

«FÉTICHEURS», CATÓLICOS Y MUSULMANES.
RELIGIÓN Y ADMINISTRACIÓN COLONIAL EN LA
CONSOLIDACIÓN DE LA JEFATURA DE CANTÓN EN LA BAJA
CASAMANCE, SENEGAL (1922-1938)

Eric Garcia-Moral
Universitat Pompeu Fabra
eric.gm21@gmail.com
ORCID 0000-0002-2480-4383

La administración colonial francesa tuvo muchas dificultades para instaurar el sistema de la jefatura en la Baja Casamance (Senegal). La región estaba habitada por sociedades diola en las que no existían los jefes que los franceses necesitaban. A partir de 1922, la administración sistematizó la creación de la jefatura de cantón con la idea de apoyarse en jefes vinculados a la religión tradicional diola. Sin embargo, la ausencia de candidatos tradicionales, conocidos por los franceses como «féticheurs», fue aprovechada por católicos y musulmanes para intentar ocupar la jefatura. Este artículo muestra la evolución de los discursos administrativos sobre quienes debían ocupar el cargo de jefe de cantón y demuestra la incidencia que tuvieron las religiones católica y musulmana en la consolidación de las jefaturas entre 1922 y 1938.

PALABRAS CLAVE: *Baja Casamance, Jefatura, Catolicismo, Islam, Administración Colonial*

«FÉTICHEURS», CATHOLICS AND MUSLIMS. RELIGION AND COLONIAL ADMINISTRATION IN THE CONSOLIDATION OF THE CANTON CHIEFS IN THE LOWER CASAMANCE, SENEGAL (1922-1938)

The French colonial administration struggled to establish the chieftaincy system in the Lower Casamance (Senegal). The region was inhabited by Diola societies in which the chiefs needed by the French did not exist. Starting in 1922, the administration systematized the creation of the Canton chieftaincy with the idea of relying on chiefs linked to the traditional Diola religion. However, the absence of traditional candidates, known by the French as «féticheurs», was taken advantage of by Catholics and Muslims in order to occupy the chieftaincies. This paper shows the evolution of administrative discourses about who should be appointed as Canton Chief and demonstrates the impact that Catholic and Muslim religions had in the consolidation of the chieftaincies between 1922 and 1938.

KEY WORDS: *Lower Casamance, Chieftaincy, Catholicism, Islam, Colonial Administration*

[Recibido: 11/4/2022; Aceptado: 29/03/2023]

Introducción

Este artículo analiza la evolución de la política francesa en la Baja Casamance y el papel que el Islam y el catolicismo jugaron en dicha política, especialmente en el establecimiento de las jefaturas de cantón. Se demuestra cómo las realidades locales sobre las que se debían aplicar las políticas coloniales determinaron el rumbo administrativo, que tuvo que adaptarse a las dinámicas locales de poder.

La Baja Casamance es la región del suroeste de Senegal situada entre Gambia y Guinea Bissau. Se trata de una región húmeda, bañada por el río Casamance y sus múltiples afluentes, y dominada por manglares y bosques frondosos. La región se encuentra habitada de forma mayoritaria por los diola, aunque existen también otras comunidades o grupos étnicos. Desde el punto de vista sociopolítico, el rasgo distintivo de todas estas sociedades es su descentralización. En la Baja Casamance no existieron grandes estados que aglutinaran a amplios sectores de la población. Un elemento de cohesión era la religión tradicional, llamada *awasena* en el caso de los diola. Dicha religión se basa en un complejo sistema de altares espirituales llamados *uciin* (singular *báacin*), a los que en tiempos coloniales se empezó a denominar como «fetiches».¹ Los altares regulan todas las actividades de interés general de las comunidades, lo cual llevó al antropólogo Jordi Tomàs a definirlos como altares-ministerios.² 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. Algunos tienen 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.³ 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 *alemba* (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 *hubaane*. Finalmente, por debajo del *hubaane* hay una serie de personas con responsabilidades precisas relacionadas con el buen funcionamiento del altar. Cada

1. Al norte del río, también se utiliza el término *enáati* (pl. *sináati*) para referirse a estos altares: Mark, Peter, *A Cultural, Economic and Religious History of the Basse Casamance since 1500*, Stuttgart, Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.

2. Tomàs, Jordi, *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubabum áai)*, Tesis doctoral, Departament d'Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.

3. Baum, Robert M., *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 43.

pueblo cuenta con decenas de altares, lo que permite que todas las familias tengan representantes en distintos grados en algunos altares, vinculándolas a las responsabilidades políticas y religiosas correspondientes.⁴ Así, 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.⁵ 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 para intervenir en aspectos sociales, legislativos, judiciales o económicos. Sin embargo, el *oeyi* o rey diola 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.⁶ Todo esto resulta relevante porque los franceses no encontraran líderes evidentes y con autoridad suficiente sobre los que implantar las estructuras de la administración local.

4. Tomàs, *La identitat... cit.*, pp. 262-263, 272-273.

5. Baum, Robert M., *West Africa's Women of God: Alinsitoué and the Diola Prophetic Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 2016, p. 36.

6. Tomàs, Jordi, «¿Un rey sagrado en el siglo XXI? La realeza joola de Oussouye revisitada», *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 16/17, 2009, pp. 71-87; Manga, Jean-Baptiste Valter, *Une monarchie dans un État postcolonial: anthropologie de la royauté à Oussouye (Casamance/Sénégal)*, Tesis doctoral, Paris, EHESS, 2015.

Fig. 1. Los cantones de la Baja Casamance en 1940.



Fuente: Archives Nationales du Sénégal (ANS), 13G13 (17)

La jefatura de cantón en la Baja Casamance

Todas las administraciones europeas necesitaron intermediarios africanos para gobernar sus territorios coloniales. Parte de este fenómeno se debía a la escasez de personal europeo en territorios africanos que, a su vez, se debía a la escasez de recursos económicos para financiar ese personal. Como dijo Frederick Cooper, la colonización en África fue «empire on the cheap».⁷ A pesar de que durante un tiempo se exageraron las diferencias entre el sistema británico del *indirect rule* y el sistema francés de administración directa, lo cierto es que ambas administraciones buscaron gobernar a través de jefes africanos que existían antes de la llegada de las tropas europeas a los territorios coloniales.⁸

7. Cooper, Frederick, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Londres, University of California Press, 2005, p. 157.

8. Crowder, Michael, *West Africa Under Colonial Rule*, Londres, Hutchinson & Co., 1968; Kiwanuka, M. Semakula, «Colonial Policies and Administrations in Africa: the myths of contrasts», *African Historical Studies*,

En el caso francés, el sistema por el que gobernaron a través de jefes africanos se conoció como *chefferie* (jefatura) y fue el pilar sobre el que giró la llamada *politique indigène* en África occidental.⁹ La jefatura se dividía en varios niveles: provincia, cantón y pueblo. En la Baja Casamance, antes de la llegada de los franceses, no existían los jefes de pueblo y mucho menos los jefes de cantón o provincia. Ni siquiera los *oeyi* tenían una autoridad suficiente para hacer cumplir órdenes a un conjunto amplio de la población. Además, las posiciones de autoridad en las sociedades diola no eran codiciadas por sus potenciales candidatos, debido a los sacrificios personales, a las prohibiciones severas y a los pocos beneficios materiales que suponían. Esta concepción del poder chocaba con la idea de «jefe» que tenían los franceses y provocó que no encontraran candidatos aptos para ocupar el rol.¹⁰

En la colonia de Senegal, el cantón era una circunscripción administrativa que formaba una agrupación de varios pueblos. Diversos cantones podían formar una provincia y estas solían pertenecer a un *Cercle*.¹¹ En la Baja Casamance, la administración colonial nombró a jefes de cantones y provincia desde mitades del siglo XIX. Al no encontrar candidatos «tradicionales» que quisieran ocupar la jefatura, la mayoría de los primeros jefes de cantón de la región, nombrados de forma desigual y poco sistematizada, fueron extranjeros. Es decir, eran originarios de otros lugares de Senegal. Esto fue especialmente importante en la orilla norte, ya que en la orilla sur la mayoría de cantones no se crearon de forma oficial hasta 1922.

El fenómeno de los jefes extranjeros (segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX) ha sido estudiado por Philippe Méguelle.¹² Estos jefes nunca tuvieron un mandato plácido debido a la oposición de las poblaciones locales, que los acusaron de enriquecerse a sus expensas y jamás los consideraron como jefes legítimos. El 22 de septiembre de 1909, el gobernador William Ponty publicó una circular en la que cuestionó la existencia de cantones liderados por individuos sin legitimidad tradicional. Para él, los problemas de los jefes extranjeros se acentuaban en los lugares en los que un jefe gobernaba a grupos «fetichistas» (como la religión *awasena*) y a grupos musulmanes. Consideraba que estos últimos, más familiarizados con la manera francesa de concebir la autoridad,

III, n.º 2, 1970, pp. 295-231; Willis, Justin, «Chieftaincy», en Parker, John y Richard Reid (eds.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 208-223.

9. Alexandre, Pierre, «Chiefs, commandants and clerks: their relationship from conquest to decolonisation in French West Africa», en Crowder, Michael y Obaro Ikime (eds.), *West African Chiefs. Their Changing Status under Colonial Rule and Independence*, Ile-Ife, University of Ife Press, 1970, pp. 2-13.

10. Méguelle, Philippe, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola: les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2013; Roche, Christian, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance: 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985; García-Moral, Eric, *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, Universitat Pompeu Fabra, 2021.

11. Zucarelli, François, «De la chefferie traditionnelle au canton: évolution du canton colonial au Sénégal, 1855-1960», *Cahiers d'études africains*, vol. 13, n.º 50, 1973, pp. 213-238.

12. Méguelle, *Chefferie coloniale... cit.*, pp. 139-318; García-Moral, *Dinámicas del poder... cit.*, pp. 193-206.

acababan ocupando la hegemonía política en lugares de mayoría «fetichista».¹³ Ponty sugirió la sustitución del mando territorial por una «política de las razas» que pretendía que cada «raza» tuviera un jefe originario de las familias sobre las que debía gobernar. Sin embargo, sus directrices no se materializaron en políticas sobre el terreno y sus esfuerzos cayeron en saco roto con el inicio de la guerra en julio de 1914.

En la Baja Casamance, el problema de los intermediarios extranjeros estalló definitivamente al norte del río durante los años de la Primera Guerra Mundial. A pesar de las instrucciones que llegaban desde la administración central, los administradores de la orilla norte decidieron mantener a jefes mandingas al frente de muchos cantones.¹⁴ Durante 1915 estos jefes fueron acusados de robar parte de los impuestos, de extorsionar ganado y de obligar a los campesinos diola a trabajar en sus propios campos. En octubre de 1915 las quejas y denuncias contra los jefes extranjeros se multiplicaron.¹⁵ Pero para emprender el reclutamiento, la administración no podía permitirse perder a los únicos intermediarios que tenían en la zona. Así, en diciembre de 1915, los jefes de cantón iniciaron los reclutamientos, la mayoría forzosos, y pronto empezaron las primeras resistencias armadas, que acabaron convirtiéndose en una auténtica sublevación de varios pueblos de la zona contra los jefes extranjeros.¹⁶ Al final, la administración prometió, ante representantes de más de treinta pueblos que en adelante ningún «Mandingue» dirigiría a los diola.¹⁷ Para la administración, la política a seguir a partir de entonces era clara: el nombramiento de jefes tradicionales para mejorar la situación de la región. De hecho, en referencia a las exacciones de los jefes de provincia y cantón, el gobernador François Clozel, sucesor de Ponty, llegó a la conclusión que era mejor un ladrón tradicional que uno extranjero, porque si era extranjero la gente culpaba a la administración de sus fechorías.¹⁸

En 1915, Clozel insistió en que los jefes debían ser reconocidos como autoridades legítimas por sus cantones y que, por lo tanto, se debían seguir las tradiciones locales a la hora de nombrarlos para evitar la existencia de jefes apoyados por la administración pero no reconocidos por la población.¹⁹ En 1917, el gobernador Joost Van Vollenhoven trató de forma directa el problema de la elección de los jefes que debía hacerse, siguiendo un doble criterio: la autoridad natural de la que disponía el candidato y su aceptación unánime por parte de la población.²⁰ No fue hasta después de la guerra cuando la administra-

13. Archives Nationales du Sénégal (ANS), 17G 38, Circulaire sur la Politique Indigene, n.º 186, 22/09/1909.

14. ANS, 11D1.147, L'Administrateur du Cercle de Ziguinchor à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, 25/10 1915; Méguelle, *Chefferie coloniale... cit.*, pp. 461-464.

15. ANS, 2G15 38, Cercle de Ziguinchor, Rapports mensuels d'ensemble, 1915, Septembre, Octobre.

16. ANS, 2G15 38, *cit.*, Décembre.

17. Méguelle, *Chefferie coloniale... cit.*, pp. 465-466.

18. Archives Nationales d'Oure-Mer (ANOM), 1AFFPOL.597, Politique Indigène au Sénégal, 22/08/1916.

19. ANOM, 1AFFPOL.597, Le Gouverneur Générale de l'Afrique Occidentale Française à Monsieur Le Ministre des Colonies, Dakar, 21/08/1915; ANOM, 1AFFPOL. 597, *cit.*, 22/08/1916.

20. ANS, 18G62 (17), Le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française aux Lieutenants-Gouverneurs des colonies et Commissaires du Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, 15/08/1917.

ción realizó numerosos cambios relativos a su organización administrativa y territorial. Por ejemplo, en el número y límites de los cantones. Desde Dakar, capital del África Occidental Francesa, ahora se argumentaba que la sociedad africana podría progresar mejor con sus jefes tradicionales. Era la llamada política de «asociación», cuyo desarrollo se aceleró ante la creciente relevancia de Blaise Diagne y sus seguidores évolués. Dar importancia a las jefaturas tradicionales significaba contrarrestar el peso de los nuevos políticos senegaleses en las instituciones del gobierno colonial.²¹ A través de un decreto del 4 de diciembre de 1921, los jefes de fuera de las Cuatro Comunas (Gorée, Dakar, Saint-Louis y Rufisque) se integraron como consejeros en el Consejo Colonial de Senegal. Además, la administración trató de aumentar su prestigio y autoridad y mejorar su educación y formación para que desempeñaran las tareas de las que eran responsables.²²

En la Baja Casamance, esta nueva política de asociación, sumada al descontento producido por los jefes extranjeros y a la supuesta «pacificación» de la región, hizo que se emprendiera una total reorganización del territorio que se tradujo en la sistematización del sistema de jefes de cantón en 1922. A pesar de que ya existían cantones antes de esa fecha, muchos no habían sido creados mediante decretos y ni siquiera tenían delimitaciones precisas. La primera ola de creación afectó a los *Cercles* de Kamobeul y Ziguinchor, en la orilla sur, donde se crearon cantones siguiendo criterios «étnicos». En 1923 y 1924, estos esfuerzos se extendieron a la orilla norte, al *Cercle* de Bignona. A cada uno de los cantones creados se le asignó un jefe. La elección siguió tres grandes criterios: primero, se debía tener en cuenta los orígenes del candidato, su ascendencia sobre la población y la familia a la que pertenecía, que debía gozar de cierta autoridad. Segundo, debía evitarse nombrar a jefes extranjeros. Tercero, el jefe debía ser aceptado por la población y, sobre todo, tener el beneplácito de los notables del lugar. De este modo, en los nombramientos de 1922 hubo una clara voluntad de búsqueda de autoridades tradicionales cuya legitimidad fuera incuestionable.²³ Esta voluntad se reflejó en que en seis de las siete jefaturas diola creadas en la orilla sur (Provincia Oussouye, Floups, Point Saint-Georges, Brin-Seleki, Bayotte y Essygne) se trató de vincular la jefatura a personas que pertenecían a familias que controlaban importantes altares tradicionales.²⁴

21. Zucarelli, «De la chefferie...» *cit.*, p. 220; Conklin, Alice L., «Democracy Rediscovered: Civilization through Association in French West Africa (1914-1930)», *Cahiers d'études africaines*, n.º 37, 1997, p. 60; Garcia-Moral, Eric, «Blaise Diagne: French Parliamentarian from Senegal», en Fradera, Josep M., José María Portillo y Teresa Segura-García (eds.), *Unexpected Voices in Imperial Parliaments*, Bloomsbury, 2021, pp. 231-262.

22. ANOM, 1AFFPOL.536, Rapport Politique sur la situation politique de l'A.O.F. 3ème trimestre 1921.

23. ANS, 2G23 70, Sénégal, Territoires de la Casamance, Rapports d'ensemble semestriels, 1er semestre 1923.

24. ANS, 11D1.0299, Arrêté créant la province d'Oussouye, dans le cercle de Kamobeul, Basse-Casamance et la divisant en trois cantons, 25/01/1922; Arrêté créant le canton de Brin Séléki et plaçant à sa tête le notable Diagnel, 30/05/1922; Arrêté créant le canton de Diembéring-Kabrousse et plaçant à sa tête le notable Djivoasil, 30/05/1922; Arrêté créant le canton de Bayotte et plaçant à sa tête le notable Assane, 10/10/1922; ANS, 11D1.147, Le Commandant du cercle de Kamobeul à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, Kamobeul, 13/10/1922; Baum, Robert M., «Concealing Authority: Diola priests and other leaders in the French search for a suitable chefferie in colonial Senegal», *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 16/17, 2009, pp. 35-51; Méguelle, *Chefferie coloniale... cit.*, p. 545.

En la orilla norte, se presentó un proyecto de reorganización en 1923.²⁵ En este caso, los criterios no fueron los mismos que en la orilla sur. En la orilla norte la jefatura tenía un carácter algo distinto, más político y arraigado debido a la influencia mandinga y musulmana, cuyo efecto en las jefaturas al norte del río se analizará en el siguiente epígrafe. De hecho, al contrario de lo que ocurrió en el sur, en la orilla norte la mayoría de jefes de cantón y provincia eran musulmanes y ya habían sido jefes de sus respectivos pueblos. Todas las subdivisiones de Bignona, así como sus cantones y provincias, fueron sancionadas oficialmente en enero de 1924 a través de un decreto.²⁶ Así, a principios de 1924, la Baja Casamance estaba dividida en seis provincias y veintiséis cantones. Tal y como indica Méguelle, las denominaciones dadas a los cantones y provincias ese año se mantuvieron casi sin cambios y se continuaron utilizando incluso después de la independencia de Senegal para designar a las «etnias» diola y a los diferentes territorios de la Baja Casamance.²⁷

En la década de 1920, la administración era consciente de que estaba creando una nueva autoridad en la región. En palabras de Eric Hobsbawn y Terence Ranger, estaban inventando una tradición.²⁸ Sin embargo, el concepto de la invención de la tradición debe matizarse para señalar sus límites, así como los límites del poder del estado colonial. El propio Ranger publicó un artículo en el que se revisaba a sí mismo, dudando del uso del término «invención».²⁹ Al hablar de «invención» se tiende a exagerar el poder de las autoridades coloniales.³⁰ El autor que ha tratado de forma más concisa los límites de la «invención de la tradición» es Thomas Spear, quien 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. 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.³¹ Así, la viabilidad de las

25. ANS, 2G23 70, *cit.*

26. ANS, 11D1.147, Arrêté créant des subdivisions dans le cercle de Bignona, 11/01/1924.

27. Méguelle, *Chefferie coloniale... cit.*, p. 548.

28. Hobsbawn, Eric y Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

29. Ranger, Terence, «The invention of Tradition Revisited: the case of Africa», en Ranger, T. y O. Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 62-111.

30. Green, Erik, «Indirect rule and Colonial Intervention: Chiefs and Agrarian Change in Nyasaland, ca. 1933 to the Early 1950s», *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 44, n.º 2, 2011, pp. 249-274.

31. Spear, Thomas, «Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa», *The Journal of African History*, vol. 44, n.º 1, 2003, pp. 3-27.

jefaturas dependía de su aceptabilidad y legitimidad.³² 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.³³ En la Baja Casamance, la administración trató de apoyarse en autoridades tradicionales (o en sus familiares) para que sirvieran como jefes de cantón. Sin embargo, las dinámicas de poder local provocaron un cambio en esta política y la jefatura de cantón acabó siendo ocupada por musulmanes y católicos.

Religión *awasena*, catolicismo e Islam hasta 1928

Desde finales del siglo XIX, en la Baja Casamance coexistieron tres religiones: la *awasena*, el cristianismo católico y el Islam. La primera contaba con una abrumadora mayoría, mientras que las nuevas religiones fueron extendiéndose poco a poco y su presencia no fue uniforme ni se distribuyó de la misma forma en toda la región. El Islam lo hizo en la orilla norte, mientras que el catolicismo penetró de forma marginal en la orilla sur y alrededor de la misión de Bignona en la orilla norte.

La religión *awasena*, llamada de forma despectiva «fetichisme» por parte de las autoridades coloniales, fue uno de los temas que más preocuparon a la administración, que nunca llegó a comprender del todo su naturaleza y funcionamiento. Por ejemplo, cuando los administradores consideraron a los *oeyis* como «reyes» esperaban de ellos una autoridad política que no tenían. Del mismo modo, cuando los jefes nombrados por la administración encontraban dificultades en los impuestos, el reclutamiento militar o los trabajos forzados, estas resistencias fueron atribuidas a poderes ocultos manejados por lo que la administración llamó *féticheurs*, es decir, los responsables de altares tradicionales (los *kulemba*).³⁴ En 1916, el Administrador Superior de Casamance reconocía que en la región sólo existía la autoridad de los *féticheurs* pero que dicha autoridad ni siquiera sobrepasaba sus pueblos y, por tanto, era muy limitada para ser instrumentalizada a favor de la administración.³⁵ Durante las dos primeras décadas del siglo XX los franceses buscaron el acercamiento a los llamados *féticheurs*. Querían convertirlos en colaboradores pero eran figuras tan importantes que la mera sospecha de hostilidad suponía, a ojos de la administración, un peligro demasiado elevado. Por ello, cuando no fue posible lograr su

32. Van Rouveroy van Nieuwaal, E.; Adriaan B. y van Dijk, R., «The domestication of chieftaincy in Africa: from the imposed to the imagined», en van Rouveroy van Nieuwaal, E.; Adriaan B. y van Dijk, R. (eds.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Hamburgo, Lit Verlag, pp. 1-20.

33. Spear, «Neo-Traditionalism»... *cit.*, p. 12.

34. Roche, *Histoire...* *cit.*; Méguelle, *Chefferie coloniale...* *cit.*; Baum, «Concealing...»; Tomàs, Jordi, «Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance», *Anuário Antropológico*, vol. 40, n.º 2, 2015, pp. 231-249; García-Moral, *cit.*, pp. 206-222.

35. ANS, 13G383, L'Administrateur Supérieur de la Casamance à Monsieur le Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, 23/10/1916.

colaboración, se recurrió a su detención.³⁶ En los nombramientos de jefes de cantón de 1922, la mayoría de jefes de cantón diola formaban parte de familias vinculadas a altares tradicionales pero no eran responsables de ningún altar. Incluso en el caso de Benjamin Diatta, un diola católico nombrado jefe de Provincia, la administración justificó su nombramiento señalando que era hijo de un importante *féticheur*.³⁷ De hecho, los *féticheurs* no solían exponerse ante la administración ni codiciaban alcanzar el rango de jefe de cantón. La excepción fue Sibilouyane Diédhiou, *oeyi* de Oussouye, que fue nombrado jefe del cantón de los Floups. Sin embargo, murió unos meses después y fue sustituido por Bakoual, su sobrino y nieto del antiguo *oeyi* Ahoumoussel.³⁸ En el cantón Essygne, el gran *féticheur* de la región, Coppety, declinó la propuesta de convertirse en jefe y propuso a otro candidato.³⁹ Igual que ocurría con la autoridad religiosa *awasena*, la autoridad propuesta por la administración era vista como un cargo indeseable por los pueblos de la orilla sur. Requería someterse a una doble presión. Por un lado, la administración podía recurrir al *indigénat* para castigar a los jefes, lo que se traducía en multas y castigos corporales.⁴⁰ Por otro, también existía la presión de las comunidades locales, cuyos castigos iban desde lo espiritual hasta lo físico, siendo el peligro por envenenamiento una constante durante todo el período colonial.⁴¹ Se producía así una contradicción: un buen jefe para la administración era malo para la población. Uno bueno para la población, aquel que disminuía las exigencias coloniales, era malo para la administración. Tal y como nos explicó un informante: «Si acudes a tus padres a pedirles el impuesto, ellos no verán que el *toubab* [el blanco] lo ha dicho, te verán a ti [el jefe]». ⁴² Esto constituía un equilibrio precario al que nadie quería someterse, del mismo modo que nadie anhelaba convertirse, por ejemplo, en *oeyi* por la cantidad de restricciones y prohibiciones asociadas al cargo.

Respecto a la religión católica, ésta llegó a la Baja Casamance de la mano de los Pères du Saint Esprit a finales del siglo XIX.⁴³ Primero se instalaron en la isla de Carabane, en la desembocadura del río, desde donde empezaron a expandirse. Crearon una misión en Ziguinchor durante la última década del siglo XIX y se expandieron a la orilla norte a principios del siglo XX, culminando con la fundación de la misión de Bignona en 1910.

36. Por ejemplo, ANOM, 1AFFPOL.597, Rapport sur la situation politique et administrative au Sénégal pendant le 1er trimestre 1917; ANS, 2G18 32, Cercle de Kamobeul, Résidence de Kamobeul, Rapport mensuel, Juillet, 1918; ANS, 2G19 24, Cercle de Kamobeul, Résidence de Kamobeul, Rapport Mensuel, Février, Avril, 1919.

37. ANS, 11D1.147, Le capitaine Martin Ct le cercle de Kamobeul à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, 12/10/1921; 11D1.0316, Notes sur la manière de servir de Benjamin Diatta, 1931.

38. ANS, 11D1.0299, Arrêté créant la province d'Oussouye...; 11D1.147, L'Administrateur Supérieur à Monsieur le Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, 5/12/1921; Méguelle, *Chefferie coloniale... cit.*, pp. 544-545.

39. ANS, 11D1.147, Le Commandant du cercle de Kamobeul à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, 13/10/1922.

40. Mann, Gregory, «What Was the “Indigénat”? The ‘Empire of Law’ in French West Africa», *The Journal of African History*, vol. 50, n.º 3, 2009, pp. 331-353.

41. Este peligro se materializó en diversas ocasiones. Por ejemplo, el jefe de Niambalan murió envenenado en 1931: ANS, 13G13 (17), Oussouye. Journal du Poste, 24/02/1931.

42. Entrevista con Jules Oukobibo Diatta y Benedict Lambal, Oussouye, 05/03/2018. Traducción del autor.

43. Para una análisis global de la llegada de la Iglesia católica a Senegal, véase De Benoist, Joseph Roger, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, Paris, Clairafrique-Karthala, 2008.

En la orilla sur, la evangelización no se acentuó hasta la década de 1920 cuando los misioneros se instalaron en Oussouye.⁴⁴ Durante esos primeros años las misiones y la administración tuvieron varios encontronazos.⁴⁵ Por ejemplo, en 1914 se acusó a los misioneros de Bignona de haber animado a sus católicos a escapar del reclutamiento militar y, por lo tanto, se les acusó de falta de patriotismo.⁴⁶ Los misioneros pronto identificaron a sus rivales: en la orilla norte, los musulmanes que empezaban a copar la jefaturas; en la orilla sur, los «féticheurs», que actuaban amparados en un cierto anonimato. En este sentido, su acción más contundente siempre fue contra estos últimos. Por ejemplo, trataban de evitar que sus jóvenes conversos asistieran a ceremonias de la religión *awasena*. En la década de 1920, muchos cristianos, que seguían siendo una minoría, no tomaron parte en sus respectivas ceremonias de circuncisión. Mientras la administración, en la línea de su política de «asociación», favorecía estas tradiciones, los misioneros se oponían a ellas. Les decían a sus cristianos que se trataba de una ceremonia pagana que consagraba la virilidad al demonio y se ofrecieron a bautizar a todos los hombres que rechazaran circuncidarse. Algunos ancianos tomaron por la fuerza a niños cristianos y los misioneros criticaron la pasividad administrativa ante este hecho. En 1926, en el contexto de la circuncisión en algunos pueblos de Bignona, el jefe de pueblo de Bignona, un cristiano llamado Germain, quiso impedir que los ancianos se llevaran a su sobrino, cosa que disgustó a la administración, que no quería perjudicar el desarrollo de las tradiciones del lugar. En ese momento, los misioneros temían que la administración sustituyera a Germain por un jefe musulmán. Poco después, los misioneros escribieron que la administración no quería a los cristianos puesto que finalmente reemplazaron a Germain por un «jefe pagano», en espera de colocar al frente del pueblo a uno musulmán. Por lo tanto, desde fechas tempranas, los misioneros quisieron controlar ciertas jefaturas cercanas a su órbita de influencia.⁴⁷

Mientras en la orilla norte, desde Bignona, los misioneros actuaban poco a poco, en la orilla sur lo hicieron a través de su alumno más aventajado, el intérprete Benjamin Diatta. Éste se había criado con los misioneros en la isla de Carabane, donde se educó y se convirtió al catolicismo. Benjamin hablaba francés, diola, wólof, creole portugués y sabía leer, escribir y contar. Fue intérprete de la administración desde 1909 y fue destinado a Oussouye, donde aumentó su rango y llegó a ser secretario del tribunal de la circunscripción.⁴⁸ Pronto Benjamin tuvo que realizar tareas que superaban con creces sus

44. Para un análisis de la progresión de la cristiandad en una comunidad concreta de la orilla sur, véase Baum, Robert M., «The Emergence of a Diola Christianity», *Africa*, vol. 60, n.º 3, 1990, pp. 370-398.

45. Esvan, Pierre, *Père Jean-Marie Esvan, 1872-1944: un homme dans l'essor de la Casamance*, Impr. Saint-Paul, 1993.

46. Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit (AGCSE), 3i2.4b, Journaux de Communauté de Casamance, Rapport sur la mission de Bignona, adressé à Monseigneur Jalabert, pour être présenté à M. Le Gouverneur Général Ponty, 1.

47. AGCSE, 3i2.4b, Journaux de Communauté de Casamance, Mission Bignona, 30 julio – 29 agosto.

48. Méguelle, *Chefferie coloniale... cit.*, 438-439; ANS, 2G12 65, Cercle de Casamance, Résidence d'Oussouye, Rapport Mensuel, 1912, Mars.

atribuciones, como censar poblaciones y recaudar impuestos. De hecho, en 1915 la administración le felicitó porque había conseguido percibir gran parte del impuesto de Oussouye sin la intervención de *tirailleurs*, algo que suponía un hecho sin precedentes porque hasta entonces sólo habían pagado bajo coacción. Ese mismo año, Benjamin también actuó como policía y como agente de reclutamiento. Un año después, Benjamin ya se había hecho cargo, ante la falta de personal europeo debido a la guerra, de la *Résidence* de Oussouye. A finales de 1916, el trabajo de Benjamin censando a la población había repercutido en un aumento de los ingresos a través del impuesto. En 1918, la fama de Benjamin se extendió por toda la región cuando sobrevivió a una emboscada en la zona Bayotte en la que corrieron rumores sobre su muerte y en la que la administración infligió un duro golpe a la zona más hostil de la orilla sur.⁴⁹ En 1922, su trabajo era imprescindible para la administración, que le otorgó la jefatura más importante de la región: la Provincia de Oussouye.

Aunque la evangelización avanzó poco a poco, sus estadísticas muestran una cierta progresión sostenida en la orilla sur, que se aceleró en la década de 1920. De 214 católicos en 1916 se pasó a 709 en 1921; de 59 bautizos se pasó a 117.⁵⁰ En 1927, el número de cristianos se había triplicado y se había formado a un *Prêtre*, una *Religieuse*, un *Frère* y dos seminaristas. También contaban con una treintena de puestos de catecismo diseminados por diversos pueblos de la región. En la orilla norte, en la misión de Bignona, se había formado a tres *Frères*, dos *Religieuses* y diversos seminaristas.⁵¹ En las estadísticas oficiales de los años 1928-1929, los católicos de la orilla sur eran 2.441, con 700 catecúmenos, 556 bautizos durante el último año y 39 matrimonios.⁵² Ese mismo año se fundó la Misión de Oussouye con el objetivo de evangelizar la zona más arraigada a la religión *awasena*, donde sólo se contaban unos 35 cristianos y una decena de catequistas.⁵³ Desde ese momento la evangelización fue especialmente prolífica para los estándares anteriores de la región. En poco más de una década, en 1941, la misión de Ziguinchor cifraba en 5.359 el número de cristianos, mientras que los «fetichistas» eran 39.000. En Oussouye, los cristianos habían alcanzado la cifra de 1.173 sobre una población de unas 20.000 personas (partiendo de los 35 cristianos de 1927). En Bignona, en la orilla norte, se contaron a 6.750 cristianos frente a 245.000 musulmanes (de una población total de unas 280.000 personas).⁵⁴

De este modo, mientras la mayoría de la población de la orilla sur seguían siendo fiel a la religión *awasena* y se formaban pequeños núcleos de cristianos católicos, en la orilla norte los musulmanes iban a constituir una clara mayoría. Esta particularidad en la orilla

49. ANS, 2G15 38, *cit.*, Avril, Septembre, Octobre, Décembre; 2G16 40, Cercle de Ziguinchor, Rapports Mensuels, 1916, Février, Décembre; 2G18 32, Cercle de Kamobeul, Rapport Mensuel, 1918, Février.

50. AGCSE, 3i1.15b4, Casamance, Annales Religieuses de la Casamance, Bignona, p. 113.

51. Esvan, *Père Jean-Marie... cit.*, p. 149.

52. AGCSE, 3i1.15b4, *cit.*, p. 114.

53. AGCSE, 3i2.5b, Mission Ste Thérèse de l'Enfant Jésus d'Oussouye, Journal, 02/02/1929-27/12/1937.

54. AGCSE, 3i1.20b2, Ziguinchor, Compte-rendu de la Visite générale du District de la Casamance (6 octobre-21 novembre 1941).

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.⁵⁵ De este modo, tal y como sugiere Méguelle, 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. Sin embargo, la 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.⁵⁶ Esto es relevante porque en los años 1920 fueron estos jefes quienes se postularon y codiciaron el cargo de jefes de cantón para reemplazar a los jefes extranjeros. Fue precisamente durante las décadas de 1920 y, sobre todo, 1930 cuando el Islam se extendió sobre el grueso de la población. A finales de 1928, el Administrador Superior de Casamance destacaba que muchos pueblos al norte del río se estaban islamizando.⁵⁷

Católicos y musulmanes ante la administración (1928-1936)

Entre 1928 y 1936, la mayoría de la sociedad diola siguió viendo la posición de los jefes de cantón como un cargo poco atractivo, repleto de inconvenientes y pocas ventajas. Por lo tanto, continuó la ausencia de candidatos «tradicionales» a los puestos de la jefatura. No obstante, algunas personas vinculadas al cristianismo y al Islam empezaron a pugnar por alcanzar dichos cargos. Los católicos tuvieron una incidencia especial en la orilla sur y en los alrededores de la misión de Bignona, al norte del río. Los musulmanes fueron protagonistas en todas las luchas de poder al norte del río. Las disputas que se abrieron por el control de las jefaturas de cantón acabaron consolidando la institución al conver-

55. 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.

56. Méguelle, *Chefferie colonial... cit.*, 252-255.

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

tirla en un cargo atractivo para determinados individuos que aprovecharon que los *féticheurs* no estaban interesados en el cargo.

En 1928, la administración seguía viendo la religión *awasena* como el principal escollo en la región. Se decía que la autoridad de los jefes de cantón estaba amenazada y socavada por los *féticheurs*.⁵⁸ Según la administración, los diola de la Baja Casamance seguían fieles a sus viejas costumbres. No obstante, los núcleos de conversos estaban causando problemas con las poblaciones «fetichistas». Por ejemplo, al norte del río, los diolas cristianos empezaron a rechazar la circuncisión al considerarla bárbara. En Thionck-Essyl, los católicos sabotearon una ceremonia tradicional y los fieles a la religión *awasena* contestaron quemando la capilla de los cristianos. La administración seguía viendo a los *féticheurs* como los jefes deseables y sus esfuerzos se concentraron en tratar de descubrir a los hombres susceptibles de ser elegidos para ocupar la jefatura.⁵⁹ Pero cuando los *féticheurs* no colaboraban, debían ser eliminados o descartados, tal y como ocurrió en los pueblos fronterizos de Effok y Youtou, donde se acusó a dos de sus líderes religiosos de la insubordinación de sus habitantes.⁶⁰ Pero la búsqueda de *féticheurs* para convertirlos en jefes colaboradores fue infructuosa. Por ejemplo, en 1929 se destituyó a los jefes de cantón de Pointe Saint-Georges y Floups, a quienes se definió como borrachos incorregibles, y fueron reemplazados por Ambroise Sambou, emparentado con las principales familias de su cantón, y Simindji Diatta, nieto del antiguo rey de Oussouye, dos jóvenes a los que se consideraba enérgicos y cuyos orígenes tenían, supuestamente, un prestigio real.⁶¹ Pero esta preferencia por jefes vinculados a la religión *awasena* empezó a matizarse poco a poco. De hecho, en el nombramiento de Ambroise y Simindji detectamos un patrón que acabará generalizándose en las preferencias administrativas. El primero era, según Baum, un devoto cristiano que hablaba un poco de francés y era amigo íntimo de Benjamin Diatta.⁶² El segundo, un antiguo *tirailleur* que también hablaba francés. Ante la imposibilidad de formar a hijos de jefes tradicionales diola, la administración empezó a apoyarse, bajo la batuta y los buenos resultados de Benjamin Diatta, en jefes cristianos o en jefes que conocieran bien el funcionamiento administrativo, como en el caso del *ex-tirailleur* Simindji. De hecho, en 1929, la administración consideraba que en la zona de Bignona los escasos progresos alcanzados tenían que ver con el proselitismo cristiano, y definieron el incidente entre católicos y «fetichistas» de Thionck-Essyl como un hecho aislado.⁶³

58. ANS, 2G28 59, Sénégal, Ziguinchor, Rapport politique annuel, 1928; ANOM, 1AFFPOL.537, Afrique Occidentale Française, Rapport Politique d'Ensemble, 1928, p. 14; ANOM, 1AFFPOL. 598, Sénégal. Rapport Politique, Année 1929, pp. 10-11.

59. ANOM, 1AFFPOL.598, Sénégal. Rapport Politique, Année 1929, p. 16.

60. ANS, 2G29 101, Sénégal, Casamance, Cercle de Ziguinchor, Rapport de tournée effectuée par l'Administrateur Supérieur dans le cercle du 20 au 27 Février et le 5 Mars, 1929.

61. ANOM, 1AFFPOL.598, *cit.*, p. 4; ANS, 2G29 101, *cit.*

62. Baum, «Concealing...», *cit.*, p. 44.

63. ANOM, 1AFFPOL.537, Afrique Occidentale Française, Rapport Politique d'Ensemble, 1928, 15; ANS, 11D1.0311, Carta sin firmar al Gobernador de Senegal, 26/07/1929.

A pesar de que la administración reconocía que la extensión del catolicismo podía resultar beneficiosa, también miraba con suspicacia la acción de los misioneros. En 1929, se acusó al Père Jacquin de actuar contra la administración al animar a sus feligreses a escapar a Gambia para eludir los trabajos forzados.⁶⁴ Estas acusaciones provocaron que a finales de la década el Père Jacquin defendiera la actuación de la misión de Bignona y alabara el creciente número de niños que estaban formándose en sus escuelas cristianas. Asimismo, aseguraba que los diola cristianos eran mejores soldados que los musulmanes, negando implícitamente las sospechas que lo acusaban de promover la huida de jóvenes a Gambia.⁶⁵ A pesar de todo, para la administración, la influencia de los misioneros católicos, «bien comprendida», debería haber servido a sus propósitos para conservar el contacto con las poblaciones locales. Pero a finales de 1929, la administración señalaba que el Père Esvan, al sur del río, había realizado quejas contra la administración al considerar que se presionaba demasiado a sus cristianos para proveer trabajos forzados. Poco antes, en octubre, el propio Esvan se quejó de que la administración hiciera trabajar a los católicos en días de ceremonias religiosas. Por lo tanto, misiones y administración acabaron la década en malos términos. De hecho, la administración celebraba que en la orilla sur, los cantones diola quisieran conservar sus costumbres y la religión de sus ancestros. Asimismo, los ancianos *awasena* se oponían ferozmente al progreso de la nueva religión porque sus hijos convertidos renunciaban a obligaciones contempladas por la tradición y escapaban así de la autoridad parental. En algunos pueblos, las chicas preferían casarse con cristianos de otros pueblos. Esto hizo que los jefes y los ancianos pidiesen el apoyo administrativo para combatir lo que percibían como un peligro social. De hecho, la administración llegó a decir que Esvan y sus católicos tenían una estrategia para poner en jaque tanto a la administración como a la autoridad familiar tradicional. En Oussouye, a la misión no le gustó la cercanía de Benjamin Diatta al aparato colonial. El responsable de la misión, el Père Juloux, llegó a negarse a hacer una misa en honor al suegro de Benjamin y le dijo, según la administración, que el jefe de provincia debía priorizar las directrices de la misión.⁶⁶

Al inicio de la siguiente década, la administración definió con claridad su posición sobre las misiones: debían permanecer alejadas de los asuntos administrativos y políticos. De hecho, en 1931 la administración evitó que la misión adquiriera terrenos en Oussouye por la presencia en el área de importantes altares tradicionales que no podían ser destruidos. En 1932, había 10.000 católicos en la Baja Casamance. Un año después, con 2.000 nuevos conversos, la administración estaba convencida de que la misión y sus cristianos anhelaban el poder administrativo.⁶⁷ De hecho, en 1933 tuvo lugar el enésimo

64. ANS, 11D1.330, Courrier Confidentiel..., As. à Cercle Bignona (Excitation au désordre par des Français), 25/10/1929.

65. ANS, 13G13 (17), Les Missions Catholiques, «Mes chers anthropophages».

66. ANS, 11D1.330, Courrier Confidentiel..., L'Administrateur en Chef des Colonies Administrateur Supérieur de la Casamance à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, 08/01/1930.

67. ANS, 11D1.0299, Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, A.S. situation politique de la Basse-Casamance, 01/02/1930; 13G13 (17), Oussouye, Journal de Poste, 27/03/1931; ANOM, 1AFF-

incidente entre el Père Esvan y la administración, al prohibir Esvan a sus alumnos asistir a las celebraciones del 14 de julio, cosa que llevó a la administración a definirlo como antipatriótico.⁶⁸

Estas fricciones en los primeros compases de la década eran paralelas al fracaso administrativo a la hora de encontrar jefes «tradicionales» a los que situar al frente de los cantones. La administración reconoció que era muy difícil encontrar entre los autóctonos a hombres capaces de ejercer el cargo con total consciencia de las exigencias administrativas y que además pudieran imponerse por su prestigio o influencia personal.⁶⁹ El ejemplo más evidente del rechazo de los *féticheurs* a convertirse en jefes ocurrió en 1931 cuando el jefe de cantón Essygne murió envenenado. La administración inició una investigación pero nadie quiso hablar porque «el miedo al veneno cierra todas las bocas». De esta manera, cuando se consultó a los notables sobre su posible reemplazo, no se presentó ningún candidato. Esto llevó a la administración a celebrar una reunión en la que convocaron a todos los jefes de pueblo al margen del resto de notables. Ninguno aceptó el cargo por miedo a un posible envenenamiento y, de común acuerdo, pidieron estar bajo la autoridad del jefe del cantón vecino.⁷⁰

Por lo tanto, la ausencia de jefes «tradicionales» generó una oportunidad para aquellos que deseaban ocupar las jefaturas e hizo que la administración acabara confiando estos puestos a personas vinculadas al cristianismo o al Islam. En 1930, en la orilla norte, la administración se mostraba satisfecha con la actuación de la mayoría de jefes de provincia y cantón, de mayoría musulmana, quienes habían comprendido que el sueldo que se les pagaba correspondía a una determinado trabajo que debían satisfacer.⁷¹ Al sur del río, en cambio, Benjamin Diatta fue por primera vez cuestionado por varios administradores.⁷² En un informe del mismo año, se decía que Benjamin, en su condición de cristiano, se había alejado de las costumbres tradicionales y, al hacerlo, había complicado la acción administrativa porque se había alejado de las poblaciones que administraba.⁷³ De hecho, los niños católicos de Oussouye veían a los de religión *awasena* como «les enfants sauvages». Así los llamaban según un informante que nació en 1946 en una familia cató-

POL.975, Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, Rapport politique et administratif d'ensemble 1933; 1AFFPOL. 598, Colonie du Sénégal, Rapport Politique, Année 1932.

68. ANS, 13G29 (17), L'Administrateur commandant le Cercle de Ziguinchor à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, 18/07/1933; L'Administrateur Supérieur de la Casamance à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, A.S. de la Mission, 21/07/1933; Le Lieutenant Gouverneur p.i. du Sénégal à Monsieur le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française, A.S. Mission catholique de Ziguinchor, 31/07/1933; Le Gouverneur Général P.I. de l'Afrique Occidentale Française à Monsieur le Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, a/s Mission catholique de Ziguinchor, 21/08/1933.

69. ANOM, 1AFFPOL.598, Rapport Politique, Année 1930, p. 11.

70. ANS, 11D1.0352, Ziguinchor, Journal de Poste, 22/02/1935, pp. 18-19; 7-9 Septembre, pp. 44-45.

71. ANS, 2G30 83, Sénégal. Cercle de Ziguinchor, Rapport Politiques mensuels d'ensemble, 1930; Carta sin firmar al Gobernador de Senegal, 26/05/1930.

72. ANS, 2G30 61, Sénégal. Cercle de Ziguinchor. Subdivision d'Oussouye, Rapport d'ensemble annuel, 1930.

73. ANS, 2G30 83, Sénégal..., Juin.

lica. Ese mismo informante asegura que, debido a los problemas entre católicos y seguidores de la religión *awasena*, los padres católicos dejaban a sus hijos en casa de Benjamin cuando iban a trabajar en sus campos y los recogían al volver por la noche. Consideraban que sólo allí estarían bien protegidos.⁷⁴ Ante esta brecha, la administración destacaba la necesidad de conseguir la colaboración de los jefes tradicionales, como el *oeyi* de Oussouye, antes que la de los jefes como Benjamin Diatta, cuya «modernidad» y religiosidad cristiana casi lo convertía en un personaje extranjero. Por lo tanto, la administración lamentaba de forma explícita lo vinculado que estaba Benjamin al catolicismo al considerarlo un elemento problemático en una región de mayoría «fetichista» y consideraba que era necesario nombrar a jefes naturales, es decir, a gente vinculada a la religión *awasena*.⁷⁵ Como medida en este sentido, se pensó que sería adecuado invitar a Issa Biane, hijo del *oeyi* Sibai Sondo del reino de Mof Awi (Brin-Seleki), a visitar Ziguinchor durante las fiestas del 14 de julio para reconocerlo oficialmente como «Roi des Diolas». ⁷⁶ Esta voluntad por reconocer e identificar a los «verdaderos» jefes diola, no obstante, partía de un desconocimiento casi absoluto de la realidad local. Issa Biane, por ejemplo, era hijo de Sibaye Sondo, pero la naturaleza rotativa de la realeza de Mof Awi hacía que él no fuera el heredero de su padre, sino que el siguiente *oeyi* pertenecía a otra familia. Sea como fuere, se evidencia una voluntad administrativa por acercarse al mundo tradicional al tiempo que expresan su rechazo por el tipo de jefe «extranjero» representado por Benjamin Diatta. Los comentarios sobre Benjamin, además, coincidieron con un momento de tensión creciente entre el misionero Esvan y la administración. El primero incluso llegó a amenazar al administrador con llevar sus denuncias por los trabajos en carretera ante la Sociedad de Naciones.⁷⁷ Sin embargo, el deseo de encontrar jefes aptos chocó de nuevo con la realidad. En noviembre, en la zona fronteriza de Youtou y Effok, la administración afirmaba que no existía la autoridad de ningún jefe y que si lo hubiera, este sería un mero ejecutor de la voluntad de la mayoría, y no un líder. En los cantones Bayottes y Essygne, los intentos por encontrar un jefe eran igual de infructuosos y la administración empezaba a adoptar una actitud de frustrada resignación.⁷⁸

Ante esta falta de candidatos, la administración se preocupaba especialmente por la acción del clero católico en la región, a quienes acusaba de interponerse en cuestiones administrativas entre los jefes y sus administrados.⁷⁹ En 1931, había 6 misioneros actuando en Casamance, en dos iglesias y 78 capillas de pueblo, con un total de 1150 catecúmenos. El Père Esvan, en concreto, había presentado numerosas quejas a la administración y fue acusado de prometer a sus catequistas que los libraría de las prestaciones. Estas promesas, a ojos de la administración, eran un nuevo método de proselitismo que entraba

74. Entrevista del autor con Benedict Lambal, Oussouye, 28/02/2018.

75. ANS, 2G30 83, Sénégal..., Juin.

76. ANS, 2G30 83, Sénégal..., Juin.

77. ANS, 2G30 83, Sénégal..., Septembre; L'Administrateur du Cercle de Ziguinchor à Monsieur L'Administrateur Supérieur de la Casamance, 20/09/1930.

78. ANS, 2G30 83, Sénégal..., Novembre.

79. ANS, 2G30 93, Sénégal, Cercle de Ziguinchor, Rapport Politiques mensuels d'ensemble, 1930.

en conflicto con la acción administrativa.⁸⁰ A pesar de todo, esperaban que esta tendencia de los misioneros fuese disipándose y que supieran permanecer en su rol educador y moralizador, contentándose con actuar como ocasionales agentes de información para la administración. En ese rol, las misiones podían resultar útiles, pero ahí debía detenerse su intervención.⁸¹

El 6 de febrero de 1933, la administración emitía una circular sobre la relación entre las misiones cristianas y la sociedad indígena. En ella hablaban de que la acción de los misioneros estaba siendo causa de perturbaciones y que estaban en el origen de antagonismos que surgían en el seno de las sociedades, de divisiones familiares y de dificultades en la administración. Además, apuntaban que los católicos se consideraban superiores al resto de habitantes.⁸² Ese mismo año, la administración señalaba que empezaban a ver jóvenes generaciones que abandonaban las viejas costumbres de sus padres, cosa que impulsaba la creación de más escuelas en el *Cercle* de Ziguinchor. Así, se consideraba que las las misiones podían facilitar este «progreso» a condición de trabajar en perfecto acuerdo con la Administración y a no buscar hacer de los conversos católicos una casta privilegiada e independiente de los jefes del país.⁸³ Como siempre, para la administración era fundamental que los católicos diola no actuaran al margen de las jefaturas, sino en estrecha colaboración con ellas. Desde el punto de vista católico, esto variaba significativamente: no buscaban el apoyo de los jefes, sino controlar las jefaturas, cosa que según la administración estaban consiguiendo en algunos pueblos de la orilla sur, donde acabarían ocupando las principales jefaturas de cantón.

En la orilla norte, la influencia de la misión de Bignona también empezó a sentirse en las jefaturas. En 1932, hubo problemas entre católicos y musulmanes en el pueblo de Thionck-Essyl. Los musulmanes acusaron a los cristianos de haber pagado al jefe de cantón para desplazar el emplazamiento de una mezquita que la administración les había otorgado. Después de diversas investigaciones sobre el enfrentamiento, incluyendo la sospecha sobre envenenamientos a cristianos, la administración decidió tratar de contentar las demandas de la mayoría musulmana, advirtiendo a los jefes que no podían permitir que la minoría católica impusiera su voluntad en el pueblo.⁸⁴ El interés de la misión en hacerse con el control de las jefaturas queda patente en el caso del cantón de los Djougouttes Sud. Su jefe, Erikakene Sagna, definido desde 1933 como «fetichista», empezó a preocupar a la administración. En 1934, los comentarios sobre su desempeño iban

80. ANS, 11D1.342, L'Administrateur Supérieur à Monsieur le Lieutenant-Gouverneur du Sénégal, Rapport politique premier trimestre 1931, 26/03/1931.

81. ANS, 2G31 74, Colonie du Sénégal, Territoire de la Casamance, Rapport annuel, 1931.

82. ANS, 11D1.160, Circulaire n.º 37 A.P./2, Les missions chrétiennes et la Société indigène, Le Gouverneur Général de l'A.O.F. à Messieurs les Lieutenants-Gouverneurs des Colonies du Groupe et à Monsieur l'Administrateur de la Circonscription de Dakar, 06/02/1933.

83. ANS, 2G33 60, Sénégal, Territoire de la Casamance. Rapport Annuel d'ensemble, 1934.

84. ANS, 11D1.325, La population musulmane du village de Diagana à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, Thiong Esyl, 07/06/1932; Le Capitaine Albinet Commandant le Cercle de Bignona à Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance, 18/06/1932; L'Administrateur Supérieur de la Casamance à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, 04/06/1932.

acompañados del consejo de vigilarlo de forma estrecha debido a su relación con la misión de Bignona, a la que parecía sometido.⁸⁵

En la orilla norte, donde había una red de carreteras más extensa y estructurada, donde la población había aceptado el cultivo del cacahuete y su comercialización, la mejora de los diola era atribuida a la acción de los musulmanes y de las misiones.⁸⁶ De los nueve jefes de cantón de la zona, de mayoría musulmana, solo uno era señalado como insatisfactorio en 1934. En la década de 1930, el Islam sobrepasó los límites de la jefatura y se extendió por muchas poblaciones a través, precisamente, de los jefes. Por ejemplo, en Battindeng-Dieme, Boulinghoye, Guifallol, Kadioulouck, Kalleo, Bouyem, Djilankine, y otros dos pueblos más, el Islam penetró con el jefe del pueblo durante esta década. De los 58 pueblos de los que se conserva dossier en los archivos de Dakar, en 26 el Islam llegó en los años 1930, en 17 lo hizo en los años 1920, y en los 15 restantes lo hizo antes, después o no tenemos información al respecto. Por lo tanto, como ya apuntó Peter Mark, en esas dos décadas gran parte de los pueblos de la orilla norte abrazaron la religión musulmana.⁸⁷ El valor de las poblaciones musulmanas de la orilla norte era percibido tan claramente que la administración se animó a fomentar la emigración de diolas del norte al sur del río en pueblos como Kaguite.⁸⁸ Así, la administración relacionó Islam con progreso. En la orilla sur, el catolicismo también se relacionó con el progreso y la administración reconoció los «remarcables resultados materiales» que los misioneros habían obtenido en la mejora del estándar de vida de los conversos.⁸⁹ Por tanto, la administración insistió en que tanto católicos como musulmanes podían servir a sus intereses. Las relaciones con los segundos eran definidas como «excelentes» mientras que sobre los primeros decían que los católicos debían entender que no formaban una aristocracia y que su actitud negativa reflejaba la actitud de los misioneros, sobre todo los del norte del río, cuya relación con los militares que gestionaban el *Cercle* eran tensas. Como muestra del peso que la administración dio a ambas religiones, ese mismo año se repartió tanto a las misiones como a los *marabouts* musulmanes propaganda para la promoción de los cultivos frutales.⁹⁰ En ese momento, en Bignona, al norte del río, había unos 5.000 católicos, entre 15.000 y 18.000 musulmanes (diolas y mandingas) y unos 52.000 «fetichistas». El Islam progresaba, sobre todo, en el oeste y el noroeste, había mezquitas en casi todos los pueblos mientras que había una única iglesia en Bignona y unas 40 capillas en distintos pueblos, a la que un año más tarde se añadiría otra iglesia en Affiniam. Pero el contraste

85. ANS, 11D1.150, Cercle de Bignona, Notes sur la manière de servir de Erikakene Sagna, 1933.

86. ANS, 2G34 67, Sénégal, Territoires de la Casamance, Rapport politique annuel d'ensemble, 1934.

87. ANS, 11D1.154, Bignona, Dossiers de villages; Mark, Peter, «Urban Migration, Cash Cropping, and Calamity: the Spread of Islam Among the Diola of Boulouf (Senegal), 1900-1940», *African Studies Review*, vol. 21, n.º 2, 1978, pp. 1-14.

88. ANS, 11D1.0298, Rapport de tournée de recensement. Septembre 1934.

89. ANS, 2G34 68, Sénégal, Cercle de Ziguinchor, Rapport Politique annuel d'ensemble, 1934.

90. 11D1. 350, Rapport annuel sur les Territoires de la Casamance, Année 1934.

más grande se encontraba en la extensión de escuelas coránicas: mientras en la orilla sur se documentaron únicamente dos, en la orilla norte había 85.⁹¹

La consolidación de los jefes cristianos y de los jefes musulmanes (1936-1938)

En el informe anual de 1936 sobre el África Occidental Francesa, la administración hablaba de un entendimiento total con las misiones cristianas que actuaban en sus territorios. No obstante, señalaban que la influencia de las misiones solo se extendía a sus catecúmenos, quienes, por otro lado, se inmiscuían en la acción administrativa. El ejemplo que utilizaron para ilustrarlo fue, precisamente, el de Casamance, donde señalaban que los jóvenes convertidos utilizaban su adhesión a la fe cristiana como medio para sustraerse de la autoridad de los jefes tradicionales.⁹² De este modo, la administración hablaba de los conversos al catolicismo en la Baja Casamance como un grupo deseoso de desprenderse de las obligaciones vinculadas a la tradición y a sus líderes. Por un lado, abrazaban la fe católica. Por otro, buscaban ocupar o controlar a las autoridades vinculadas al estado colonial. De este modo, en 1936 un católico de Seleki llamado Pierre Bassene, criado por los misioneros, fue nombrado jefe del cantón de Brin-Seleki. Había sido catequista y se encargó de estabilizar la evangelización de su pueblo. La misión logró que en cinco años se pasara de un jefe de cantón que disuadía a los jóvenes de hacer el catequismo a tener un jefe de cantón catequista. El mismo año, en 1936, Ampa Eloute, jefe de pueblo de Boukitingo, fue nombrado jefe del cantón de los Floups. En este caso, se convirtió al catolicismo después de ser nombrado jefe de cantón, e incluso se convirtió en catecúmeno de la misión de Oussouye. Por último, el jefe de cantón de los Bayottes, referido hasta entonces como Baobaye Sambou, empezó a ser conocido como Mathias Sambou desde 1937, cuando su confesión religiosa pasó a ser «católico», aunque llevaba desde 1931 vinculado a la misión como catecúmeno. A estos tres jefes católicos habría que sumarles al jefe de la Pointe Saint-Georges y al propio Benjamin Diatta, jefe de la provincia de Oussouye, que favorecían abiertamente a la misión. Por ejemplo, en 1930 liberaron a hombres del trabajo de carretera para entregarlos a los misioneros para construir capillas en Cagnout y Cajinolle.⁹³ Así, al sur del río, por la negativa de los *féticheurs* a aceptar el cargo, los católicos tuvieron vía libre para ocupar las jefaturas.

91. ANS, 11D1.157, Colonie du Sénégal, Cercle de Bignona, Rapport Annuel 1934; ANOM, 1AFFPOL.979-978, Sénégal. Rapport politique 1934; ANS, 11D1.182, Casamance, Bignona, Dossiers des villages, Affiniam-Boutam.

92. ANOM, 1AFFPOL.975, Rapport... *cit.*, p. 45.

93. ANOM, 1AFFPOL.979-980, Colonie du Sénégal, Rapport politique 1936; AGCSE, 3i2.5b, *cit.*, 10/01/1930 y 01/01/1938-07/10/1950, p. 65; ANS, 13G89 (180), Colonie du Sénégal, Subdivision de Ziguinchor, Notes des Chefs de canton pour servir au paiement de la prime de rendement en 1940; Entrevistas del autor con Jean Kumaya Diatta, Boukitingo, 09/03/2018; Sékou Diédhiou, Boukitingo, 10/03/2018; ANS, 11D1.0317, Cercle de Ziguinchor, Notes sur la manière de servir de Baobaye Sambou, Décembre 1937; 11D1.0321, Procès-Verbal de réunion du Conseil des Notables du Cercle de Ziguinchor, 12/08/1937; AGCSE, 3i1.21a4, Sélenky, 1931; Nyassia, 1931.

En la orilla norte la situación era distinta. En 1936, siete de los ocho jefes de cantón eran musulmanes.⁹⁴ El único jefe bajo la influencia de la misión era Erikakene Sagna, del cantón de los Djougouttes Sud, que en 1936 pasó a ser descrito como «católico».⁹⁵ Por lo tanto, en esta zona las jefaturas eran codiciadas tanto por musulmanes como por católicos, cosa que generó disputas. Lo que más preocupaba a los misioneros era que todos los jefes de cantón fueran musulmanes. Creían que los diola de religión *awasena* percibían esta situación y concluían que para convertirse en un gran jefe debían hacerse musulmanes. El gran objetivo de los misioneros en la época fue aumentar el ritmo de la evangelización para llegar a los rincones todavía no visitados por el Islam, además de convertir a nuevos musulmanes en católicos.⁹⁶ Por otro lado, mientras que la administración destacaba el buen entendimiento con los misioneros de Oussouye, la situación era la contraria con los de Bignona:

«Los Padres están a menudo en conflicto con la administración. [...] Los católicos pueden, en razón de su instrucción y su grado de evolución, prestarnos sus servicios si fueran vigilados y bien aconsejados; tienen un estándar de vida superior a los otros indígenas, pero hay que hacerles comprender que no forman una aristocracia, que no constituyen un Estado dentro del Estado. Tampoco debería ocurrir que, apoyándose en sus conversos, los misioneros intenten inmiscuirse en los asuntos indígenas que son responsabilidad exclusiva de la administración. La actitud de los católicos refleja generalmente la de los Padres vis à vis de la administración; es por eso que las relaciones con las misiones de Oussouye y Ziguinchor están siempre imbuidas de cortesía y afabilidad, mientras que son tensas con la misión de Bignona en razón del carácter mordaz del jefe de misión y sus subordinados».⁹⁷

Fue precisamente en Bignona, en la orilla norte, donde se dieron varias destituciones de jefes en las que estuvieron involucrados los misioneros y sus católicos. En 1936, el jefe de cantón Bokar Ba, que se ocupaba de los cantones de los Kalounayes y de los Kadiamoutayes Sud, fue acusado de abuso de poder y malversación y fue suspendido cautelarmente mientras la administración iniciaba una investigación al respecto. En su caso, pronto se detectó que había una confrontación entre «fetichistas» y musulmanes, por un lado, y católicos por otro. Estos últimos, según la administración, dirigidos por los misioneros de Bignona.⁹⁸ Pero la mayoría de las denuncias contra Bokar procedían de la esfera

94. ANS, 11D1.0316, Bignona, Ordre de Mérite des Chefs de Canton, 25/06/1936; Ordre de Préférence des Chefs de canton par grade, Bignona, 25/06/1936; Cercle de Bignona, Notes sur la manière de servir de Samba Ira Sané, Juin 1936; Notes sur la manière de servir de Bocar Ba, Juin 1936; Notes sur la manière de servir de Arfan Sonko, Juin 1936; Notes sur la manière de servir de Sané Ansoumana, Juin 1936; Notes sur la manière de servir de Erikakene Sagna, Juin 1936; Notes sur la manière de servir de Bourama Diatta, Juin 1936; Notes sur la manière de servir de Lang Diadhiou, Juin 1936.

95. ANS, 11D1.150, Cercle de Bignona, Notes sur la manière de servir de Erikakene Sagna, 1936.

96. AGCSE, 3i1.15b4, *cit.*, pp. 109-111.

97. ANS, 2G36 75, Sénégal, Territoires de la Casamance, Rapport politique annuel d'ensemble, 1936. Traducción del autor.

98. ANS, 2G36 75, Sénégal... *cit.*

de influencia de los católicos de la región. De hecho, la administración reconoció que Bokar Ba disputaba una lucha contra la misión de Bignona. Al parecer, los misioneros no podían perdonarle que se hubiera casado con una joven católica ni tampoco la educación musulmana que él había promovido para sus cuñadas, de madre católica, así como la elección del emplazamiento de una iglesia en un pueblo. De este modo, el nombramiento de Bokar Ba como jefe fue considerado por la misión como un desafío, por lo que la administración temía que su condena fuese percibida por los católicos como una victoria. Al mismo tiempo, la administración reconoció que su nombramiento fue un error porque le confiaron un cantón en el que la influencia de la misión estaba muy extendida, misión con quien había tenido incidentes previos. La investigación confirmó algunos de los abusos de los que había sido acusado Bokar, pero también sirvió a la administración para encender una alerta con respecto a los católicos de Bignona. Según la administración, los jóvenes católicos y los misioneros se habían dedicado a expandir rumores infundados o interesados sobre otros jefes de cantón. El propio Bokar acusó a los católicos de provocar su destitución. De hecho, existía un grupo de jóvenes, empleados de comercio, instruidos y católicos, que recibían instrucciones de la misión y que habían reclutado a gente para vigilar y controlar todos los actos de los jefes de cantón «fetichistas» y musulmanes. Su objetivo era obtener para ellos mismos un cantón fetichista o musulmán para extender su propaganda religiosa. De este modo, se identificó el movimiento como un ataque de los misioneros de Bignona contra la administración. De hecho, la administración llegó a decir que en realidad el cantón de Bignona era administrado por los misioneros, que dirimían disputas y delitos. El jefe del cantón era un anciano al que se consideraba sometido a la misión. La administración lo revocó pero su reemplazo, Samba Ba, resultó ser un ferviente católico.⁹⁹

Samba Ba, conocido como Maurice, era un ex-militar que sabía leer y escribir francés y, aunque su familia era musulmana, él se convirtió al catolicismo en 1925, cuando tenía 25 años.¹⁰⁰ El propio Samba Ba presentó su candidatura a través de una carta. En ella, aseguraba que todos los jefes de pueblo católicos le apoyaban. Le acababan de ofrecer un trabajo como intérprete, pero Samba insistía en que prefería ser jefe de cantón.¹⁰¹ Antes de nombrarlo, el administrador consultó a todos los jefes de pueblo del cantón, quienes no pusieron ninguna objeción a su nombramiento.¹⁰² Así, en 1937 la administración definió el de Bignona como un cantón católico y acusó directamente a la misión de Bignona y a sus católicos de querer obtener el control de las jefaturas. Paradójicamente, alababan a los misioneros de la orilla sur, con quienes tenían buenas relaciones y quienes, sin hacer ruido, habían situado en la jefatura a muchos de sus pupilos. De hecho, ese año cuatro de

99. ANS, 13G29 17, Note pour M. Le Directeur, Affair Bokar Bâ, Chef de canton stagiaire des Kalounayes et Chef provisoire des Kadiamoutaves Sud (Casamance), Rapport de l'Inspecteur Tasson.

100. ANS, 11D1.147, Le Capitaine Chapouthier Commandant le Cercle de Bignona, à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, Objet: Nomination du Chef de Canton de Bignona, 28/10/1937.

101. ANS, 11D1.147, Bâ Maurice Samba, chef de canton de Bignona à Le capitaine Chapouthier administrateur commandant le cercle de Bignona, Bignona, 12/10/1937.

102. ANS, 11D1.147, Consultation du 22 octobre.

las cinco jefaturas diola al sur del río estaban ocupadas por católicos: Ampa Eloute, Benjamin Diatta, Ambroise Sambou, «Mathias» Baobaye Sambou y Pierre Bassene. Sin embargo, estos jefes no vieron su cargo amenazado por otros candidatos como ocurría en el norte. De hecho, al sur del río los problemas de los jefes católicos se dieron con la población, que continuaba siendo de abrumadora mayoría *awasena*. Por ejemplo, en 1938, los habitantes de Etama protestaron por la entrega de tierras a católicos por parte de Pierre Bassene.¹⁰³ Los problemas de Pierre Bassene lo llevaron a enviar a su familia a vivir a Ziguinchor, la capital regional, por miedo a represalias.¹⁰⁴ En 1939, hay constancia de un cierto malestar provocado por los jóvenes católicos de Brin-Seleki, que se habían alejado de sus raíces.¹⁰⁵ Esta ruptura de los jóvenes queda patente en los diarios de la misión de Ziguinchor. En 1936, hablando sobre el pueblo de Brin, los misioneros lamentaban el hecho de que, debido a la circuncisión, no había habido bautizos. No obstante, se alegraban de que un buen número de cristianos, aconsejados por el Père, habían rechazado participar en la ceremonia, rompiendo así su mayor vínculo con el mundo tradicional.¹⁰⁶ Otro ejemplo ocurrió en octubre de 1939: los jóvenes católicos de Bandial denunciaron a numerosos «fetichistas» a quienes acusaban de haberlos golpeado mientras trabajaban sus arrozales, bajo el pretexto de que era la fiesta del altar del pueblo y, por lo tanto, era un día en el que no se debía trabajar. Tras la investigación, la administración descubrió que quienes habían pegado a los católicos eran sus propios padres, que querían dar una lección a sus hijos por no mantener la tradición y las costumbres.¹⁰⁷

Conclusiones

Al principio, la administración francesa intentó vincular las jefaturas de cantón con la religión *awasena*, buscando candidatos que fuesen miembros de familias que controlaban importantes altares tradicionales. Sin embargo, estos «féticheurs» no quisieron ocupar el cargo. Esta era una dinámica habitual en la región: nadie quería convertirse en responsable de un altar debido a las múltiples restricciones que eso suponía, igual que nadie quería convertirse en jefe colonial debido a que la posición era vista como una responsabilidad que acarrearía más problemas que beneficios. Por esta razón, la administración estuvo forzada a adaptarse a la realidad local, donde los únicos candidatos no procedían del mundo tradicional. En las décadas de 1920 y 1930, ante la falta de candidatos «tradicionales» vinculados a la religión *awasena*, las jefaturas de cantón pasaron a ser un cargo al alcance de musulmanes y católicos, que aprovecharon la situación para controlar una

103. ANS, 11D1.0352, Ziguinchor, Journal de Poste, 27/07/1938.

104. Entrevista con Gaston Tendeng, Seleki, 07/02/2018.

105. ANS, 11D1.0321, Procès-Verbal de réunion du Conseil des Notables du Cercle de Ziguinchor, 09/03/1939.

106. AGCSE, 3i1.21a4, Missionaires en Casamance, Brin, 1936.

107. ANS, 11D1.352, Journal de Poste Ziguinchor, 1939, p. 267.

institución que empezó entonces a dar rédito económico gracias a la sistematización de los sueldos y ganancias que los jefes debían percibir por su trabajo. En la orilla norte, donde el Islam había creado una situación política particular, los musulmanes coparon las jefaturas. Primero, con jefes extranjeros, pero a partir de 1923 con jefes diola musulmanes. La presencia de la misión católica de Bignona hizo que los católicos entraran en conflicto con los musulmanes a la hora de disputarse las jefaturas. En la orilla sur, los católicos tuvieron vía libre para ocupar las jefaturas de cantón. Aquí, la ausencia de candidatos llegó a ser tan evidente que a la administración no le quedó más remedio, a pesar de ciertos recelos, que recurrir a los católicos para intentar gobernar la región. El punto crítico que condujo a esta decisión ocurrió en 1936 cuando tanto Simindji Diatta, jefe del cantón de los Floups, como Tete Sagna, jefe del cantón de Brin-Seleki, se suicidaron. Los testimonios orales cuentan que Simindji no fue capaz de aguantar la presión y la responsabilidad de ser jefe. No soportaba tener que cumplir las órdenes administrativas e imponer cargas como los trabajos forzados a sus propios allegados. Teté Sagna, por su parte, se suicidó después del robo de grano de cacahuets de un almacén que él debía proteger y del que era responsable. Así, ambos jefes no aguantaron la presión de su cargo y optaron por quitarse la vida.¹⁰⁸ Por tanto, mientras en el *Cercle* de Bignona hubo luchas políticas por ocupar la jefatura, en el sur dos jefes se suicidaron para dejar de serlo. La elección posterior de jefes católicos, por lo tanto, respondía también a la necesidad de encontrar personas capaces de comprender el cargo y que estuvieran sujetos a menos presiones por parte de la población. Además, existían más incentivos para ser jefe en la orilla norte que en la sur. Para empezar, en el aspecto económico: mientras que en 1936 la media de las primas de rendimiento de los jefes de la orilla sur fue de 989 francos, la media en la orilla norte ascendía a 2.486 francos, con algunos jefes que triplicaban las ganancias de los jefes del sur.¹⁰⁹

En resumen, la jefatura de cantón de la Baja Casamance fue ocupada por musulmanes y católicos, dispuestos a amoldarse a las exigencias administrativas y a separarse del mundo *awasena* del que procedían, y en el proceso ayudaron a consolidar una institución imprescindible para la administración local de la colonia. En la orilla sur, los jefes católicos nombrados en los años 1930 permanecieron en el cargo hasta su muerte, algunos llegaron hasta la época de la independencia. En la orilla norte, los jefes musulmanes y católicos continuaron con sus disputas, que se acentuaron a partir de 1946 cuando la jefatura de cantón se convirtió en un cargo electivo. Como contraste, en la orilla sur la nueva época «democrática» tuvo el mismo resultado que en décadas anteriores: no hubo candidatos dispuestos a presentarse a las elecciones. Así, la política general de Francia

108. ANS, 11D1.0352, Ziguinchor, Journal de Poste, 1936, 20/05/1936; 20-29 Juin; Entrevistas del autor con Benedict Lambal, Oussouye, 28/02/2018; Jules Okobibo Diatta y Benedict Lambal, Oussouye, 05/03/2018; Sibaene Diatta, 06/03/2018.

109. ANS, 13G89 (180), Analyse: Décision allouant des primes de rendement aux chefs de canton du cercle de Bignona, pour 1936; Analyse: Décision attribuant des primes de rendement pour 1936 aux chefs de canton du cercle de Ziguinchor.

que buscaba el nombramiento de autoridades tradicionales como jefes de cantón tuvo que adaptarse a una realidad local en la que dichas autoridades no estaban dispuestas a ocupar el cargo. En otras palabras, las políticas aplicadas sobre el terreno cambiaron en función de las dinámicas del poder local.

Archivos consultados

Archives Nationales du Sénégal (ANS).

Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM).

Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit (AGCSE).

Bibliografía

- Alexandre, Pierre, «Chiefs, commandants and clerks: their relationship from conquest to decolonisation in French West Africa», en Crowder, Michael y Obaro Ikime (eds.), *West African Chiefs. Their Changing Status under Colonial Rule and Independence*, Ile-Ife, University of Ife Press, 1970, pp. 2-13.
- Baum, Robert M., «The Emergence of a Diola Christianity», *Africa*, vol. 60, n.º 3, 1990, pp. 370-398.
- , *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*, New York, Oxford University Press, 1999.
- , «Concealing Authority: Diola priests and other leaders in the French search for a suitable chefferie in colonial Senegal», *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 16/17, 2009, pp. 35-51.
- , *West Africa's Women of God: Alinsitoué and the Diola Prophetic Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 2016.
- Conklin, Alice L., «Democracy Rediscovered: Civilization through Association in French West Africa (1914-1930)», *Cahiers d'études africains*, n.º 37, 1997, pp. 59-84.
- Cooper, Frederick, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Londres, University of California Press, 2005.
- Crowder, Michael, *West Africa Under Colonial Rule*, Londres, Hutchinson & Co., 1968.
- De Benoist, Joseph Roger, *Histoire de l'Église catholique au Sénégal*, Paris, Clairafrique-Karthala, 2008.
- Esvan, Pierre, *Père Jean-Marie Esvan, 1872-1944: un homme dans l'essor de la Casamance*, Impr. Saint-Paul, 1993.
- García-Moral, Eric, «Blaise Diagne: French Parliamentarian from Senegal», en Fradera, Josep M., José María Portillo y Teresa Segura-García (eds.), *Unexpected Voices in Imperial Parliaments*, Bloomsbury, 2021, pp. 231-262.
- , *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, Universitat Pompeu Fabra, 2021, pp. 145-193.

- Green, Erik, «Indirect rule and Colonial Intervention: Chiefs and Agrarian Change in Nyasaland, ca. 1933 to the Early 1950s», *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 44, n.º 2, 2011, pp. 249-274.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Kiwanuka, M. Semakula, «Colonial Policies and Administrations in Africa: the myths of contrasts», *African Historical Studies*, vol. III, n.º 2, 1970, pp. 295-31
- Manga, Jean-Baptiste Valter, *Une monarchie dans un État postcolonial: anthropologie de la royauté à Oussouye (Casamance/Sénégal)*, Tesis doctoral, Paris, EHESS, 2015.
- Mann, Gregory, «What Was the “Indigénat”? The ‘Empire of Law’ in French West Africa», *The Journal of African History*, vol. 50, n.º 3, 2009, pp. 331-353.
- Mark, Peter, «Urban Migration, Cash Cropping, and Calamity: the Spread of Islam Among the Diola of Boulouf (Senegal), 1900-1940», *African Studies Review*, vol. 21, n.º 2, 1978, pp. 1-14.
- , *A Cultural, Economic and Religious History of the Basse Casamance since 1500*, Stuttgart, Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.
- Méguelle, Philippe, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola: les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2013.
- Ranger, Terence, «The invention of Tradition Revisited: the case of Africa», en Ranger, T. y Vaughan, O. (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 62-111.
- Roche, Christian, *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance: 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985.
- Spear, Thomas, «Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa», *The Journal of African History*, vol. 44, n.º 1, 2003, pp. 3-27.
- Tomàs, Jordi, *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubabum áai)*, Tesis doctoral, Departament d'Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.
- , «¿Un rey sagrado en el siglo XXI? La realeza joola de Oussouye revisitada», *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 16/17, 2009, pp. 71-87.
- , «Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance», *Anuário Antropológico*, vol. 40, n.º 2, 2015, pp. 231-249.
- Van Rouveroy van Nieuwaal, E., B. Adriaan y R. van Dijk, «The domestication of chieftaincy in Africa: from the imposed to the imagined», Van Rouveroy van Nieuwaal, E., B. Adriaan y R. van Dijk (eds.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Hamburgo, Lit Verlag, pp. 1-20.
- Willis, Justin, «Chieftaincy», en Parker, John y Richard Reid (eds.), *The Oxford Handbook of Modern African History*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 208-223.
- Zucarelli, François, «De la chefferie traditionnelle au canton: évolution du canton colonial au Sénégal, 1855-1960», *Cahiers d'études africains*, vol. 13, n.º 50, 1973, pp. 213-238.