

El impacto de las dinámicas de poder local en las políticas coloniales sobre el terreno. El caso de la creación de los jefes de pueblo en la Baja Casamance, Senegal (1851-1922)

The Impact of Local Power Dynamics upon Colonial Policies at Ground Level: The Case of Creating Village Chiefs in Lower Casamance, Senegal (1851–1922)

Eric García-Moral
Universitat Pompeu Fabra
<https://orcid.org/0000-0002-2480-4383>
eric.garcia@upf.edu

Recibido: 13/03/2023; Revisado: 24/05/2023; Aceptado: 22/06/2023

Resumen

En este artículo se analiza la importancia de las dinámicas de poder local en la aplicación de las políticas coloniales en la Baja Casamance (Senegal), una región habitada por sociedades descentralizadas que dificultaron la instalación de las estructuras administrativas francesas. Mediante una investigación que combina fuentes escritas y fuentes orales, se demuestra cómo las comunidades locales modificaron la manera en que se crearon y desarrollaron las jefaturas de pueblo. En este caso, las políticas coloniales sobre el terreno fueron implementadas siguiendo patrones que obedecían a las dinámicas de poder local.

Palabras clave: Casamance, Senegal, imperio francés, colonización, jefes de pueblo.

Abstract

This article analyses the significance of local power dynamics to colonial policy implementation in Lower Casamance (Senegal). This region was inhabited by decentralized societies that hindered the establishment of French administrative structures. By combining written and oral sources, the article shows how local communities shaped the way by which village chieftaincies were created and developed. In this case, colonial policies on the ground were implemented according to patterns that conformed to local power dynamics.

Keywords: Casamance, Senegal, French Empire, Colonization, Village Chiefs.

El objetivo de este artículo es mostrar qué impacto tuvieron las dinámicas de poder local sobre la implementación de las políticas coloniales en una región periférica de la colonia de Senegal. La Baja Casamance, que corresponde a la zona más occidental de la región de Casamance y que no se consideró pacificada hasta la segunda década del siglo xx, presentó multitud de problemas a la administración francesa. Dichas dificultades se evidenciaron en el momento en que la administración quiso implantar en la región el sistema de la *chefferie*. La *chefferie* (jefatura) era el equivalente francés al *indirect rule* británico: una política colonial que buscaba convertir a las autoridades tradicionales de los territorios colonizados en jefes al servicio de la administración. En el caso francés, las jefaturas se dividían en tres tipos: jefes de provincia, jefes de cantón y jefes de pueblo. La provincia era una circunscripción administrativa que incluía a varios cantones y los cantones eran circunscripciones administrativas formadas por diversos pueblos (ZUCARELLI, 1973). De esta forma, el jefe de pueblo estaba bajo las órdenes del jefe de cantón y este bajo las órdenes del jefe de provincia. Las tareas encomendadas a estos jefes se concentraban sobre todo en tres aspectos: el reclutamiento militar, la movilización de mano de obra para los trabajos forzados y la recogida de impuestos. Por lo tanto, la administración francesa buscaba jefes que gozaran de autoridad política y militar sobre amplios grupos de población. En la Baja Casamance, sin embargo, este tipo de jefes no existía debido a la naturaleza descentralizada de sus sociedades, que se organizaban mediante un complejo sistema de altares tradicionales (fetiches) en los que la autoridad se dispersaba en numerosos núcleos familiares y de linaje.

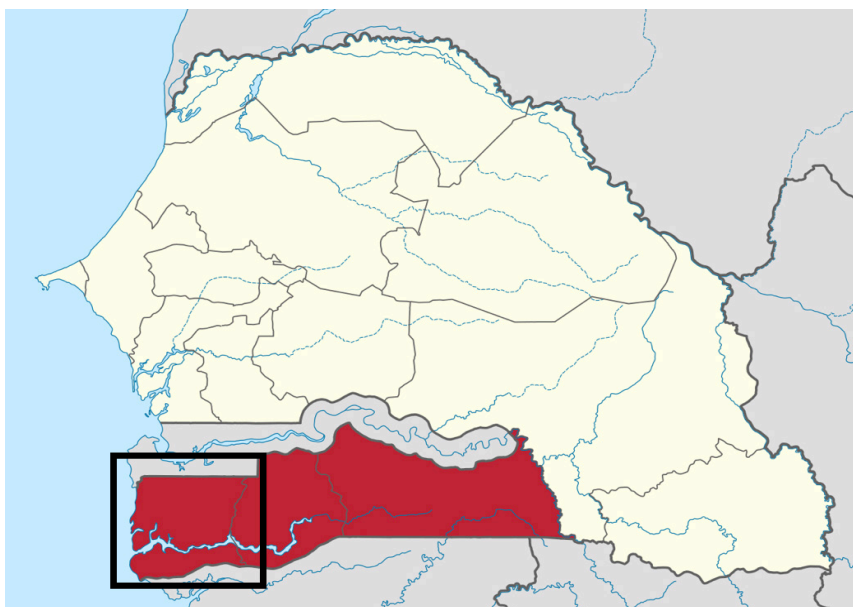


Figura 1. Croquis de localización de Casamance en Senegal. Fuente: Wikimedia Commons.

La colonización de la Baja Casamance ha sido tratada por autores como Christian Roche, Robert Baum o Phillipe Mengelle, entre otros. Todos ellos han demostrado las dificultades que tuvo la administración francesa para instalar sus estructuras en la región, destacando las resistencias ofrecidas por las comunidades locales. De hecho, en las áreas de Senegal que antes de la llegada de los europeos estaban dominadas por reinos centralizados, los franceses convirtieron a sus autoridades tradicionales en jefes de provincia, cantón o pueblo con mayor facilidad que en las áreas descentralizadas o «acéfalas», en las que no había gobernantes reconocidos sobre quienes implementar las nuevas estructuras coloniales (WILFAHRT, 2018a, 2018b). En este artículo nuestro objetivo es analizar el impacto que tuvo la concepción del poder de dichas comunidades descentralizadas en la creación de la jefatura de pueblo. La elección de la jefatura de pueblo como principal protagonista de nuestro análisis responde a una razón principal: al contrario de lo que ocurría con los jefes de provincia o cantón, los jefes de pueblo formaban parte de las comunidades que debían administrar, vivían día a día entre sus vecinos y se convirtieron en representantes de la población ante la administración y en representantes de la administración ante la población. Para analizar estas jefaturas, basamos nuestro enfoque en tres preguntas: ¿Quiénes fueron los primeros jefes? ¿Cómo se instaló la jefatura en los pueblos? ¿Cómo se desarrolló durante sus primeros años de vida? Para responder a estas preguntas es indispensable recurrir a la historia oral, que aporta una información fundamental sobre la identidad y la vida de los jefes, información que no aparece en los archivos.

2. METODOLOGÍA

Esta investigación se basa en la combinación de fuentes escritas y fuentes orales. Mientras las primeras sirven para situar algunos jefes en un contexto cronológico preciso, así como para disponer de la visión administrativa sobre los jefes, las fuentes orales permiten no sólo conocer la identidad y filiación de estos jefes en sus pueblos, sino también su ascendencia dentro de su comunidad, así como el recuerdo que sobre ellos permanece en el pueblo. Además, las fuentes orales también aportan información respecto a los conceptos locales de poder, muy alejados de lo que los franceses esperaban que fuesen las autoridades africanas mediante las que pretendían administrar sus territorios coloniales. A través de la combinación de fuentes escritas y orales, pretendemos superar el binomio resistente/colaborador para arrojar luz sobre un proceso complejo en el que una administración europea creó una nueva autoridad que acabó adaptándose a patrones de poder local.

2.1. Las fuentes escritas

Las fuentes escritas consultadas en esta investigación proceden de los *Archives Nationales d'Outre Mer* (Aix-en-Provence, Francia) y los *Archives Nationales du Sénégal* (Dakar, Senegal). En ellos se han consultado los fondos del África Occidental Francesa y de la colonia de Senegal, hallando información relativa a la administración de la Baja Casamance, así como correspondencia entre administradores, decretos, leyes e informes periódicos sobre la situación política, económica y administrativa de la región.

2.2. Las fuentes orales

Mediante la combinación de las fuentes escritas con las fuentes orales se ha logrado corroborar, certificar, descartar o complementar la información que proveen unas y otras, así como obtener una versión local de los eventos o informaciones hallados en los archivos coloniales.

En nuestra investigación hemos recurrido a dos tipos de fuentes orales: tradiciones orales, por una parte, e historial oral, por otra. Las tradiciones orales son historias sobre el pasado producidas y reproducidas oralmente, de generación en generación, con el objetivo de preservar la historia y consolidar o contestar un sentido de pertenencia e identidad (COOPER, 2005). La historia oral, en cambio, recopila los recuerdos de individuos y comentarios personales de relevancia histórica que han sido grabados en entrevistas (RITCHIE, 2015). De forma resumida, hemos recurrido a la tradición oral para obtener información sobre los primeros jefes de pueblo (finales del siglo XIX y principios del XX). Con la excepción de proverbios o canciones, las tradiciones orales de la Baja Casamance no están formalizadas. Por lo tanto, forman parte de lo que Jan Vansina denominó «tradiciones libres»: conocimientos sobre historia que se transmitieron sin una estructura fija (como una canción o poesía) y que no siempre se cuentan del mismo modo. En cualquier caso, las tradiciones que se han utilizado en esta investigación son muy recientes y no presentan la misma cantidad de problemas que las tradiciones más antiguas. Con Vansina, podemos entender las tradiciones orales como una serie de documentos históricos sucesivos que se han perdido todos excepto el último, y que han sido interpretados por cada eslabón de la cadena de transmisión. Por tanto, cuantos menos eslabones, menos alteraciones habrá experimentado el documento original (VANSINA, 1985: 29). Es decir, el testimonio original. Así, en las tradiciones orales recientes la reinterpretación de los hechos no ha llegado muy lejos, la cronología relativa es relativamente buena y las fuentes no han sido todavía conocidas por un gran número de personas y, por lo tanto, todavía conservan una cierta independencia. Además, la poca antigüedad de las tradiciones permite cotejarlas con las informaciones obtenidas a través de fuentes

escritas coetáneas al nombramiento de los primeros jefes.¹

Nuestras fuentes orales conciernen a 19 pueblos de la orilla sur de la Baja Casamance: Djibonker, Djibelor, Brin, Kamobeul, Essyl, Enampore, Seleki, Bandial, Etama, Dar-Salam, Etomé, Nyassia, Kailou, Calobone, Oussouye, Boukitingo, Sigantar, Oukout y Youtou. En total, realizamos 84 entrevistas a 77 informantes distintos, resultando en más de 62 horas de grabación.

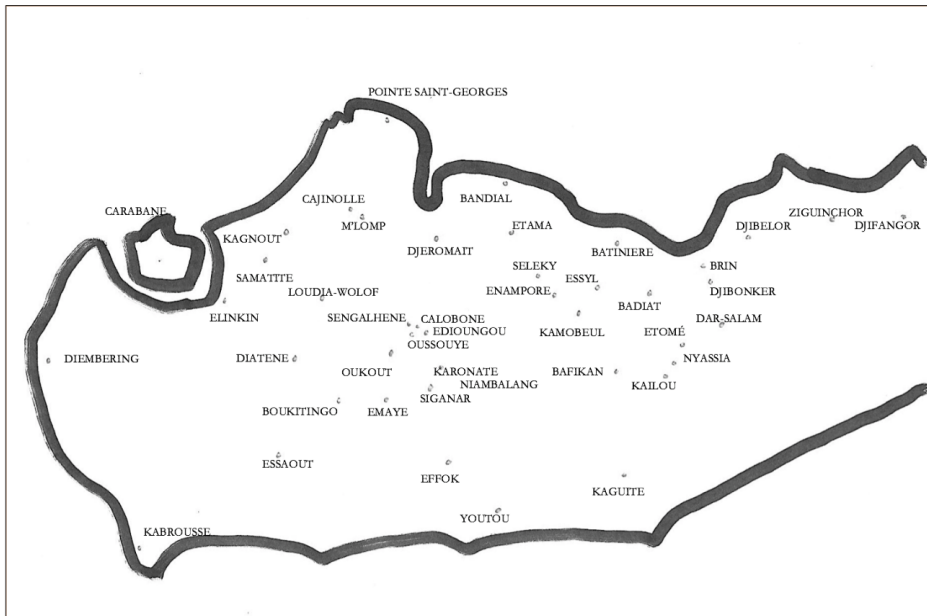


Figura 2. Principales pueblos de la orilla sur de la Baja Casamance. Fuente: Autor.

La elección de concentrar las entrevistas en pueblos de la orilla sur se realizó con el objetivo de obtener una información lo suficientemente amplia para poder contrastarla con las dinámicas coloniales que se dieron en la orilla norte de la región, que durante el siglo XIX sufrió la conquista de guerreros musulmanes que provocaron un desarrollo histórico distinto al de la orilla sur. La orilla norte, además, cuenta con información más detallada y abundante en los archivos coloniales. Por estas razones, la orilla sur es la base de nuestra investigación, recurriendo al caso de la orilla norte como elemento de comparación y contraste (véase 5.4). Del mismo modo, con el objetivo de obtener una distribución lo más representativa posible de la orilla sur de la Baja Casamance, se realizaron entrevistas en pueblos situados en cuatro de los seis principales cantones coloniales situados entre Ziguinchor, la capital administrativa de la región, y la costa del Océano Atlántico (Floups, Essignes, Bayottes y Brin-Seleki). Los dos cantones restantes (Diembering y Pointe Saint-Georges), han sido trabajados por

¹ Para una discusión sobre el estudio de las tradiciones orales en la historiografía africanista, véase HENIGE (2005).

BAUM (1999) y MÉGUELLE (2013).

Antes de iniciar las entrevistas, reunimos la mayor cantidad de información en los archivos coloniales sobre los pueblos seleccionados. De este modo, disponíamos de una base documental sobre la que fundamentar las entrevistas. Esto se tradujo en la obtención de nombres de jefes y eventos del pasado en los que estos estuvieron involucrados. Gracias a esta información fue posible localizar a los tres tipos de informantes: jefes de pueblo actuales, ancianos/as que vivieron el período colonial, y familiares de antiguos jefes de pueblo o cantón. A través de entrevistas semi-estructuradas, obtuvimos información relativa a la vida de los jefes, a sus lazos de parentesco y a los eventos más relevantes que protagonizaron durante sus jefaturas.

3. REVISIÓN DE LA LITERATURA: LOS LÍMITES DE LA INVENCION DE LA TRADICIÓN

El estudio de las jefaturas en la historia africana es uno de los que ha generado más literatura desde que la disciplina tomó impulso en la década de 1960. Desde la publicación en 1970 del libro *West African Chiefs* (CROWDER e IKIME, 1970), la mayoría de los estudios sobre las jefaturas se han centrado en las llamadas *Primary Executive Authorities*, jefes caracterizados por su contacto directo con la administración, sin necesidad de intermediarios. Por debajo de ellos estaban los jefes subordinados, que sólo contactaban con la administración a través de las autoridades primarias ejecutivas, a quienes debían obedecer. La tendencia a centrar los análisis historiográficos en los jefes superiores ha continuado hasta el día de hoy. A pesar de la existencia de estudios centrados en jefes subordinados, estos constituyen una excepción en el panorama historiográfico africanista. En el caso francés, los jefes subordinados por excelencia fueron los jefes de pueblo. La preeminencia de los jefes de cantón o provincia (autoridades ejecutivas primarias) en los estudios sobre el colonialismo francés, conlleva una carencia a la hora de examinar el encuentro colonial y la relación establecida entre la administración y las poblaciones locales.

Los jefes de pueblo no sólo eran el último eslabón de la administración en los territorios, sino que constituían el pilar sobre el que se sostenía el sistema colonial a nivel local. En muchas ocasiones, la «localidad» de los jefes de cantón quedaba desdibujada al gobernar a multitud de pueblos diversos en los que jamás habían vivido y en los que no tenían vínculos familiares estrechos. En el caso de los jefes de pueblo, su «localidad» es lo que los define. Para comprender a estos jefes es necesario conocer su vida anterior al nombramiento, a qué familias pertenecían y cuáles eran sus funciones en el cuadro «tradicional» de la localidad. Para sus pueblos, estos jefes se convirtieron en la cara visible de la administración. Para la administración, eran representantes de su pueblo. Su posición liminal entre esos dos mundos, en los que vivían al mismo tiempo, los convirtió en individuos complejos sujetos a multitud de presiones. Además, el jefe de pueblo

era el empleado de la administración que tenía más fácil escapar del control administrativo y también el que gozaba de menos privilegios si se le compara con sus superiores en el cantón o la provincia. Pero lo más importante es que estos jefes no eran meros colaboradores de la administración, sino algo más.

El historiador norteamericano Frederick Cooper (COOPER, 1994; 2005; COOPER y STOLER, 1997) ha reiterado en multitud de ocasiones la necesidad de superar las explicaciones dicotómicas y los binarios de colaboración/resistencia para mostrar que el dominio colonial fue un proceso complejo que no puede ser explicado a través de suposiciones simplistas. Ya no se considera que los africanos simplemente «responden» a la imposición del dominio extranjero mediante la «resistencia» abierta o la «colaboración» interesada (PARKER y RATHBONE, 2007: 109). La llamada de Cooper a la historiografía ha obtenido diversas respuestas. Una de las más notables es el volumen titulado *Intermediaries, Interpreters and Clerks. African Employees in the Making of Colonial Africa* (LAWRANCE *et al.*, 2006), a la estela del trabajo de Emily OSBORN (2003), en el que diversos autores demuestran que los intermediarios africanos usaron las nuevas oportunidades creadas por la conquista colonial y el dominio colonial para seguir sus propias agendas incluso mientras servían a sus patronos. En este sentido, los jefes de pueblo no suponían una excepción. Los arquitectos de las políticas coloniales tenían menos influencia sobre la construcción del estado colonial, tal y como era practicada sobre el terreno, de lo que ellos querían o sabían (SHAKREY, 2013: 152).

En relación a los jefes africanos, otro asunto que ha centrado el interés historiográfico es la idea de la invención de la tradición, concepto acuñado por Eric HOBBSBAWM y Terence RANGER (1983). Ranger en concreto dedicó un capítulo al África subsahariana (RANGER, 1983). El concepto hacía referencia a un proceso que involucraba al estado colonial y a las élites africanas a través del cual los oficiales europeos buscaban recoger y codificar tradiciones locales de gobierno para incorporarlas en sus sistemas de *indirect rule*. Estos esfuerzos crearon oportunidades para las élites africanas para reinterpretar, redefinir y aumentar su poder «tradicional» y su autoridad (LAWRANCE *et al.*, 2006: 15). Esto explica que las jefaturas hayan sido identificadas como un elemento clave en las múltiples invenciones coloniales, siendo percibidas como una herramienta del estado colonial primero y de los autócratas postcoloniales después. Con su transformación durante la colonización, la gente ordinaria habría perdido el control sobre quienes les gobernaban. De este modo la «invención de la tradición» se habría traducido en sistemas coercitivos que se disfrazaban con el traje de la costumbre, convirtiendo a los jefes en uno de los legados más negativos del colonialismo. Como apunta Justin Willis, los jefes africanos de la etapa colonial fueron vistos o bien como una completa invención del colonialismo o como cómplices en la transformación de formas establecidas de autoridad que descansaban en consensos y negociación hacia formas que fueron más intrusivas, coercitivas y codiciosas (WILLIS, 2013: 208-14).

Desde la publicación de *The Invention of Tradition*, diversos académicos han matizado el concepto y han hablado de los límites tanto de la invención como del poder del estado colonial. El propio Ranger publicó un artículo, mucho menos

citado que el de 1983, en el que se revisaba a sí mismo (RANGER, 1993). En este ejercicio de autocrítica, Ranger llegó a dudar de la utilidad del uso del término «invención». En definitiva, al hablar de «invención» se tiende a exagerar el poder de las autoridades coloniales (GREEN, 2011: 249). El autor que ha tratado de forma más concisa los límites de la «invención de la tradición» es Thomas SPEAR (2003). Apoyándose en otros estudios y en sus propias investigaciones sobre el caso británico, Spear señala que el poder colonial estaba limitado porque dependía de autoridades locales para legitimar y hacer efectivo su gobierno. Por ello, un jefe no podía funcionar únicamente de forma autoritaria porque al cometer transgresiones administrativas se arriesgaban a socavar tanto su legitimidad como la de las autoridades coloniales. De hecho, los jefes tenían que buscar atenuar las exigencias del estado y los oficiales coloniales a menudo tenían que aceptarlo para evitar la precipitación de oposición violenta (SPEAR, 2003: 9). El historiador americano arguye que el énfasis en la invención colonial ha llevado a los historiadores a negligir el desarrollo histórico y la complejidad de los procesos interpretativos que ocurrieron en el pasado. Dichas construcciones se hicieron raramente sin precedentes históricos locales y, sobre todo, debían ser percibidas como legítimas para ser efectivas. Por ende, las administraciones coloniales estaban sujetas a discursos locales de poder que no entendían del todo ni tampoco controlaban. Estos discursos locales jugaron un rol fundamental en la reinterpretación, reformulación y reconstrucción de la tradición en un contexto de cambios socioeconómicos más amplios. El colonialismo no fue simplemente un fenómeno político unilateral. Las autoridades coloniales buscaron incorporar instituciones, con sus propias estructuras de autoridad y procesos políticos, dentro de la estructura colonial que, a su vez, estaba sujeta a un proceso de desarrollo en respuesta a las condiciones locales. Al mismo tiempo, las autoridades coloniales dejaron caer sobre los africanos nuevas exigencias que afectaron de forma dramática a la política de linajes locales con la cual los individuos ganaban acceso a recursos y seguridad económica a través de alianzas estratégicas con patrones y unos con otros. De este modo, los intentos por inventar la tradición eran procesos complejos y dinámicos insertados en el contexto cambiante de la conquista colonial, el dominio y la explotación. Lejos de convertirse en un instrumento del dominio autoritario, la tradición era disputada por africanos y europeos en un intento por establecer su poder y el acceso a los recursos (SPEAR, 2003: 4-10).

Las contradicciones inherentes al sistema colonial quedan reflejadas en la relación que se estableció con los jefes: los administradores esperaban que los jefes sirvieran a la administración mientras que la gente local esperaba que defendieran sus intereses contra la autoridad extranjera. A mayor número de exigencias que el sistema imponía a los jefes, más desafiaban su legitimidad, debilitaban su autoridad y forzaban a los jefes a oponerse a ellos. Así, como apuntan VAN ROUVEROY y VAN DIJK (1999), la viabilidad de las jefaturas dependía de su aceptabilidad y legitimidad. Por tanto, la pregunta central no era si la jefatura había sido impuesta o no, sino cómo fue hecha aceptable, se le dio significado y se le dotó de respeto. De esta forma, el hecho de que las autoridades coloniales crearan a los jefes, sobre todo en sociedades descentralizadas, no los hacía

inmunes a las influencias locales ya que debían tratar de aparecer como legítimos si querían actuar como herramientas efectivas del gobierno colonial (SPEAR, 2003: 12). Así, la realidad local no sólo determinaba la reinterpretación de la jefatura, tal y como señala Spear, sino también su creación, desarrollo y pervivencia. De hecho, en la Baja Casamance las concepciones locales de poder fueron esenciales en la creación de la jefatura de pueblo y determinó su aceptación y pervivencia.

4. CONTEXTO DEL ESTUDIO: LA BAJA CASAMANCE

La Baja Casamance es una región que presenta particularidades en relación a la colonia de Senegal. Por un lado, la concepción local del poder está muy vinculada a las religiones tradicionales de la región. Por otro, la penetración francesa en el territorio se dio de forma tardía y la administración colonial no pudo replicar en la región los mismos métodos que habían utilizado en zonas de la colonia en la que había estructuras políticas o reinos pre-coloniales centralizados. A continuación, se exponen algunas de las características fundamentales de la concepción del poder y del desarrollo histórico colonial de la Baja Casamance.

4.1. La concepción del poder en la Baja Casamance

La Baja Casamance se encuentra habitada de forma mayoritaria por los diola, aunque en la región también hay otras comunidades o grupos étnicos. En nuestra investigación, partimos de las ideas planteadas por Spear para referirnos a la concepción local del poder en la Baja Casamance y a su relación no solo con las estructuras políticas de la región, sino también a las estructuras religiosas, económicas y culturales. Tomamos prestado el concepto diola de *mujooloayi* para referirnos a «la manera diola de hacer las cosas» o a la *Diola way of life*, que hace referencia a la tradición y religión diola y a su manera de ver el mundo y articularse en él (TOMÀS, 2005: 216). A partir de este concepto y de su opuesto, la *mululumayi* (la concepción del poder de los blancos), ambos aportados por el antropólogo Jordi TOMÀS (2005), demostraremos que las poblaciones locales de la Baja Casamance no solo jugaron un rol fundamental en la reinterpretación, reformulación y reconstrucción de la tradición, como apuntó Spear, sino que, a través de su percepción o concepción del poder, también fueron esenciales en su propia creación.

Desde el punto de vista sociopolítico, el rasgo distintivo de las sociedades de la Baja Casamance es su descentralización. En la región no existieron grandes estados que aglutinaran a amplios sectores de la población. La religión tradicional, llamada *awasena* en el caso de los diola, actuaba como elemento de cohesión. Dicha religión se basa en un complejo sistema de altares espirituales llamados *uciin* (plural de *báacin*), a los que en tiempos coloniales se empezó a denominar

como «fetiches».² Los altares regulan todas las actividades de interés general de las comunidades, lo cual llevó al antropólogo Jordi Tomàs a definirlos como altares-ministerios (TOMÀS, 2005). Hay altares que tratan temas como la fertilidad de la tierra y de las mujeres, las lluvias, la caza, la pesca o la agricultura. Otros tratan temas de salud, los nacimientos, las defunciones o los matrimonios. También los hay con funciones judiciales o punitivas. Algunos altares representan a grupos específicos, a familias, linajes, barrios o a un conjunto de todos ellos. Estos últimos tienen que ver, sobre todo, con las iniciaciones masculinas y femeninas (BAUM, 1999: 43). En síntesis, los altares actuaban —y actúan— como lugares de decisión política y social que afectaban también a temas económicos y territoriales.

Cada altar tiene una o varias familias asociadas de las que procede un responsable que ejerce funciones de sacerdote. Esta persona es llamada *alembe* (pl. *kulemba*) y es la encargada de realizar las libaciones y dirigir los rituales. Esta posición está sujeta a numerosas restricciones y prohibiciones y goza de una autoridad limitada: cada sacerdote está rodeado de unos adjuntos principales y de unos responsables específicos que conforman algo parecido a una «dirección del altar» o, dicho en otras palabras, un consejo al que se conoce como *huhaane*. Finalmente, por debajo del *huhaane* hay una serie de personas con responsabilidades precisas relacionadas con el buen funcionamiento del altar. Cada pueblo cuenta con decenas de altares, con lo cual se da la particularidad de que todas las familias tienen representantes en distintos grados en algunos altares de la zona, vinculándolas a las responsabilidades políticas y religiosas correspondientes (TOMÀS, 2005: 262-3, 272-3). Así, la multiplicidad de altares aseguraba que hubiera siempre un *báacín* al que acudir para resolver los problemas a los que se enfrentaba la población. Además, mediante el sistema de sacerdotes y consejos, se aseguraba una distribución de la autoridad religiosa en la que una sola persona no podía aglutinar demasiada autoridad (BAUM, 2016: 36).

Por otro lado, en la región existe una autoridad llamada *oeyi*, una especie de sacerdote supremo, vinculado a un altar poderoso que concierne a varios pueblos. Los franceses identificaron a estos *oeyi* como los líderes principales de los diola, otorgándoles la etiqueta de «rey». Así, en la Baja Casamance encontramos diversos reinos tradicionales al frente de los cuales se hallan estos «reyes», a los que la antropología ha denominado «reyes sagrados». Tienen diversas funciones sociales que están codificadas en un estricto conjunto de derechos, deberes y prohibiciones: no pueden salir del reino, no pueden comer ni beber en público, deben vivir aislados en el bosque real, etc. La designación de un hombre como rey supone el fin de su vida anterior a la entronización. Las cargas de la posición son tan elevadas que existen multitud de historias de potenciales candidatos que huyen de su pueblo de origen para escapar al destino real. Además, es habitual que diversas familias distintas asuman el rol de *oeyi* de forma sucesiva. Dicho de otro modo: no es un cargo hereditario ni al que la gente aspire. Aunque su posición es en principio espiritual y simbólica, debido a que la religión *awasena* está presente en todos los ámbitos de la vida, sus funciones superan lo religioso

² Al norte del río, también se utiliza el término *enáati* (pl. *sináati*) para referirse a estos altares (MARK, 1985).

para intervenir en aspectos sociales, legislativos, judiciales o económicos. Desde el punto de vista religioso, el rey es el garante de la buena marcha de la sociedad, está en contacto con el dios diola, Emitay, y de él depende que las necesidades de su pueblo (sociales, económicas, reproductivas, personales...) sean satisfechas: el rey es responsable de la paz social del reino y debe evitar cualquier tipo de conflicto; puede mediar en conflictos y actuar, con respaldo de sus consejeros, como juez; debe cumplir una función económica redistributiva y, en tiempos antiguos, era el principal redistribuidor de arroz. Así, el *oeyi* o rey diola, que es un rey sagrado pero también un rey esclavo, no goza de la autoridad político-militar de otros jefes africanos. De hecho, las prerrogativas sociopolíticas que suelen asignársele están sujetas al control de un consejo y no a sus decisiones personales (TOMÁS, 2009; MANGA, 2015). Todo esto resulta relevante porque los franceses no encontraron líderes evidentes con autoridad suficiente sobre los que implantar las estructuras de la administración local, ni los *oeyi* lo eran ni tampoco los responsables del resto de altares.

4.2. La colonización de la Baja Casamance

Los franceses se establecieron por primera vez en la desembocadura del río Casamance en 1836, en la isla de Carabane. Durante todo el siglo XIX, su presencia se limitó a algunos puntos concretos en las orillas del río. En 1886, obtuvieron el reconocimiento de su dominio en la región a través de un tratado con Portugal, que hasta entonces poseía la ciudad de Ziguinchor, que más tarde se convertiría en la capital administrativa de la región. La penetración en el territorio, no obstante, se demoró hasta principios del siglo XX. En esos años, las tropas francesas se enfrentaron a resistencias armadas y arrestaron a diversas autoridades religiosas de mucha importancia, como al rey Sihalébé de Oussouye (1903) o al rey Sibaye Sondo de Enampore (1905). Estos hechos provocaron que muchas de las autoridades religiosas diola decidieran permanecer ocultas y no mostrarse ante la administración colonial. Desde entonces, la idea de un poder oculto, el de los *féticheurs*, actuando en las sombras, fue una constante preocupación en la política colonial en la Baja Casamance. Ante la inexistencia de estructuras tradicionales que ofrecieran líderes asimilables a la *chefferie*, la administración decidió crearlos, tal y como reconoce un informe de 1923.³

Mientras el sistema cantonal fue introducido de forma sistemática en la Baja Casamance a partir de 1922, el sistema de los jefes de pueblos se inició en el siglo XIX. La primera *chefferie* creada en Casamance fue la de pueblo (*village*). A mitades del siglo XIX, la política colonial francesa en Senegal ya hablaba de jefes de pueblo y les otorgaba diversas atribuciones. La más importante era la que concernía al impuesto. En agosto de 1861, el gobernador Faidherbe instauró por decreto un impuesto de capitación en todos los pueblos bajo soberanía francesa. En el caso

³ Archives Nationales du Sénégal (ANS), 2G 26 70, Territoires de la Casamance, Rapports d'ensemble semestriels, 1923.

de la Baja Casamance, estos eran en su mayoría comunidades cercanas al río con las que los franceses habían firmado tratados de protectorado. El impuesto debía pagarse en ganado y arroz, y los jefes de pueblo eran los encargados de recogerlo y llevarlo a la isla de Carabane. Asimismo, los jefes de pueblo debían censar a la población en vistas a establecer los roles del impuesto. El problema, como apunta Méguelle, es que en ese momento la existencia de los jefes de pueblo diola era todavía una ficción. De hecho, en los tratados firmados en la época se recogía bajo el título de «jefe», «rey» o «ministro» a personas que ocupaban posiciones muy diferentes en la sociedad diola: *oeyis*, *kulemba*, miembros de consejos, notables ricos o simples portavoces (MÉGUELLE, 2013: 115).

Además de crear a los jefes de pueblo, un tipo de liderazgo que no existió hasta la segunda mitad del siglo XIX, los franceses también crearon los propios pueblos, que no existían como colectividad antes de su llegada a la región. Para poder elaborar tratados y los primeros mapas de la Baja Casamance, agruparon bajo un mismo nombre a diversas comunidades o barrios (*quartiers*) formados por diversas familias. Sirvan dos ejemplos para ilustrar esta cuestión. El primero es el pueblo de Kabrousse, en la costa atlántica y fronterizo con la Guinea portuguesa. Para los diola, esa zona se conoce como Haer y estaba compuesta por tres comunidades distintas llamadas Nialou, Kadiakaye y Mossor. Los portugueses llamaron a este lugar «Cabo Roxo», que se adaptó a «Cap Rouge» en los mapas decimonónicos franceses. «Cap Rouge» acabó deformándose en Kabrousse, que fue el nombre utilizado por los administradores coloniales para referirse a un único pueblo compuesto por los *quartiers* de Nialou, Kadiakaye y Mossor (MÉGUELLE, 2013: 119). Otro caso paradigmático es el pueblo de Calobone. Antes de la llegada de los franceses en el lugar había tres *quartiers* (Batabaleng, Houtouta y Hulew) que conformaban el conocido como reino de Calobone. Su primer *oeyi* se llamaba Alobone. En diola, la expresión «Kata Alobone» significa «la gente de Alobone», frase con la que los diola podrían haberse presentado ante los extranjeros. Es posible que al escuchar esta frase, los franceses creyeran que aquello era un pueblo llamado, por contracción, «Calobone». A los tres *quartiers* tradicionales se añadió en época colonial otro: Ekink, que pese a estar vinculado al reino, no pertenecía a él como el resto de *quartiers*.⁴

Según Méguelle, el primer pueblo diola dotado de jefe fue Kagnout, tras la imposición de un tratado de paz a sus habitantes en 1851. Según una tradición recogida por el mismo historiador, el nombramiento como jefe de Simendow Sambou, habitante de Kagnout, se debió a un encuentro azaroso que tuvo con los franceses mientras navegaba por los manglares en busca de leña. Él los guió hasta el pueblo y, desde entonces, se le consideró el jefe. De hecho, Méguelle apunta que existen diversas tradiciones que explican la historia del primer jefe de pueblo con encuentros azarosos entre franceses y diolas (MÉGUELLE, 2013: 119-20). Sin embargo, tal y como el propio Méguelle ha reconocido, Baum ha mostrado que las personas nombradas como jefes tenían una cierta influencia en sus comunidades y el azar no era el principal impulsor de su nombramiento. Por ejemplo, Simendow

⁴ Entrevistas con Jean Jacques Diatta, Calobone, 23/01/2016; Leon Manga y Atio Manga, Ekink, 09/03/2018.

Sambou de Kagnout pertenecía a la familia que controlaba diversos altares asociados al rey-sacerdote de Kagnout, y él mismo era responsable del altar familiar *houpila houdjenk*. En Cajinolle, el primer jefe que aparece en los registros coloniales es Simembo Sambou, que contaba con riquezas y era responsable de *Hoohaney*, uno de los altares más importantes de la comunidad (BAUM, 1999: 145-46). En Diémbering, según Méguelle, el primer jefe designado por los franceses fue Oulhiom Diatta, patriarca de una familia que había amasado una fortuna gracias a la trata de esclavos y que, además, era el responsable de un poderoso *báacín* (MÉGUELLE, 2013: 121).

A pesar de que estos nombramientos datan de la segunda mitad del siglo XIX, lo cierto es que uno de los primeros jefes de pueblo, si no el primero, del que hay constancia en los archivos es el de Brin. En un tratado de 1828 entre Francia y Brin, aparece un hombre llamado Cayenou al que el documento se refiere como «jefe de pueblo». Aunque es cierto que en esa época los franceses llamaron «jefe» a muchas personas distintas, resulta significativo que en el caso de Brin solo se hable de un único jefe, en singular, mientras que en otros tratados posteriores se solía hablar de «jefes», en plural. De hecho, en 1828, otro documento se refiere a Cayenou como «rey» de Brin. Por tanto, podemos deducir que los franceses presuponían que este hombre era alguien que destacaba por encima del resto. Del tratado firmado entre las autoridades francesas y Cayenou, destaca que este no acudió solo a la reunión, sino que lo hizo rodeado de «*les principaux chefs*». Esto suponía una cierta jerarquía en la que Cayenou ocupaba la cúspide. En los artículos del tratado, Cayenou se comprometía a prestar socorro y asistencia a los agentes franceses que pudieran instalarse en el pueblo en el futuro. Asimismo, lo hacía a cambio de protección contra los portugueses, que en ese momento dominaban la cercana ciudad de Ziguinchor. Además, se le pedía a Cayenou que favoreciese el comercio para que su pueblo entrase en las vías de la civilización. En contrapartida, el «rey de Francia» castigaría severamente a cualquiera que ofendiera a Cayenou o a sus sujetos, o que atentase contra su religión o costumbres. De todo esto se entiende que, para los franceses, Cayenou fue el primer jefe de pueblo del que esperaban una cierta colaboración. Ésta, aunque se centrase en el aspecto comercial, prefiguraba algunos de los deberes que tendrían los jefes de pueblo nombrados posteriormente.⁵ Aunque la percepción de Cayenou como jefe de Brin era una percepción francesa, hemos hallado resonancias en las tradiciones orales que todavía persisten en el pueblo. Brin es un pueblo dividido en diversos *quartiers*. Cayenou Diandy era del *quartier* Eboune y su familia se considera una de las primeras, sino la primera, en instalarse en el lugar. Se le recuerda como un gran guerrero y como dueño de diversas barcazas, cosa que lo vincula al río y, de esta forma, al comercio que se producía en él.⁶ Además, se le recuerda también como alguien que poseía un don, una especie de poder sobrenatural, que le ayudó

5 Archives Nationales d'Outre Mer (ANOM), 131MIOM/2, Traité conclu avec le M'Bering, 29/03/1828; FP APC24/1, Copie du rapport sur la Cazamance et les Bissagots de M. Dangles; Acte de Convention conclut avec les Chefs de Diémbering; Traité conclu le 25 mars 1851 avec les chefs de Cagnut; SEN/IV/51, Traité avec le Village de Thiong (5/03/1860).

6 Entrevista con Justin Diandy, Brin, 05/02/2018.

a hacerse con muchos arrozales. Por lo tanto, Cayenou Diandy era un hombre rico de Brin, cosa que revestirá importancia en los posteriores nombramientos de jefes de pueblo en la Baja Casamance.⁷

En resumen, antes de 1851 ya hubo personas consideradas como jefes de pueblo por los franceses. Sin embargo, estas jefaturas se limitaron a comunidades cercanas a la isla de Carabane o a la orilla del río, como en el caso de Brin. En un mapa de 1861, los franceses sólo eran capaces de situar una veintena de pueblos de la Baja Casamance, todos ellos próximos al río.⁸

Pronto, la influencia de estos jefes se puso en duda debido a las dificultades en la recaudación del impuesto creado por Faidherbe. En la década de 1870, por ejemplo, los jefes de Diémbering se negaron a pagarlo (ROCHE, 1985: 182). Pero más allá de una negativa al pago, lo que se hizo evidente es una dinámica que se alargó durante todo el período colonial: los jefes de pueblo no tenían la autoridad necesaria para imponer la recaudación del impuesto. De hecho, a principios de 1870 los únicos jefes que recaudaban el impuesto en la región eran los de pueblos de extranjeros formados por personas venidas del norte de Senegal (MÉGUELLE, 2013: 116). A pesar de que fue en esta década cuando se hicieron evidentes las dificultades en el impuesto, lo cierto es que unas décadas atrás las autoridades coloniales ya se mostraban recelosos con respecto a la influencia de los jefes en sus comunidades. En 1828, antes de firmar el tratado, Cayenou pidió un tiempo a los franceses para consultar a «sus principales jefes» las condiciones del acuerdo. Así, Cayenou no tenía una autoridad política que se extendiera sobre el conjunto de Brin, sino que necesitaba el consenso del resto de notables del pueblo. Esto no escapó a quienes frecuentaron la región en la época, que escribieron que los jefes tenían muy poca influencia y no podían tomar ninguna decisión importante sin pasar por las asambleas de ancianos de los pueblos.⁹ De este modo, desde la creación de la jefatura de pueblo, la autoridad de los hombres que ocuparon el puesto fue puesta en duda por las propias autoridades coloniales.

A finales del siglo XIX, la mayor parte de pueblos de la Baja Casamance no tenían jefes nombrados por los franceses, tal y como demuestra el censo realizado por el administrador Milanini en 1891. Cincuenta y seis de los 132 pueblos listados no disponían de jefe de pueblo, según el censo. Sin embargo, muchos de los pueblos que aparecen todavía no habían contactado directamente con los franceses, así que la jefatura no podía existir. De hecho, el mapa de la orilla sur que acompaña al censo no sitúa con exactitud muchos pueblos. Además, el desorden de las listas en cuanto a ubicación de los pueblos sugiere un conocimiento muy deficiente del interior de la Baja Casamance. Por lo tanto, los franceses no entraron en contacto estrecho con los pueblos de la región hasta principios del siglo XX, cuando por fin se logró penetrar en el interior de la orilla sur.¹⁰

7 Entrevista con Philibert Sagna, Djibonker Erin, 31/01/2018.

8 ANOM, SEN/IV/51, Carte de la Casamance.

9 ANOM, FP APC24/1, Carta sin especificar. Sédhiou, 23/08/1850.

10 ANS, 22G 42, Recensement des Villages de la Basse Casamance par l'Administrateur Milanini avec renseignements complémentaires recueillis par l'Administrateur Martin, en mission dans la Casamance.

5. DINÁMICAS DEL PODER LOCAL EN LA CREACIÓN DE LA JEFATURA DE PUEBLO

A pesar de que el sistema de la *chefferie* encontró acomodos en gran parte de Senegal, asimilando a la jefatura a líderes de estructuras centralizadas precoloniales (WILFAHRT, 2018a, 2018b), en la Baja Casamance estos líderes no existían. De hecho, la diversidad de organizaciones socio-religiosas dentro de las diferentes comunidades diola fue pronto señalada por los oficiales franceses, aunque tendieron a caricaturizar las diferencias (véase, por ejemplo, BERTRAND-BOCADÉ, 1849: 327-33). El resultado fue que el sistema de la *chefferie* no encontró un fácil acomodo, puesto que la noción de «jefe» tal y como la entendían los franceses (político-militar y administrativo) era ajena a la «manera diola de hacer las cosas»: la *mujooloayi*. Por lo tanto, cuando los franceses crearon las jefaturas de provincia, cantón y pueblo en la Baja Casamance, crearon a su vez una autoridad cuya legitimidad no obedecía a la *mujooloayi*, sino a la *mululumayi*: la forma de hacer las cosas de los *alulum* (los blancos). Para acabar de complicar las cosas, los responsables de los altares tradicionales, a quienes los franceses llamaron *féticheurs*, fueron a menudo acusados de promover la oposición de las poblaciones diola contra la acción administrativa.

Si las autoridades coloniales se lamentaron gradualmente de la poca influencia de la que gozaban los jefes, eso se debe a que los nombramientos no fueron azarosos, sino que se buscaron perfiles concretos en los que confiar la jefatura. Esta búsqueda de perfiles concretos no fue una decisión que concernió únicamente a los administradores, sino que estuvo condicionada a la realidad local que encontraron, a la *mujooloayi*. El poder colonial estaba limitado porque dependía de autoridades locales para legitimar y hacer efectivo su gobierno. Así, las administraciones coloniales estaban sujetas a discursos locales de poder que no entendían ni controlaban. Este es el caso de la *mujooloayi*. Siguiendo los postulados de Spear, podemos sostener que el funcionamiento de la *mululumayi* representada por la jefatura estuvo condicionada inevitablemente por la *mujooloayi*. Pero intentamos ir un paso más allá y argumentamos que, en el caso de las jefaturas de la Baja Casamance, nacidas de la *mululumayi* y de la concepción de poder de los blancos, las poblaciones locales no solo jugaron un rol fundamental en la reinterpretación, reformulación y reconstrucción de la tradición, sino que también fueron esenciales en su propia creación. Al fin y al cabo, que las autoridades coloniales crearan a los jefes no los hacía inmunes a las influencias locales ya que debían tratar de aparecer como legítimos si querían actuar como herramientas efectivas del gobierno colonial. De hecho, el rol de la *mujooloayi* en la creación de la jefatura es precisamente lo que determina su aceptación y pervivencia. Para sostener esta teoría, hemos discernido tres patrones en la creación de la jefatura de pueblo que arrojan luz sobre quiénes fueron los primeros jefes y cómo se crearon las jefaturas.

La información necesaria para establecer dichos patrones surge de las fuentes orales, que aportan información sobre la identidad, parentesco e influencia de los jefes en sus comunidades. Dichos patrones coinciden con lo que Méguelle y, sobre

todo, Baum apuntaron en el caso de las primeras jefaturas de pueblo del siglo XIX. Los primeros jefes de pueblo pueden resumirse en tres tipos de individuos: primero, hombres pertenecientes a familias vinculadas a importantes altares tradicionales; segundo, hombres de la primera familia instalada en el territorio; tercero, hombres ricos. Por lo tanto, los primeros jefes de pueblo no eran habitantes ordinarios, sino personas de cierta influencia que podían aunar varias de las características mencionadas. De hecho, en la mayoría de ocasiones un individuo aunaba en su persona dos o tres de ellas. En la siguiente tabla se muestran los patrones correspondientes a cada pueblo en los que se desarrollaron entrevistas, además de los casos de Diembering, Kagnout y Cajinolle proporcionados por MÉGUELLE (2013) y BAUM (1999).

TABLA 1

Pueblos clasificados según sus patrones. Los pueblos marcados con «» corresponden a los investigados por Méguelle (2013) y Baum (1999)*

Uciin (fetiche)	Primeros habitantes	Riqueza	Sin información
			Bandial
Boukitingo			
	Brin	Brin	
Calobone			
Diembering*		Diembering*	
Djibelor	Djibelor		
Djibonker			
		Enampore	
	Essyl		
			Etama
Etomé			
Cajinolle*		Cajinolle*	
Kagnout*			
Kailou	Kailou		
	Kamobeul		
			Nyassia
		Oukout	
Oussouye			
			Seleki
Siganar			
Youtou			

5.1. Jefaturas vinculadas a los uciin

Muchos de los primeros jefes de pueblo recordados por la historia oral estaban vinculados a importantes fetiches. La mayoría de pueblos citados a continuación, que se sitúan en la orilla sur, entraron en contacto con los franceses de forma tardía, entre los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX. Aunque sesgado, el conocimiento de los franceses sobre las sociedades de la Baja Casamance había aumentado. No resulta extraño que los primeros jefes estuvieran vinculados a lo que los franceses llamaban la «autoridad tradicional», que en la Baja Casamance se traducía en los llamados *féticheurs* o miembros de familias que poseían altares tradicionales. De este modo, podemos ver en el nombramiento de estos jefes un esfuerzo administrativo por encontrar a los «verdaderos» jefes del lugar, a las personas cuya autoridad previa podría ayudar a asentar la autoridad francesa. Pero también existía una voluntad local por mantener a las familias vinculadas a los altares en la jefatura, que era vista, como en el caso de los fetiches, como una obligación que conllevaba multitud de deberes y pocas gratificaciones. En todos los pueblos en los que se realizaron entrevistas, la jefatura permaneció siempre como responsabilidad de una única familia y los momentos en los que hubo un jefe perteneciente a otra familia son vistos como breves interrupciones de personas que usurparon el cargo y fueron finalmente obligadas por los habitantes del pueblo a devolver la jefatura a sus legítimos responsables.

En Calobone, su primer jefe no fue el rey, sino un hombre llamado Efuilo Djibalène, responsable de la iniciación Kahanten, la segunda más importante del pueblo y organizada a través del altar Yamang. Desde el punto de vista tradicional, Efuilo era el hombre más importante de Calobone sólo por detrás del rey (*oeyi*).¹¹ En Djibonker, pueblo colindante con Brin, el primer jefe de pueblo fue Djicouk Sagna, que era miembro de la familia responsable del bosque sagrado, donde se resguardaba el altar Kahat, encargado de la iniciación masculina (*renkub/boukout*). Algunos testimonios detallan que Djicouk no solo pertenecía a esa familia, sino que él mismo fue sacerdote del fetiche durante su jefatura.¹² En Boukitingo, el primer jefe del que hay constancia en los archivos es Atabáacin Diédhiou, responsable del altar Boel que concernía a todo el pueblo. A pesar de que el jefe más recordado por la tradición es Ampa Eloute, que fue jefe en las décadas de 1930 y 1940, los archivos coloniales mencionan que Ampa sucedió en la jefatura a su padre. Según la historia oral, el padre de Ampa era Atabáacin y el primer jefe era el responsable de Boel.¹³ En Siganar, pueblo que acabaría formando parte de la agrupación conocida posteriormente como Ayoun, el primer jefe pertenecía a la

11 Entrevistas con Jean Jacques Diatta, Calobone, 23/02/2016; Sihum Bouit Sambou, Calobone, 29/01/2016; Remi Sambou, Calobone, 27/01/2016; William Djibalene, Calobone, 29/02/2016; Necofé y William Djibalene, Calobone, 28/02/2018.

12 Entrevistas con Philibert Sagna, Djibonker, 25/01/2016, 16/02/2016; Robert Sagna, Djibonker, 13/02/2016; Paul Sagna, Djibonker, 20/02/2016; Joseph Halibo Sagna, Djibonker, 18/02/2016, 24/02/2016; Dominique y Alfred Sagana, Djibonker, 21/02/2016; Charles Sagna, Djibonker, 22/02/2016 Jean Baptiste Sagna, Djibonker, 20/02/2018.

13 Entrevistas con Emmanuel Diédhiou, Boukitingo, 10/3/2018; Sékou Diédhiou, Boukitingo, 10/03/2018.

familia responsable del altar Oulahum.¹⁴ En Oussouye, el primer jefe, Oufouleul Diatta, estaba vinculado al altar Jañaañaande del que llegó a hacerse cargo, aunque su rol original era el de actuar como segundo del responsable.¹⁵ En Etomé, Fugeni Bassene, responsable del altar de la circuncisión, fue nombrado jefe de pueblo.¹⁶ En Youtou, pueblo en el que la jefatura acabaría dividida en diversos *quartiers*, uno de sus primeros jefes, al menos recordado como tal, fue Ebelia del *quartier* Bouhème, responsable del altar Egoutèye.¹⁷

5.2. Jefaturas vinculadas a los primeros habitantes

A los jefes anteriores habría que añadir a los siguientes dos jefes, que no solo eran responsables de los altares de la circuncisión de sus respectivos pueblos, sino que también eran miembros de las familias que fundaron el pueblo. En Djibelor, el primer jefe pertenecía a la familia Cabo, encargados del altar de la circuncisión y de muchos otros del pueblo que hoy están en desuso.¹⁸ En Kailou, el primer jefe fue Toupa Sagna, miembro de la primera familia en instalarse en la zona y hermano menor del responsable del altar de la circuncisión.¹⁹ A Cabo y Toupa habría que añadir otros jefes que también pertenecían a las familias de los primeros habitantes de sus respectivos pueblos. En Essyl, el primer jefe según la tradición oral fue Abuab Bassene, miembro de la primera familia que se instaló en el lugar.²⁰ No obstante, ya a principios del siglo XX, la administración consideraba como jefe del pueblo a Sibaye Sondo, que era el *oeyi* del reino de Mof Awi.²¹ En Brin, el primer jefe fue Cayenou Diandy, miembro de la familia que primero se instaló en el pueblo.²² En Kamobeul, el primer jefe fue Djiba Tendeng, miembro de la familia fundadora.²³

5.3. Jefaturas vinculadas a la riqueza

En las sociedades de la Baja Casamance, la riqueza se medía en campos de arroz y ganado y estaba estrechamente relacionada con la religión tradicional porque las personas que podían hacer frente al elevado número de sacrificios exigidos en las ceremonias tradicionales obtenían una mayor influencia en sus comunidades.

14 Entrevista con Sihayoutan Diédhiou, Siganar, 06/03/2018.

15 Entrevistas con Benedict Lambal, 28/02/2018; Jules Oukobibo Diatta, 05/03/2018; Pompidou Diédhiou, 05/03/2018.

16 Entrevistas con Lucien Sagna, Etomé, 20/02/2018; Simon Manga y Bassène Sagna, Etomé, 20/02/2018.

17 Entrevista realizada por Komila Diatta con el anciano Werrou Diédhiou, Youtou, noviembre 2018.

18 Entrevistas con Jean Pierre Diatta, Djibelor, 06/02/2018; 14/02/2018.

19 Entrevistas con Edmund Sagna, Kailou, 20/02/2018; 23/02/2018.

20 Entrevistas con Charles Sagna, Essyl, 21/02/2018; Julien Bassène, Essyl, 22/02/2018.

21 ANS, 13G 511, État nominatif des villages de la Casamance groupés par provinces, 1904.

22 Entrevista con Justin Diandy, Brin, 05/02/2018.

23 Entrevistas con Fadel Bassène, Kamobeul, 21/02/2018; Victor Bassène, Kamobeul, 22/02/2018; Elisabeth Eyolé Sagna, Kamobeul, 12/03/2018.

Tal y como ha demostrado Baum, muchas personas ganaron influencia a través del ganado y del arroz que podían ofrecer para los sacrificios comunitarios (BAUM, 1999). Estas personas también fueron clave en algunos pueblos en el proceso de instalación de la jefatura colonial. En Enampore, Ahoufa Manga, un «hombre muy rico», que poseía ganado y arroz, fue el primer jefe de pueblo. De hecho, uno de nuestros informantes llegó a decir que «antes la jefatura concernía a la gente rica». Más tarde, el propio Ahoufa cedió la jefatura a un miembro de la familia real de Enampore.²⁴ En Oukout, el primer jefe fue Kounfas Assine, a quien se nombró como jefe de pueblo por su posición como uno de los dos hombres más ricos del pueblo. Uno de nuestros informantes nos explicó que los franceses buscaron a un hombre rico con el impuesto en mente: si no conseguía recaudar todo lo que se le pedía, él mismo debería completar la suma restante con sus propios recursos.²⁵

En resumen, de los 19 pueblos de la orilla sur, que comprenden pueblos diola, baïnouck y bayot, en los que se realizó entrevistas de historia oral, se logró obtener información relevante sobre la identidad de los primeros jefes en 14 de ellos.²⁶ A este número debemos sumar los casos de Diembering (MÉGUELLE, 2013), Cajinolle y Kagnout (BAUM, 1999). El patrón dominante es la relación que tenía el jefe con el mundo tradicional a través de los altares: las jefaturas de 12 de estos pueblos fueron ocupadas por personas vinculadas a fetiches, siendo ellos mismos los responsables o siendo parte de la familia encargada del altar. Junto a los otros dos criterios, antigüedad y riqueza, forman las tres prioridades que más tarde la administración consideró a la hora de nombrar a los jefes: tener poder tradicional (relación con los altares), ser familia fundadora y tener riqueza (medios para ser obedecido y ganarse el respeto de la población). Por lo tanto, a través de esta muestra queda claro que la *mujooloayi*, la manera diola de funcionar, resultó muy relevante a la hora de adjudicar las jefaturas. La mayoría de jefes estuvieron relacionados con los conceptos de poder de la región, ya fuera vinculados a la religión (*uciin*), a la antigüedad en el territorio o a la riqueza (vinculada a su vez a la religión tradicional a través de los sacrificios). Es más, el hecho de que muchos jefes fueran miembros de familias relacionadas con los altares tradicionales forma parte de la lógica diola que ve estas posiciones de responsabilidad ritual no como un privilegio, sino como una carga que atañe múltiples constricciones en la vida de sus responsables. En los pueblos de la Baja Casamance es habitual escuchar historias de jóvenes que escapan de sus pueblos para no ser nombrados responsables de altares. Esta reticencia a las posiciones de influencia en la comunidad es algo que también se trasladó a la jefatura de pueblo, que fue vista en la Baja Casamance como una posición muy poco apetecible.

24 Entrevistas con Ansoumana Manga, Enampore, 16/02/2018; Gabriel Manga, 16/02/2018; Moussa Manga, Enampore, 24/03/2018.

25 Entrevistas con Sibeboel Assine, Oukout, 27/02/2018; Tombone Assine, Oukout, 06/03/2018.

26 En esta estadística no tenemos en cuenta a Dar-Salam, un pueblo formado por extranjeros durante los años 1920. Los otros cuatro en los que no se consiguió información relevante sobre el primer jefe fueron Seleki, Etama, Nyassia y Bandial.

5.4. Legitimidad y autoridad de los jefes de pueblo

El desarrollo de las jefaturas de pueblo se vio también condicionada por las dinámicas de poder local. Por un lado, como sucedía con las responsabilidades religiosas, era una posición de autoridad que nadie quería ocupar y que acabó siendo asignada a una familia en concreto en cada pueblo (o a varias familias en los pueblos que disponían de múltiples jefaturas). Una vez en el cargo, los jefes se enfrentaban a la coerción del aparato colonial pero también a la de sus propios vecinos, puesto que carencían de una autoridad real con la que hacerse obedecer. Para comprender mejor estas dinámicas complejas, repasaremos el desarrollo de las jefaturas de pueblo y la opinión expresada por los administradores sobre ellas.

Debido a la vaguedad de los testimonios orales no se pueden precisar las fechas exactas de los nombramientos de los primeros jefes, pero las fuentes escritas permiten realizar aproximaciones que se sitúan entre finales del siglo XIX y principios del XX, que fue el período en el que los franceses entraron en contacto con los pueblos del interior. Por ejemplo, en la lista de Milanini de 1891, Djibonker aparece como un pueblo sin jefe. En 1900 continuaba siendo así, pero en 1904 Djicouk Sagna ya figura como jefe en la lista de pueblos de Casamance.²⁷ Sin duda, un momento cumbre en la creación de la jefatura de pueblo en la orilla sur fue el mes de marzo de 1903, cuando tuvo lugar una operación punitiva contra Oussouye y sus cercanías. La operación se extendió del 8 al 26 de marzo y se convirtió en el punto de inicio de la administración colonial en la zona. La represión culminó con la detención el 15 de marzo de Sihalébé Diatta, *oeyi* del reino de Oussouye. Ese mismo día, los oficiales franceses reunieron a todos los jefes de los pueblos de alrededor del reino en una *grande palabre* (gran reunión pública) en que la administración anunció el establecimiento definitivo de un puesto militar en Oussouye, dirigido por un oficial francés con el título de *Résident*, y se obligó a declarar la sumisión de los pueblos a Francia, además de exigir la vuelta a sus pueblos de todas aquellas personas que habían huido a los bosques.²⁸ De este modo, marzo de 1903 fue el momento en el que los franceses empezaron a documentar la sumisión de los jefes de pueblo del interior como Diaken, Boukitingo, Oukout, Senghalene, Edioungou... En la *palabre* del 15 de marzo, se informó a los jefes de pueblo que a partir de ese momento debían obedecer al *Résident* de Oussouye, a quien debían también dirigir sus futuras reclamaciones. Asimismo, por primera vez, se les informó del impuesto al que iban a ser sometidos en adelante y sobre las corveas que deberían proveer para la administración colonial. Estos dos elementos (impuesto y trabajos forzados) fueron dos de las principales características que definieron la tarea de los jefes de pueblo durante toda la época colonial, dos características por las que fueron

27 ANS, 22G 42, Recensement des Villages de la Basse Casamance par l'Administrateur Milanini...; ANS, 13G 511, État nominatif des villages de la Casamance...; ANS, 13G 374, Renseignements obtenus sur le pays Bayotte.

28 ANS, 13G 502, Opération de police contre les Floups de la région d'Oussouye, Ziguinchor, 17/03/1903; L'Administrateur Supérieur de la Casamance à Monsieur le Secrétaire général du Gouvernement général. Sédhieu, 27/03/1903; Colonne des Floups, 15/03/1903.

juzgados tanto por la administración como por su propia población. Según el documento oficial que relata la reunión del 15 de marzo, todos los jefes comprendieron, reconocieron y prometieron su sumisión. Así, ese día nació la jefatura de pueblo de forma concreta en Oussouye y sus alrededores porque ese fue el día en el que estas personas recibieron órdenes concretas sobre su rol en relación tanto a sus poblaciones como al Estado colonial. Del mismo modo, los jefes que aparecen en la lista de asistentes a la reunión del 15 de marzo coinciden con los hombres recordados como los primeros jefes por la tradición oral. Es el caso de Eifoullou (Efuilo) de Calobone, Koumbass de Oukout, Atabáacin de Boukitingo y Coufoual (Oufouleul) de Oussouye.²⁹ De hecho, algunos incluso pudieron ser nombrados durante el desarrollo de la operación punitiva, como en el caso de Efuilo de Calobone. La tradición oral cuenta que Efuilo Djibalène, que era responsable del altar Yamang, el segundo más importante de Calobone solo después del fetiche del *oeyi*, era un anciano en el momento de la llegada de las tropas francesas. Mientras todo el pueblo huía a los bosques, él decidió quedarse junto a su altar. Y allí lo encontraron los franceses, que lo obligaron a llamar a los habitantes de Calobone, que acudieron a su llamada debido a su elevado estatus dentro de la comunidad. Los franceses, al ver el poder de convocatoria de Efuilo, decidieron nombrarlo jefe de pueblo. Esta historia encaja a la perfección con la narración de los eventos por parte de los oficiales franceses que llevaron a cabo estas operaciones. Además, tiene paralelismos con el caso de otros jefes, como Djiba Tendeng de Kamobeul o Toupa de Kailou, a quienes se presupuso una autoridad sobre sus pueblos porque fueron capaces de convocar a sus habitantes cuando estos estaban ocultos en los bosques.³⁰

Durante las primeras décadas de existencia de la jefatura de pueblo, la percepción que la administración tenía sobre los jefes fue variando pero siempre acabó desembocando en un mismo punto: eran jefes sin autoridad real sobre su población. A través de la coerción, la jefatura se convirtió en 1903 en la personificación de la *mululumayi*, la manera de funcionar de los blancos. Poco después de la operación militar contra Oussouye, la administración celebraba que los diversos pueblos realizaran las corveas que se les exigían y que, de esta forma, los habitantes estaban obedeciendo a sus jefes de pueblo.³¹ A pesar de que los jefes de pueblo contaban con cierta influencia en sus comunidades, esta respondía a conceptos de legitimidad vinculados a la *mujooloayi*. El hecho de que inmediatamente después de la ocupación militar de Oussouye estos jefes fueran

29 ANS, 13G 502, 1903. Opération de police contre les Floups de la région d'Oussouye, Le Lieutenant Favre de Fondeclair, Résident à Oussouye, à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance ; ANS, 13G 502, Colonne des Floups, 15/03/1903; Entrevistas con William Djibalene, Calobone, 29/02/2016 ; Remi Sambou, Calobone, 27/02/2016 ; William y Necofé Djibalene, Calobone, 28/02/2018.

30 ANS, 13G 502, 1903. Opération de police contre les Floups...; ANS, 13G 502, Colonne des Floups...; Entrevistas con William Djibalene, Calobone, 29/02/2016; Remi Sambou, Calobone, 27/02/2016; William y Necofé Djibalene, Calobone, 28/02/2018; Victor Bassène, Kamobeul, 22/02/2018; Edmund Sagna, Kailou, 23/02/2018.

31 ANS, 13G 502, 1903. Opération de police contre les Floups de la région d'Oussouye, Le Lieutenant Favre de Fondeclair, Résident à Oussouye, à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance. Oussouye, 27/03/1903.

capaces de conseguir los trabajos forzados por parte de sus vecinos responde más a la amenaza militar que seguía vigente que no a su legitimidad en la sociedad. De hecho, en los años posteriores, la incapacidad, o la escasa voluntad, de los jefes de pueblo para aportar el impuesto o el reclutamiento para los trabajos forzados fue una de las principales quejas de la administración en la Baja Casamance. Los jefes comprendían la *mujooloayi* y lo que se esperaba de ellos, pero seguían sin asimilar o aceptar las exigencias del estado colonial. Por ejemplo, la población esperaba que estos jefes sirvieran para aliviar las cargas impuestas por los franceses, ya fueran en relación a los impuestos o, más tarde, en relación al reclutamiento para la primera guerra mundial. Un caso evidente es el boicot activo de los jefes de pueblo de Djibonker al reclutamiento militar: Djinamben Biagui, jefe de Djibonker Djiboher, es recordado precisamente por advertir a los habitantes de la visita de las tropas coloniales para que a su llegada al pueblo todo el mundo hubiera tenido tiempo de escapar al bosque.³² Así, el jefe «bueno» para la población era aquel que conseguía amortiguar las cargas coloniales, lo cual lo convertía en un mal jefe para la administración.

La administración necesitaba presionar a los jefes de pueblo y por esa razón estaban sometidos al régimen del *indigénat*, por el cual podían ser castigados física y financieramente por los administradores franceses sin necesidad de pasar por un tribunal (MANN, 2009). Esto era uno de los puntos que los diferenciaban de los jefes de cantón y provincia, a quienes a partir de 1917 ya no se podía castigar disciplinariamente a través del *indigénat*.³³ Un ejemplo de estos castigos se dio en Djibonker, en el que su jefe Djinamben Biagui fue apaleado tras animar a sus vecinos a huir a los bosques el día en el que debían presentarse para el reclutamiento.³⁴

La jefatura de pueblo se convirtió en un tipo de autoridad que entrañaba más problemas que privilegios. Obedecer todas las órdenes administrativas suponía enfrentarse al rechazo de la población, y obedecer a la población suponía enfrentarse a los castigos de la administración. Hubo jefes que tenían miedo de sus administrados, pero también los había que no acudían a las convocatorias por miedo a la administración. Eran hombres que se sentían atrapados en una doble amenaza, funambulistas que actuaban en dos mundos pero que solo vivían en uno: el pueblo, gobernado por la *mujooloayi*. Por esta razón, la idea de la jefatura como algo indeseable está muy presente en el imaginario colectivo de los pueblos al sur del río Casamance. Por ejemplo, en Djibelor se recuerda que Luka Cabo, uno de sus antiguos jefes, fue obligado por la administración a aceptar el cargo.³⁵ Nadie quería ser jefe porque todo el mundo conocía la delicada posición que ello suponía, así como las cargas que conllevaba y el peligro inherente al cargo, tanto de parte de los habitantes del pueblo como de la administración. Se consideraba

32 ANS, 2G 14 53, Rapport mensuel du Cercle de Ziguinchor, 1914, du 20 Mai au 20 Juin ; Entrevistas con Joseph Halibo Sagna, Djibonker, 18/02/2016, 24/02/2016; Philibert Sagna, Djibonker, 16/02/2016, 22/02/2016, 31/01/2018.

33 ANS, 17G 168 28, Instructions sur l'Indigénat en Afrique Occidentale Française (10 juillet 1943). Suivis du décret du 7 décembre 1917.

34 Entrevistas con Florence Biagui, Brin, 18/02/2016; Prosper Coly, Djibonker, 17/02/2018.

35 Entrevista con Jean Pierre Diatta, Djibelor, 14/02/2018.

que era una posición con muy pocos privilegios, sobre todo en esta primera época en la que era un cargo sin remuneración, pero si no cumplían con su deber la administración recurría a castigos físicos amparados en el régimen del *indigenat*.³⁶ La presión a la que eran sometidos los jefes por parte de la administración era equiparable a la que sentían por parte de sus vecinos. Tal y como explicó un informante: «Si vas a tus padres a pedirles el impuesto, ellos no verán que al *toubab* [el blanco] lo ha dicho, te verán a ti [el jefe]». ³⁷ Esta percepción de la historia oral sobre el rechazo a convertirse en jefe es apoyada por multitud de casos de rechazo a convertirse en jefe que provocaban la desesperación de la administración al no encontrar candidatos dispuestos a ocupar el puesto. Incluso en pueblos extranjeros, alejados de las tradiciones diola, el rechazo a la jefatura no fue extraño en estas primeras décadas. Por ejemplo, en 1918 la administración licenció a Lamine Touré, jefe de pueblo de Santiaba, por no llevar reemplazos para los reclutados en su pueblo. Touré se había quejado en repetidas ocasiones de que no le pagaban nada por sus servicios. Los habitantes de Santiaba eligieron a Jean Correa como reemplazo, pero este rechazó el puesto. El administrador abrió un período para que se presentasen candidatos, pero nadie se presentó. Este ejemplo, en un pueblo vinculado a la ciudad de Ziguinchor, con un jefe de pueblo extranjero, no diola, denota que la jefatura de pueblo era vista como una carga con pocos beneficios.³⁸

En la orilla norte, en cambio, la situación era diferente en muchos pueblos. Allí las luchas de poder y el anhelo por ocupar la jefatura estaban presentes desde el siglo XIX y alrededor de los jefes se crearon camarillas, los llamados *suivants*, que se convirtieron en el brazo ejecutor de dichos jefes. Esta particularidad en la orilla norte se explica porque a finales del siglo XIX esta zona sufrió la incursión de líderes musulmanes mandingas procedentes de la Media Casamance, que realizaron yihads hacia la costa en las que sometieron a multitud de poblaciones diola. Así, a finales del siglo XIX empezó a desarrollarse una dinámica distinta entre las jefaturas de la orilla norte y las jefaturas de la orilla sur, que se fue acentuando con los años. Muchos jefes de pueblo de la orilla norte, que habían entrado en contacto con un tipo de organización social más jerarquizada a través de los mandingas, que tenían líderes visibles y una forma de funcionar menos colegial que los diola, iniciaron una relación bidireccional con la administración, a la que recurrieron en múltiples ocasiones.³⁹ De este modo, tal y como sugiere MÉGUELLE (2013: 252-55), en la segunda mitad del siglo XIX, la invasión de los guerreros mandingas en la orilla norte inició un proceso de «mandinguisation» de los diola de esta zona que favoreció la formación de jefaturas autóctonas. A pesar de esto, a principios del siglo XX muy pocos diola se habían convertido al Islam. De todos modos, la

36 Entrevistas con Joseph Halibo Sagna, Djibonker, 18/02/2016; Sibaene Diatta, Oussouye, 06/03/2018; Michel Tendeng, Bandial, 16/02/2018; Jules Oukobibo Diatta y Benedict Lambal, Oussouye, 05/03/2018; Leon Manga y Atio Manga, Calobone Ekink, 05/03/2018.

37 Entrevista con Jules Oukobibo Diatta y Benedict Lambal, Oussouye, 05/03/2018. Cita traducida del francés.

38 ANS, 2G 18 19, Cercle de Ziguinchor. Rapports mensuels d'ensemble, 1918, octobre.

39 ANS, 13G507, Bignona (Résidence du Fogny). Journal de poste, 1897, février, aout, septembre, octobre à décembre; Bignona. Journal de poste. 1898, mai-juin; Résidence de Fogny (Bignona). Journal de poste. 1899, janvier à décembre.

influencia mandinga favoreció el ascenso de individuos que encarnaban un cierto poder político, por ejemplo los guerreros que lideraron la resistencia. Asimismo, los invasores habían creado una red de jefes de pueblos en las zonas bajo su dominio que les sirvieron para recaudar las imposiciones que exigía a los pueblos conquistados. De este modo, la contribución mandinga resulta evidente en la creación de las jefaturas de pueblo de la orilla norte. Esto es relevante porque en los años 1920 fueron estos jefes quienes se postularon y codiciaron el cargo de jefes de cantón. Fue precisamente durante las décadas de 1920 y, sobre todo, 1930 cuando el Islam se extendió sobre el grueso de la población.⁴⁰ A partir de los años 1920, la expansión del Islam en la orilla norte ayudó a la creciente jerarquización de sus sociedades y las luchas de poder alrededor de la jefatura se hicieron comunes. De hecho, el puesto de jefe fue un elemento fundamental en la política local de diversos pueblos de la orilla norte bajo soberanía francesa. Al contrario de lo que sucedía en la orilla sur, en la orilla norte los jefes contactaron de forma habitual con la administración desde finales del XIX. Informaban, recaudaban el impuesto, dirimían conflictos, e intentaban aumentar su poder. Este último punto es esencial porque la jefatura se convirtió poco a poco en una responsabilidad codiciada, cosa que no ocurrió en la orilla sur.

En cierta manera, la ausencia inicial de privilegios era algo que la jefatura compartía con las responsabilidades vinculadas a la religión *awasena*. Por ejemplo, los *oeyis* o reyes eran figuras que estaban sujetas a multitud de deberes y prohibiciones farragosas. Hay muchas historias sobre miembros de familias reales que huyeron de sus pueblos en su juventud para escapar de la responsabilidad de convertirse en *oeyi*. Así, en la mayoría de los pueblos se optó por convertir la jefatura en un cargo familiar, que podía ser heredado por los hombres de la familia, ya fueran hijos o hermanos del anterior jefe. Los casos en los que la jefatura pasó a otras familias son muy recordados por las tradiciones orales, como en los casos de Calobone o Oukout, y suelen verse como una usurpación por parte de malos jefes vinculados a los blancos.⁴¹ De esta forma, vemos cómo la jefatura de pueblo, símbolo más palpable de la *mululumayi*, encontró acomodo gracias a la concepción del poder que tenían las sociedades diola en la que las posiciones de autoridad pertenecían a una o varias familias. A pesar de que la legitimidad de los jefes pendió siempre sobre un hilo muy fino, la jefatura de pueblo como institución local se instaló de forma definitiva. En los pueblos en los que los primeros jefes tuvieron más problemas para completar sus tareas, la administración optó por dividir la jefatura entre varios hombres para potenciar su legitimidad, dándose el caso que un pueblo tenía varios jefes que correspondían a barrios o familias concretas. Por ejemplo, Seleki quedó dividido en cinco jefaturas, Djibonker en dos y Brin en cinco (que en algunos momentos quedó en cuatro).

La administración francesa comprendía la importancia de los jefes de pueblo y por eso en el período de entreguerras se dedicó a definir sus atribuciones, deberes

40 ANS, 13G13 (17), Rapport Tournée effectuée du 25 Novembre au 2 Décembre 1928 dans le cercle de Bignona.

41 Entrevistas con William Djibalene, Calobone, 29/02/2016; William y Necofé Djibalene, Calobone, 28/02/2018; Sibeboel Assine, Oukout, 27/02/2018; Joachim Alayun Diatta, Oukout, 07/03/2018; Tombone Assine, Oukout, 15/03/2018.

y privilegios. A las tres grandes cargas que habían soportado desde su creación (impuestos, trabajos forzados y reclutamiento) se añadieron una larga lista de deberes en materias judiciales, policiales, agrícolas e higiénicas.⁴² El gobernador de Senegal llegó a definir a los jefes de pueblo como el engranaje fundamental de la organización administrativa en la colonia.⁴³ De su colaboración dependían tanto las finanzas como las infraestructuras de la colonia puesto que se les dio prioridad a la hora de recoger los impuestos. Desde 1924, eran ellos y no los jefes de cantón, los encargados únicos de percibir el impuesto, en una medida que perseguía evitar los abusos de los jefes de cantón (que exigían más de lo debido y en ocasiones se quedaban una parte de lo recaudado).⁴⁴ Esta medida buscaba también obligar a los jefes a recoger todo el impuesto si querían cobrar por su trabajo: en Senegal, el jefe de pueblo, que hasta entonces no percibía ninguna remuneración, recibía una remuneración proporcional y facultativa, en función de lo que consiguiera percibir, que no superaba el 2%.⁴⁵ Además, también existía la amenaza de tener que pagar de su bolsillo la cantidad que faltara para completar las exigencias administrativas.⁴⁶

A pesar de que la jefatura de pueblo se había instalado en los pueblos de la Baja Casamance, las exigencias coloniales nunca fueron satisfechas en su totalidad. Se reconocía a los jefes de pueblo, incluso se controlaban sus acciones, pero no se aceptaban de buen grado sus aspectos más vinculados con los *alulum*. Los impuestos y los reclutamientos, así como los trabajos forzados, fueron realizándose con dificultades y casi nunca satisfaciendo totalmente a la administración. En el período de entreguerras se desarrolló la idea de que la falta de legitimidad de los jefes para ser obedecidos se debía a la acción de los jefes reales del país: los *féticheurs*. Pero en realidad la situación era mucho más compleja. Incluso los *kulemba* (*féticheurs*) que fueron nombrados jefes de pueblo no eran líderes políticos a quienes los diola seguían ciegamente. La autoridad tradicional de los líderes religiosos diola estaba limitada y muy localizada a ciertas competencias vinculadas a sus altares. Esa esfera de influencia en la que podían actuar no correspondía al rol que la administración les atribuía como recaudadores de impuestos y proveedores de mano de obra o reclutas militares, y mucho menos en funciones judiciales, de policía o higiénicas. Es más, tal y como apuntó un informante, la jefatura podía hacer disminuir el respeto y la autoridad de la persona a la que se nombraba jefe, en lugar de potenciarla.⁴⁷

Finalmente, la jefatura de pueblo contaba con algunas características

42 Véase, por ejemplo, ANS, 18G 70 (17), Le Lieutenant Gouverneur du Sénégal à Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française, A.S de la réorganisation de l'Administration indigène, Saint-Louis, 7/04/1933.

43 ANS, 18G 70 (17), Le Lieutenant Gouverneur du Sénégal à Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française. A/S de la politique indigène. 19/03/1933: 34.

44 ANOM, IAFFPOL. 598, Colonie du Sénégal, Rapport politique 1924.

45 ANS, 18G 84 (17), Tableau n°5. Statut des Chefs Indigènes. Fonctionnement des Assemblées ; Le Lieutenant Gouverneur du Sénégal à Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française. A/S Primes de rendement en faveur des chefs de canton, Saint-Louis, 06/06/1935.

46 Entrevista con Sibeboel Assine, Oukout, 27/02/2018.

47 Entrevista con Moussa Manga, Enampore, 24/03/2018.

que la diferenciaban de las jefaturas de cantón o provincia. Para empezar, los habitantes del pueblo tenían un peso muy importante en la elección de estos jefes. El conocimiento que tenía la administración de la realidad local era escaso y los administradores solían respetar las elecciones de la gente. Este peso de los habitantes era también lo que hacía que la jefatura fuese una posición tan difícil. De hecho, la jefatura de pueblo se distinguía por su arraigo en la sociedad en la que se situaba. En 1916 la administración destacó las virtudes de las jefaturas de pueblo, destacando que en los pueblos tenían a sus familias, sus campos, sus recursos y, por lo tanto, no suponían ningún gasto para la comunidad o la administración.⁴⁸ Pero en realidad esas cualidades solo dificultaban la tarea de estos hombres y limitaban su capacidad de acción. No podían desvincularse de la *mujooloayi* porque vivían en el corazón de sus comunidades, al contrario de lo que ocurriría más tarde con los jefes de provincia y cantón, a quienes se vinculó mucho más con la *mululumayi*, la forma de funcionar de los blancos.

6. CONCLUSIONES

En la Baja Casamance no existían liderazgos asimilables a la idea francesa de la jefatura. Las jefaturas en la región, por lo tanto, fueron una creación colonial. Sin embargo, esta invención tenía sus límites y los jefes necesitaban cierta legitimidad local para ser efectivos. Así, los discursos locales de poder y la concepción del poder local, englobados en el concepto de *mujooloayi*, fueron esenciales no sólo en la reinterpretación, reformulación y reconstrucción de la tradición, sino también en la creación, desarrollo y pervivencia de las propias jefaturas a nivel de pueblo. Para demostrarlo, se ha apuntado la existencia de tres patrones en la creación de las jefaturas de pueblo. Los primeros hombres designados como jefes fueron hombres pertenecientes a familias vinculadas a importantes altares tradicionales (fetiches), hombres de la primera familia instalada en el territorio u hombres ricos. Por lo tanto, los primeros jefes de pueblo no eran habitantes ordinarios, sino personas de cierta influencia que podían aunar varios de los patrones mencionados. En un proceso similar al que se daba en la *mujooloayi*, la jefatura fue percibida desde el primer momento como una responsabilidad que acarrea multitud de deberes y pocas gratificaciones, al igual que las responsabilidades religiosas en los altares. Así, la concepción del poder, en este caso de la jefatura de pueblo, como una posición con pocos privilegios era una traslación directa de lo que ocurría con los *kulemba*, es decir, los responsables de los altares. Desde el principio, a los jefes se les encargó las tareas menos gratas de la colonización, entre las que destacaban tres: los impuestos, los trabajos forzados y el reclutamiento militar. Pronto, los jefes se mostraron incapaces de llevar a cabo dichas tareas y la administración empezó a cuestionar su autoridad, en una dinámica que se extendió durante todo el período colonial.

48 ANOM, 1AFFPOL. 597, Le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française à Monsieur le Ministre des Colonies. Objet: Situation politique du Sénégal. 4^o trimestre 1916. Dakar, 30/03/1917.

En la orilla sur nadie quería ser jefe porque todo el mundo conocía la delicada posición que ello suponía, así como las cargas administrativas que conllevaba y, sobre todo, el peligro inherente al cargo: podían ser castigados a través del *indigénat* por la administración o castigados física o espiritualmente por sus propias comunidades. De hecho, el miedo de los jefes al envenenamiento fue un factor recurrente durante todo el período colonial. El rechazo a ser jefe es algo que continúa hasta la actualidad (WILFAHRT, 2018a: 155). Tal y como ocurría con las responsabilidades vinculadas a la religión *awasena*, la jefatura de pueblo se convirtió en un cargo familiar durante el período.⁴⁹ Esto no significaba que los hijos sucedían a los padres, sino que los jefes procedían de una misma familia. Además, en la jefatura de pueblo, los habitantes siempre tuvieron un peso relevante en la decisión de quién era jefe. Los jefes de pueblo no podían desvincularse de la *mujooloayi* porque vivían en el corazón de sus comunidades, al contrario de lo que ocurrió con los jefes de provincia y cantón, quienes fueron vinculados mucho más con la *mululumayi*, la forma de funcionar de los blancos, o con los jefes de pueblo de la orilla norte, más vinculados a las dinámicas de poder introducidas por los mandingas. A partir de la década de 1920, la jefatura de pueblo al sur del río continuó en manos de jefes fieles a la religión *awasena*, mientras que las jefaturas de cantón pasaron a estar dominadas por conversos al catolicismo. En otras palabras, durante el resto del período colonial la jefatura de pueblo al sur del río continuó vinculada a la *mujooloayi* mientras que la de cantón pasó a estar vinculada a la *mululumayi* y al catolicismo (GARCÍA-MORAL, en prensa). En conclusión, las dinámicas del poder local de la Baja Casamance definieron la forma en que se crearon y desarrollaron las jefaturas de pueblo al sur del río. En la mayoría de los casos, el nombramiento del primer jefe estuvo condicionado por los designios de la población local y no por la política colonial dictada por la administración, que desconocía el funcionamiento de las comunidades que debía gobernar.

7. REFERENCIAS

- BAUM, R. M. (1999): *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, Oxford, University Press, New York.
- BAUM, R. M. (2016): *West Africa's Women of God: Alinsitoué and the Diola Prophetic Tradition*, Indiana University Press, Bloomington.
- BERTRAND-BOCADÉ, E. (1849): «Notes sur la Guinée portugaise, ou Sénégal méridionale», *Bulletin de la Société de Géographie*, ser. 3, t. XI: 327-333.
- COOPER, B. (2005): «Oral Sources and the Challenge of African History», en J. PHILIPS (ed.), *Writing African History*, University of Rochester Press, Rochester: 191-215.

⁴⁹ En la actualidad, y en un proceso iniciado en 1945 con la introducción de elecciones para escoger a los jefes, la mayor parte de jefaturas de pueblo ya no son cargos familiares en la Baja Casamance (WILFAHRT, 2018a; GARCÍA-MORAL, 2021).

- COOPER, F. (1999): «Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History», *The American Historical Review*, 99 (5): 1516-1545.
- COOPER, F. (2005): *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, University of California Press, London.
- COOPER F. y STOLER, A. L. (1997): «Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda», en F. COOPER y A. L. STOLER (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, Berkeley: 1-56.
- CROWDER, M. e IKIME, O. (1970): *West African Chiefs. Their Changing Status under Colonial Rule and Independence*, University of Ife Press, Ile-Ife.
- 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)*, Tesis doctoral, Departament Humanitats, Universitat Pompeu Fabra.
- GARCÍA-MORAL, E. (en prensa): «“Féticheurs”, católicos y musulmanes. Religión y administración colonial en la consolidación de la jefatura de cantón en la Baja Casamance (1922-1938)», *Illes i Imperis*.
- GREEN, E. (2011): «Indirect rule and Colonial Intervention: Chiefs and Agrarian Change in Nyasaland, ca. 1933 to the Early 1950s», *The International Journal of African Historical Studies*, 44 (2): 249-274.
- HENIGE, D. (2005): «Oral Tradition as Means of Reconstructing the Past», en J. PHILIPS (ed.), *Writing African History*, University of Rochester Press, Rochester: 169-190.
- HOBBSBAWN, E. y RANGER, T. (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LAWRANCE, B. N.; OSBORN, E. L.; ROBERTS, R. L. (2006): *Intermediaries, Interpreters, and Clerks. African Employees in the Making of Colonial Africa*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- MANGA, J. B. V. (2015): *Une monarchie dans un État postcolonial: anthropologie de la royauté à Oussouye (Casamance/Sénégal)*, Tesis doctoral, EHESS, Paris.
- MANN, G. (2009): «What Was the “Indigénat”? The ‘Empire of Law’ in French West Africa», *The Journal of African History*, 50 (3): 331-353.
- MARK, P. (1985): *A cultural, economic and religious history of the Basse Casamance since 1500*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- MÉGUELLE, P. (2013): *Chefferie coloniale et égalitarisme diola: les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*, Éditions L’Harmattan, Paris.
- OSBORN, E. L. (2003): «Circle of Iron’; African Colonial Employees and the Interpretation of Colonial Rule in French West Africa», *The Journal of African History*, 44 (1): 29-50.
- PARKER, J. y RATHBONE, R. (2007): *African History: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- RANGER, T. (1983): «The Invention of Tradition in Colonial Africa», en E. HOBBSBAWN y T. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge: 211-262.
- RANGER, T. (1993): «The invention of Tradition Revisited: the case of Africa», en

- T. RANGER y O. VAUGHAN (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*, Palgrave Macmillan, London: 62-111.
- RITCHIE, D. (2015): *Doing Oral History*, Oxford University Press, Oxford.
- ROCHE, C. (1985): *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance: 1850-1920*, Karthala, Paris.
- ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E. van; ADRIAAN B.; DIJK, R. van (1999): «The domestication of chieftaincy in Africa: from the imposed to the imagined», en E. van ROUVEROY VAN NIEUWAAL; B. ADRIAAN; R. van DIJK (eds.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Lit Verlag, Hamburgo: 1-20.
- SHAKREY, H. J. (2013): «African Colonial States», en J. PARKER y R. REID (eds.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford University Press, Oxford: 151-170.
- SPEAR, T. (2003): «Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa», *The Journal of African History*, 44 (1): 3-27.
- TOMÀS, J. (2005): *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubahum áai)*, Tesis doctoral, Departament d'Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.
- TOMÀS, J. (2009): «¿Un rey sagrado en el siglo XXI? La realeza joola de Oussouye revisitada», *Cadernos de Estudos Africanos*, 16/17: 71-87.
- VANSINA, J. (1985): *Oral Tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- WILFAHRT, M. (2018a): «The politics of local government performance: Elite cohesion and cross-village constraints in decentralized Senegal», *World Development*, 103: 149-161.
- WILFAHRT, M. (2018b): «Precolonial Legacies and Institutional Congruence in Public Goods Delivery. Evidence from Decentralized West Africa», *World Politics*, 70 (2): 239-274.
- WILLIS, J. (2013): «Chieftaincy», en J. PARKER y R. REID (eds.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford University Press, Oxford: 208-223.
- ZUCARELLI, F. (1973): «De la chefferie traditionnelle au canton: évolution du canton colonial au Sénégal, 1855-1960», *Cahiers d'études africains*, 50: 213-38.

