una banda, quan una persona necessita fer una libació en aquell altar, ha d'explicar el seu problema concret (amb el conflicte o necessitat, els noms dels implicats, etc.) davant d'acompanyants de la seva família i davant de diversos representants del consell de l'altar, a més a més, és clar, del sacerdot o *alemba*. Això fa que els membres del consell, i molt especialment l'*alemba* —a qui cal explicar-ho tot abans de la cerimònia per saber si aquell és l'altar que es pot ocupar d'aquella demanda— disposen d'un ampli coneixement dels conflictes locals. En tots els altars, el que s'hi explica és secret, i per tant, molts dels problemes que tenen lloc a Oussouye i el seu reialme només són expressats en contextos que queden lluny de la mirada de la població general (per descomptat, sempre hi ha conflictes que els sap tothom, però d'altres no). Per posar un exemple, a la zona —en dos pobles diferents— hi ha dos altars on es van a resoldre aquells conflictes en els que hi ha hagut sang. A vegades, aquest procediment es fa paral·lelament a un procés judicial estatal, però altres vegades, el conflicte i la resolució només passen per l'altar. La informació, doncs, que al cap dels anys, acumulen els *kulemba* (pl. d'*alemba*) i tots els seus adjunts, crea

²⁰ En sacerdots dels altars poc importants, se'ls anomena *anahan* -pl. *kunahan*.

uns pòsits de memòria sobre nombroses situacions del poble que no són tractades públicament (a no ser que apareguin en l'interrogatori del mort, del que parlarem més endavant) i que tampoc estan unificats —ja que, com hem dit, els *kulemba* i els seus adjunts no comparteixen amb ningú, tampoc amb els altres *kulemba*, el que se'ls ha explicat.

En segon lloc, els responsables dels altars també acumulen un coneixement totalment secret sobre l'origen de l'altar del que ells són responsables. D'acord amb Robert Baum (1999), històricament la instal·lació d'un nou altar en la societat joola era una manera de sacralitzar una novetat que la societat volia incorporar, ja fos pràctica —com l'altar que s'encarrega del ferro—, ja fos de caire més social —com podria ser, per exemple, algun altar de la iniciació. La raó de la fundació, el moment, l'origen, els llinatges, els conflictes, la simbologia associada a aquesta fundació i la seva evolució és una memòria que, en general, és guardada de forma secreta per la majoria de responsables (evidentment, sempre hi ha alguns fets que es poden explicar). En definitiva, i simplificant molt, el context dels altars permet acumular i gestionar una memòria específica que es manté en alguns llinatges al llarg de les generacions —a Oussouye, les titularitats dels grans altars no s'hereten de pares a fills, però sí que es mantenen en llinatges, de forma alterna. Com que hi ha diversos altars importants a Oussouye i a tot el reialme, aquesta memòria, doncs, està dividida entre nombrosos llinatges, però cap d'ells té un coneixement global. De la mateixa manera que les funcions religioses estan repartides en diferents llinatges, formant una intricada xarxa de relacions en la que intervenen el parentiu, el gènere, l'edat i la religió —per evitar, al meu entendre, l'acaparament de poder—, també la memòria de la societat està repartida.

D'altra banda, hi ha moments en els que el poble considera que té un gran dilema a solucionar i, per trobar una solució col·lectiva, en el context d'un altar, en algun dels boscos sagrats del poble, s'hi pot fer una gran trobada en la que poden assistir centenars d'iniciats o iniciades (donat que hi ha altars masculins i altars femenins). Les trobades poden ser molt llargues, de diversos dies —i fins i tot de setmanes, segons se'm va explicar d'una reunió d'un altar de dones— i, combinades amb libacions, cants, danses, àpats, etc., s'hi realitzen debats cabdals per al futur de la comunitat. Per posar un exemple, quan en temps de Leopold Sedar Senghor es va fer públic el decret 71-1988 del 27 d'octubre de 1972 (que, juntament amb la llei de terres 64-46 del 17 juny de 1964, manava que la propietat de la terra passés a mans de l'Estat), a Oussouye es va organitzar una d'aquests trobades al voltant d'un dels altars més importants de la regió, que abastava nombroses pobles, per decidir com abordar la llei, i si calia acatar-la o mantenir la tinença de terra a la manera local. Aquests són moments en els que tots els iniciats es poden expressar i en els que, sobretot, s'escolta la gent més gran, amb més experiència, que pot explicar situacions viscudes per ells mateixos

en el passat, o d'altres que els seus avantpassats els hi havien explicat.²¹ Després de llargues reunions, la població va decidir no acatar la llei i continuar funcionant amb la llei tradicional sobre la tinença de terres.

5. Memòria, iniciació i veïnatge

En l'exemple explicat en el darrer epígraf queda clar que tots aquests altars tenen uns espais i moments cabdals en les grans cerimònies i les iniciacions, fetes regularment en boscós sagrats.²² Durant el ritual, es reproduïx una determinada memòria sobre el grup i sobre el seu passat, una memòria a la que només accedeixen els iniciats, i que aniran significant, completant-la, fent-la comprensible i, doncs, operativa, a mesura que se superin els diferents graus iniciàtics.²³ Tot i que investigadors com Connerton (1989), Comaroff i Comaroff (1992) o Hobsbawm i Ranger (2002), entre d'altres i cadascun des del seu àmbit, ja van assenyalar que la memòria legitima un determinat ordre social, en el cas de la iniciació la qüestió és molt més complexa, ja que el que legitima l'ordre social és la iniciació mateixa, sense la qual no hi ha accés possible a aquesta memòria. El que volem destacar és que en el context d'Oussouye, en haver-hi una pluralitat d'iniciacions, hi ha una diversitat d'accésos a memòries diferents. Per exemple, a Oussouye i els pobles dels voltants, es practiquen dues iniciacions diferents referides a la circumcisió: el *kahat* —vinculada estrictament als pobles de la reialesa d'Oussouye²⁴— i el *bukut* —amb connexions a centenars de barris i pobles de molts indrets de la Baixa-Casamance. Segons el poble i el llinatge, els joves de la zona entren en una iniciació o l'altra (en cap cas es poden fer les dues), i per tant, es vinculen a una memòria de la iniciació o a l'altra. No cal dir que hi ha certa rivalitat, i que ambdós es reivindiquen com a més autèntiques que l'altra.

21 El saber iniciàtic és un saber genealògic, com diu Bonhomme sobre les societats iniciàtiques de Gabon (2007).

22 Per als homes de la zona, les iniciacions principals són el *kahat* (altres fan el *bukut*), el *kahanten* i l'*ewaang*, cadascun dels quals dona accés a altars diferents (i, per tant, a coneixements i pràctiques diferents). Per a les dones *joola huluf*, també hi ha diferents iniciacions que donen accés alguns dels altars principals de la regió, com l'*Ajamo'* i l'*Ehuña*. Per al cas concret de les iniciacions femenines al nord del riu Casamance, lluny d'Oussouye, en context musulmà, vegeu Tomàs, Kaplan i LeCharles 2018.

23 Un altre moment important en la societat *joola* d'Oussouye es el *butin bulet*, literalment “no hi ha camí”, en el que es prohibeix la circulació dels no-iniciats (infants, joves, dones...) en moments en els que cal fer alguna cosa al poble que no pugui ser vista —com el trasllat d'un altar— o en els que calgui fer present que s'està debatent algun fet important en el context d'algun altar, o en certes iniciacions. Per exemple, quan va tenir lloc la gran iniciació *Kahanten* al gran altar *Jaañaañande*, el 2015, amb la participació de més d'una vintena de pobles, es va declarar un *butin bulet* de 12 dies sense que pogués circular ningú.

24 Per a informació sobre la reialesa d'Oussouye, vegeu Tomàs (2005a i 2005b) i Manga (2015).

Així, per exemple, dos joves de la mateixa edat, que viuen en dos sub-barris diferents en cases separades per uns quants metres de distància, que han anat a la mateixa escola, que han jugat junts i cuidat potser el ramat junts, participaran cadascú a una iniciació de la circumcisió diferent —i entraran en una memòria de la iniciació diferent. Però després, quan hi hagi la gran iniciació a l’altar Jaañañande, per exemple, hi participaran i hi entraran junts, accedint, en aquest cas sí, al mateix món iniciàtic, que els obrirà les portes a una memòria que compartiran —amb els matisos de poble i de llinatge pertinents, perquè cada poble té una seu pròpia d’aquest altar, provinent del mateix “altar mare”, en el sentit d’altar principal (amb seu a Oussouye).

Hi haurà, però, altres joves, veïns seus, amb les mateixes circumstàncies (també nascuts al mateix barri, que hauran anat a la mateixa escola, i hauran cuidat el ramat amb els joves anteriorment citats), que pel fet de ser d’una família fervent catòlica o musulmana, o pel fet de no ser d’una família joola originària de la zona (on, en general, es practica la patrilinialitat i la virilocalitat) potser no participaran en aquesta iniciació a l’altar del Jaañañande. I en canvi, sí que hauran participat, per exemple, al *bukut* esmentat unes línies més amunt, ja que aquest ritual de la circumcisió es practica en molts pobles de tota la Baixa-Casamance, cosa que els vincularà a una memòria col·lectiva del *bukut* —una memòria que genera grups d’edat amb una funcions i obligacions i drets mutus—, tant entre els practicants posem pel cas, d’Oukout —a dos quilòmetres d’Oussouye— com amb els practicants del *bukut* d’alguns pobles a cent quilòmetres de distància, al nord del riu Casamance.²⁵

6. Memòria cantada

La cançó, en terres joola, és un vehicle de la memòria molt interessant. Quan feia uns mesos que vivia a Oussouye, el meu pare adoptiu em va preguntar: “Ja tens una cançó, tu?”. La veritat és que ja m’havien cantat algunes cançons en les que apareixia el meu nom joola —Afooyiil—, però la pregunta em va fer adonar del pes de les cançons a l’hora de construir una determinada noció de persona. I, per tant, en relació a la cultura i a la societat joola. A partir d’aquell moment (l’any 2001), vaig anar-me fixant cada cop més en la importància fonamental de les cançons entre els joola. En general, quan els nois comencen a participar en els treballs del camp, així com en altres, com la caça o la pesca, i sobretot en les activitats relacionades amb la lluita tradicional i la dansa *ekonkon*, comencen a sentir

²⁵ L’ús de les iniciacions per part dels polítics de la zona, especialment pel que fa al *bukut*, molt més practicat que el *kahat*, ha estat estudiat per De Jong (2001).

cançons que els canten, ja sigui els seus amics, ja sigui les seves mares o germanes (en general, les dones tenen menys cançons sobre elles o no en tenen). Aquestes cançons els acompanyaran sempre, i probablement, seran cantades també el dia del seu funeral. Entre el dia de la seva mort i el moment del *ñukul*, la dansa funerària, les dones de la família poden inventar-se —amb uns quants patrons musicals recurrents— lletres que glossin la vida del difunt (i sobretot, la seva manera de ser i les seves virtuts). Durant el *ñukul* es cantaran nombroses cançons del difunt, del poble i, a vegades, de líders religiosos. També hi ha cançons per a cada iniciació.

Donat que totes aquestes cançons es canten en públic, el seu poder socialitzador és innegable. De fet, sovint veus joves que, perquè han nascut i crescut a Dakar, lluny del poble, o perquè és la primera o segona vegada que poden ballar, mouen els llavis una mica aleatòriament, sense saber-se la lletra, i, quan arriba un tros que se saben o que finalment, a base de les repeticions de la tornada, han après, uneixen la seva veu a la resta del grup.

7. Mort i memòria

Segurament, en terres joola, un dels llocs privilegiats de la memòria col·lectiva són tots els rituals que se succeeixen després de la mort d'una persona. D'una banda, per començar, quan mor algú, els homes —si el difunt és home— o les dones —si és dona— es reuneixen a casa del finat per fer la vetlla. En aquest moment és freqüent, entre altres coses, que es cantin les seves cançons.

L'endemà, la família rebrà el condol de tots els parents, amics i coneguts, a un indret públic, en el que és habitual explicar el vincle entre les diferents famílies i algunes vivències del mort, davant de tots els assistents, que poden arribar a ser centenars —donat que les famílies van arribant i s'han d'esperar per oferir el condol i els presents (teles i diners especialment).

A més a més, quan el difunt és de religió tradicional, entre els joola s'acostuma a fer el *kasab*, l'interrogatori del mort, per descobrir el motiu de la mort: si és perquè Atèmit ha volgut, o si hi ha l'acció d'alguna persona concreta que l'ha provocat. Amb aquesta finalitat, qualsevol persona pot demanar a l'ànima del difunt, públicament, el que trobi que pot tenir a veure amb la seva mort.²⁶ En el *kasab*, la memòria sobre la vida del difunt en relació amb altres individus i amb la col·lectivitat juga un rol privilegiat. Aquesta manera de fer conèixer tots els conflictes del difunt pot quedar resolta a la plaça pública, però a vegades, si no hi ha resposta satisfactòria de l'ànima del mort, cal fer un segon interrogatori que continuï en

²⁶ Com diu Bonhomme referint-se als bwete del Gabon (2006: 1947): “La mort n'est pas seulement un terme accidentel au savoir; elle est aussi le moment essentiel de la divulgation de ce savoir secret.”

altres espais, com a la casa del difunt (amb menys assistència) o, si té a veure amb alguna iniciació —i, per tant, amb temes que només poden saber els iniciats—, es pot fer al bosc sagrat on hi ha el cementiri de religió tradicional. El paral·lelisme entre allò públic i allò secret al món dels vius i al món dels morts és clar.

Finalment hi ha, també relacionat amb l'àmbit de la mort, la figura de les persones mortes que tornen al món dels vius per recordar que hi ha fets de la seva vida que no van quedar ben resolts. Habitualment són els familiars del difunt els que han de dur a terme les diferents gestions que van quedar pendents de resoldre. A més, quan hi ha aquestes aparicions, el poble va ple de comentaris, rememorant la vida del difunt, i debatent sobre allò que va fer bé i allò que no.

El rol dels morts doncs no deixa de ser un mirall sobre el món dels vius, en el que es reflecteix tot el corpus vinculat a l'ètica i la moral dominant de la societat joola a través de l'aparició pública dels actes que ha fet el difunt o difunta al llarg de la seva vida, i sobretot dels seus conflictes, que han de ser expressats públicament abans l'ànima no abandoni el cos perquè els seus familiars els puguin resoldre.²⁷

8. A la recerca de la memòria dels nostres ancians

El fet que aquesta memòria del passat no estigui unificada i sobretot que no s'hi pugui accedir si no s'han fet unes iniciacions determinades, lligat al fet que quan el catolicisme va instal·lar-se a la regió, especialment des de finals del XIX fins a mitjan del XX, els missioners van obligar els seus practicants a abandonar les famílies que practicaven la religió tradicional, fa que bona part dels joola (els catòlics) no tinguessin —i no tinguin— accés a uns coneixements, i a una memòria sobre el seu propi poble.

Sovint, quan estàs participant en una conversa entre membres de diferents generacions i apareixen temes que toquen aspectes realment importants, veus que els adults amb responsabilitats fan com si la cosa no anés amb ells: a vegades poden fer preguntes per fer entrar amb contradicció als joves, però altres vegades no diuen res, i finalment obren la boca per dir alguna frase que remarqui la poca saviesa de la joventut, fins i tot irònicament, com per exemple: *Awu, lu hase...* Que, literalment, vol dir “Tu (en) saps...”, però que, de fet, significa tot el contrari: *Awu u hasut wah-o-wah* (“Tu no saps res de res”).²⁸ De fet, entre els joola, la curiositat en segons quins contextos està mal vista. En altres no tant (de

²⁷ Per altres maneres de resoldre conflictes en contextos cerimonials diversos entre els joola, vegeu Tomàs (2011).

²⁸ Aquí ens podríem referir, en termes de Sarró (2020), a la noció de secrets substancials.

fet, a mi, quan m'excusava per fer tantes preguntes, sovint em deien: *Kagelen kafal kaino*, que vol dir, literalment, “Demandar es amic de la intel·ligència”).

Les generacions més joves, estudiants a les universitats, així com els estudiosos catòlics (o musulmans) originaris de la zona, s'han interessat sovint pel passat de la seva societat i han volgut col·laborar a crear una memòria del seu poble, amb un èmfasi especial en la seva cultura tradicional —vegeu per exemple, el llibre de proverbis de l'abbé Nazaire Diatta (1998)—, una cultura de la qual sovint hi ha aspectes que saben poc, donat que no han participat a les grans iniciacions.²⁹ Així és fàcil trobar a la Universitat Cheikh Anta Diop de Dakar nombrosos treballs sobre la història o la cultura local. Aquests joves, en molts casos, han recorregut a les seves famílies, als seus avis i àvies per informar-se'n. A vegades, aquests els expliquen coses. En segons quines preguntes, però, els diuen: “Això ja ho sabràs quan arribi el moment.” I fins i tot una vegada un jove joola em va comentar que els vells es feien els borratxos per no veure's obligats a respondre als seus joves familiars que feien preguntes que tocaven temes prohibits.³⁰ Tot plegat fa que els textos publicats estiguin plens de contradiccions i imprecisions, perquè donat que ells/elles —els autors— no eren iniciats, els seus propis familiars més grans —sí iniciats— els amagaven algunes informacions. Recentment, sobretot des que hi ha una proliferació de descripcions i notícies en xarxa sobre la història i les societats joola (en particular sobre religió tradicional), sovint signades per joves de la regió, es fàcil trobar-hi nombroses errates (de noms, dates, localitats, funcions...).

Com han demostrat, però, les darreres grans iniciacions fetes a Oussouye, com l'Ewaang (2011, vinculada a la reialesa) o el Kahanten (2015, vinculada a l'altar Jaañaañande), i com mostren altres casos arreu de la Baixa-Casamance, on les iniciacions se succeeixen en molts pobles, la joventut ha sabut esperar el seu moment. De fet, tot i que, en entorns de religió tradicional, sempre hi ha qui no participa en les iniciacions —perquè forma part de famílies catòliques o musulmanes, o perquè considera que la tradició és un endarreriment—, la majoria de persones consultades coincideixen en afirmar que les iniciacions estan més en voga que mai, i que la vitalitat del sistema tradicional conviu perfectament amb el model estatal senegalès (idea confirmada a més a través de les observacions fetes al llarg dels anys en temps de grans iniciacions). Cal recordar que a la Casamance, l'educació primària i secundària tenen de les taxes d'escolarització més

29 Hi ha algunes excepcions, com Christian Sina Diatta (1998).

30 Es també interessant veure com, en l'anàlisi del conflicte entre el MFDC i l'Estat senegalès, els temes de religió tradicional en relació a la revolta independentista només van ser mencionats al principi Geschiere (Geschiere i Van der Klei, 1987) (Van der Klei 1987; Glaise 1990) i no s'han començat a tractar una mica en profunditat fins que no han entrat a escena estudiosos autòctons, sensibles a les creences i usos locals (vegeu Diedhiou 2011, 2013, 2015; Capain 2015).

elevades de tot Senegal.³¹ Tot plegat —participació majoritària a les iniciacions i alt elevat grau d'escolarització— mostra que bona part dels joola creuen que aquests dos sistemes (de coneixement, d'educació, d'integració...) poden ser complementaris o si més no compatibles.

Conclusions

A diferència del procés de reconstrucció de la memòria postcolonial des del punt de vista de l'Estat —un procés eminentment públic, i en general simplificat, homogeneïtzador, estàtic i poc participatiu una vegada plasmat en llibres, exposicions o webs—, la memòria de la societat joola huluf és molt més heterogènia i dinàmica, oferint una mostra del que es pot detectar en els diferents àmbits identitaris que articulen l'espai social a Senegal. Parlar de la memòria —o les memòries, millor dit— en terres de la Baixa Casamanche, ens obliga a tenir presents nombrosíssimes variables, com són el parentiu, la diversitat religiosa, el gènere, les iniciacions de la religió tradicional... En cert sentit, aquestes memòries són fluïdes: apareixen en cerimònies públiques, com les danses funeràries o els cants en les celebracions obertes de les iniciacions, en les quals, a través de l'oralitat, dels proverbis, de les cançons, es va recordant, actualitzant i transmetent a les noves generacions un passat ple de vivències, figures històriques, valors i acords. Però d'altra banda, hi ha una part de les memòries que es transmet de forma secreta, en espais sacralitzats als que només hi accedeix una part de la població: aquells que fan una iniciació determinada a un altar concret, aquells que exerceixen un poder específic dins de la religió tradicional.

La memòria en terres joola, doncs, és a la vegada: una memòria múltiple, perquè s'emmarca en diferents lògiques de referència que coexisteixen al territori —i, sovint, en la persona—, com poden ser la societat tradicional joola, el cercles catòlics i islàmics o l'Estat senegalès, totes elles interrelacionades, tot i que entrin sovint en conflicte; una memòria descentralitzada, en el sentit que, com que la societat joola no està unificada sota cap altar religió tradicional *awaseena* que domini sobre els altres, ni tan sols pel que fa als altars reials, i, per tant, cada altar reproduceix una memòria específica; en alguns contextos, una memòria dialogada, entre llinatges, entre barris, entre pobles, entre altars —amb els corresponents guardians i usuaris, llinatges, homes i/o dones...—, i sovint entre els vius i

³¹ Cal recordar, però, que aquestes estadístiques no inclouen les escoles coràniques, encara que algunes d'aquestes han començat a incorporar —com a complement— formació professionalitzadora en particular a regions de forta presència murid, com Djourbel i Thiès.

els morts; i una memòria dividida, en un camp públic i en un camp secret —que sobretot, però no únicament, opera en el món de les iniciacions.

En definitiva, com el bosc al mig dels arrossars, una part de l'especificitat de la manera de transmetre la memòria que tenen els joola és percebuda —que no sabuda— per tothom; i també hi ha una altra part que, com els boscós sagrats dins del gran bosc, no només és invisible per a la immensa majoria de la població, sinó que aquesta ni tan sols sap que existeix.

Bibliografia

Amnistia Internacional (1996). *La pratique répandue de la torture demeure impunie tandis que se perpétuent les violations des droits de l'homme en Casamance*. 28 febrer de 1996. AFR 49/01/96/F Senegal.

Awenego Dalberto, S. (2010). Usages de l'histoire et mémoires de la colonie dans le récit indépendantiste: des écritures casamançaises de soi, *Outre-Mers*, 368-369, 137-157.

Baum, R. (1999). *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. Oxford University Press.

Baum, R. (2015). *West Africa's Women of God*. Indiana University Press.

Bellman, B. (1984). *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual*. Rutgers University Press.

Bonhomme, J. (2006). 'La feuille sur la langue': pragmatique du secret initiatique, *Cahiers Gabonais d'Ethnologie*, 17, 1238-1953.

Bonhomme, J. (2007). Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale. *Annales de la Fondation Fyssen*, 48-60.

Capain, R. B. (2015). *Récits d'un conflit oublié - (1982-2014)*. L'Harmattan.

Comaroff, J. i Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. The University of Chicago Press.

Darbon, D. (1985). "La voix de la Casamance" ... une parole diola'. *Politique africaine*, 18, 125-138.

Davidson, J. (2010). Cultivating knowledge: Development, dissemblance, and discursive contradictions among the Diola of Guinea-Bissau, *American Ethnologist*, 37(2), 212-226.

De Jong, F. (2001). *Modern secrets. The power of locality in Casamance*. Thèse Doctorale. Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR).

Diamacoune, A. (1980). *Le message de la reine Alinsiitowé*. Conférence prononcée à Dakar, 23 août. Texte photocopié.

Diatta, C. S. (1998). *Parlons joola*. L'Harmattan.

Diatta, N. (1998). *Proverbes joola de Casamance*. Karthala.

- Diédhiou, P. (2011). *L'identité joola en question*. Karthala.
- Diédhiou, P. (2013). La gestion du conflit de Casamance. Abdoulaye Wade et la “tradition” diola. Dins M. Diop, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade* (pp. 249-266). Cres/Karthala.
- Diédhiou, P. (2015). Le rôle des “fétiches” dans la résolution du conflit en Casamance. Dins VV.AA, *Conflit et Paix en Casamance* (pp. 134-158). Gorée Institut.
- Evans, M. (2013). Historiographies, nationalisms and conflict in Casamance, Sénégal. Dans Griffiths, c. (ed.), *Contesting historical divides in Francophone Africa* (pp. 93-119). University of Chester Press.
- Foucher, V. (2002). *Cheated pilgrims: education, migration and the birth of Casamançais nationalism*. Thèse doctorale en Sciences Politiques. SOAS. Londres.
- García Moral, E. (2021). *Dinámicas del poder local en un contexto colonial. El caso de los jefes de la Baja Casamance durante la colonización francesa (1851-1948)* (Tesi doctoral no publicada). Universitat Pompeu Fabra.
- Geschiere, P., i Van der Klei, J. (1987). ‘La relation état-paysan et ses ambivalences: modes populaires d’action politique chez les Maka et les Diola’, dins E. Terray, (ed.), *L’Etat contemporain en Afrique* (pp. 297-341). Harmattan.
- Glaise, J. (1990). Casamance: la contestation continue. *Politique africaine*, 37, 83-89.
- Hawthorne, W. (2013). “State and Statelessness”, *The Oxford Handbook of Modern African History*, ed. J. Parker i R. Reid. Oxford university Press, 77-93.
- Hobsbawm, E. J. i Ranger, T. (1988). *L’invent de la tradició*. Eumo Editorial.
- Hoffman, B. (2001). *Griots at War: Conflict, Conciliation, and Caste in Mande*. Indiana University Press.
- Horton, R. (1971). Stateless societies in the history of West Africa. Dins J. F. A. Ajayi i M. Crowder (ed), *History of West Africa* (pp. 78-119). Longman.
- Journet-Diallo, O. (2007). *Les Créances de la Terre: Chroniques du pays Jaaat* (Jóola de Guinée-Bissau). Brepols.
- Ki-Zerbo, J. (2007). *Les sources du droit chez les Diola*. Karthala.
- Lambert, M. (1998). Violence and the War of Words: Ethnicity v. Nationalism in the Casamance. *Africa*, 68, 585-602.
- Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Anagrama.
- Manga, J.B. (2015). *Une monarchie dans un Etat postcolonial: anthropologie de la royauté à Oussouye (Casamance/Sénégal)* (Tesi doctoral no publicada). EHESS.
- Marut, J.C. (2010). *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*. Karthala.
- Moreau, M.L. (1997). Le langage sifflé chez les diola (Casamance, Sénégal). *DiversCité Langues*. En línia. Vol. II. Disponible a <http://www.uquebec.ca/diverscite>.
- Raising, T. (2001). *The bush burnt, the stones remain: female initiation rites in urban Zambia*. LIT.

Rudolph, M. (2017). Casamance Secession: National narratives of Marginalization and Integration. Dins Højbjerg, Ch. K., Knörr, J. i Murphy, W.P. *Politics and Policies in Upper Guinea Coast Societies: Change and Continuity* (pp. 187-202). Palgrave MacMillan.

Sarró, R. (2020). “How to Do Things with Secrets. Secrecy and Historical Imagination among the Baga of Guinea”, *Ethnos*. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1710547>

Simmel, G. (2010) (1908). Le secret et la société secrète. Dins *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation* (pp. 347-405). PUF.

Thomas, L.V. (1959). *Les Diola: essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. 2 volumes. IFAN.

Toliver-Diallo, W. J. (2005). “The Woman Who Was More than a Man”: Making Aline Siteo Diatta into a National Heroine in Senegal. *Canadian Journal of African Studies*, 39(2), 338-360.

Tomàs, J. (2005a). *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*. (Tesi doctoral no publicada). Univeritat Autònoma de Barcelona.

Tomàs, J. (2005b). “La parole de paix n'a jamais tort.” La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye (Casamance, Sénégal), *Canadian Journal of African Studies*, 39(2), 414-441.

Tomàs, J. (2011). Dealing with conflicts during religious ceremonies: Liminality and the sacred among joola huluf. Dins G. Klute, & B. Embaló (Eds.), *The problem of violence: Local conflict settlement in contemporary Africa* (pp. 265-280). Rüdiger Köppe Verlag.

Tomàs, J., Kaplan, A., & Lecharles, M. A. (2018). Female genital mutilation/Cutting in Basse Casamance (Senegal): Multiple voices from a plural south. *Journal of the Anthropological Society of Oxford, New Series*, 10(2), 157-179.

Zempleni, A. (1983). Secret et sujétion: pourquoi ses “informateurs” parlent-ils à l'ethnologue. *Traverses*, 30-31: 102-115.



© Jordi Tomàs, 2021

© *Quaderns de l'ICA*, 2022

Fitxa bibliogràfica

Tomàs, J. (2021). Boscós entre els arrossars i boscós dins del bosc. Apunts sobre religió tradicional i memòria entre els joola huluf d'Oussouye. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(2), 301-319. Barcelona: ICA. [ISSN 2385-4472].