

POSTFACI

Conversant sobre memòries africanes

Jordi Tomàs i Albert Roca (editors) amb Germán Santana, Sarah Davis Westwood, Joan Gimeno, Víctor González, Antonio de Diego i Sophie Goedefroit

Editors: *Després que la darrera contribució d'aquest monogràfic hagi estat un diàleg, un format clàssic però allunyat de la literatura científica contemporània, ens ha semblat que la via coral i polifònica, com diu una de les autores, és l'única via coherent per tancar, de moment, un esforç col·lectiu sobre la memòria múltiple. En lloc de les conclusions a l'ús dels editors o d'un epíleg auster, apostem per oferir un moment d'un intercanvi que sempre ha mirat al futur, des de la negociació del passat. En altres paraules, presentem una sèrie de diàlegs encadenats dels editors amb les autores i els autors, recollint una contribució final a 10 veus, en llengües diferents, des de contextos africans i perspectives personals distintes, però unides en assemblea de coneixement. No és una palabre, però s'hi inspira i la vol evocar per tendir ponts entre la ciència, de memòria unívoca, i la societat africana, d'inevitable memòria múltiple.*

Editores: *La memoria colonial constituye un campo de negociación permanente de las relaciones entre África y Europa, triangulado a menudo con América. Aun así, Germán, no deja de sorprender que escribas sobre memorias en un contexto postcolonial que se ha caracterizado por la amnesia programada, desde el lado español oficial, y por la esquematización, desde la visión guineana también oficial. Este hecho, junto con la debilidad de las relaciones fuera del papel de los ecuatoguineanos exiliados en España, han facilitado que las memorias populares bien se evaporen, bien se idealicen. ¿Cuál es el sentido de recrear una memoria a partir de la investigación historiográfica y documental, tal como parece proponer? ¿Crees que esta carencia podría convertirse en una virtud, al facilitar la (re)construcción de un espacio de memoria desde la multiplicidad y no desde un status quo único?*

Germán Santana: La memoria de los canarios en Guinea quedó silenciada y autosilenciada durante décadas después de la independencia. Con todo, esa memoria no se perdió del todo y subsistió a través de los contactos que los canarios tuvieron a su regreso. Se continuó teniendo relaciones entre ellos y también con otros peninsulares que al regreso se asentaron en las islas. El vínculo en muchos casos se estableció como protagonistas de una experiencia que habían compartido, no siempre con la misma apreciación. La mayoría de ellos, aunque evocaban su juventud en Guinea nunca volvieron y, de hecho, no tuvieron una voluntad de regresar en una situación que era completamente diferente a la que habían vivido. Esta comunidad también mantuvo contactos (mucho menos estrechos) con la comunidad de guineoecuadorianos que tras la independencia había terminado asentándose en Canarias y que sí mantuvo una cohesión de grupo entre sí. Su visión, su memoria, de lo ocurrido era también diferente a la de los canarios. A principios del siglo XXI, vinculado al incremento de las conexiones económicas y políticas de Canarias con África hay un interés por rescatar la huella que en tiempos pasados tuvieron los canarios en el continente. Es entonces cuando se desea rescatar el patrimonio documental e histórico de Canarias en África con el objetivo de reconstruir una historia que, junto con la relación con América y Europa, formaba parte de la propia historia canaria. A través de las fuentes orales, documentales e históricas se está tratando de, por un lado, narrar las diferentes memorias que se gestaron después de la independencia y, por otro, reconstruir con otros puntos de vista inéditos, la propia historia de Canarias.

Editores: *Canarias había construido su identidad de espaldas al África, mirando al Caribe y a la Península. El independentismo canario, representado por el MPAIAC de Antonio Cubillo, en las postrimerías del franquismo, en plena emancipación colonial africana, miraba casi exclusivamente al mundo amazigh, que a nuestro parecer —corrígenos si no es así— se entroncan con una vena poética y diríamos platónica de la identidad afrocanaria. ¿Cuándo empieza un interés panafricanista, que tiende puentes hacia el sur del Sáhara? ¿Consideras la crisis de los cayucos el punto de inflexión que muchos piensan?*

Germán Santana: Es cierto que en el independentismo canario la mayor relación se ha establecido, y se establece, con las independencias americanas y norteafricanas. Sin embargo, en las últimas décadas, una parte del interés sí ha girado hacia el espejo de la independencia de Cabo Verde. El resto de los referentes en el África subsahariana, son limitados, incluido el ejemplo de Guinea Ecuatorial. Cabo Verde es un espacio insular, del ámbito de la Macaronesia con Canarias, con una superficie similar y una población más pequeña, además de ser cercano a Canarias tanto geográficamente como en vínculos históricos. El interés en

este espejo se debe a los progresos económicos de este país a partir de la década de los noventa del siglo xx, el incremento notable de flujos humanos de colaboración entre ambos archipiélagos a partir de esas fechas y el desembarco masivo de empresas canarias en esas islas hasta el punto de constituir el territorio en donde se han instalado más empresas canarias en África. Considero que el renovado interés hacia el continente desde las islas (y también desde España) se debe al incremento de los intereses comerciales con el continente, al control de las migraciones (y ahí un punto importante es la “crisis de los cayucos” de 2006), el aumento de la cooperación y la preocupación por el control de la seguridad (terrorismo, exportación de epidemias). Esta preocupación es anterior a la “crisis de los cayucos”, parte de la última década del siglo xx (la primera patera llega a Fuerteventura en 1994), pero creo que estos factores no son determinantes en la asunción de referentes por parte del independentismo-nacionalismo canario y sí el ejemplo de Cabo Verde, puesto que su gobierno insular es capaz de gestionar sus propios recursos, que es un anhelo de los sectores independentistas canarios, a la vez que negocia un vínculo especial con la Unión Europea.

Editores. *La (re)creación de una memoria colectiva necesita alianzas y permeabilidad social, necesita gente. ¿Qué tipo de reacción produce la exposición de vuestros resultados al público y a los informantes que aún quedan, canarios y guineanos, pero también descendientes de colonos en otros lugares (Catalunya es una referencia en esta comparación)? ¿Aprecias diferencias? ¿Has podido tantear a la comunidad ecuatoguineana en Canarias o a descendientes de aquellas personas canarias que quedaron en Guinea? En el texto parece apuntar que la resistencia ante el franquismo (Guinea y Canarias como regiones de exilio) podría ser un punto de conexión de esta memoria...*

Germán Santana: La exposición de los resultados es todavía muy incipiente. No obstante, contamos con alguna experiencia como cuando organizamos la exposición *Canarios con Salacot*, en donde se recogía diferente material de los canarios que habían emigrado a África durante la dictadura franquista. La exposición fue seguida de un seminario en donde participaron un buen número de emigrantes canarios a Guinea y también algunos guineoecuatorianos que se habían trasladado a Canarias. A pesar de la timidez inicial en expresar los diferentes puntos de vista, el desarrollo del debate llevó a sacar temas espinosos como el trato a los africanos durante el periodo colonial. La reacción fue sorprendentemente constructiva en la puesta en común de experiencias en las que se fueron moldeando las distintas memorias. Es cierto que nuestro trabajo con la comunidad guineoecuatoriana ha sido mucho menor y tan solo hemos podido tantear a personajes relevantes de esa comunidad. Aunque el comportamiento de los canarios hacia

los guineoecuatorianos no se distinguió sustancialmente del resto de españoles, sí se es consciente, tanto por parte de los canarios como de los guineoecuatorianos (mucho menos por parte de los peninsulares asentados en Canarias) que la situación de los canarios no era igual que la de los peninsulares y tampoco las condiciones socioeconómicas de estas islas, situación que se ha nivelado ostensiblemente después de la llegada de la democracia a España.

* * *

Editors: *Nor far from Canaries, as the press remembers us so often, Senegal provides us with an exciting picture of the ambivalence of colonial memories. Dear Sarah, you have posed an attractive multiple memory scenario based on the ceddo/tirailleur imaginary and historical divide. We would like to delve deeper into this multiplicity and its possible effects on Senegalese society. To begin with, could you extend your analysis about the difference in ethos between ceddo Wolof warriors and ceddo/sebbe Fula warriors in relation to the presumed more orthodox or zealous Islamic vision of the latter? Next, we would like you to explore the possible continuities of this divide in Senegambian society, particularly in comparison with other West African contexts. For example, would the identification of Fula presence in the marabout ascension in Wolof society (both through jihad and Sufism) facilitate Fula integration in a Wolof-dominated society (as elsewhere Fula are frequently denied autochthonous status)? Is there any Islamic component of the army or in the state (usually we think of the contrary, but Islam proliferated within the colony and provided many low-level colonial staff)?*

Sarah Davis Westwood: The difference between *ceddo* Wolof warriors and *ceddo/sebbe* or *sòfa* warriors of Tukolor and Pulaar heritage is a topic I discussed at length in my dissertation. What is more difficult is to pin down an ethos of either of these groups of soldiers as there is not a great deal that has been written about the low-level infantry. As in much of the historical record, we only have what was written or what oral traditions were passed down about the leadership. I can say that, in terms of organisation and the process of conscription—which was widespread in both groups—there was a lot of similarity. There may also have been some overlap in membership due to the military culture of the region, but that is a subject that needs further research.

Integration is certainly a complex and lively topic in contemporary Senegal. For example, a great number of Pulaar speakers who relocated to urban areas like Dakar and Cees (Thiès) have raised children who speak only Wolof and French. This creates a divide between this group and those who remain in Pulaar-domi-

nated areas in northern and southern Senegal, many of whose members do not speak Wolof or only a very rudimentary version. Obviously the practise of Islam brings many members of society together, but the dominance of Wolof in the Murid brotherhood clearly contrasts with the more mixed membership among the second largest brotherhood, the Tijaniyya. In less integrated areas of the country, it is still unlikely to see great levels of intermarriage between ethnolinguistic groups, though in Dakar and St. Louis, this is more prevalent.

In terms of Islam as it relates to the post-independence Senegalese state and military, I think that successive governments have made a major effort to avoid an overt Muslim influence. Whether this is a result of the Catholicism practised by Senghor as the first president of independent Senegal, or a more broad choice, I am unaware. But I do feel that the identity of the first president, who exercised a major influence on the development of the early state and the military apparatus, must be taken into account in any discussion of secularisation in Senegalese institutions.

Editors. *The concept of “sites of memory” might clarify the changes in the memoryscape, according to who is focusing on them, for example, Logandème or Fandane-Thiouthioune (which may have inspired Sembène) and not just Dékhélé—the last stand of Lat Joor— may evoke the heterogeneity and complexity of ceddò heritage in the same way that if you want to approach the tirailleurs’ legacy you have to consider not only Thiaroye or Europe, but Algiers or Mahabo (Madagascar). The main problem of memory in terms of the tirailleurs may be that it appears to transmit an anti-Pan-African message that can counter its instrumentalization to favour a Franco-Senegalese fraternity. What do you think about the possibility of invoking multiple African memories of Senegalese tirailleurs in order to allow for a national reconciliation with the past?*

Sarah Davis Westwood: I respond very positively to the idea of multiple memories and its possible reconciliatory role. My belief is that the role of historians and, hopefully, those of us in academia more broadly, is to embrace the complexity of the past and not to attempt, instead, to apply anachronisms. For example, the *ceddò* were not a Senegalese force that fought against the French, just like the *tirailleurs* were not a force of occupation that fought on the side of the French. This kind of view vastly oversimplifies the complex history of both of these groups. As I have discussed elsewhere in greater detail and note in this article, there may even have been some overlap in membership between these two forces. Not only this, but *ceddò* were not one army: they made up the forces of multiple armies including those of the kingdoms of Waalo and Kajoor. So, it is not a simple definition. I think the acknowledgement of this would serve any

goal of reconciling the positive and negative role these forces have played in the Senegambia region, in West Africa, and even more broadly throughout the African continent, in Europe, and even parts of the Caribbean, where there were some smaller *tirailleurs* forces in the 18th and 19th centuries.

Editors. *Arguably, Casamance constitutes the most difficult scenario to harmoniously articulate the memories of ceddo, tirailleurs and the post-independence Senegalese army. At least, in a positive way, looking into the future. We know that the recuperation of traditional royal authority in the Lower Casamance has favoured a truce necessary for any peace agreement; can you speculate about the possibilities of recognising local warrior imaginaries and solidarities (Diola, Baniunke, Fula), alongside the complex ceddo-tirailleurs-army memory in order to build bridges between the fighting forces?*

Sarah Davis Westwood: In all honesty, I am much less familiar with the military history of the Casamance region, having focused almost exclusively on the more northern and eastern regions of the country. But I do know that *tirailleurs* were drawn from throughout the country, including in the Casamance, so that is an identity that can be embraced broadly and employed alongside more local imaginaries. I do think that military history can bring groups together, even those that have fought bitterly on opposite sides, when viewed through more of a socioeconomic lens, as typically soldiers —particularly infantry— are drawn from the same socioeconomic class. This has seemed to be the case throughout the regions that today make up the Senegalese state, and so I think that would be another avenue through which to find common ground.

* * *

Editors: *L'extraversió senegalesa ambivalent, a través dels tirailleurs, de la migració, de la presència internacional, obliga a tenir en compte la diàspora, i potser sobre tot la diàspora antiga. Joan tu l'abordes a partir de la història emblemàtica d'Haití, l'únic cas en que una revolta d'esclaus ha generat una república contemporània, però amb elements que difícilment considerariem moderns i que centren el teu treball. En el text, tot i ser historiador, has actuat com el típic antropòleg que aplica el "comme si" de Jean —Rouch, és a dir, avances "com si" les societats secretes haitianes existissin, però no les sotmetes a cap anàlisi empírica, les tractes més com un discurs que con un fet. ¿Son estudiabls fora de la superfície? ¿Hi ha alguna cosa més que superfície?*

Joan Gimeno: Espero que sí que existeixin. Si no, en comptes de fer un text de ciències socials n'hauria fet un de ficció i, tot que se que els historiadors i antropòlegs, posem molt del que som a les nostres investigacions (malgrat la distància subjecte-objecte), si aquest objecte d'estudi no existís, seria passar-se molt de la ratlla, postmodernament parlant. Però sí, entenc la pregunta. Penso que en la investigació antropològica i història hi ha uns límits que és difícil sobrepassar. Aquests límits són els que imposen la distància de l'espai cultural i el temps. A partir d'aquí haurem d'aproximar-nos el que puguem, tenint en compte, aquestes distàncies i els nostres punts de partida. En el cas que tenim entre mans, efectivament les societats secretes a Haití, dins l'univers del vudú, existeixen. Com existeixen a Occident, la francmaçonneria amb totes les seves diverses formes (ritus, obediències, etc.) o com existeixen a l'Àfrica negra les societats dels home lleopard entre els beti, per exemple. Sotmetre aquests agrupaments a una anàlisi empírica és difícil de per sí, doncs, com explico al text, aquestes societats fan del secret i de l'ambigüitat una manera d'existir. El secret, com ja va explicar George Simmel en el seu estudi sobre el secret i les societats secretes és la millor manera de defensar-se i, jo afegiria, també d'atacar com ens mostra el cas dels mau-mau a Kènia o les mateixes comunitats de marrons a l'època colonial a Saint-Domingue. El nostre món occidental, des de fa alguns segles està acostumat a que tot es faci a la llum pública, o com a mínim això aquest és l'ideal que persegueix un sistema com el democràtic. Altra cosa és, certament, que després es compleixi o no. I no estem parlant de les clavegueres de l'estat o el *deep state*, conceptes tant recurrents avui en dia. De la mateixa manera, existeix un altre ideal dins el mite modern que és el de l'igualitarisme. Tots som iguals, tots posem un vot en un sistema igualitari i transparent. Penso que el problema és que aquest no és un ideal a tot arreu. Hi ha persones que pel que sigui: prestigi, tradició, poder, etc., tenen més pes social i això no és vist com una aberració. Per altra banda, a Àfrica, o al mateix Haití, hi ha institucions que per funcionar bé necessiten l'ocultació front la *transparència*, la nit davant del dia. La nit és el temps de les societats secretes haitianes, com també ho és de les societats secretes entre els beti del Camerun, per posar un exemple (Laburthe-Tolra). Aquesta voluntat d'ocultació es summa a tots els relats que s'han fet al voltant del vudú, dels camperols —antic esclaus— haitians o de les societats secretes del vudú. Aquesta infinitat de relats fets des del moment de la independència d'Haití (1804) ha creat una imatge de les societats secretes no només cap enfora de la societat vudú haitiana, sinó també cap a dins seu. Pensem, per fer-nos una idea, que la independència d'Haití degué ser quelcom brutal per la mentalitat europea, colonialista, esclavista, de l'època. Cóm podia ser que una colla d'esclaus negres, bàrbars, salvatges, primitius i sobretot, bruixots, haguessin pogut vèncer a tot un imperi com el francès napoleònic, i a sobre esdevenir un país independent, com ho podia ser la mateixa França

o la Gran Bretanya? Per això, durant més d'un segle, es van multiplicar els relats i els discursos tant de gent forana com de propis haitians. Els forans, per demostrar que un país com Haití, construït per negres salvatges no podia funcionar, mentre que els intel·lectuals i polítics haitians, per defensar la seva nova república i donar-li una pàtina de pulcritud a ulls internacionals, van carregar les tintes contra la seva pròpia població, la que estava més enllà de les dues grans ciutats Port-au-Prince i Cap-Haïtien, formada per camperols, amb estructures familiars pròpies, que no parlaven francès sinó *créole*, i que el seu univers de creences estava estructurat pel vudú. Així ens trobem avui en dia amb una quantitat de relats, la gran majoria fantàstics, sobre el vudú i especialment sobre les societats secretes del vudú. Ara bé, pel que es veu quan es profunditza, semblaria que a les societats secretes ja els hi va bé aquestes cortines de relats, doncs s'amaguen darrera d'ells i fins i tot els fan servir per poder ser temudes per la població. Te'n adones que hi ha una retroalimentació entre els relats de fora sobre les societats secretes i els mateixos relats que es poden fer des de dins. És clar, en un ambient així, on predomina l'imaginari és molt difícil anar molt més enllà dels discursos. Evidentment es pot, però és complicat. Per això, al text que he presentat he volgut jugar conscientment amb aquesta ambigüitat de l'imaginari i la realitat. Un imaginari exuberant front una realitat empírica, comprovable des de la metodologia científica, més aviat minsa. Ara bé, ha de quedar clar que estem parlant de discursos. Aquí l'historiador-antropòleg, o sigui, l'autor del text, no fa ficció, sinó que recull allò que es diu que, de vegades és tant important com allò que és en realitat. Jo diria que no és possible transformar una persona en un bou i vendre'l al mercat, però aquesta certesa, a l'hora d'investigar les societats secretes del vudú, no em serveix de res. El que és important és veure quina funció social té aquesta certesa oposada (és a dir, el fet de que sí que sigui possible vendre a una persona transformada en bou en una parada de mercat de carrer) entre els haitians que creuen que si no fas el que toca pots acabar al plat d'algú fet un bistec.

Editors: *Centrar-te en el “com” t'enfronta inevitablement amb la qüestió de la diversitat. En aquest volum, proposem una reflexió comuna sobre els usos, condicions i potencials de la memòria múltiple, des de casos diferents. A l'Haití “invisible”, l'espectre d'aquesta diversitat es mou entre la concepció del secret com a “misteri” (sacre, inefable) a l'accepció del secret com a “silenci” (contractual, desvetllable), és a dir, simplificant, entre el vudú i les societats secretes. Podries aprofundir una mica més en la seva relació, que apuntes en diversos moments, entre els seus discursos, entre els seus protagonistes, entre la seva litúrgia i la seva quotidianitat? Què té a veure aquesta relació amb el caràcter performatiu, no dependent del discurs, que s'endevina en el creuament de memòries a Haití?*

Joan Gimeno: Certament no són el mateix tipus de secret, el del “misteri” que el del “silenci”, tot i que de vegades, el secret del misteri pugui portar al silenci, quan es considera que aquesta és la millor aproximació al misteri. Se que la pregunta no va per aquí i que el silenci a que et refereixes no és el de l’inefable o el de l’apofatisme sinó el d’una contractualitat, quasi *omertà*. En aquest text he treballat exclusivament amb el secret com a pacte de silenci o millor dit, com discreció. Matisant el que he dit abans, no es tractaria tant d’un pacte de silenci del tipus *omertà*, sinó més aviat un silenci com a mur o barrera de protecció de la societat. Penso que en el cas de les societats secretes a Haití, en el context del vudú, és important tenir en compte la història. No només les societats secretes, sinó totes les creences d’arrel africana dels esclaus en època de la colònia van ser perseguides i castigades de manera implacable. Les autoritats colonials, els amos i capataços de les plantacions, estaven convençuts que aquestes creences servien per encetar i atiar les revoltes dels esclaus i, realment, no s’equivocaven gaire, encara que aquesta no era la funció principal de les creences dels esclaus africans. També sembla comprovat que molts grups de *marrons* (els esclaus fugits a l’interior del territori, que en moltes ocasions formaven comunitats) van evolucionar cap a les societats secretes un cop es va implantar el nou estat haitià. Com he dit suara, les creences en el vudú o en déus africans a l’època de la colònia, així com les comunitats de *marrons* estaven ferotgement perseguides, per la qual cosa el secret en tant que silenci protector era la forma habitual de l’existència d’ambdues realitats, tant l’expressió de la religió com les societats secretes, ambdues, per cert íntimament lligades. Per això convé no deslligar les societats secretes de l’univers vudú. El vudú o millor dit els vudús —doncs aquesta religió presenta múltiples formes i per tant fora més exacte parlar del vudú en plural— és tant àmplia que hauríem d’imaginar-la més aviat com una visió del món, una cosmovisió, més que no només com un fet religiós en el sentit estret. L’univers del vudú, doncs, no només relliga les persones amb la Realitat transcendent sinó que també relliga a les persones entre elles, als vius amb els morts, i amb tots els éssers i realitats de la natura que els envolta en una gran xarxa de sentit transcendent. Dins d’aquesta visió del món vudú —on, fins i tot podríem fer encabir al cristianisme practicat pels vuduitzants— les societats secretes conformen un aspecte molt important, inseparable de la resta del conjunt de creences. Al nostre text, s’ha treballat l’aspecte de les societats secretes en tant que registradores i creadores de memòria comunitària però no pública, la memòria de l’esclavatge, intencionadament amagada. Però podríem haver-nos centrat en altres aspectes. Per exemple, la màgia o la bruixeria. No tota la màgia i/o la bruixeria es troba dins les societats secretes, però sí que les societats secretes, es caracteritzen per l’abundant utilització de la màgia i/o la bruixeria. Un altre exemple: ni molt menys tots els *houngans* i les *manbós* (sacerdots i sacerdotesses del vudú)

d'Haití formen part d'una societat secreta, però sí que a totes les societats secretes hi ha *houngans* i *manbós*, com també hi ha *bokors* (bruixots), però no tots els *bokors* pertanyen a societats secretes. Probablement sí que dins les societats secretes hi ha un cert monopoli d'algunes pràctiques, com la de produir *zombis* o la capacitat de licanthropisme dels seus membres que segurament no es troba a fora o es troba més excepcionalment. No crec que es pugui fer la distinció entre les societats secretes i la resta del vudú en tant que aspectes esotèric i exotèric. L'àmbit esotèric dins una religió te a veure amb el del coneixement secret o velat que ha de ser desvetllat. Aquesta és la tasca de les iniciacions. Certament les societats secretes del vudú tenen rituals d'iniciació, —per altra banda, com totes les societats secretes—, però és que el vudú té també les seves iniciacions, l'anomenat *kanzó*. L'adepte que passa pel ritual iniciàtic *kanzó* amb èxit esdevé *houngan* o *manbó* i pot dirigir el seu propi temple o, atenció, també anomenat *societat*! Una societat vudú és sinònim d'un temple vudú, dirigit per un sacerdot o una sacerdotessa i conformat per tota una sèrie de càrrecs *hounsi*, *houn-genikon*, etc., a més dels adeptes no iniciats. Però es tracta, aquest, d'un tipus de vudú més públic.

Editors. *La memòria codificada per les societats secretes i per la visió que se'n té d'elles sembla actuar socialment en gran mesura gràcies a l'ambigüitat, que permetria a faccions diferents reapropiar-se-la, conferir-li una funció que desborda la mera afirmació identitària. En aquest sentit, ofereix pistes sobre les esquerdes socials que han recorregut la societat haitiana i que poden ajudar a entendre la necessitat pública de memòries secretes (oxímoron aparent): ¿en quina mesura el “factor mulat-citadín”, l'espai catòlic (començant per la re-evangelització bretona del s. XIX) i el món rural vuduitzant podrien o haurien d'integrar-se en una memòria comú, s'haurien de juxtaposar en l'espai públic —amb el consegüent reconeixement d'autonomia jurídica dels interlocutors— o haurien de continuar com fins ara en plans diferents de visibilitat i de interacció social? En termes teològics, rellevants donada l'espina central de la religiositat i la incapacitat de l'estat per imposar un terreny laic compartit—, ¿és possible una comunió? ¿El duvalierisme, amb un president-etnòleg que es donava aires de loa, ha produït algun canvi, ha deixat algun llegat en aquesta convivència?*

Joan Gimeno: Això d'anar cap a una memòria comú sona molt a aquest ideal modern occidental d'un estat amb una història comú, una llengua comú, una memòria comú... no sé..., crec que la realitat que s'imposa en aquest moment a Haití, és la d'un estat on al seu interior co-existeixen múltiples identitats, començant per la identitat religiosa (catòlics, protestants, vuduitzants, encara que molts vuduitzants puguin ser al mateix temps catòlics), o altres identitats, cada cop més

difuminades a partir de les dinàmiques globalitzadores, com pot ser el camperol front el ciutadà o el mulat davant el negre, que fins a ben entrat el segle xx sí que era una identitat performativa però que cada cop és menys decisiva. Existeix, òbviament, una marcada identitat de classe, doncs a Haití la esclatxa social entre la minoria dels més rics i la immensa majoria dels més pobres (ser pobre a Haití vol dir no tenir absolutament res) és molt marcada. Penso que aquestes tres identitats (religió, classe i color) són les tres principals encara en aquest moment (*milat pov sè neg, neg rich sè milat*) tot i el procés de difuminació especialment a les ciutats. El *neg pov* normalment practica el vudú i només parla créole, mentre que el *milat rich* sol ser catòlic o protestant, considera el vudú com un atavisme a superar i educa als seus fills en francès. Aquests diferents grups destaquen aspectes diferents de la memòria històrica. Les elits mulates o negres van construir una memòria pública, la que apareix als llibres de text, basada en l'èpica de les guerres d'alliberament contra els francesos i en la construcció de l'estat haitià durant el segle XIX, a partir d'un procés modernitzador que normalment deixava com a damnificats els camperols vuduitzants de l'interior. El paper de l'Església no ha estat gaire per la labor de la convivència sinó més aviat de la conversió forçosa (recordem la qüestió de les múltiples campanyes antisupersticioses fins a ben entrat el segle xx). Fora de honroses excepcions (Gasner Joint, O.M) poc s'ha treballat en la via de la teologia del pluralisme religiós, possiblement l'únic camí de reconeixement per part de l'Església catòlica del vudú haitià. En aquest sentit només cal tenir present la reacció del Vaticà amb Jacques Dupuis SJ. L'any 2000, Dupuis publicava la seva obra: "Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso", i al gener de 2001 ja havia sigut 'notificat' pel Vaticà, que s'havia apressat a fer fins i tot una declaració per part de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, la declaració *Dominus Iesus*. Mals temps, doncs, per a la teologia del pluralisme religiós. Ara mateix, any 2021, amb l'actual Papa, potser és més fàcil avançar per la via de la teologia de l'alliberament, amb més sensibilitat cap a la justícia social, que pel camí de la diversitat religiosa.

El final de la dictadura duvalierista, l'any 1986/7, sí que va significar una sostragada per al vudú. Es va acusar a molts *houngans* de ser còmplices amb el règim i de participar activament a les milícies paramilitars conegudes com Tonton Macoutes. Aquells que van ser reconeguts i agafats van rebre el judici del poble i en molts casos els van cremar vius pel carrer (aquelles impactants imatges de persones envoltades de pneumàtics i cremades vives). No era un acte de salvatgisme, sinó una mena d'exorcisme comunitari. De la mateixa manera que es van cremar aquests *houngans* col·laboradors, es van destruir les comissaries de policia, també còmplices del règim, deixant-les arrasades fins els ciments. És el que es va anomenar *dechoukaje*, literalment, destruir o treure fins a l'arrel. No per casualitat el moviment encapçalat pel pare Jean-Bertrand Aristide tenia el nom

de *Lavalas*, gran avinguda d'aigua. Es va voler començar de nou. La cosa no va anar gaire bé, doncs l'any 1987, Aristide va ser foragitat pel cop militar del general Raoul Cédras. Entre el 1994 i el 2004, Aristide i el seu partit van ser els dominadors. En aquesta època es van intentar fer diverses recomposicions del vudú, entre les quals destaca un intent d'institucionalització amb la creació de l'Eglise de Zantray. A mi em recorda bastant a *L'Église du Christianisme Celeste* de Benín. Però només una minoria, segurament aquell vudú que està més controlat per una certa elit intel·lectual, ha entrat en aquesta església. La gràcia del vudú és que cada societat (temple) és independent. Això fa que sigui una religió absolutament plàstica, capaç de reunir els fidels, no entorn uns dogmes, sinó al voltant d'una mateixa visió i experiència de la vida.

* * *

Albert Roca (editor): *Mentre et poses el barret d'autor, Jordi, deixa'm que comenci assenyalant com, a l'igual que el Joan, al teu text t'enfrontes a la problemàtica d'abordar el secret en la recerca sobre la gestió patrimonial del conflicte. Ara bé, en presentar-la en un context diferent, l'enriqueixes. De fet, proposes que el secret pot ser un mecanisme estructural i participatiu (encara que sembli un oxímoron) i no només defensiu i conjuntural (la visió des de la resiliència, de la cosmovisió "en iceberg" de tants profetismes, de la invisibilitat de la vida —o part d'ella— dels col·lectius esclavitzats, colonitzats o reprimits...), o agressiu i excloent (l'omerta, privada o pública, profana o sacra). Ens agradaria explorar aquesta aportació que considerem epistemològicament valenta i central per apropar-se a la memòria múltiple i els seus usos als mons africans. En primer lloc, t'agraïrem que aprofundissis en un absència: en el teu text no empres la categoria "imaginari", tan preuada en general per la teoria sobre el secret. L'apropament canònic en ciència socials posa el focus en el com, molt més que en el què, de tal manera que el tractament sobre els secrets s'assembla a jugar amb una nina russa: no importa el que amaga finalment la successió d'imatges (de fet, al final no hi ha res), sinó el procés d'amagar... Fa l'efecte que el teu text vol anar una mica més enllà...*

Jordi Tomàs (autor): I tant que vull anar més enllà de la visió de les nines russes on al final no hi ha res... No negaré que es important el procés d'amagar (i mostrar qui pot amagar) independentment de si s'amaga alguna cosa o no. Però això només es una part de la qüestió, en el cas joola. A través dels altars, de les iniciacions —i de les diferents capes de secrets—, unes persones poden accedir —i unes altres no— a uns llocs de coneixement i de decisió. La imatge de la nina russa no

em serveix massa per explicar el rol del secret en la societat joola (a no ser que ens posem d'acord en que la nina russa també et dóna accés a un secret *substancial*): no és només que una nina russa amagui altres nines russes, sinó que dins de cada nina, apart d'una altra nina, hi ha una clau que explica què vol dir aquella nina. Cada nina amaga una nova clau. I cada clau et permet accedir a un lloc on es parla de temes i es prenen unes decisions que la resta de persones —que “s’han quedat en la nina més gran”— no poden parlar ni prendre. A l'article poso un exemple claríssim: en un moment determinat, els iniciats a un altar van poder anar a una reunió, on van participar centenars de persones, per debatre i decidir què fer davant les noves lleis de terres aprovades per l'estat senegalès. Primer, la societat sap qui ha pogut anar a la reunió. Segon, els que hi han anat han pogut escoltar tota la informació que s'hi ha dit. Tercer, han participat d'alguna manera o altra, en la presa de decisió final (amb graus de participació diferent, per descomptat). Multipliquem això per desenes o centenars de cerimònies d'aquest estil al llarg d'una vida. Des del meu punt de vista, la imatge de les nines russes només ens parla del primer punt. No dels altres dos. (I això també explica, en part, perquè no he parlat de l'imaginari en el text, tot i que, per descomptat, és un concepte que, des d'un altre enfoc, pot ser útil per explicar altres qüestions de la societat joola.)

La decisió final que es pren després d'una reunió així pot ser feta pública —o no—, però totes les oracions, temes, debats, exemples, anècdotes que han estat sentides dins d'aquella cerimònia —que és un punt de trobada de moltes persones—, no es poden explicar. Suposem, doncs, que després de la trobada, uns iniciats —assistents a la trobada— i uns forans —no assistents— es trobessin en un bar per fer una cervesa o en una casa per beure una mica de vi de palma i es possessin a parlar de la llei senegalesa aprovada. La informació que tindrien uns i altres seria ben, ben diferent. I a més, uns havien decidit, i els altres no. (I ja no entro en tot allò que ens aportaria l'antropologia cognitiva, que donaria per molt, en aquest article!)

Albert Roca (editor): *La memòria secreta és múltiple per definició, perquè implica un col·lectiu que manté una discurs diferent d'un conjunt o d'altres col·lectius que també recorden. Dins del teu discurs, en lloc de cridar al conflicte, aquesta estructura divergent, “descentralitzada”, sembla raure en el cor de la seva solució o control, en tant que obligadament “dialogada”..., però no compartida, sense common standard. En aquest sentit, el teu apropament sembla establir una perspectiva gairebé oposada al “secretisme públic” de Michael Taussig, que tant ha donat que parlar en el cercles antropològics. El secret joola no es presenta com allò que tothom coneix —o intueix— però que no es pot parlar, el tabú imposat pels poders fàctics, polítics, hom podria dir. En aquest sentit, tampoc sembla que la sacralitat del nivell més remot del secret joola només sigui possible a*

través del sacrilegi... Pel contrari el secret joola és tractat com a just i necessari, com a garant de la bondat última de la realitat... No tens por a les crítiques de neo-rousseauianisme, oi?

Jordi Tomàs (autor): Ha, ha, ha... Por a les crítiques de *neo-rousseauianisme*, no, no..., al contrari, com més debatem, millor. No m'atreveria a dir que el secret joola sigui just i necessari, i encara menys que sigui un garant de la bondat última de la realitat, però sí que intento reflexionar sobre tota la complexitat de la societat joola —o en tot cas la joola huluf, que és la que conec més—, que al llarg dels segles ha combatut les pressions externes i a la vegada ha anat integrant les diferències d'una manera determinada. Però, ep, no ho oblidem, també hi ha hagut i hi ha molts i molts conflictes i enfrontaments —més o menys latents— derivats, en part, d'aquesta realitat social, de les divisions internes, i de qui pot o no saber els diferents secrets que hi ha en la societat joola huluf. Intento, simplement, fixar-me en en tota aquesta complexitat d'arrels històriques profundes que, com un mirall, si vols, es manifesta en tota la complexitat del secretisme. En definitiva, podem veure com evoluciona la societat si ens fixem en com evoluciona la gestió dels secrets. Avui, molts dels col·lectius adults de la societat joola de religió tradicional (però no tots!), en algun moment concret poden accedir a un corpus determinat de secrets, sempre i quan se segueixin unes mínimes normes establertes (que van canviant, o matisant-se al llarg dels anys, si es vol, però que són ben presents).

Aquesta complexitat de la que parlava unes línies més amunt en relació al secret es pot veure en la institució de la reialesa sagrada dels joola, per la que tant m'he interessat: probablement el conjunt de secrets més importants de la societat joola s'adquireixen en els darrers graus de la iniciació ewaang, considerada la iniciació a la reialesa, però ni el rei, ni els prínceps, ni les reines mare, ni els llinatges reials són els que tenen més accés a aquests secrets. El rei no pot tenir secrets ni tan sols a les seves estances. I hi ha cerimònies reials, per exemple, en la que els prínceps —els quals, per cert, no fan la iniciació reial— no poden participar; en canvi, aquests mateixos prínceps poden accedir des de petits a llocs del bosc reial on no poden accedir els no-iniciats a l'altar de la reialesa, alguns d'edats més avançades que ells... En aquests cas, el joc de miralls dels secrets és molt esclaridor, no? Obeeix a la pròpia “essència” de la definició de la reialesa sagrada, que ha d'aplicar-se fins a l'últim detall de forma conseqüent en la pròpia institució. Si una societat té unes institucions tan elaborades per mantenir una certa diversitat i autonomia i prevenir, a la vegada, el monopoli del poder, és lògic que també es vulgui evitar el monopoli del secret. Això no vol dir que hi hagi “bons salvatges” o “bons secrets”, però tampoc no vol dir el contrari. Tot això sense oblidar que moltes societats —començant per l'occidental—, també s'estructuren a través de molts secrets, i de molts tipus.

Albert Roca (editor): *El teu text desprèn una forta reflexió política: quan parles de memòria “dividida” no evoques compartiments estancs enfrontats per instaurar la “veritat” sobre el passat, sinó l’acceptació d’un àmbit divers on l’operativitat de la memòria múltiple en la gestió de conflictes depèn del grau d’autonomia en la presa de decisions que tinguin els diferents col·lectius que recorden. Aquesta autonomia xoca amb nombrosos obstacles, el més conegut dels quals és el rebuig de l’estat —colonial o postcolonial—, gelós del seu monopoli de la participació política que duu a l’esmentada visió defensiva de la memòria local, i en particular de la memòria del o a través del conflicte. Però potser hi ha un altre perill més apressant: la temuda i mil vegades anunciada interrupció de la transmissió de les memòries locals associada al desinterès de les noves generacions... Ramon Sarró, que ha seguit en diferents moments l’intercanvi al que respon el monogràfic ja ens va manifestar fa uns anys el temor que la falta de comunió amb el jovent baga faci que els secrets “menjats” pels ancians siguin oblidats... O com ha explicat més recentment (2020), que la seva adhesió recuperada a la identitat pròpia estigui més interessada en l’exposició pública dels signes instrumentalitzables estratègicament en l’àgora política guineana, que en la seva renovació sacra, inevitablement mediatitzada per la participació jeràrquica.... Tu també detectes aquest conflicte intern en la societat joola, categoritzant la recerca no iniciàtica de la identitat com una pèrdua respecte a la riquesa de la memòria tradicional —i de la seva capacitat de incidència socioeconòmica—, però al mateix temps la contraposes a una forta vitalitat de la transmissió iniciàtica: “la joventut ha sabut esperar el seu moment”. ¿Per què i com ha cristal·litzat aquesta perpetuació de la multiplicitat?*

Jordi Tomàs (autor). L’amic Ramon Sarró sempre m’inspira i entenc el dubte que es planteja —que ens plantegem—, de la interrupció de la tradició entre les velles generacions i les noves, a l’Àfrica Occidental (i més encara en el cas baga, tan específic). Tota aquesta zona té unes característiques comunes: en general, cap religió ni cap sistema polític s’ha pogut imposar mai a la totalitat d’una gran regió. Sempre hi ha hagut espai per a la diversitat. I, per tant, sempre hi ha hagut espai per a la diversitat en la gestió del secret. Hi ha hagut grans conflictes, sí, però també grans moments per acceptar la diferència. Això ha fet que en molts indrets convisquin diferents models i que segons les circumstàncies polítiques i històriques, cada model de referència en joc tingui un pes específic. Així, els ponts entre la religió tradicional, la religió catòlica, l’Islam, l’Estat, etc. són múltiples i en permanent evolució.

En aquest sentit, el cas joola huluf —i d’altres grups joola— presenta moltes variables en joc, amb contradiccions aparents molt il·lustratives (que no tenim espai de desenvolupar, però que apareixen en diferents publicacions): la

colonització francesa, amb el seu model assimilador, mai va arribar a triomfar a la zona —però en canvi, sí que va triomfar l'escolarització, amb el temps—; el catolicisme va aconseguir un pes molt fort i una influència important a tota la regió —però molts dels fills de les primeres famílies catòliques van adonar-se que no es podien desvincular totalment de les estructures tradicionals, tal i com pretenien que fessin els missioners catòlics, i en una generació següent alguns dels seus fills, també catòlics, van demanar de participar a les grans iniciacions de la religió tradicional; l'Islam és la religió dominant a tot Senegal —però una part important dels seus seguidors considera que la religió tradicional del “Sud” encara els pot aportar algun benefici espiritual i pràctic, malgrat que sovint també se sentin expressions de menyspreu cap a ella; l'Estat senegalès —que, recordem-ho, té poc més de 60 anys de vida— ha intentat fer front a qualsevol moviment que qüestionï la seva autoritat, però també ha reconegut, d'una manera més dissimulada o més explícita segons l'època, el rol cabdal de les autoritats tradicionals joola, no reconegudes, per cert, per la Constitució senegalesa. En definitiva, sempre hi ha hagut una pluralitat i sempre hi ha hagut un nivell discursiu que no es corresponia amb les pràctiques quotidianes i amb l'acompanyament, explícit o no, més pacífic o més conflictual, que les generacions superiors en edat han fet cap als seus joves.

En una zona amb tants conflictes, latents o no —començant pel conflicte entre l'independentista MFDC i el govern senegalès, que esclata el 1982—, els joves han vist què els aportaven les realitats locals més properes, a través de moltes pràctiques, des d'una libació en un altar secundari, fins a una gran iniciació amb la participació de milers de persones. Quan dic “la joventut ha sabut esperar el seu moment” vull dir que la joventut —o, per dir-ho correctament: una gran part de la joventut, perquè que hi ha alguns joves joola huluf que s'han desvinculat de la religió tradicional— ha anat veient al llarg dels anys el vitalisme de la religió tradicional i els efectes pràctics que comportava a les seves vides i a les de les seves famílies. La figura del rei d'Oussouye —respectada per molta gent i molt diversa, incloent moltes persones de fora de Casamance i de religions musulmana i catòlica— ha estat clau en aquest sentit, sens cap mena de dubte. De totes maneres —i amb això enllaço amb un debat que vam tenir fa uns mesos a les Jornades *Mystiques islamiques en Afrique*, coordinades per la Marta Contijoch—, els coneixements associats als altars de la religió tradicional poden sobreviure de diferents maneres i calen diverses generacions perquè morin definitivament. Perquè, de fet, la gent considera que no és excepcional que un altar —i tot el que se'n deriva— es mantingui “adormit” durant molt de temps. De fet, als anys '60 alguns antropòlegs deien que la religió tradicional estava apunt de desaparèixer en diferents indrets d'Àfrica Occidental, cosa que no va passar (recordeu el famós llibre *Le retour des rois*, del 2003, que va demostrar anys després aquest retorn

de les institucions reials). Una cosa és que nosaltres com a observadors externs no vegem res —cerimònies, iniciacions o altars, “dorments” o no—, i l’altre és que els autòctons vegin que allò aparentment invisible —fins i tot aparentment “dorment”, “mort”, “passat”— és allà, a punt d’oferir-los alguna cosa, més enllà dels discursos que, des de fora, puguin fer o no, altres persones i altres institucions (i sovint sobre ells mateixos!). Perquè aquests joves, que reben mil i un inputs des de fora, també veuen tot el dinamisme dels seus pares i avis, mares i àvies, persones veïnes de generacions més grans... Una cançó, un xiulet al bosc —els joola tenen un llenguatge xiulat—, una fulla lligada en un arbre, una vianda que no se’ls permet menjar, un bidó ple de vi que se’n va cap a un lloc del bosc... Tot això mostra a la joventut que —al mateix temps que accepten, s’interessen o defensen altres maneres de recordar un determinat passat a través de l’escola, el govern, els grups de música, etc.— reconeixen que al seu costat hi ha tot un món per descobrir. Uns records plens d’un significat que no coneixen. I que només quan coneguin podran valorar si els aporten alguna cosa o no. El poder intrigantment evocador d’una fulla plegada i enganxada a un tronc —després de sentir tambors i veure moviment entre els seus parents més grans del poble— pot tenir el mateix efecte que un whatsapp des de Dakar sobre la darrera frase d’un raper famós sobre algun esdeveniment del passat senegalès —després d’un debat punyent sobre l’illa de Gorée i l’esclavisme, per exemple. Sí, als joves, una memòria els pot semblar una “memòria dormant”, i l’altra, una memòria molt present, molt activa...; una de difícil accés, l’altra a l’abast de tothom amb un mòbil i connexió a internet. Però per què algú hauria de renunciar a una de les dues, encara que aparentment puguin semblar contradictòries? Més encara quan, posades de costat, potencien debats que qüestionen el seu present de moltes maneres. Vet aquí el gran poder de les memòries múltiples (múltiples i en múltiples contextos; i amb un gran ventall que se’n deriva). I vet aquí el gran repte que tenim nosaltres com a investigadors.

* * *

Editors: *La memòria local, encarnada i arrelada, ha tingut i té una part crucial en la gestió local que s’està fent del conflicte a la Casamance, davant la incapacitat o la manca de voluntat del govern senegalès, herència colonial. Aquesta iniciativa local és ben comú a l’Àfrica encara que no s’airegi tant com els grans processos de veritat i reconciliació orquestrats pels estats, com a Sudàfrica o a Rwanda. Victor, tu ens proposes un apropament a aquest potencial poc visibilitat des d’una àrea ben allunyada de l’Alta Guinea, la Conca Alta del Nil, una regió d’una complexitat ètnica i política notable, en particular*

en la seva intersecció amb la Regió dels Grans Llacs. No és estrany, doncs, que les memòries múltiples es manifestin de manera igualment complexa —i més després que la zona hagi estat sotmesa a enormes violències al menys des dels 80s— i tampoc sorprèn que el cas acholi que abordes, Víctor, enriqueixi de diverses maneres la reflexió conjunta que proposa el monogràfic. De totes, et volien interrogar sobre la connexió internacional del recent aflorament d'aquestes memòries múltiples, que té el mèrit d'obligar-nos a desbordar la simplicitat de la dicotomia entre memòries locals i estatal.

L'estímul de tota una sèrie d'ONGD sembla haver estat determinant en la visibilització de la diversitat de memòries com a instrument de reconciliació al nord d'Uganda, però no coneixem gaire aquests nous actors, ocults sovint en els relats que han propiciat. Quines han estat les circumstàncies d'aquesta intervenció? Quin perfil tenen les ONGD i quina relació tenen amb les esglésies locals que també han tingut un paper important en la mediació amb el LRA? I sobretot, quina és la participació local en aquestes ONGD?

De fet, el model de memòria per la pau promogut per la solidaritat internacional pren com a patró les comissions per a la veritat i la reconciliació que arrenquen del procés de Nuremberg i que arriben a un model amb pretensions exemplars amb el post-apartheid a la República de Sudàfrica. Aquest model parteix de la iniciativa dels estats i es construeix sobre els testimonis individuals que representen en certes maneres a faccions en conflicte. El cas acholi s'hi inspira sens dubte, però presenta diferències molt acusades, com ara la inhibició de l'estat o el paper central de les autoritats tradicionals. Es podria dir que els testimonis acholi són més col·lectius que els de Sudàfrica o els de Rwanda? Els fa això més propers a la realitat social subjacent? Pot tenir efectes polítics diferenciats? En aquest darrer sentit, ¿per què penses que l'estat ugandès ha permès quedar-se al marge? ¿podria ser un pas enrere coherent amb la política de Museveni de recuperació controlada de les autoritats tradicionals (més conspícua al sud i a Buganda, en principi)?

Víctor González: El cas acholi que vol promoure memòries per la pau s'inspira, sense cap mena de dubte, en els models que sorgeixen després de les experiències sud-africanes i del país veí, Rwanda. Tot i així, i des d'un principi, la inhibició de l'estat ugandès n'és una característica diferenciadora i inclús contradictòria, ja que les experiències africanes esmentades parteixen des d'un pla estatal, més o menys oficial, perquè siguin el màxim d'èxites possibles. Aquí trobem el que podem qualificar, i que pot servir com a punt de partida d'un estudi a nivell estatal ugandès, d'oblit planificat. En el cas ugandès i acholi hi ha varis factors que ens expliquen perquè s'ha recollit l'experiència d'un pla estatal des de l'acció de les autoritats tradicionals, fora del circuit oficial. La primera és que la guerra i la

violència al nord d'Uganda entre LRA i les UDF, malgrat hagi estat una crossa vital en el discurs unificador dels successius governs de Museveni, no ha tingut un impacte tan gran al centre polític, social, cultural i econòmic del país, Kampala. La capital d'Uganda està separada de Gulu per unes 7 hores en cotxe i les accions militars que allà s'hi duïen a terme durant dècades eren vistes de forma llunyana des de l'antic regne de Buganda. A més, des d'un principi la mateixa població del sud del país, on es troba Kampala, rebia inputs en el discurs on s'assenyalava la població acholi com violenta de forma general, generant uns esquemes mentals en els que els acholi no acabaven d'encaixar en l'estat. Uns prejudicis i herència de la formació de l'estat en l'etapa colonial que es replica després de la independència. Avui en dia l'estudi del conflicte armat al nord d'Uganda als instituts del país segueix sent una assignatura pendent, al igual que les seves arrels, com asseguren persones entrevistades que van aportar informació sobre les seves experiències i que han ajudat en la recerca pel present article.

La victòria militar de les UDF, malgrat no hi ha hagut cap acord de pau o rendició, enfront LRA ha estat una efemèride vista com la sufocació de les últimes resistències que no volien encaixar dins d'Uganda i, per tant, un objectiu complert tant de l'exèrcit com l'estat. Museveni, encara al poder, ha utilitzat durant anys aquesta idea per reforçar el seu lideratge. De fet, la guerra de LRA i la guerra contra LRA ha contribuït, en bona part, a la construcció d'Uganda com estat centralista i reforçant un esperit d'unió nacional (Navarro, 2019). Un fet que reforça l'anàlisi sobre el que als anys vuitanta i noranta es va anomenar com la qüestió del Nord (Gingyera-Pinyewa, 1992). Llavors, si la guerra entre el LRA i les UDF era vista com una guerra als marges de l'estat i contra un segment de la població titllat de violent, la memòria i la pau a implementar responia als mateixos interessos: fer de la pau una escenificació de la victòria oficial del govern. No es veia necessari un procés de reconciliació i pacificació de llarga durada, ja que la victòria militar havia estat necessària i ben executada per, segons l'oficialisme, acabar amb els segments violents de la població que s'oposaven a una vida en pau.

D'aquesta manera, i a través d'un bon gruix de finançament per part la cooperació internacional, la memòria als marges de l'estat ha brollat al voltant de figures que també quedaven al marge dels plans estatals: les autoritats tradicionals. En un inici es pot dir que van ser repudiades per Museveni, però de certa manera respectades des de mitjans dels anys noranta, malgrat no tinguin cap paper oficial dins l'estat. Des de llavors, les autoritats tradicionals han exercit la seva influència de forma paral·lela al estat al nord del país, sent claus en el procés de la recuperació de la memòria a través de cerimònies rituals com els *mato oput*. En aquest cas, l'estat ugandès no ho ha prohibit ni s'hi ha oposat, tot i que tampoc ho ha promocionat. És cert que s'ha inhibit, una posició que

li ha permès no tenir una càrrega major en polítiques de reparació i, per altra banda, veure un cert ambient de distància entre les comunitats acholi i l'estat al comprovar que, malgrat no tenir l'ajuda estatal, es poden engegar projectes de reparació del món local propis. Probablement, el fet que no hi hagi hagut una organització estatal dels processos generadors de memòria esmentats ha provocat uns discursos més arrelats a les comunitats locals, és a dir, més propers als afectats —víctimes i victimaris— a la vegada que s'inclouen en un projecte de memòria que els ha fet recuperar, en certa manera, una memòria com a poble a través de les autoritats tradicionals que s'havia atomitzat i desdibuixat durant el conflicte.

Tot i així, aquesta inhibició estatal probablement ha estat molt més en base a la no creença de la necessitat de teixir uns vincles entre les autoritats tradicionals i les comunitats acholi que no per una voluntat de deixar fer al marge del que contra l'estat de forma conscient. És, probablement, un exemple més de la visió perifèrica que es té des de l'antiga regió de Buganda de la realitat d'Acholiland. Per tant, una de les conseqüències que es comprova a la regió, és que malgrat l'estat ha tolerat aquests espais de justícia tradicional, se'l segueix assenyalant com el gran responsable no només pel què fa a la necessitat d'exercir el perdó o la reparació, sinó també a l'hora d'assumir la responsabilitat d'actes de violència encara per jutjar.

Editors: *Les formes de mediació de la justícia transicional com les polítiques de memòria a Acholiland s'aixequen sobre nocions de validesa pretesament universal com ara “perdó” o “veritat”. Aquesta condició facilita l'homologació internacional dels processos, però, paradoxalment, posa en qüestió la seva comprensió i operativitat local. Fins a quin punt penses que aquests conceptes corresponen a la cosmovisió acholi i, sobretot, a la seva pràctica de justícia tradicional, participativa i col·lectivista? Podria ser que les comissions de la veritat estiguessin donant lloc a una nova “invisibilització” de la realitat que explicaria els casos aparentment estancats (com el que expliques de Pajonk versus Pubec)? O bé podria ser una situació de “manipulació” recíproca que obrís un nou horitzó de relacions “globals” en la regió?*

Víctor González: Segons la cosmovisió acholi, el perdó, la veritat o la reconciliació poden ser el mateix. No sempre, però seguint el concepte *timokeca* i els seus diferents significats, podem entendre que existeix una visió més àmplia a l'acceptació homologada internacional del perdó. És per això que en la mediació de la justícia tradicional el que es busca és una explicació acurada dels fets sobre els que intercedir i acordar una reparació que porta implícita el perdó i la veritat. Quan els organismes internacionals van començar a operar a Acholiland es

van iniciar diferents projectes amb una estructura que no era la idònia per reflectir la idiosincràsia i la forma d'entendre la mediació de la població acholi, com el Ker Kwaro Acholi (KKA). Aquesta organització, que ja no està en funcionament, donava aixopluc a 54 *rwodis* i que havia de funcionar com un espai de debat i acord per la comunitat acholi, una anomalia en la forma de poder tradicional acholi. Va fracassar, ja que malgrat alguns *rwodis* hi van apostar, l'estructura repetia un model més centralitzat poc fidel a les petites comunitats rurals agrupades al voltant de *rwodis* més propers i que buscaven el perdó, també sinònim de tancament del conflicte, a més petita escala. De fet, el recel sobre conceptes amb la validesa pretesament universals com la *justícia* també han estat al debat, ja que el recel sobre l'actuació d'organismes com el Tribunal Penal Internacional és generalitzat. Els debats sobre si el TPI havia de jutjar líders del LRA com Dominic Ongwen, considerat criminal i víctima a la vegada per bona part de les comunitats acholi, n'és un exemple. La qüestió és que el perdó que s'aplica tradicionalment va de la mà de la interacció amb la comunitat més estreta i no tant en consonància a autoritats supraregionals, com es volia aplicar en el cas del Ker Kwaro Acholi o el TPI, per exemple.

D'aquesta manera sorgeixen punts a favor, com el fet de rebaixar el diàleg, el debat i la memòria a escales molt locals i per tant personals, però a la vegada ens trobem amb la falta de diligència o recursos a l'hora de dirimir en conflictes de més gran escala com l'ocorregut a Mucwini, estancat des de fa anys. Podríem dir que el perdó, en base al concepte ampli acholi, s'aplica satisfactòriament de la manera tradicional en qüestions locals que sorgeixen de conflictes entre pocs actors, generant espais d'obertura al passat i establint contextos de perdó en base a les memòries del grup. Però a l'hora d'actuar en situacions com les de Mucwini, en les que es mesclen la violència extrema, els interessos de diferents clans i el conflicte per l'explotació de la terra, la justícia tradicional pot aportar una visualització de la situació, pot actuar d'amplificador de la necessitat d'actuar en aquests espais, però es veu mancada d'una resposta més institucional que en aquest cas vagi més enllà de la cosmovisió acholi. Al perdó i reparació a petita escala cal sumar mecanismes de recolzament estatals, de relacions globals a la regió o de legitimació en bases a lleis per fer efectius els mecanismes. Falta veure si això es materialitza, però el fet que aquests conflictes hagin estat tractats via la justícia tradicional, com a mínim, ha promogut que siguin més visibles, a la vegada que l'aproximació al perdó i la justícia ha estat més connectada a les comunitats acholi i ha exercit, també, de vector de recuperació del prestigi costumari acholi fragmentat durant la guerra a Acholiland.

* * *

Editores: *El prestigio es probablemente una de las categorías comodín de muchas ciencias sociales, desde la antropología a la psicología, que suele camuflar las verdaderas variables en juego. Pero al mismo tiempo es una fuerza histórica de primer orden que se puede alimentar en beneficio colectivo, y no sólo por intereses individuales o para remitir a pulsiones desconocidas. El caso de los maestros sufíes resulta revelador en este sentido, y muy instructivo para entender la adaptabilidad de muchas sociedades africanas. Antonio, tu análisis de las memorias encontradas respecto a la figura de ‘Umar Al-Fūtī Tāl, el Hadj Umar Tall en muchos textos, es una excelente ilustración de la vigencia y la plasticidad de la memoria múltiple en África, así como de los usos de la interdisciplinariedad en el contexto particularmente sensible hoy en día del islam. Precisamente, en los frecuentes y discutidos intentos de explicar la singularidad del islam en África, se ha argumentado que el influjo del sufismo ha sido uno de los factores claves en las dificultades que tiene el islamismo moderno, mayormente salafista podríamos decir, para instalarse en el continente. Sin embargo, y en un escenario complejo tras la irrupción del jihadismo en la región del Sahel, tú reivindicas que el legado de Al-Futi sólo se puede comprender y actualizar incluyendo su doctrina y práctica sobre el jihād al-aṣghar, el pequeño esfuerzo por Dios, mal llamado “guerra santa”. ¿La descolonización del pensamiento sufí en África occidental, su recuperación revolucionaria si así se quiere, implicaría, pues, el abandono de su talante pacifista? La figura de Ahmadu Hampaté Bâ, gran glosador de Al-Futi, parece indicar lo contrario... O, planteado desde un punto de vista más metodológico: ¿cómo podría la teología/filosofía iluminar el análisis de las ciencias sociales y viceversa?*

Antonio de Diego: No creo que una descolonización del pensamiento sufí implique necesariamente el abandono de un “talante pacifista” o un retorno a una “actitud belicosa”, en mi opinión hay que ver a las manifestaciones culturales en función de su episteme y sus regulaciones internas. La Modernidad, y en concreto la Ilustración, ha jugado con dobles raseros morales. Desde un punto de vista tradicional no hay una dualidad sencilla entre paz y guerra con un correlato moral de lo bueno y lo malo. La paz, el *salām* islámico, significa una sociedad equilibrada y saneada tanto para Al-Fūtī como para autores como Hampaté Bâ. Por eso, quieren una sociedad en paz y, a la vez, creen que esa sociedad solo es posible a través de una purificación espiritual personal (*jihād al-akbar*). Eso repercute en el concepto de *jihād* que para Al-Fūtī y sus contemporáneos es muy profundo ya que se enraiza en lecturas espirituales y teológicas concretas. Este autor lo expresa muy bien el capítulo 51 de su libro *Kitāb Rimāḥ* en el cual se especifica que el *jihād al-aṣghar*, lo que incorrectamente denominamos “guerra santa”, es el último y más complejo paso para enfrentarse a una situación de injusticia tras haber llevado a cabo acciones de diálogo,

tolerancia social o la emigración (*hijra*). Al-Fūtī bebía de fuentes clásicas tanto en su concepción de la justicia como en su concepción de la política y no las podía comprender sin un correlato esotérico (*ḥaqīqa*). Lo que posteriormente sucedió para muchos sufíes de África Occidentales fue que la derrota contra los franceses y el régimen colonial hizo que se dirigieran a otras estrategias sociales y políticas que identificamos en Occidente con el “pacifismo”. El principal problema es que durante siglo xx el salafismo se apropió del concepto de *jihād* y de las prescripciones teológicas que llevaba implícito reduciéndolo a “lucha armada”. De ese modo obviaba tanto los aspectos esotéricos como los éticos que, por ejemplo, tenía para ‘Umar Al-Fūtī y que mostró durante sus expediciones militares. El islam de África Occidental en el siglo xix bebía de la tradición mientras que el salafismo es una transposición, que incluye un gran complejo de inferioridad, de la Modernidad occidental. Para comprender estos aspectos y no caer en interpretaciones binarias de una ética fundada en lo espiritual, en mi opinión, deberíamos realizar un análisis desde la *metapolítica* tal y como la expresaba Raimon Panikkar. Descolonizar a estos autores significa intentar comprender su *weltanschauung* profundamente y no juzgar desde los conceptos de la ética y la política actual.

Editores: *La imagen de la memoria islámica aparece dominada por el concepto de fundamentalismo. Sin embargo, la polémica sobre el “sufismo negro”, el título de uno de tus libros surge de la libertad con que los contextos africanos parecen ofrecer vías propias al recurso a la ijtihad (el esfuerzo exegético) y el ijma’ (el consenso). ¿Cuál ha podido ser el papel de esa “tradición ampliada” por lo que respecta al legado de Al-Futi? ¿Acaso este factor africanizador podría haber desencadenado el “olvido” del pensamiento de Al-Futi en el contexto general del islam?*

Antonio de Diego: La idea de fundamentalismo que se exhibe en gran parte de las publicaciones francesas de la época, y en la que incardinan a Al-Fūtī y a otros líderes sufíes de su tiempo, es una contraposición al progreso, tanto social como político-moral, que ellos creían tener. Sin embargo, la libertad del *sufismo negro* está, precisamente, en las herramientas que la tradición otorga. El *ijtihad* (el esfuerzo exegético) y la *ijma’* (el consenso) son dos de ellas, así como la ausencia de una jerarquía ortodoxa o la legitimidad por el conocimiento. A ello, se suma la aparición del neo-sufismo como una corriente que enfatiza todo esto y re-amplifica la tradición frente a opciones políticas más cerradas como el mundo otomano. El mundo africano se integra en este contexto con una serie de culturas autóctonas con epistemes propias que generan nuevos caminos de comprensión de las realidades espirituales, políticas y sociales que, aunque lo parecieren, no

podemos decir que sean heterodoxas porque, como bien mostró Rüdigger Seesemann, en el islam no hay una ortodoxia clara. El olvido de Al-Fūtī, como de otros tantos pensadores musulmanes, se debe al triunfo del islam político que no comprende ni las etnicidades ni las epistemes, abogando por una clara arabización del musulmán con el fin de convertirlo en sujeto político.

Editores: *La identificación peul del discurso de Al-Futi (que no hay que menospreciar al tratarse de más de cuarenta millones de personas en más de una docena de países, aunque no todos lo tengan como referente) no ha evitado que la Tijāniyya se extienda más allá de los límites étnicos y conviva con otras vías islámicas, como ocurre en Senegal. De hecho, la figura de Amadou Bamba (fundador de la Mouridiyya a partir de una interpretación local de la práctica de la Qadi-riyya) es paralela en muchos aspectos a la de Malick Sy, el discípulo de Al-Futi. ¿Se entrelazan de alguna manera esas memorias islámicas diversas? ¿Qué puede explicar esa convivencia tras los jihad del siglo XIX? ¿Solamente la Pax colonial? ¿Qué enseñanzas inducen respecto a los augurios de los adalides del “choque de civilizaciones” para la región en el siglo XXI?*

Antonio de Diego. Las memorias se han entrelazado de forma muy interesante, de hecho, no cesan de reconfigurarse. Lo islámico es muy dinámico y la gente construye su identidad en varios niveles. Es cierto que la Tijāniyya sufrió otra gran transformación en el siglo XX que eclipsó a las propuestas de Al-Fūtī. La generación posterior a él intentó buscar un proyecto *metapolítico más privado orientándola más al desarrollo del sujeto como miembro de la comunidad, pero sin renunciar a la consecución de un califato. Yo no creo que esto solo se deba a la presión de la Pax colonial, sino que hay un repensar interno, una memoria de conflicto que acaba emergiendo y valorando si compensa una lucha armada, exilios forzosos y muertes.*

Sin embargo, no es esa generación la que generó una explosión de la Tijāniyya o la Muridiyya como organizaciones transnacionales “de masas” sino la siguiente. Es la generación que representan maestros sufíes como Ibrahim Niasse (1900-1975) o Abdulaziz Dabakh Sy (1904-1997) quienes lograron globalizar las ṭarīqas sufíes. Esta generación apostó por abandonar la *metapolítica* y sustituirla por un trabajo intenso en la vida cotidiana. Los discípulos de estos shaykhs, a menudo, solían ser gente de negocios o políticos que acudían a ellos en busca de consejo y recomendaciones. Esto fue en parte debido al fracaso de su participación como partido político islámico en las primeras elecciones libres de Senegal. La idea de elaborar un proyecto *metapolítico* que finalizara en un califato se diluyó poco a poco y, a día de hoy, casi nadie la apoya. Igualmente, en gran parte de África Occidental, y sobre todo en entornos urbanos, *jihād al-aṣghar* es un término bastante

tabú. La gente no quiere que se le asocie con la violencia y se ve como una gesta del pasado. Al-Fūtī es un personaje reputado de nombre en la Tijāniyya, pero descuidado en lo que se refiere a edición de sus obras, su enseñanza o su vigencia en las doctrinas cotidianas. De esa forma, ha quedado más bien como un personaje mitológico e idealizado, e incluso un tanto *pop*, en el imaginario de la mayoría de los tijānis y de gran parte de los habitantes de África occidental.

* * *

Jordi Tomàs (éditeur): *Maintenant c'est moi que reste comme éditeur, Albert et Sophie pour aborder les mystères de la "mémoire profonde", de la question des origines, toujours si prochaine des mythes et si suspicieuse pour les détenteurs de la science. Et je vous avoie que cette continuité de la mémoire multiple à la Grande Île, dont vous en parlez, suscite quelques interrogations majeures dont on ne reprendra que deux. D'un côté, est-ce que vous croyez que cette mémoire multiple, cette tolérance avec, disons, la fantaisie historiographique, a des parallèles, des projections, dans la gouvernance de l'île?*

Albert Roca (auteur): Bien sûr. Si tu me laisse répondre, Sophie, je dirais que, sans doute, la conséquence la plus paradoxalement évidente de l'effet écran est la persistance de l'invisibilité coloniale du quotidien de la plupart des membres de la société ("majorité silencieuse") à l'égard de l'État. Cela implique un manque durable de légitimation de l'État, vu comme un danger tout autant qu'une opportunité, plus que comme le dépositaire d'un bien commun. Mais cette faillite démocratique aurait été partialement compensée quand même avec l'État néo-indépendant, dans l'ensemble moins nocif que celui colonial et plus moralement engagé vis-à-vis des populations. Les essais divers de partager la gouvernance avec la population, ont été toujours en échec mais toujours renouvelés: dynamisation rurale, *fokonolona*, centralisation démocratique, développement rapide, ONGD... On peut discerner un apparent équilibre informel des élites que j'ai analysé ailleurs (Roca, 2013) comme relevant d'une certaine *entente ethnique*, née après la répression de MDRM en 1948 et, surtout, depuis le passage du PADESM¹ —soutenu par les autorités coloniales— au PSD, parti dominateur

¹ MDRM: Mouvement Démocratique de la Rénovation Malgache, parti nationaliste à forte domination merina jugé responsable de l'insurrection du 1947 et banni par les autorités coloniales. Le PADESM, Parti des Déshérités de Madagascar, dominé par des côtiers, a été favorisé par le gouvernement colonial; il a donné lieu au PSD, Parti Social-Démocrate, où on pourrait déjà percevoir les effets de la non dite *entente ethnique*.

dans la Première République. Règle d’or non écrite: la présidence ne doit revenir à un ressortissant merina, en tant ethnies la plus puissante, majoritaire dans l’administration, l’économie ou la nouvelle culture occidentale. Elle a été brisée après la montée de Marc Ravalomanana, en 2002, sans que les nouvelles collectivités décentralisées, implantées tardivement et très inégalement depuis 2004, aient pu établir un nouvel équilibre entre la capitale et les terroirs. Le résultat est toujours la validité de la mémoire multiple, c’est-à-dire, l’autonomie de ces communautés de mémoire face la défaillance de l’État, toujours aussi en clé “informel”, en majorité silencieuse. C’est peut-être à nouveau Manassé Esoavelomandroso qui explicite le mieux les attentes de cette convergence de la mémoire multiple et la réforme de l’État postcolonial: en contredisant le politologue Mahmood Mamdani —qui jugeait que l’état multiethnique était un legs pervers de la colonisation—, il a défendu que l’État malgache moderne ne pourrait être contre les ethnies, car elles sont *dans* l’État, ce qui condamne toutes les parts à un accord, un jour ou l’autre.

Je dirais même plus: les balances ethniques, dynamiques, avec multiples échanges, recombinaisons, mais aussi continuités, ont caractérisé l’histoire malgache dès son début. La théorie des vagues migratoires, si évoquée jusqu’à maintenant, consigne la diversité, mais ne l’explique pas, au contraire, elle donne une fausse idée de couches de population superposées, surtout dès que cette vision s’associe à l’idéologie, si africaine, des *tompontany*, les maîtres de la terre, et les premiers occupants... Si on veut refléter la complexité des continuités sur l’île, il faut relier son histoire aux complexes processus régionaux: ça serait bien sûr un autre article, mais laissez-moi prévoir qu’on ferait bien de reprendre les inquiétudes et les sources, si non la lettre, d’auteurs “africanistes” tels que le vieux Ferrand ou Raymond Kent. En tout cas, l’*entente ethnique* n’aurait jamais été une Arcadie, mais c’est une notion qui nous permettrait d’approcher les continuités et les autonomies identitaires avec la même rigueur qu’on explique les ruptures.

Jordi Tomàs (éditeur): *D’un autre côté, comment croyez-vous que cette mémoire à Madagascar et ses implications s’articulent avec le débat décolonial qui secoue la planète depuis quelque temps? En ce qui concerne l’Afrique, les media ont mis le focus surtout sur la diaspora, ancienne ou récente, comme l’illustre la fureur iconoclaste contre les statues coloniales déclenchée ou réallumée par la campagne Black Lives Matter: est-ce que les mémoires dans le continent, enracinées et multiples, pourraient renfermer des réponses à cette polémique globale? Et encore, la connexion de l’idéologie anticoloniale, bien légitime, avec la mémoire multiple des communautés, aussi politiquement fondée, ne risque-t-elle pas de déplacer et même bloquer la recherche scientifique, toujours nécessaire?*

Albert Roca (auteur): La statue de Gallieni, “le pacificateur”, à Paris, place Vauban, a été vandalisée par deux fois en 2020 et 2021, alors que la figure du maréchal à Antananarivo avait déjà été pacifiquement retirée et, dit-on, renvoyée en France, après le “Mai Malgache”, de 1972. En tout cas, les rares noms et monuments à de la colonisation qui restent dans l’île ne suscitent-ils pas l’intérêt populaire: peut-être leur destin sera-t-il celui de la statue de Faidherbe à Saint-Louis, à moitié oubliée à moitié reléguée dans un magasin après être tombée lors d’une tempête en 2017... La statue de l’ogre Léopold II a été outragée en Belgique, mais elle croupit intacte dans un parc-musée de Kinshasa... Comme nous l’avons noté, la mémoire de la colonie est autant la mémoire “avec” les autres que “des” autres, non ressentie comme propre en Afrique, donc non entretenue. Pensons à la faible signification symbolique locale de l’esthétique coloniale, pour comprendre tant de bâtiments coloniaux en ruines sur tout le continent, bien qu’ils soient des sites présumés du patrimoine: patrimoine de qui? Leur mémoire reste une fraction mineure dans l’ensemble de mémoires agissant dans le continent et dans l’île. Le cas du *rova*, l’ancien Palais de la Reine, à Antananarivo est tout à fait différent, malgré les apparences et le conflit avec UNESCO au sujet de la reconstruction reflète cette diversité de mémoires et d’usages de la mémoire. En tout cas, l’indifférence vers les traces matérielles du colonialisme pourrait changer, notamment sous l’influence de l’iconoclasme des jeunes de la diaspora ou “branchés/ées”, mais il reste de toute manière peu de “choses” sur le terrain pour s’y projeter...

Le débat sur le colonialisme, cependant, a été intense et continu en Afrique depuis la Seconde Guerre mondiale, mais il n’a généralement pas suivi les grandes lignes du débat décolonial, qui est très présent dans la diaspora ancienne. Madagascar ne fait pas exception. Un échantillon: Suzy Ramamonjisoa m’a montré (communication personnelle) comment Mannoni pourrait être une inspiration, même après la disqualification racialisée mais non enracinée de Fanon. On pourrait aussi essayer d’apparenter le suprémacisme nousantarien au décolonialisme, mais son discours s’intègre dans un cadre logique qui est plus malgache que diasporique, tout à fait comparable à ce que se passe en Afrique: ce continuum fantasmagorique dont nous avons parlé. Cette prééminence locale souple, sans rejet, des cadres de compréhension globales hégémoniques, tissée à travers de mémoires multiples soutenues par des autonomies collectives de facto, pourrait contribuer certainement à envisager des mécanismes pour intégrer la diversité dans la société globale, une expérience nécessaire mais plutôt ratée dans les sociétés européennes et euro-péennes.

Quant à la dernière question, je vous renvoie à un texte où j’ai essayé de fournir des éléments de réponse (Roca, 2015) et je me permets seulement deux remarques, car on aurait besoin de tout un nouvel article pour tout juste commencer à l’aborder. La première: le pluralisme, bien distinct du cosmopolitisme (avec ses règles de jeu communes) consiste précisément à ne pas déplacer, encore moins bloquer, les

autres approches, car on n'applique pas le célèbre syllogisme aristotélique, l'exclusion du tiers. La deuxième remarque, à mon avis, est que la science sociale ferait bien de ne pas avoir peur des opinions populaires, des opinions des *madinika*, les “petits”, mais de les écouter.

Editors: Aprofitem aquesta crida al coratge epistemològic per tancar el monogràfic. Ha estat un viatge llarg, encara que només hagin percebut el començament dels milers de camins de la memòria que teixeixen les societats africanes. De fet, parem d'escriure, però no d'escoltar, no d'investigar. I aprofitem per agrair els *Quaderns de l'ICA*, la seva paciència i la seva tolerància amb una iniciativa sempre al fil del que és homologable per la ciència *mainstream*.



© Jordi Tomàs, Albert Roca, Germán Santana, Sarah Davis Westwood, Joan Gimeno, Víctor González, Antonio de Diego i Sophie Goedefroit, 2022

© *Quaderns de l'ICA*, 2022

Fitxa bibliogràfica

Tomàs, J., Roca, A., Santana, G., Davis Westwood, S., Gimeno, J., González, V., de Diego, A. i Goedefroit, S. (2022). Postfaci. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(2), 407-434. Barcelona: ICA. [ISSN 2385-4472].