

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 87.**

**PROCESOS DE RECONCILIACIÓN
POSBÉLICA EN ÁFRICA SUBSAHARIANA**

(Re)creando la comunidad. El uso de
la autoridad consuetudinaria para resolver
el conflicto de Casamance en Senegal

Linda J. Beck
Vincent Foucher

(Re)creando la comunidad

El uso de la autoridad consuetudinaria para resolver el conflicto de Casamance en Senegal

Linda J. Beck

University of Maine, Farmington

Linda.Beck@Maine.edu

Vincent Foucher

Centre d'Étude d'Afrique Noire, Sciences Po, Bordeaux

v.foucher@sciencespobordeaux.fr

RESUMEN

Diversas aproximaciones a los métodos "tradicionales" han hecho importantes contribuciones en los esfuerzos para resolver el viejo y largo conflicto de Casamance (Senegal), aunque no siempre de la manera deseada o reclamada por sus defensores u observadores externos. En este trabajo se examinan tres de estas aproximaciones: los esfuerzos muy localizados de líderes y instituciones tradicionales (p. ej., el rey Jola-Huluf); los intentos para utilizar o expandir su autoridad (p. ej., la sacerdotisa Usana); así como los esfuerzos para (re)inventar una historia-mitología como una base de la tradición local a fin de armonizar la comunidad (p. ej., la Association Culturelle Aguène-Diambogne). Ofreciendo una evaluación combinada respecto a cómo estas aproximaciones podrían promover la resolución del conflicto en Casamance, los autores analizan el contexto en el cual las aproximaciones a los métodos "tradicionales" podrían promover la paz, al mismo tiempo que sostienen que estos están más cercanos a complementar los métodos convencionales de resolución de conflictos que a constituir una alternativa a ellos.

Palabras clave: Senegal, Casamance, tradición, autoridades tradicionales, resolución de conflictos

Durante la última década se ha experimentado un interés cada vez mayor por los métodos “consuetudinarios” o “tradicionales” de resolución de conflictos en África debido a un significativo aumento en la frecuencia y duración de los conflictos violentos en el período posterior a la Guerra Fría y a la resistencia de los mismos a los esfuerzos convencionales de mediación y negociación (Avruch 1998; Zartman 1999; Huyse & Salter 2008). Esto es en cierto modo irónico si tenemos en cuenta que los líderes y las instituciones “tradicionales” han sido generalmente ineficaces a la hora de prevenir estos conflictos, muchos de los cuales han desgarrado, si no hecho añicos, el tejido de los valores sociales y de las comunidades africanas. De todos modos, formas autóctonas de resolución de conflictos, así como la sanación de comunidades postconflicto han sido efectivas en diferentes grados en diversos momentos del proceso de paz (Adam 2004; Menkhaus 2006; Rigby 2006). Aunque la formulación de un único modelo africano de resolución de conflictos sería tal vez algo excesivamente ambicioso, la investigación de las comunalidades existentes entre tales estrategias, incluidas las llevadas a cabo para acabar con el conflicto secesionista de Casamance (Senegal), puede ayudar a hacer inteligibles los contextos y las condiciones en los que estas aportaciones pueden contribuir a la restauración y mantenimiento de la paz.

Son varias, sin embargo, las salvedades que pueden condicionar y limitar este empeño. La primera y más importante es el uso del término “tradición”. No cabe duda de que los decisores políticos han centrado su atención en varias prácticas e instituciones “tradicionales”, precisamente debido a la percepción de la legitimidad que les otorga el hecho de que “siempre han estado ahí” como la base de su presunta eficacia a la hora de promover la resolución de conflictos. Sin embargo, los académicos han tendido cada vez más a poner el término entre comillas porque, pese a la autoridad que tiene la tradición basada en su apelación a la autenticidad, el concepto de “resolución de conflictos tradicional” es indudablemente un concepto problemático en su insinuación de una noción ahistórica y estática de las instituciones y prácticas socioculturales. La palabra tradición sugiere estancamiento, cuando en realidad las prácticas e instituciones a las que se refiere son más fluidas, y son inventadas y reinventadas, olvidadas, reactivadas y transformadas por los miembros y líderes de los grupos en cuestión, así como por diversas fuerzas externas, incluidas el colonialismo y la globalización (Hobsbawm & Ranger 1983; Ranger 1993; Appadurai 1996). Por consiguiente, aquí utilizamos el término “consuetudinario” para reflejar de un modo más preciso la existencia de una amplia gama de actores con unas nociones de tradición a menudo conflictivas que han utilizado, interpretado y (re)inventado instituciones y prácticas socioculturales en sus esfuerzos por contribuir al proceso de paz de Casamance.

Relacionado con este tema, está el problema de la generalizabilidad de estos métodos de resolución de conflictos dada la especificidad histórica y la naturaleza altamente localizada de las figuras de autoridad y de las instituciones consuetudinarias africanas. En consecuencia, y debido al intento de generalizarlos a todo el continente, los africanos, sus sociedades y tradiciones son a menudo esencializados en las discusiones sobre un modelo tradicional

de resolución de conflictos. Esto no significa que neguemos la existencia de comunalidades en las culturas, economías, políticas y experiencias históricas africanas que pueden influir en las estrategias africanas para la resolución de conflictos, pero hemos de prestar atención a la advertencia de Max Weber relativa al hecho de “violentar la realidad” en un esfuerzo por crear un concepto o teoría sobre la resolución africana de conflictos. Muchos africanos pueden estar “apegados a formas de vida tradicionales” (Osaghae 2002: 202); sin embargo, estas “formas de vida tradicionales” varían con el tiempo y en función del lugar en que se dan, así como en la extensión y la naturaleza del apego que suscitan. La afirmación del apego africano a la “tradición” se predica en un sentido fuerte de comunidad que subyace a los valores, normas y estructuras de autoridad africanos. Las instituciones y los líderes consuetudinarios están supuestamente capacitados para promover la resolución de conflictos por medio de una forma de arbitraje o mediación que no se basa en su reputación internacional, en su poder formal o en su autoridad política, sino en el hecho de ser líderes respetados de la comunidad. El común denominador entre los enfoques consuetudinarios a la resolución de conflictos en África y en otras partes del mundo es su incrustación en un sentido compartido de comunidad, identidad y normas comunales. Sin embargo, Paul Richards (2005) señala oportunamente que las propias instituciones consuetudinarias no están libres de conflicto y que los líderes tradicionales pueden ser una fuente del problema tanto como una vía para su solución¹.

En apoyo de esta tesis, Zartman (2002) observa que muchos, si no la mayoría, de los conflictos posteriores a la Guerra Fría en África se han resistido tanto a los esfuerzos consuetudinarios como a los convencionales de resolución de conflictos, precisamente porque han sido conflictos intrasociales “destructores de la autoridad” por contraposición a los conflictos “neutrales desde el punto de vista de la autoridad” surgidos o bien entre miembros de la comunidad o entre sociedades (Zartman 2002: 225). No obstante, existen ejemplos de prácticas consuetudinarias y de figuras de autoridad que han renacido de las cenizas para contribuir al proceso de paz y a la reinserción de los combatientes en aquellas sociedades que se han visto sometidas a devastadores conflictos “destructores de la autoridad” en diversos países africanos como Sierra Leona, Somalia y Uganda (Menkhaus 2002 y 2006; Call 2008; Huyse & Salter 2008). Otro problema asociado con la resolución de conflictos de base consuetudinaria es el hecho de que no siempre existe un sentido de comunidad innato y omniabarcador entre los combatientes, incluso entre los africanos supuestamente “apegados a la tradición”. Zartman observa que en aquellos conflictos en los que no existe una comunidad previa, se requiere, antes o durante el proceso de administración del conflicto, la construcción de valores comunes, de una identidad y de unas relaciones para que una aproximación de base consuetudinaria sea efectiva (Zartman 2002: 228). Esto está relacionado con el problema de la escala, en la medida en que las autoridades tradicionales generalmente tienen un peso mayor en unas áreas específicas limitadas que no siempre se corresponden con los conflictos intercomunales o inter-nacionales de mayor escala que se producen actualmente en África.

En el caso del conflicto de Casamance, la limitación principal de los enfoques de base consuetudinaria a la resolución de conflictos no ha sido la destrucción de la autoridad comunal, sino más bien la falta de un conjunto común de líderes e instituciones tradicionales tanto dentro de la región como en el país en su conjunto. Parte de la dificultad inherente en el proceso de paz de Casamance es el hecho de que los antagonistas tienen puntos de vista irreconciliables sobre el conflicto: el secesionista *Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance* (MFDC) considera que se trata de un conflicto entre dos sociedades que se han visto obligadas a coexistir dentro de un mismo sistema de gobierno, el de la República del Senegal; el Gobierno senegalés, por otro lado, lo considera como un conflicto civil interno en el que la legitimidad de su soberanía y su autoridad política han sido desafiadas. Una complicación posterior es la que se deriva de la naturaleza altamente descentralizada, “acéfala”, de las sociedades *jola*, cuyos miembros predominan en el MFDC. Esto ha influido en la incorporación de la región al Estado colonial y poscolonial, así como en que los intentos para conseguir una paz negociada se hayan visto frustrados. Además, el uso de enfoques consuetudinarios para resolver el conflicto se ha visto limitado por la ausencia de una “tradición” global, omnicompreensiva. Los enfoques de base consuetudinaria, sin embargo, han hecho importantes contribuciones a la resolución de conflictos en Casamance de una forma tal vez más limitada o diferente de la que supuestamente se pretendía o de la que se explicita. Los tres enfoques principales han sido: los esfuerzos altamente localizados (verbigracia, el rey *jola* Huluf), los intentos de expandir o integrar la autoridad de diversos actores consuetudinarios (p. ej., el sacerdocio *Usana*); y los esfuerzos de (re)inventar una historia mítica como base consuetudinaria de una comunidad nacional senegalesa (p. ej., la *Association Culturelle Agouène-Diambogne*).

Si bien existen estrategias consuetudinarias que han sido aplicadas en otras partes de África en situaciones de postconflicto, todas las iniciativas de base consuetudinaria encaminadas a terminar con la violencia en Casamance se pusieron en marcha *antes* del final del conflicto. De hecho, hay quien argumenta que la región de Casamance no ha entrado todavía en una fase de postconflicto, por cuanto los acuerdos de paz del 2004 no fueron firmados por uno de los principales líderes del MFDC, Salif Sadio, cuyos seguidores aún controlan una porción limitada del territorio y que esporádicamente siguen enfrentándose a las tropas senegalesas. Los líderes de otras células separatistas también se negaron a firmar el acuerdo y, aunque acatan el alto el fuego, no han entregado las armas, lo que facilitaría una potencial removilización de un momento a otro. Es posible, sin embargo, que la sanación comunal postconflicto y la reinserción de los combatientes no sean tan problemáticas como en otros conflictos africanos porque el de Casamance no ha sido un conflicto “destructor de autoridad”, sino seguramente un conflicto “neutral desde el punto de vista de la autoridad”, o tal vez un conflicto incluso modelado sobre la base de una “construcción de autoridad” como resultado de los esfuerzos por parte de los líderes tradicionales de llevar a *todos* los combatientes a la mesa de negociaciones.

En consecuencia, este trabajo se centra en dos períodos temporales previos al acuerdo de paz –el principio del conflicto y la mediación del proceso de paz– durante los cuales varios enfoques, tanto convencionales como consuetudinarios a la resolución de conflictos, han sido desarrollados por diversos actores. Investigando en qué medida dichos enfoques han sido capaces de promover la resolución de conflictos, nos proponemos analizar los contextos en los que los enfoques consuetudinarios pueden promover la paz, admitiendo no obstante que es más probable que sirvan para complementar formas convencionales de resolución de conflictos a que constituyan una alternativa a las mismas.

LOS ORÍGENES Y LA ESPECIFICIDAD DEL CONFLICTO DE CASAMANCE

A diferencia de muchos conflictos recientes en África, si no de la mayoría, el conflicto de Casamance no empezó como un empeño extralegal protagonizado por un grupo de soldados o políticos descontentos. Los orígenes del conflicto han de buscarse en un movimiento social de protesta más amplio contra lo que muchos casamanceses percibían como la “maligna desatención” del Estado central por la región y por la “invasión” de la misma por parte de grupos étnicos del norte que se inició en el período colonial (Darbon 1985; Diamacoune 1995). Además de las tensiones con los senegaleses del norte que dominan la economía política del país, el conflicto de Casamance se relaciona frecuentemente con el particularismo de la región en términos socioculturales, geográficos e históricos.

El particularismo de Casamance

Aunque a menudo es definido como la crisis de Casamance, el movimiento secesionista y el subsiguiente conflicto se han concentrado básicamente en el interior de la región de la Baja Casamance, que coincide con Ziguinchor, la región administrativa suroccidental del Senegal. Esta área es étnicamente heterogénea aunque en ella abundan sobre todo los miembros de la etnia jola, predominantes entre los separatistas. En contraste con otros grupos étnicos senegaleses, los jola son generalmente considerados como un grupo singular debido a su ausencia de estratificación social y de un Estado precolonial centralizado (Darbon 1988; Péliissier 1966; Roche 1985; Thomas 1958). El particularismo de Casamance, que es como se denomina a menudo esta singularidad, también se extiende a la diversidad religiosa en la subregión. En contraste con el resto del Senegal, que es abrumadoramente musulmán, en la Baja Casamance hay un número

importante de católicos y de adherentes a las creencias religiosas jola; estos constituyen conjuntamente más del veinticinco por ciento de la población según el censo senegalés de 1988³. Además, la forma del islam sufí que practican los musulmanes jola es distinta de la de los *taalibe* (discípulos) del norte, cuyos *marabouts* (líderes religiosos) ejercen un mayor poder económico y socioreligioso, y por consiguiente también una mayor influencia política (Cruise O'Brien, 1971; Copans, 1980; Coulon, 1981)³.

Makhtar Diouf (1994: 202) atribuye la falta de *marabouts* influyentes en la Baja Casamance, así como la diversidad religiosa de la región, a su tardía y por tanto incompleta islamización. El proceso de conversión se describe mejor como diferente que como incompleto o tardío. Tanto en el Senegal meridional como en el septentrional, el proceso de conversión dio origen a formas sincréticas del islam, al tiempo que influyó también en la práctica del cristianismo en ambas regiones. Por consiguiente, los *marabouts* de la Baja Casamance son más comparables, desde el punto de vista de su limitada autoridad sociopolítica, a los líderes católicos y religiosos tradicionales de la región que a sus equivalentes islámicos de las sociedades altamente estratificadas del norte, específicamente los wolof, que han sido política y económicamente dominantes en la sociedad senegalesa desde la época del Gobierno colonial francés (Cruise O'Brien, 1980).

La peculiar historia colonial de la Baja Casamance como base de la reivindicación secesionista

La implicación histórica de estas diferencias socioculturales es que, en ausencia de estructuras de autoridad religiosas o sociopolíticas centralizadas, los franceses tuvieron más dificultades para conquistar y administrar la Baja Casamance que para hacer lo propio en los estados precoloniales centralizados del Senegal septentrional, o incluso en las comunidades mandinka y peul de la Media y de la Alta Casamance (Roche, 1985: 154-187). Si bien la ausencia de un liderazgo centralizado impidió que hubiese una resistencia coordinada al Gobierno colonial, los franceses fueron incapaces de derrotar rápidamente, cooptar o negociar con los jola, y se vieron obligados a conquistar la Baja Casamance aldea por aldea estableciendo un sinnúmero de tratados que eran poco respetados si no había una presencia militar que los apuntalase. Incluso una vez que la región hubo sido conquistada, los jola siguieron practicando formas pasivas de resistencia y en algunas ocasiones rebelándose abiertamente contra la administración colonial. Por consiguiente, los franceses crearon una relación administrativa especial con la región, que la situó bajo la autoridad directa del gobernador del África Occidental francesa en Saint-Louis. Aunque la región fue más tarde incorporada a la colonia senegalesa como un *cercle* (distrito), esta experiencia colonial característica se convirtió en una de las bases de la reclamación de los separatistas del MFDC de la autodeterminación como antigua colonia autónoma de Francia⁴.

Una vez establecido el régimen colonial, los administradores franceses continuaron viéndose frustrados por la limitada autoridad y jurisdicción de los líderes jola. Acostumbrados a tratar con las sociedades centralizadas del norte, los funcionarios coloniales llamaron a los wolof y a otros senegaleses del norte para que les ayudasen a gobernar a aquéllos que ellos percibían como los “anárquicos” jola. El odio contra la administración colonial y sus representantes septentrionales dio pábulo a la resistencia armada jola. No fue hasta el final de la Primera Guerra Mundial cuando el Estado colonial reemplazó a los comandantes militares franceses por un aparato político. Para entonces, la casi totalidad de los jefes de cantón de la Baja Casamance eran autóctonos (Foucher, 2002: 90-91)⁵. Sin embargo, los administradores septentrionales siguieron siendo predominantes en la administración colonial francesa y en la posterior administración pública senegalesa, lo que fue una frecuente fuente de tensión y sirvió de catalizador al movimiento secesionista.

Los orígenes de la rebelión contra el Estado poscolonial

La economía política del Estado colonial, que concentraba recursos y, por tanto, poder en la región predominantemente wolof del Senegal central donde se cultiva el maní, se reprodujo en el Estado senegalés poscolonial que estuvo dominado por miembros de la etnia wolof, aunque inicialmente estuvo dirigido por un serer cristiano, Leopold Sedar Senghor (desde 1960 hasta 1979). Pese a la afirmación de Catherine Boone, y de otros autores según la cual la región de Casamance fue marginada debido a su oposición política al partido gobernante, los casamanceses estuvieron bien representados en el Estado senghoriano y se beneficiaron de la aritmética étnica en el Estado no patrimonial y altamente inclusivo del Senegal, como por ejemplo en lo relativo a nombramientos ministeriales. No obstante, los casamanceses se han sentido relativamente desatendidos en comparación con la región capital de Dakar y la cuenca del cacahuete, lo mismo que los habitantes de otras regiones periféricas (Beck, 2008).

Los líderes del movimiento separatista citaban varios ejemplos de la “maligna desatención” de que era objeto Casamance para demostrar la necesidad y el carácter justo de su búsqueda de la independencia, incluido el desvío de la inversión estatal en la infraestructura de la región hacia el Senegal septentrional (Darbon, 1985; Diamacoune, 1980 y 1985; Chambaudouin, 1993). Además de denunciar el abandono económico de la región, el *abbé* Augustin Diamacoune Senghor, un sacerdote jola portavoz de la independencia casamancesa que se convirtió en uno de los líderes del MFDC, también criticaba el no reconocimiento de que era objeto el ícono cultural más famoso de la región, la profetisa Aliin Siteo Diatta, que, según él, había movilizó la resistencia jola contra el Estado colonial durante la Segunda Guerra Mundial. Las denuncias del abandono regional hechas por los separatistas han sido confirmadas por varios análisis de la marginación económica de Casamance (Boone, 2003; Darbon, 1988; Trincaz, 1984).

Sin embargo, otras regiones periféricas del Senegal compartieron experiencias similares pero no dieron origen a movimientos de protesta social ni mucho menos estallaron en forma de un conflicto armado con la secesión como objetivo. Para explicar este particularismo casamancés, Mamadou Diouf (1994) argumentaba que la formación del Estado senegalés se había basado en los procesos duales de islamización y wolofización que habían conseguido, supuestamente, integrar a poblaciones musulmanas no wolof como las de los tukolor y los fuuta tooro, mientras que había marginado a otros grupos no tan islamizados, como los jola de la Baja Casamance. Los jola, sin embargo, han experimentado un nivel de wolofización superior al de los tukolor, como lo demuestra el hecho de que un porcentaje muy elevado de la población de la Baja Casamance utiliza la lengua de los wolof, aunque la wolofización ha sido muy discutida por estos dos grupos étnicos. Además, y pese a lo que dice Diouf, los tukolor, igual que los jola, ya no forman parte del “*pays du ndigël*” (el país dominado por los *marabouts*). A diferencia de sus poderosos homólogos wolof, los *marabouts* tukolor tienen una autoridad sociopolítica relativamente limitada y en consecuencia son incapaces de movilizar grandes bloques electorales mediante los *ndigëls* políticos (Beck, 2008).

Lo más característico de los jola es el hecho de que la falta de coacciones socioculturales asociadas a las jerarquías étnicas y religiosas que se encuentran en el Senegal septentrional dejaron relativamente libres a las fuerzas sociopolíticas que desafiaban las estructuras de la autoridad tanto en la sociedad jola como en el Estado central. Esto es evidente, por ejemplo, en la adopción de la educación formal francesa por parte de los jóvenes jola, educación a la que se opusieron muchas élites septentrionales por miedo a la aculturación, proceso que ilustra la novela *L'Aventure Ambiguë* del autor tukolor Cheikh Hamidou Kane. Los literatos jola –tanto cristianos como musulmanes– cuyas expectativas eran muy elevadas a causa de su educación y de su integración en el sistema senegalés, se vieron progresivamente frustrados por la incapacidad de este de cumplir sus promesas a medida que el Senegal se iba sumiendo progresivamente en la crisis económica de los años setenta, haciéndolos sentirse como “peregrinos estafados” (Foucher, 2000). La aptitud de los intelectuales jola para producir un discurso secesionista por medio de la (re) interpretación de la historia y de la “tradición” casamancesas dependía de la existencia de un espacio sociocultural en el que pudiese florecer este discurso alternativo, que hubiera tenido muchas más dificultades para imponerse en las sociedades septentrionales en las que los líderes étnicos y religiosos, aliados y mezclados con la élite político-económica, controlaban el discurso dominante junto con otros recursos.

Además, la desmovilización del movimiento secesionista y el final del conflicto armado se han visto complicados por la falta de una autoridad centralizada con la que hubiese podido negociar el Estado central y que hubiera sido respetada y escuchada por los combatientes y por sus simpatizantes. En ausencia de esto, se han hecho diversos

esfuerzos encaminados a crear una fuerza sociocultural de este tipo, siendo el primer ejemplo de los mismos la desafortunada creación de una *Commission des notables*, un esfuerzo que tenía la pretensión de resolver las disputas relativas a la tenencia de tierras surgidas en vísperas del movimiento secesionista.

DECISIONES DESACERTADAS Y OPORTUNIDADES PERDIDAS: LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS AL COMIENZO DE LA REBELIÓN DE CASAMANCE (1970-1980)

Durante los años setenta, las acusaciones contra la “colonización senegalesa” de Casamance ya no se limitaban a la preponderancia de administradores septentrionales asignados a la región. El número cada vez mayor de comerciantes, pescadores, granjeros y productores de carbón “extranjeros” que había en la Baja Casamance eran vistos como una transgresión contra el acceso y la gestión por parte de los locales de los recursos naturales de la región. La tenencia de tierras en particular era un tema enormemente espinoso.

El catalizador de las disputas por la tenencia de tierras

Uno de los puntos de ignición fue la construcción de un centro vacacional del Club Med en la ciudad costera de Cap Skirring en 1977, cerca de la casa de Aliin Siteo Diatta. El aumento de turistas en la región benefició sobre todo a los propietarios europeos del centro, a los comerciantes wolof y tukulor que dominaban el vecino mercado de *souvenirs*, y a los senegaleses, en su mayoría procedentes del norte, que trabajaban en el centro. Estos vivían en cabañas situadas en los arrozales en barbecho pertenecientes a las aldeas jola de los alrededores, que ni habían dado su autorización ni habían recibido ningún tipo de compensación por esta utilización de sus tierras. Al no recibir satisfacción en sus reivindicaciones ante la administración local, los propietarios de las tierras se manifestaron delante del Club Med y la manifestación fue violentamente reprimida por la policía y el ejército (Trincaz, 1984: 144-146). Este es uno de los primeros ejemplos de la represión estatal en respuesta a una manifestación pacífica por un grupo de casamanceses. La construcción de hoteles en otros lugares de la región provocó problemas similares también relacionados con la tenencia de tierras (Trincaz, 1984).

Después, a mediados de la década de 1970, los preparativos para la introducción de consejos locales bajo una nueva ley administrativa senegalesa, recientemente adoptada, provocaron de nuevo problemas en la región igualmente relacionados con la tenencia de tierras, esta vez más graves y centrados especialmente en la capital regional de Ziguinchor. En el norte del Senegal estas reformas fueron vistas como una amenaza a las élites sociopolíticas locales, como las formadas por los *marabouts* wolof y los *toorobe* tukulor, una nobleza etnoreligiosa, que por lo general pudieron evitar una reforma agraria radical haciéndose con el control de los nuevos consejos que tenían el poder de adjudicar tierras y otros recursos naturales. En Ziguinchor, por otro lado, los políticos locales y los representantes del Estado, principalmente procedentes del norte, vieron en la nueva reforma una oportunidad para incrementar sus recursos políticos y económicos a expensas de la población local. El ejemplo más escandaloso se produjo en la capital regional de Ziguinchor, donde los administradores del norte, los líderes del Partido Socialista gobernante y los mercaderes tukulor locales se involucraron descaradamente en la especulación de tierras a mediados de los años setenta.

A finales de la década de 1970 se distribuyeron tierras bajo los auspicios de dos funcionarios de “origen septentrional”: el gobernador regional, El Hadj Mustafá Kane, y el teniente de alcalde del distrito comunal, Mamadou Abdoulaye Sy, que distribuyó las tierras expropiadas con fines de patronazgo político en su exitoso intento de apartar del cargo al entonces alcalde, Etienne Carvalho, un criollo “hijo de la tierra”⁶. Este proceso politizado de atribución de tierras permitió a Sy distribuir la mayoría de las parcelas a sus aliados políticos o venderlas para obtener los fondos que necesitaba para llevar a cabo sus fines políticos, y todo ello haciendo caso omiso de los ocupantes jola y de los propietarios tradicionales de las tierras, que carecían de la influencia política o del poder económico para proteger sus intereses.

En un análisis del conflicto sobre la tenencia de tierras en Ziguinchor, Gerti Hesseling describe cómo diversos terrenos fueron subdivididos en lotes por la *Commission d'Attribution des Lots* con el pretexto de mejorar “el acceso y la salubridad, establecer una base infraestructural y formalizar la tenencia de las parcelas ocupadas” (Hesseling, 1992: 31). En 1975, un grupo de jolas, junto con miembros de otros grupos étnicos más pequeños que vivían en el barrio de Tilène en la parte central de Ziguinchor, constituyeron una delegación para solicitar formalmente que la distribución de parcelas tuviese en cuenta a las familias que ya estaban ocupando las tierras, así como a aquellos de sus hijos adultos que deseaban acceder a la propiedad de las parcelas en las que ya se estaban construyendo una casa. Pese a que se reunieron con el gobernador y a que mandaron peticiones por escrito al primer ministro y al ministro del Interior, la distribución de la tierra favoreció a los no residentes, que por lo general vendían inmediatamente las parcelas que recibían, mientras que los residentes originales se veían obligados a dejar sus hogares y a buscar una parcela en las afueras de la ciudad. Cuando la ciudad inició la construcción de una mezquita en un barrio de población mayoritariamente católica y “animista”, esta se rebeló, destruyendo la mezquita en construcción y también las casas aún sin terminar de los intrusos (Hesseling, 1992: 31-36)⁷.

Karambenoor: El desacertado intento del Estado de resolver el conflicto de la tenencia de tierras

En su búsqueda de un interlocutor con el que negociar, el Estado senegalés procuró integrar a cualquiera que tuviese una cierta autoridad en una asociación basada en cierto modo en una estructura social jola conocida como *karambenoor* (“asistencia mutua”). Partiendo de la necesidad que tenía el Estado de un interlocutor legítimo con el que negociar, el *karambenoor* incluía a las élites locales de todos los grupos étnicos considerados autóctonos de la región, incluidos funcionarios de la administración pública, políticos locales y maestros de escuela de las diversas facciones del partido gobernante. Como destaca Eichelsheim, “una vez más Dakar confiaba en poder controlar a toda la sociedad jola incorporando a unas cuantas élites jola. Esta [estrategia] estaba condenada al fracaso” (Eichelsheim, 1991: 3).

Las limitaciones del *karambenoor* no estaban tan relacionadas con el hecho de *a quién* había capacitado el Estado (y a quién no) como interlocutor, sino con la idea misma de que un puñado de “élites” no representativas podían resolver el problema mediante un compromiso político sin un consenso comunal ni respeto por el sistema consuetudinario de tenencia de tierras. El enfoque del Estado senegalés se basaba en un “modelo nortño” desarrollado y efectivamente aplicado en sociedades jerárquicas en las que era posible identificar a un líder clave o a un grupo de líderes que pudiesen negociar en representación de toda la comunidad y que casi invariablemente se adherían a un acuerdo negociado. Sin embargo, esto no reflejaba la estructura de la sociedad jola, como tampoco la reflejaron subsiguientes variantes de dicho enfoque. Como señala Foucher, “no había una voz única que hablase por los jola”, sino diversos *lobbies* o grupos de presión formados en torno a diferentes líderes políticos jola que estaban “divididos por tensiones faccionales que se correspondían más o menos con las de las *tendances* [facciones] del partido gobernante” (Foucher, 2002: 207).

Los esfuerzos iniciales del Estado para reprimir por la fuerza las protestas del movimiento separatista

A comienzos de la década de los ochenta había todavía miles de casos sin resolver de parcelas expropiadas y atribuidas a no autóctonos en Ziguinchor. La connivencia de funcionarios del norte que vendían las tierras a mercaderes tukulor “compinches” suyos (y a otros clientes políticos) intensificó la frustración de la población y sirvió como catalizador del movimiento secesionista. Descontento por la incapacidad del Estado senegalés y de sus representantes locales para proteger sus intereses, un grupo de casamanceses celebró una reunión secreta en 1981 con el objetivo de reactivar el *Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance* (MFDC), una organización política regional que

había sido absorbida por el gobernante Partido Socialista antes de la independencia. En diciembre de 1982, el MFDC organizó una manifestación de más de mil casamanceses, la mayoría de ellos jola, que partiendo del “bosque sagrado” de Diabir, en las afueras de Ziguinchor, marcharon por las calles de la ciudad, retirando la bandera senegalesa de los edificios gubernamentales y reemplazándola por una sábana blanca a modo de afirmación de la independencia de Casamance⁸. Los líderes del MFDC sostienen que fue una manifestación pacífica en la que las banderas senegalesas no fueron quemadas sino respetuosamente plegadas⁹. No obstante, según se dijo, muchos de los manifestantes llevaban machetes, arcos y flechas. Cuando el grupo se aproximaba al despacho del gobernador, las fuerzas policiales cargaron contra la multitud y detuvieron a 50 manifestantes, que fueron a reunirse en las dependencias policiales con el *abbé* Diamacoune, que había sido detenido unos días antes.

Sin embargo, antes de que empezara el juicio de los manifestantes el mes de diciembre siguiente, el MFDC convocó otra reunión en el bosque sagrado para organizar el apoyo a aquellos de sus compatriotas que iban a ser juzgados en Dakar por el Tribunal de la seguridad del Estado. El 6 de diciembre de 1983, quince gendarmes entraron en el bosque para disolver la reunión; tres de ellos resultaron muertos en la batalla que se produjo. Menos de dos semanas más tarde, la condena de 32 de los manifestantes a penas de cárcel de hasta cinco años provocó una segunda manifestación en Ziguinchor. Esta vez los manifestantes iban armados, aunque de un modo rudimentario en comparación con las armas de que disponían los soldados senegaleses, un temprano indicio de la naturaleza claramente asimétrica que iba a tener el conflicto armado. Las fuerzas militares que fueron desplegadas después del primer episodio actuaron con mayor contundencia. Oficialmente hubo 24 muertos y 60 heridos, aunque según todas las fuentes, el número real de bajas fue mucho más elevado. Cientos de personas fueron detenidas, y algunas de ellas fueron retenidas durante meses, e incluso años, sin que se presentasen cargos contra ellas.

El Gobierno senegalés permitió luego al ejército organizar batidas para arrestar a “los rebeldes” y limpiar la región de simpatizantes del MFDC. Diversas organizaciones defensoras de los derechos humanos, incluida Amnistía Internacional, denunciaron repetidamente las detenciones arbitrarias y el uso de la tortura, así como de las ejecuciones sumarias de casamanceses por parte del Estado senegalés, y las prácticas similares llevadas a cabo por el MFDC. De un modo característico, el recurso a la represión militar en vez de a la negociación al principio de la rebelión, que en aquel momento era poco más que un movimiento de protesta, solamente sirvió para echar más leña al fuego. Creyendo que eran capaces de resolver el asunto mediante la fuerza militar, los dirigentes del Estado senegalés ignoraron las estrategias alternativas de negociación y mediación, incluido el papel potencial de las autoridades tradicionales que podía haber contribuido a resolver las tensiones antes de que desentocasen en un

conflicto armado con todas las de la ley. Como dice Zartman, “la forma tradicional de gestionar los conflictos en África enfatiza mucho la importancia de tratar con los personajes políticos *antes* de que el conflicto entre en la fase militar” (*el subrayado es nuestro*). Sostiene que es preferible dejar el asunto en manos de los líderes sociopolíticos más veteranos, que son “más proclives a hacer tratos, establecer acuerdos y estar abiertos a salidas positivas”, que de los líderes militares más jóvenes, que tienen “una mayor tendencia a buscar la victoria militar” (Zartman, 2002: 229). Pero no fue hasta que se produjo la militarización del MFDC en la década de los noventa con la creación de su rama militar, *Atika*, y después de los reiterados y fallidos esfuerzos de resolver el conflicto por medios más convencionales, que el Estado senegalés empezó a tender la mano a los líderes populares, reconociendo el valor y la eficacia potencial de las instituciones y de los líderes “tradicionales” en el proceso de paz.

DE LA GUERRA ASIMÉTRICA A LA PAZ ASIMÉTRICA: LA ORQUESTACIÓN DE LA MEDIACIÓN DE TERCERAS PARTES POR EL ESTADO SENEGALÉS

Inicialmente, los seguidores del MFDC dependían principalmente del arco y la flecha, de las hachas de guerra y de las viejas escopetas de caza que eran en realidad recuerdos de la época colonial. Las escaramuzas periódicas entre el MFDC y las fuerzas armadas senegalesas, enviadas a la región para restablecer la paz, se produjeron de un modo continuado durante toda la década de 1980, provocando centenares de víctimas, especialmente en el mes de diciembre, durante las conmemoraciones de los aniversarios de la primera manifestación. Durante este período el conflicto no pasó de ser una disputa esencialmente esporádica limitada por la rudimentaria capacidad bélica en cuanto a potencia de fuego del MFDC. Sin embargo, a principios de la década de 1990, dos factores nuevos cambiaron la naturaleza del conflicto: las tensiones con los vecinos del Senegal (Gambia, Guinea Bissau y Mauritania) y la inestabilidad en la subregión del África Occidental, particularmente en Liberia y Sierra Leona. La opinión más general es que estos dos factores contribuyeron a la entrada de armas en la región, lo que complicó aún más la posible resolución del conflicto, al mezclar el objetivo político de la independencia con los incentivos económicos derivados del tráfico de armas y del tráfico de drogas, así como de los derivados del bandidaje¹⁰. De todos modos, la introducción de armas automáticas y la creación de *Attika* a finales de los ochenta no alteró la naturaleza

asimétrica del conflicto; el Gobierno senegalés siguió estando mucho mejor armado que el MFDC. Por consiguiente, mientras que el MFDC podía ejercer el control de las áreas rurales marginales, a menudo territorios boscosos o pantanosos situados a lo largo de las fronteras con Gambia y Guinea Bissau, se vio forzado a realizar principalmente ataques relámpago contra el ejército senegalés, que mantenía el control de la mayor parte de la región y de las principales vías de comunicación¹¹. Con un equilibrio de fuerzas tan desigual, no tiene nada de sorprendente que el Estado buscase un proceso de paz asimétrico en el que fuera él quien controlase quién podía participar en el proceso y qué papel tenía que desempeñar (Marut, de próxima aparición).

El control del proceso de paz por parte del Estado también es lógico, porque era principalmente el Estado el que estaba interesado en negociar una finalización del conflicto. Los líderes del MFDC repetían constantemente que ellos no dejarían de luchar en el *maquis* hasta obtener la independencia de la región. El Gobierno senegalés, por su parte, se negaba a considerar esta opción o la creación de un estatus especial para la región inspirado en el Quebec. Dakar solamente estaba dispuesto a ofrecer la amnistía y otros beneficios a quienes aceptasen deponer las armas, así como a conceder una mayor autonomía regional de acuerdo con un nuevo programa de descentralización. Dado lo radicalmente diferentes que eran estas posiciones, el objetivo primario era, y continúa siendo, cómo hacer que las guerrillas del MFDC se sentaran a la mesa de las negociaciones.

Mediaciones de terceras partes controladas por el Estado

Por definición, nunca está en el interés de un Estado tratar a los rebeldes en pie de igualdad a menos que estos tengan militarmente la sartén por el mango o que haya una tercera parte presionando para que lo hagan. Reconociendo esto, el Gobierno senegalés se ha mostrado receloso a ceder demasiado poder en el proceso de paz a una tercera parte. De todos modos, ha permitido la participación de varios intermediarios convencionales así como de diversas autoridades tradicionales en el proceso de paz de Casamance. Con una violencia creciente, una inestabilidad regional y una presión internacional cada vez mayor a favor de la resolución del conflicto, el Gobierno senegalés buscó la ayuda del *Parti démocratique sénégalais* (PDS), que durante mucho tiempo había estado en la oposición y que ahora acababa de entrar en el nuevo Gobierno de Unidad formado por el Gobierno socialista para calmar la arena política después de que la derrota en 1988 del candidato presidencial del PDS, Abdoulaye Wade, tuviese como resultado la violencia electoral en varias áreas urbanas. El PDS estaba bien situado para reactivar el proceso de paz, por cuanto varios de sus militantes, como Albert Boissy e Ibrahima Amah Idéme, se habían visto involucrados de una forma u otra con el MFDC desde sus comienzos. Además, durante las elecciones nacionales de 1988 el PDS había obtenido un buen resultado en la región, al ganar los escaños legislativos de la circunscripción.

Los diputados jola del PDS, dirigidos por Marcel Bassène, fueron muy eficaces estableciendo contacto con el MFDC, y ello llevó a la firma de un alto el fuego y a los acuerdos de paz de Toubacoutta en 1991 (Cissé *et al*, 2002). Sin embargo, la violencia se reanudó pronto, en 1992. Mientras Marut (1994) afirma que esto se debió a que Bassène nunca tuvo la confianza del MFDC, otros sostienen que sus esfuerzos fueron saboteados por líderes locales del Partido Socialista (PS) que no querían que se le reconociera el mérito de haber terminado con el conflicto. Con independencia de ello, es evidente que los desacuerdos preexistentes en el seno del MFDC se intensificaron cuando los elementos más radicales interpretaron que el acuerdo era una traición a la causa, al tiempo que los rumores de que los signatarios del mismo por parte del MFDC habían recibido dinero de las autoridades senegalesas alimentaron aún más las tensiones entre los secesionistas (Foucher, 2007).

Tras el fracaso del acuerdo de Toubacouta, Bassène fue rápidamente despojado de su papel en el proceso de paz, aunque en 1993 se reanudaron las conversaciones, dirigidas esta vez por funcionarios del PS. Se firmó un nuevo acuerdo en Cacheu, Guinea Bissau. Después de regularizar sus relaciones tanto con Bissau como con Gambia, el Gobierno senegalés trató de reforzar el nuevo acuerdo implicando a sus vecinos en el proceso de paz, aunque estos sirvieron de meros facilitadores y garantes, siendo Guinea Bissau la sede donde tuvieron lugar algunos de los contactos y discusiones iniciales. La primera intervención proactiva por parte de un actor internacional permitido por Dakar también tuvo lugar en 1993, cuando se pidió a Francia que arbitrase en la demanda de autodeterminación que el MFDC basaba en la historia colonial francesa. El MFDC había argumentado durante mucho tiempo que Casamance había sido administrada independientemente de la colonia senegalesa, lo que podía respaldar su demanda de independencia de acuerdo con los principios de autodeterminación de la OUA basados en las fronteras coloniales discutidos más arriba. Dakar confiaba en que su íntimo aliado francés se pondría de su lado, por lo que la petición del MFDC de que Francia arbitrase en el tema daba a los líderes senegaleses la oportunidad de asestar un golpe ideológico al MFDC. Francia explicó diplomáticamente que no podía tomar oficialmente una postura sobre el tema de la soberanía senegalesa, pero envió a un archivista francés especializado en historia colonial, Jacques Charpy, que en su propio nombre justificó la afirmación de Dakar según la cual la región había sido parte de la colonia senegalesa pero reconociendo al mismo tiempo el carácter distintivo de la historia de Casamance.

Estos tres ejemplos de la intervención de unos actores externos ilustran que si bien el Gobierno senegalés se había percatado de que no podía resolver el problema por su cuenta (es decir, que la solución militar no estaba funcionando), solamente permitía la mediación de terceras partes en el proceso de paz de una forma limitada: 1) mediación para llevar al MFDC a la mesa de negociaciones (PDS); 2) provisión de apoyo logístico a las negociaciones (Guinea Bissau y Gambia); y 3) decisión sobre cuestiones fundamentales cuando

sabía que las circunstancias estaban a su favor. Como estos esfuerzos daban pocos frutos y se marchitaban rápidamente, los líderes senegaleses se fueron mostrando progresivamente más dispuestos a permitir la implicación de otros actores de la sociedad senegalesa, entre ellos las autoridades tradicionales y otros líderes culturales, aunque siguieron igualmente atentos en sus esfuerzos por retener el control del proceso de paz.

La posición privilegiada de la Iglesia y de sus sacerdotes en el proceso de paz

Otro de los actores que ha participado desde los primeros momentos en el proceso de paz ha sido la Iglesia católica, ya que estaba bien situada para hacerlo por varios motivos: su autoridad moral y la legitimidad que tenía entre los católicos y los no católicos senegaleses; sus recursos materiales y su capacidad organizativa; así como el capital social representado por las conexiones que varios líderes eclesiásticos tenían tanto con el Estado senegalés como con el MFDC. Precisamente debido a esta compleja cartera de conexiones, la Iglesia se había de algún modo dividido respecto al tema de Casamance, aunque su jerarquía, con la idea de preservar sus buenas relaciones con el Estado senegalés y los musulmanes y cristianos de todo el Senegal, se ha opuesto de un modo inequívoco aunque discreto a la partición del Senegal. Pese a sus esfuerzos por permanecer al margen del conflicto, la Iglesia se vio implicada desde el comienzo, dado el papel que había jugado el *abbé* Diamacoune, un sacerdote católico, en los inicios del movimiento separatista. Inicialmente, el Estado senegalés había pedido a la Iglesia que presionase a Diamacoune para que renunciase a su postura separatista. Y aunque este no se doblegó, la Iglesia ha seguido siendo una fuerza crítica para la paz en la región, dado que los recursos de que dispone eclipsan totalmente a los de otras terceras partes mediadoras de la sociedad senegalesa.

Debido a la historia de la Baja Casamance y al papel que ha desempeñado la Iglesia en la región proporcionando educación, programas de desarrollo y otros servicios sociales, los sacerdotes casamanceses son personas populares, más incluso que la mayoría de políticos, funcionarios de la administración y dirigentes de las organizaciones no gubernamentales que operan en la región. Los sacerdotes son probablemente el segmento de la élite culta del Senegal que ha establecido mejores conexiones entre la población, tanto en las áreas rurales como en las urbanas. Utilizando sus coches particulares, un artículo auténticamente de lujo en Casamance, los sacerdotes católicos viajan frecuentemente de la ciudad al campo llevando consigo información y recursos. La posibilidad de utilizar los importantes recursos materiales que representa la red de apoyo internacional de la Iglesia también contribuye a su popularidad. Así, en efecto, para unos cuantos sacerdotes era relativamente fácil ponerse en contacto con los combatientes del MFDC, muchos de los cuales habían sido alumnos suyos en las escuelas católicas.

Después de los acuerdos de 1992 y de la instalación de Diamacoune en Ziguinchor, se creó un *Comité Clérical* para vigilarlo mientras estuviese en arresto domiciliario.

Diversos miembros del *Comité* pasaron rápidamente a jugar un papel fundamental manteniendo el contacto entre Diamacoune y los combatientes separatistas, haciéndose portadores de sus peticiones de paz. Además, los sacerdotes católicos se vieron repetidamente involucrados en la negociación de los alto-el-fuego locales, en la recuperación de objetos robados, y en el acceso de las ONG. En este sentido, y a través de sus sacerdotes, la Iglesia jugó un papel de mediación similar al del PDS, aunque el suyo fue más efectivo gracias sobre todo a los importantes recursos que tenía a su disposición, pero también debido a su legitimidad y autoridad, precisamente los recursos que supuestamente determinan la efectividad de los enfoques “tradicionales” a la resolución de conflictos. Su implicación estuvo de todos modos controlada o cuando menos sancionada por el Estado. Dakar procuró impedir la intervención de otros actores católicos, en particular de la comunidad italiana de Sant’Egidio, que había sido invitada a hacer de mediadora, sin conocimiento previo del Estado, por un líder radical del MFDC que tenía su base en Europa. De un modo discreto, Dakar vetó la intervención de Sant’Egidio. Era evidente que Dakar no aceptaba la implicación plena en el proceso de paz de todas las instituciones o líderes católicos, sino solamente la de la Iglesia y el clero *senegaleses*, con los que tenía lazos más estrechos y que estaban mejor vigilados por el Estado, lo que le permitía garantizar que sus intervenciones no serían perjudiciales para los intereses del mismo.

El siguiente paso en el proceso de paz se produjo durante la segunda mitad de la década de 1990, cuando la Iglesia católica y Francia cooperaron en el lanzamiento de una campaña multinivel en favor de la paz. La campaña incluía proyectos de desarrollo, provisión de alimentos a los combatientes (en un intento de desalentar los atracos) y el establecimiento de contactos directos con el *maquis*. Pero incluso la participación de unos aliados tan cercanos como Francia y la Iglesia pareció excesiva al Estado senegalés, y Dakar pidió bruscamente a Francia que dejara de intervenir. Un efecto colateral de esta intervención fue la mayor implicación de las organizaciones de la sociedad civil (OSC) en el proceso de paz posterior a la conferencia de Banjul de 1999, un encuentro este que se organizó para promover una mayor coordinación entre las diversas células de combatientes del MFDC en un intento de evitar el colapso recurrente del proceso de paz por culpa de los elementos radicales del MFDC, que rechazaban los acuerdos anteriormente establecidos. Este último intento de encontrar un interlocutor que hablase con una sola voz por el MFDC no tenía en cuenta la naturaleza de la sociedad jola que tenía su reflejo en la fragmentación del movimiento separatista.

El papel creciente de la sociedad civil: Preparando el camino a los enfoques consuetudinarios a la resolución de conflictos

La implicación de la “sociedad civil” fue en buena parte el resultado de la progresiva intervención de diversos actores: donantes de ayuda, la Iglesia, funcionarios de alto nivel de la administración, así como políticos del PS se fueron implicando de un modo

u otro en el proceso de paz mediante la promoción de diversos actores de la sociedad civil (Foucher, en prensa). Siguiendo su estatus de observadoras en la conferencia de Banjul, las OSC fueron ampliando progresivamente su margen de maniobra, actuando como promotoras del desarrollo y contribuyendo decisivamente a la reapertura de una esfera pública en Casamance. Pero, del mismo modo que en el caso de la Iglesia y Francia, la implicación de la sociedad civil en el proceso de paz se mantuvo desde el primer momento limitada, debido a la acción del Estado, al desempeño de unos papeles inocuos. El activismo de la sociedad civil ha sido tolerado en gran parte porque estaba haciendo el juego al Estado.

Después de la conferencia de Banjul y de la progresiva estabilización de la situación militar en la mayor parte de Casamance, una afluencia de dinero procedente de los donantes de ayuda permitió a las OSC reactivar los proyectos de desarrollo en las zonas rurales y la participación de diversas asociaciones para el desarrollo rural, hasta entonces reticentes, que de este modo pudieron ayudar a regresar a sus casas a los desplazados internos y a los refugiados. El papel de estas OSC en el desarrollo le pareció aceptable al Estado, porque la realización de sus proyectos contrarrestaba uno de los principales argumentos del MFDC, el relativo a la falta de desarrollo de la región. De este modo se debilitaban las razones para la secesión y el apoyo popular al movimiento. Las OSC tuvieron generalmente cuidado de no suscitar el antagonismo del Estado, por cuanto dependían de unos donantes oficiales estrechamente vinculados a entidades gubernamentales (como Francia, el Banco Mundial, Estados Unidos y Alemania) y/o a organizaciones internacionales no gubernamentales que dependen de una relación de colaboración con el Estado para poder llevar a cabo su misión. El apoyo popular al relanzamiento del desarrollo estimuló más aún la exigencia pública de paz. Los casamanceses se quejaban de que la guerra del MFDC no llevaba a ninguna parte, para que los secesionistas no echasen a perder sus oportunidades de desarrollo. En varias ocasiones, miembros del MFDC han expresado su incomodidad con estas OSC.

Las OSC han contribuido también decisivamente a la reapertura de la esfera pública en la región, al dar voz a un deseo cada vez mayor de paz en Casamance. Algunas de estas organizaciones promocionaron, por ejemplo, un programa de entrevistas en una radio local, *Espace Paix* (Espacio Paz) en el que se discutieron abiertamente por primera vez en una emisora de radio la guerra y su posible resolución. Además de estos métodos más “convencionales” de apoyo al proceso de paz, las OSC, con el apoyo de los donantes internacionales, se convirtieron en actores fundamentales para la implicación de las “autoridades consuetudinarias” en el proceso de paz.

LA IMPLICACIÓN DE LAS INSTITUCIONES Y DE LOS LÍDERES CONSUETUDINARIOS EN EL PROCESO DE PAZ DE CASAMANCE

De un modo un tanto paradójico, las instituciones consuetudinarias locales y sus líderes han llegado a desempeñar un papel importante, en buena medida gracias a diversos procesos a escala mundial: la tendencia global de finales de los noventa a poner un énfasis cada vez mayor en la “tradicición” y un cambio de episteme en el desarrollo, en el sentido de una mayor implicación de las OSC como correctivos capaces de resolver el problema de una pobre gobernanza. Fueron cambios en las ideas pero también tuvieron una dimensión muy material y concreta que se tradujo en la llegada de dinero para el desarrollo (Foucher, 2007). Basándonos en nuestra propia investigación y en otros datos disponibles, vamos a examinar tres ejemplos casamanceses, bastante diferentes, pero que ponen de manifiesto varios aspectos –y problemas– que se dan en la resolución de conflictos basada en las costumbres.

Las Usanas: La competición por la autoridad consuetudinaria

Las Usanas son unas asociaciones religiosas femeninas populares que empezaron a surgir en Ziguinchor durante la década de 1940. Cada una de ellas se forma en torno a una sacerdotisa carismática responsable de un santuario. En la sociedad jola son unos grupos de oración contra los males públicos y privados¹². Si bien los habitantes de las zonas rurales de Casamance tienen una percepción de las Usanas como agrupaciones religiosas recientes y, por tanto, como no muy legítimas o poderosas, las sacerdotisas tienen una legitimidad mucho mayor en Ziguinchor, particularmente en los barrios periféricos de la capital regional que establecieron durante la era colonial los trabajadores jola procedentes de las comunidades rurales.

La implicación de las Usanas en el proceso de paz no fue algo espontáneo u orgánico, sino que empezó debido a la influencia de la líder de una OSC que trataba de movilizar a las mujeres casamancesas para implicarlas en la promoción del proceso de paz. Nabou Mal Cissé es una intelectual casamancesa originaria del norte del Senegal con una historia de militancia política en la oposición de izquierdas. Basándose en las intervenciones previas de varios grupos femeninos formados principalmente por una élite de mujeres urbanas e intelectuales con pocos lazos, o ninguno, con la autoridad consuetudinaria, Cissé, después de asistir a un seminario internacional celebrado en el sur de África, introdujo la estrategia de utilizar las instituciones consuetudinarias para apoyar la resolución de conflictos y el proceso de paz. Frustrada por el hecho de que otras iniciativas femeninas no habían encontrado más que unos recursos limitados,

esta intelectual se empeñó en incrementar la influencia y la legitimidad de la voz de las mujeres en el conflicto en curso. En un intento de conseguir un mayor respaldo para esta iniciativa, pidió la colaboración de Margot Kény, una mujer jola, una hija de la tierra, que era una política poderosa y líder de un grupo local de mujeres perteneciente al partido gobernante. En su calidad de política influyente, Margot Kény tenía el capital social necesario para ponerse en contacto con las Usanas y colaborar con ellas.

Una vez movilizadas, diversas Usanas organizaron manifestaciones y plegarias por la paz, pidiendo a los líderes del MFDC y a los funcionarios gubernamentales que pusieran fin al conflicto. Y lo que es tal vez más importante, también organizaron ceremonias con vistas a anular los juramentos místicos que al parecer habían hecho los combatientes separatistas al entrar en el MFDC. Pero el movimiento se politizó muy pronto; se escindió a causa de las rivalidades por el control del dinero procedente de los donantes respectivos con el que se financiaba este enfoque consuetudinario a la paz. Cissé y Kény formaron dos organizaciones distintas que se fueron transformando progresivamente en dos ONG. Como dejan muy claro las biografías de estas dos líderes, los motivos de su disputa fueron de tipo étnico, político y de clase: entre Cissé, una mujer del norte, culta y de izquierdas, y Kény, una jola que era figura local del PS, muchas eran las cosas que no encajaban. Asimismo, su disputa también estaba relacionada con la fluidez de la etiqueta “Usana”. Al ser un reflejo de la naturaleza de la sociedad jola, las Usanas no cuentan con una jerarquía centralizada, y cada una de ellas se divide en varios grupos dispares, estableciendo continuamente nuevos santuarios y haciendo surgir de este modo constantemente nuevas sacerdotisas/profetisas. Por consiguiente, al mismo tiempo que diversas Usanas estaban trabajando por la paz, varias secciones del MFDC afirmaban tener el respaldo de sus propias “mujeres tradicionales de Ziguinchor”: p. ej., una antigua militante del PS sin ninguna conexión conocida con las Usanas, Mariama ‘Guigoz’ Sané, se unió a una facción del MFDC como “representante de las mujeres tradicionales”... En una muestra evidente de la instrumentalización de la etiqueta Usana, cuando su facción del MFDC perdió finalmente fuele, Sané se unió al PDS, el partido gobernante, que entonces estaba buscando figuras para su política local en Ziguinchor.

La fragmentada autoridad de las sacerdotisas hizo que fuesen manipuladas por varios actores, tanto por los que promovían la paz como por los que querían la continuación del conflicto. Algunos líderes del MFDC ridiculizaron la movilización de las mujeres, calificándola de “puro teatro”, y no hay pruebas de que el esfuerzo por implicar a las Usanas haya contribuido de un modo importante a la mediación en el conflicto y llevar a los separatistas a la mesa de negociaciones tal como se había previsto inicialmente. De todos modos, puede afirmarse que han hecho una buena contribución al proceso de paz, al dar la voz a un sentimiento cada vez más extendido en la Baja Casamance: el deseo de paz.

El rey-sacerdote de Oussouye: El poder de la localidad y sus límites

El segundo ejemplo de un enfoque consuetudinario a la resolución del conflicto en Casamance es el del rey-sacerdote de Oussouye. A diferencia de lo que sucede en el caso de las Usanas, la autoridad del rey está muy institucionalizada y localizada en una sola subregión de Casamance. Jordi Tomàs (2005) afirma que el rey-sacerdote ha sido un elemento clave para establecer el alto el fuego en el reino. Es cierto que el reino de Oussouye ha permanecido bastante aislado de la violencia durante algún tiempo. De todos modos, existen explicaciones alternativas que ilustran mejor la relativa paz que ha disfrutado el reino de Oussouye, incluida la ocupación de los campamentos de la guerrilla más cercanos a Oussouye por parte de combatientes moderados del MFDC. Además, el alto el fuego informal inicial en la zona de Oussouye es anterior a la entronización del rey, en enero del año 2000, ya que el último incidente armado en la ciudad de Oussouye tuvo lugar en noviembre de 1997.

Tomàs (2008) hace referencia a otro líder religioso involucrado en la petición a combatientes del MFDC de abandonar el *maquis*. La legitimidad de su afirmación relativa a su influencia sobre estos combatientes la confirman las amenazas dirigidas contra él por miembros del MFDC, aunque su disposición a desafiar a este líder consuetudinario indica también los límites de su autoridad. Al igual que el rey de Oussouye, es posible que los líderes consuetudinarios de Casamance tengan un cierto grado de influencia local, pero son incapaces de ofrecer una solución a gran escala al conflicto. Esto también lo ilustra el caso del *Comité des Sages*, un grupo de ancianos reunidos en torno a una familia de *marabouts* que tiene una gran influencia y legitimidad en el área de Diouloulou, en la parte noroccidental de Casamance¹³. Cuando las autoridades senegalesas pidieron al *Comité* que ampliase sus actividades más allá del área de Diouloulou, que interviniese en todo Casamance y que hiciese de mediador con todas las facciones del MFDC, la organización no pudo hacerlo. Y aunque siguieron siendo populares en torno a Diouloulou, su legitimidad local no bastó para protegerlos de las sospechas que despertaba su cada vez mayor relación con el gobernante PDS.

A partir de los casos de las Usanas y del rey-sacerdote de Oussouye, podemos formular la hipótesis de que las características de la religión consuetudinaria jola (*awasena*) se combinan para limitar su capacidad en la resolución de conflictos. La *awasena* es efectivamente muy descentralizada y local, y tiene una larga historia de profetas y profetisas que entran en el campo religioso, oponiéndose a las autoridades religiosas establecidas (Baum, comunicación personal). Existen incluso indicios de que los combatientes del MFDC tienen cierto margen de maniobra para interpretar y respetar la “tradición”: algunos han intentado aparentemente desarrollar sus propias prácticas religiosas “consuetudinarias”; otros han demostrado su sentido de la autonomía respecto a las autoridades consuetudinarias existentes —así, p. ej., se dice que durante una ceremonia de iniciación,

combatientes no iniciados violaron un tabú y entraron en un bosque sagrado, argumentando de algún modo que su estatus como combatientes les liberaba de la obediencia a las costumbres. En este sentido, la *awasena* es muy diferente del catolicismo, en el que la autoridad está mucho más claramente establecida y está menos abierta a ser desafiada (aunque esto no evitó que el *abbé* Diamacoune adoptase posiciones bastante diferentes de las de la jerarquía, una actitud realmente muy propia de un jola). Pero el propio catolicismo contribuía al profundo pluralismo religioso de la sociedad jola, una característica que reduce aún más la influencia de las autoridades religiosas en la resolución de conflictos más allá del ámbito local.

La ACAD: La costumbre y la (re)invención de la comunidad nacional senegalesa

El tercer y último ejemplo es el de la *Association Culturelle Ageen Diambogne* [ACAD] (De Jong 2005; Smith 2006). Esta asociación en realidad es uno de los primeros movimientos en hacer hincapié en el papel de la costumbre y la cultura en sus esfuerzos en pro de la resolución de conflictos. La ACAD la inició Youba Sambou, un jola culto procedente de Casamance, cuando era el gobernador de la región de Fatick en el norte del Senegal. La ACAD empezó por tanto como un movimiento de élite con conexiones en altos niveles del Estado, un ejemplo de que los enfoques consuetudinarios no son entidades tan “puras” y apolíticas como parece, sino que están fuertemente implicadas en las alianzas políticas y en las luchas relacionadas con el conflicto.

Dado que uno de los principales elementos del particularismo de Casamance es la especificidad sociohistórica de la región, la ACAD intentó desarrollar un proyecto ideológico amplio y completo que diese respuesta al desafío separatista poniendo de relieve las profundas conexiones existentes entre Casamance y Senegal; todo ello sobre la base del parentesco mítico que relaciona a los jola con los serer del norte de Senegal, que se encuentran principalmente en la región de Fatick. En cierto modo esto fue un intento de “invención de la tradición” en la que el mito solamente era aplicable inicialmente a determinados subgrupos jola y serer, y no vinculaba a los jola con otros grupos étnicos senegaleses (p. ej., con los pular y los wolof) y mucho menos con el Estado senegalés. Ello ha sido claramente una forma de contra-insurgencia simbólica, un intento de socavar uno de los puntos fundamentales de la justificación del separatismo. No es nada sorprendente, pues, que el proyecto cultural de la ACAD haya tenido un escaso impacto en las guerrillas, pero hay pruebas de que sí lo ha tenido en la imaginación popular sobre la conexión entre comunidades. Efectivamente, Séverine Awenengo (2005) ha demostrado que la conciencia del “parentesco” jola/serer es cada vez mayor en Casamance. Aunque el impacto potencial de esta transformación sigue siendo limitado y más a largo plazo.

CONCLUSIÓN

Es difícil identificar un concepto de resolución tradicional de conflictos en África cuyas características sean generalizables, debido a la diversidad de las tradiciones africanas y a sus usos y contribuciones a la promoción de la paz. Al igual que en otros lugares de África, y del mundo en general, muchos casamanceses están apegados a sus costumbres y les gusta pensar que ello configura su mundo. En consecuencia, hay una tendencia a insistir en el papel potencial y en el impacto de las costumbres y de los líderes consuetudinarios en un conflicto y/o en el subsiguiente proceso de paz. Este papel puede que no sea siempre tan importante como mucha gente dice –incluso en Oussouye, aunque la gente tiene mucho apego a la costumbre y a las autoridades consuetudinarias, estas autoridades no son incuestionables, y hay motivos para creer que otros factores diferentes a la intervención del rey han desempeñado un papel fundamental en el alto el fuego local.

Es preciso tener en cuenta que la costumbre es algo maleable y fluido, sobre todo en el caso de la Baja Casamance, dada la relativa falta de jerarquía sociocultural y la importancia del profetismo y del pluralismo de la sociedad jola. La “costumbre” puede así ser fácilmente apropiada por diferentes actores para diferentes propósitos, y convertirse en una forma de hacer política con otros medios. El MFDC utilizó el atractivo de la idea de costumbre como base para la movilización y a las instituciones consuetudinarias como proveedoras de protección mística para sus combatientes. El Estado ha fomentado su aplicación (y expansión) para resolver el conflicto en su favor. Las OSC han secundado igualmente este proceso en su búsqueda de paz y desarrollo. La costumbre no es, así, lo contrario o una alternativa a la política, sino un recurso a menudo utilizado en política. Dado que el MFDC afirma creer en la tradición, su uso por parte de otros actores para terminar el conflicto antes de tener éxito en su objetivo (la secesión) es particularmente perjudicial para la legitimidad del movimiento separatista.

En general, la valoración de los enfoques consuetudinarios a la resolución de conflictos en Casamance es desigual. En el proceso de paz de Casamance, las autoridades consuetudinarias han sido las últimas en llegar, autorizadas y movilizadas por otras fuerzas, particularmente por las OSC y los donantes de ayuda. Al igual que en el caso de las OSC, se les ha permitido intervenir esencialmente porque no perjudican en absoluto la posición de Dakar (y sí perjudican a la del MFDC)¹⁴. Es plausible que otros hayan utilizado a las OSC para simular acuerdos con Dakar y promover la causa de los separatistas, pero sin embargo esto ha promovido la agenda de paz del Gobierno para poner fin al conflicto. Su efectividad se ve dificultada por un problema de escala; son legítimas a un nivel local que es diferente del nivel del conflicto. Como resultado de ello no han sido muy útiles a la hora de relacionar entre sí a los diversos elementos del MFDC y hacer de mediadores. En lo que sí han sido útiles ha sido en contribuir a que la voz de la población civil casamancesa se dejara oír en la esfera pública y exigiese el restablecimiento de la paz en la región –un elemento verdaderamente crítico en cualquier proceso de paz.

Notas

1. Comentando la reciente guerra civil en Sierra Leona, Paul Richards ha demostrado que el conflicto debía mucho a la explotación de los jóvenes y de los linajes subalternos por parte de las autoridades "tradicionales", y que reconstruir estas autoridades en un contexto de postconflicto podría no ser muy acertado.
2. Los adherentes a las creencias religiosas jola son calificados a menudo de "animistas". Aunque sea más conveniente desde el punto de vista de la economía verbal, evitamos aquí esta palabra tanto por inexacta como por el hecho de que tiene connotaciones peyorativas. Siguiendo a Robert Baum, Jordi Tomàs utiliza el término *awasena* para referirse a la religión jola "tradicional", y *kuwasena* para referirse a sus adherentes, aunque el término exacto varía entre los diferentes dialectos de los jola.
3. A diferencia del Senegal septentrional, donde las hermandades tijan y murid son las predominantes, los musulmanes jola son sobre todo seguidores de la secta sufí qadir.
4. En el África poscolonial, la única reclamación reconocida de la autodeterminación se basó más en el derecho de los pueblos colonizados a la independencia que en el derecho de los grupos étnicos y religiosos, o de otros grupos culturales, a formar su propio Estado. Teniendo en cuenta la increíble diversidad cultural de los países africanos, no es nada sorprendente que esta definición más restrictiva de la autodeterminación se convirtiese en uno de los principios rectores de la Organización para la Unidad Africana (Young, 1991).
5. Mientras que en el Senegal septentrional los jefes de cantón provenían mayoritariamente de familias con largos linajes de autoridad política en la región, dicha práctica no fue tan explícita o consistente en Casamance.
6. Aunque algunos observadores afirman que Sy actuó en connivencia con Kane en este reparto de tierras, de acuerdo con Gerti Hesseling, cada uno de ellos encabezaba una comisión diferente que a menudo tomaban decisiones conflictivas que tenían como resultado una doble titularidad sobre la misma parcela, como se explica en un informe del periódico senegalés *Sub Hebdó* (16 de agosto de 1991: 6). Foucher (2002, capítulo 6) proporciona un análisis detallado de las razones etnopolíticas subyacentes a la disputa faccional entre Sy y Carvalho.
7. Es importante destacar que este ataque a la mezquita de Tilène no constituye una forma de violencia sectaria, dado que jolas de los tres grandes grupos religiosos habían pertenecido y habían dado su apoyo al MFDC. En realidad, este y otros ataques contra mezquitas habían estado motivados por la relación de las mismas con unas comunidades religiosas asociadas específicamente con los musulmanes procedentes del norte (Foucher 2003).
8. Hay quien discute que el bosque en el que se reunieron para iniciar la marcha fuese en realidad un bosque sagrado. Esta afirmación, no obstante, es fundamental para el MFDC, que se ha rodeado de un manto de tradición y misticismo, tal como se discute más abajo.
9. Entrevista personal entre Beck y Diamacoune celebrada el 21 de agosto de 2001.
10. Ni los analistas senegaleses ni otros observadores han sido capaces de establecer de un modo fehaciente de donde procedían las armas utilizadas en el conflicto de Casamance. El Gobierno

senegalés, sin embargo, acusó a varios de sus vecinos de armar al MFDC, dependiendo dichas acusaciones del estado actual de las relaciones del Senegal con sus gobiernos (Beck *et al*, 2001).

11. En el discurso político se ha intentado mantener esta asimetría tratando de forma displicente a los separatistas del MFDC como poco más que una pequeña minoría de fanáticos étnicos, bandidos y/o títeres a las órdenes de potencias extranjeras. Los funcionarios estatales han expresado posturas progresivamente más sutiles en documentos políticos más recientes, reconociendo ocasionalmente los motivos de queja de los casamanceses en lo relativo a cuestiones como la gobernanza, el desarrollo y las infraestructuras.
12. Esta discusión se basa en Beck *et al*, 2001, y en Foucher, 2007.
13. La naturaleza “consuetudinaria” del *Comité* está cuestionada por cuanto el islam es bastante reciente en la Baja Casamance, y por cuanto es evidente que otras legitimidades y recursos (incluidos los derivados del dinero y las mercancías del Estado canalizados hacia ciertas facciones del MFDC con la esperanza de mantenerlas quietas) han tenido también una clara intervención en el mismo. De todos modos, es evidente que la implicación de la influyente familia Aïdara, que reivindica su estatus de *sharif* (es decir, de descendientes directos del propio Mahoma), ha sido un elemento clave en la influencia ejercida en el área de Diouloulou.
14. En cambio, Jordi Tomàs destaca que hay ejemplos de combatientes del MFDC del reino de Oussouye que han confesado haber cometido “delitos de sangre” durante el conflicto. Sin embargo, estos delitos tuvieron lugar dos años después del acuerdo de paz del 2004, por lo que no está nada claro si la acción emprendida por estos 45 excombatientes refleja la influencia de la autoridad consuetudinaria o su valoración del equilibrio de fuerzas y de las perspectivas del MFDC. Sus confesiones, sin embargo, puede que constituyan un componente crítico para la reintegración de excombatientes a la sociedad.

Referencias bibliográficas

- AMNESTY INTERNATIONAL. *Senegal: An Escalation in Human Rights Violations in Casamance Region*. London, 1991.
- APPADURAI, ARJUN. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- AWENENGO, SÉVERINE. “Les Joola, la Casamance et l’État (1890-2004). L’identisation joola au Sénégal”, doctorat, Université Paris-VII, 2005.
- AVRUCH, KEVIN. *Culture and Conflict Resolution*. Washington, DC: United States Institute for Peace, 1998.
- BECK, LINDA. “Limited Brokers: Casamançais ‘Sons of the Soil’ in Southern Senegal”. *Brokering Democracy in Africa*. New York: Palgrave, 2008.
- BECK, LINDA; CHARLICK, ROBERT; GOMIS, DOMINIQUE; MANGA, GENEVIEVE; GREY JOHNSON, NANA and COULIBALY, CHEIBAN. *Conflict Prevention and Peace Building Case Study: The Casamance Conflict and Peace Process (1982-2001)*. Burlington, VT: Associates in Rural Development, 2001.

- BOONE, CATHY. *Political Topographies of the African State: Territorial Authority and Institutional Choice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BORDONARO, LORENZO. *Living at the Margins. Youth and Modernity in the Bijagó Islands (Guinea Bissau)*. PhD Dissertation, ISCTE, Lisboa, 2007.
- CALL, CHARLES. *Building States and Building Peace*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2008.
- CHAMBAUDOUIN, M. "Casamance : Ce que veut réellement Abbe Diamacoune". *Africa International*. No. 265 (1993). P. 44-47.
- CISSÉ, NOUHA, MAMADOU MOUSSA BA, & MARTIN MANÉ. *La crise casamançaise: Les initiatives et propositions de sortie de crise*. Ziguinchor: AJAC/APRAN, 2000.
- COPANS, JEAN. *Les Marabouts de l'Arachide: la Confrérie Mouride et les Paysans du Sénégal*. Paris: Le Sycamore, 1980.
- COULON, CHRISTIAN. *Le Marabout et Le Prince: Islam et Pouvoir au Sénégal*. Paris: Editions A. Pédone, 1981.
- CRUISE O'BRIEN, DONAL. *The Mourides of Senegal*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- "Langue et nationalité au Sénégal: L'enjeu politique de la wolofisation". *Année Africaine* 1979 (1980). P. 319-335.
- DARBON, DOMINIQUE. *L'administration et le paysan en Casamance*. Paris: Editions A. Pedone, 1988.
- "La voix de la Casamance". *Politique Africaine*. No. 18 (1985). P. 127-140.
- DE JONG, F. "A Joking Nation: Conflict Resolution in Senegal". *Revue canadienne des études africaines*. Vol. 9. No. 2 (2005). P. 389-413.
- DIAMACOUNE SENGHOR, AUGUSTIN. "Le message de la reine Alinsitowe". COCARZI Conference organized at the Dakar Chamber of Commerce, 23 de agosto de 1980.
- *Casamance-Pays du Refus: Réponse à Monsieur Jacques Charpy*, 1995.
- DIOP, MOMAR COUMBA & DIOUF, MAMADOU. *Le Sénégal sous Abdou Diouf*. Paris: Karthala, 1990.
- "Sénégal: la négritude n'est plus ce qu'elle était". *Autrement*. No. 72 (1994). P. 129-138.
- EICHELSHEIM, JOHN LUCAS. "Formation d'Etat et particularisme en Afrique: les relations des Diola au sud du Sénégal avec le pouvoir central à Dakar". *Afrika Focus*. No. 7 (1991). P. 3.
- FOUCHER, VINCENT. "La guerre par d'autres moyens? La société civile dans le processus de paix en Casamance", *Raisons politiques* (en prensa).
- "Senegal: The Resilient Weakness of Casamançais Separatists". En: DUNN, K. & BOAS, M. *African Guerrillas. Raging against the Machine*. Boulder: Lynne Rienner, 2007. P. 171-197
- "Church and Nation: The Catholic Contribution to war and peace in Casamance (Senegal)". *Social Sciences and Missions*. No. 13 (October 2003). P. 11-40.
- "Cheated Pilgrims: Education, Migration and the Birth of Casamançais Nationalism (Senegal)". Unpublished PhD, School of Oriental and African Studies, University of London, 2002.
- HESSELING, GERTI. *Pratiques foncières à l'ombre du droit: l'application du droit foncier urbain à Ziguinchor, Sénégal*. Leiden: African Studies Center, 1992.
- HOBBSAWM, ERIC & RANGER, TERENCE O. (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- HUYSE, LUC & M. SALTER. "Conclusions and Recommendations". En: Huyse, L. and Salter, M. *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning from African Experiences*. Stockholm: IDEA, 2008.
- MARUT, JEAN-CLAUDE. *L'instrumentalisation d'un modèle: les mécanismes traditionnels de résolution des conflits africains*. En prensa.
- "Le dessous des cartes casamançaises. Une approche géopolitique du conflit". En: Barbier-Wiesser, F.-G. *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*. Paris: Karthala, 1994. P. 193-212.
- MENKHAUS, K. J. "Governance without Government in Somalia: Spoilers, State Building, and the Politics of Coping". *International Security*. Vol. 31. No. 3 (2006). P. 74-106.
- NHEMA, ALFRED & ZELEZA, PAUL T.. *The Resolution of African Conflicts: The Management of Conflict Resolution and Post-Conflict Reconstruction*. Oxford: James Currey, 2008.
- OSAGHAE, EGHOSA E. *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict "medicine"*. En: Zartman, I.W. Boulder, CO.: Lynne Rienner, 2002. P. 201-217.
- PELISSIER, P. *Les paysans du Sénégal*. Saint-Yrieix: Imprimerie Fabrègue, 1966.
- RANGER, TERENCE O. "The Invention of Tradition Revisited: The case of Colonial Africa". En: RANGER, T. & VAUGHAN, O. *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. London: Macmillan, 1993. P. 62-111.
- RICHARDS, PAUL. "To fight or to farm? Agrarian dimensions of the Mano River conflicts (Liberia and Sierra Leone)". *African Affairs*. Vol. 104. No. 417 (2005). P. 571-90.
- ROCHE, C. "Portraits de chefs casamançais". *Revue française d'histoire d'outre-mer*. No. 213 (1985). P. 451-467.
- SMITH, É. "La nation 'par le côté'. Le récit des cousinages au Sénégal". *Cahiers d'Etudes Africaines*. No. 184 (2006). P. 907-965.
- THOMAS, V. *Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*. Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1958-1959.
- TOMÁS, JORDI. "Religion, peace and conflict resolution: a sacred king among the Joola-húluf of Casamance in the 21st century". *Soronda - Revista de Estudos Guineenses* (special issue Experiências Locais de Gestão de Conflitos - Local Experiences of Conflict Management, 2008). P. 329-348.
- "La parole de paix n'a jamais tort": La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye (Casamance, Sénégal)". *Revue canadienne des études africaines*. Vol. 39. No. 2 (2005). P. 414-441.
- TRINCAZ, P.-X. *Colonisation et régionalisme: Ziguinchor en Casamance*. Paris: Orstom, 1984
- YOUNG, M. CRAWFORD. "Self-Determination Revisited". En: Nzongola-Ntalaja, G. *Conflict in the Horn of Africa*. Atlanta: African Studies Association Press, 1981. P. 41-66.
- ZARTMAN, I. WILLIAM. "Conclusion: Changes in the New World and the Place for the Old". En: *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict 'medicine'*. Boulder, CO.: Lynne Rienner, 2002. P. 219-230.