

El mapa y el territorio: Producción de lugar y autoctonía entre los *baga sitem* (y sus vecinos) de la República de Guinea¹

Com abans ho havia fet el tràfic d'esclaus o les jihads dels segles XVIII i XIX, l'evolució de les condicions polítiques i econòmiques establertes des de la colonització han modulats els sistemes d'integració dels forasters entre els *baga sitem* de Guinea (i els seus veïns). Els mecanismes precoloniais, progressius i jeràrquics s'assemblaven com a molts llocs d'Àfrica sobre el complex dels «senyors de la terra». Tot i la manipulació dels administradors colonials i la desvirtualització produïda per islam i cristianisme (abandonament de les iniciacions), l'oposició del règim de Sekou Tourè i la inacció dels seus successors, tot i el desbordament demogràfic dels immigrants en territori *baga* i el seu rebuig recent als mecanismes d'integració autòctons (els *susu* són majoria en moltes poblacions, alentats pel suport de les autoritats estatals), el complex dels senyors de la terra ha persistit. Recentment, s'han reiniciat rituals d'iniciació, com a condició d'identitat *baga* i d'un a harmoniosa relació amb el territori. Aquesta activació identitària ha produït exclusions (jerarquies) ja no amb els forasters, sinó entre els «naturals», els nascuts al territori. En una situació de penúria econòmica i de competició pels recursos, la interpretació de l'autor, a partir de la seva experiència en la regió des de 1992, és que les estratègies *baga* porten a una lectura geopolítica i excoent de la identitat autòctona («el mapa és el territori»). Els resultats i la reversibilitat d'aquests processos estan per avaluar (com els efectes del «retorn dels senyors de la terra»), però l'autor aporta l'actualització dels condicionants històrics, els aspectes de defensa de la comunitat i els perills de l'exclusió social.

La problemàtica i els dilemes presentats per l'article són molt comuns a l'Àfrica i resulten claus per apropar-se al nucli de la gestió dels recursos per part de les comunitats. Invitem, doncs, a entrar en diàleg –i/o en debat– amb l'autor, a partir de casos comparables en tot el continent, enviant articles a la revista.

PARAULES CLAU: etnia, autoctonía, localidad, señores de la tierra, inmigración. *baga*, *baga sitem*, *susu*, República de Guinea.

Espíritus, forasteros y señores de la tierra

Durante los últimos diez o doce años, diversos autores han estado señalando que los procesos de democratización en África, desencadenados a inicios de los años noventa, han ido acompañados muy a menudo por la revitalización de discursos sobre la 'autoctonía' y los 'orígenes', por el recrudecimiento de la violencia política de carácter étnico y por una marcada orientación regional de las élites que viven en la capital –un ansia irresistible de expresar lealtad a lo que en castellano podríamos llamar *la patria chica* (Burnham 1996; Dozon 1997; Nyamnjoh y Rowlands 1998; Geschiere y Gugler 1998; Geschiere y Nyamnjoh 2000; Bayart y otros 2001; Socpa 2003; Pelican 2009; Geschiere 2009). Esta producción de localismo, a veces muy exclusivista, no solo contrasta con la lógica democrática, la construcción nacional y la globalización neoliberal, sino, y más notablemente, con las tendencias históricas de esas mismas sociedades. En efecto, como han apuntado estos autores, las tendencias exclusivistas se están dando en sociedades que en el pasado eran reconocidamente integradoras, dispuestas a incorporar a forasteros, a forjar alianzas matrimoniales u otras y a

usar parentescos reales o ficticios de cara a ampliar su mundo y hacer que gentes de otras partes llegaran a ser y a sentirse del lugar propio.

Con todo, hago un llamamiento a la prudencia metodológica para no crear una ilusión demasiado monolítica acerca de los modelos de incorporación étnica del pasado. Como Meyer Fortes argumentó (Fortes 1975), el África precolonial y colonial conoció una enorme diversidad de formas de incorporación étnica y política, algunas más parecidas al modelo romano (capaz de ofrecer ciudadanía completa a los extranjeros) y otras más parecidas al modelo griego o hebreo (que mantiene al forastero como tal y solo ofrece ciudadanía a los miembros de la comunidad capaces de trazar vínculos genealógicos a habitantes anteriores). Además de la diversidad de modos de incorporación, la abundante literatura científica sobre los forasteros en África, que se inicia con el artículo programático de Elliott P. Skinner de 1963 (Skinner 1963), también muestra con consistencia que las actitudes hacia los forasteros en comunidades locales no puede estudiarse haciendo caso omiso de la cultura política y del acceso a la ciudadanía en general, ya sea en el estado colonial o en el independiente. No deberíamos hablar, pongamos por caso, de la 'actitud mossi hacia los forasteros', sino de las actitu-

des que se generaron entre los mossi hacia los forasteros en los días de la descolonización de 1957, en los tiempos neoliberales de 2006, etc. Como argumentó Skinner, estos cambios en la actitud, incluso dentro de un mismo grupo, deberían convidar a los autores a ser cautelosos antes de adoptar modelos a-históricos del forastero tales como el de Georg Simmel ([1909] 1950), cuyo 'extranjero', un individuo errabundo que se instala en una comunidad e introduce en ella cualidades e innovaciones del exterior, puede ser aplicado a algunas sociedades del África Occidental en algunos momentos, pero no en otros.² Los autores citados en el párrafo anterior argumentarían que el continente africano está actualmente experimentando un momento particularmente desfavorable para la creación de las condiciones de posibilidad de una incorporación fluida de forasteros en comunidades locales, incluso en grupos que en el pasado (por lo que sabemos) disfrutaron de tales condiciones. A diferencia de los autores como Skinner, Fortes o los que participan en el volumen colectivo editado por Shack y Skinner (1979), en este artículo me interesan no solo los procesos de incorporación (o no incorporación) de forasteros, sino también los procesos de *producción* de forasteros y los mecanismos de exclusión social que hacen que miembros del grupo sean, a veces de forma abrupta, clasificados y tratados como forasteros.

Las comunidades de cultivadores de arroz de la República de Guinea, llamadas generalmente 'baga', aunque incluyan de hecho diversos grupos lingüísticos (baga sitem, baga kakissa, bulongic, baga pukur y otros), son un ejemplo de esta dinámica. En los tiempos precoloniales, estas comunidades eran claramente integradoras. En la época del comercio de esclavos y de las convulsiones políticas en el interior de la Costa Superior de Guinea,³ las poblaciones costeras ofrecían refugio a quienes escapaban de las condiciones adversas en el interior del continente. Antes de la colonización francesa, las regiones costeras de la actual Guinea eran asoladas por conflictos, peligros e incertidumbres. En 1726, los fula musulmanes declararon la *jihad* en el macizo central del Fouta Djallon, lo que desestabilizó la región entera y empujó a muchos fula no conversos (así como a una gran parte de las poblaciones djalonké de habitaban mayoritariamente el Fouta Djallon antes de la llegada de los fula) hacia los manglares de la costa (Diallo 1972; McGowan 1978; Botte 1988). Pero los fula no eran los únicos 'predadores' de la región. También algunos habitantes de las poblaciones costeras, en especial de los grandes centros de Boffa y Boké, se dedicaron a la trata de esclavos. Y, al comercio de esclavos y las incursiones de los guerreros fula, debemos añadir las convulsiones causadas por intermediarios tales como los reyes susu, nalú o landumán, en desacuerdo los unos con los otros tanto como con los fula, sin contar con las causadas por otros tipos de traficantes y de protocolonizadores. Una rápida ojeada a la monumental obra de André Arcin sobre la costa de Guinea (Arcin 1907, 1911) debería convencer a cualquiera de que al menos en el siglo XIX la región estaba plagada de conflictos, pleitos, guerras y desplazamientos forzados. Al parecer, en aquellos tiempos de incertidumbre, la gente que huía de la adversidad era acogida en los manglares, situados, peligrosamente, entre la rocosa meseta de Fouta Djallon donde vivían los captadores de esclavos y los núcleos principales de la costa, donde vivían los compradores. Sin embargo, la oposición entre co-

merciantes de esclavos y 'reserva de esclavos' (como, demasiado a menudo, se han visto las zonas de refugio, como los manglares adonde iban los fulas a hacer sus razzias) es problemática. Los moradores de los manglares de la Costa Superior de Guinea han sido descritos como refugiados pasivos e incluso *refoulés* en la mayor parte de la literatura clásica sobre la región (que a menudo los retrata como meras bolas de billar proyectadas a la fuerza hacia la costa; véase, por ejemplo, Richard-Molard 1956), pero su mediación en la formación de la costa atlántica es mayor de lo asumido comúnmente, tal como reconocen la mayoría de estudios más recientes (Baum 1999; Cormier Salem *et al.* 1999; Lopes 1999; Carney 2001; Hawthorne 2003; Fields 2005). La dialéctica entre 'papel pasivo' y 'papel activo' no es solo un problema de interpretación, sino que representa una tensión interesante en la propia imaginación histórica de estas poblaciones, y en especial de los baga sitem, entre quienes realicé mi investigación empírica, capaces de mostrarse simultáneamente como refugiados o como grandes modificadores del paisaje humano y geográfico según el aspecto que les interese resaltar en la entrevista o conversación. Sea como sea, por la activa o por la pasiva, la progresiva incorporación de habitantes en la costa contribuyó a aumentar la riqueza-en-gente⁴ de los señores de la tierra locales, que obtuvieron así mano de obra para transformar lo que era una inhóspita región de manglares en un fértil conjunto de cultivos y establecieron un sistema de producción de sal y otras mercancías como aceite de palma, marfil, etc. Esto planteó una paradoja interesante. Por un lado, los baga se hicieron famosos por no implicarse en la trata de esclavos,⁵ y esta fama hizo de su territorio un lugar especialmente deseado por quienes buscaban asilo o trabajo (o ambos). Por otro lado, sin embargo, se dedicaron a la producción masiva de arroz y sal, formando así parte de un sistema regional que implicaba a todos los habitantes la zona: de esclavos a comerciantes de esclavos, sin olvidar a los campesinos baga, su arroz y su sal.

Hay numerosas evidencias de este asilo institucional de los baga a lo largo del siglo XIX (Coffinières de Norddeck 1886; Chevier 1906; Maclaud 1906; Conneau 1977), que era probablemente muy similar al asilo ofrecido por los pueblos costeros de Guinea Bissau descrito brillantemente por Eve Crowley (Crowley 2000). Los recién llegados en busca de refugio no eran integrados al azar, sino siguiendo el modelo típico de la cultura política de la Costa Superior de Guinea, que establece una división entre los 'señores de la tierra' y los 'forasteros' (Dorjahn y Fyfe 1962; Rodney 1970; Mouser 1975; Brooks 1993; Richards 1996). Según este modelo político y cultural, la gente que llegaba a la costa se ponía bajo la tutela de un anfitrión o señor de la tierra que ofrecía protección al tiempo que aumentaba su capital social.⁶ Cuando discutí con él la relación entre señores de la tierra y forasteros, Mahmoud, un baga sitem musulmán con quien habremos de encontrarnos de nuevo al final de este artículo, me dijo en 2003 (cuando él tendría unos 75 años) que la mayor parte de la población de que consta cualquier aldea baga en la actualidad es recién llegada. 'Ahora hemos sido sobrepasados', concluyó, queriendo decir que hay más recién llegados que señores de la tierra. Y añadió: 'decimos que somos baga, pero en realidad hay más forasteros (*acikra*) que baga (*abaka*)'. Mahmoud insistió también en que todos, en aquella región, son seño-

res de la tierra y forasteros en relación a otros: incluso los primeros señores de la tierra, vinieran de donde vieran, deben considerarse a sí mismos forasteros en relación a los espíritus del lugar, verdaderos autóctonos de la región. Los primeros en llegar, según las narraciones baga, se convirtieron en autóctonos (*aka dotof*: lit. 'los de la tierra') firmando contratos con tales espíritus y obteniendo así su permiso para habitar el lugar. Según sus explicaciones, alguien necesitado de protección debía ir a la aldea y ponerse bajo la tutela de un grupo de descendencia o un *abanka* (sectores tradicionales en los que toda aldea baga sitem está dividida; suelen ser tres por aldea). Si el forastero era aceptado por la gente del *abanka*, el *amanco* (espíritu tutelar) del *abanka* le garantizaría protección. Aun cuando tuviera enemigos poderosos en su aldea de origen, o fuera incluso un forajido, nadie podría hacerle nada una vez obtenida la protección de un grupo de descendencia y de su *amanco*.

El modelo implicaba que si la gente de un grupo de descendencia A integraba al individuo B, que más tarde incorporaba a C, A debía considerarse responsable del bienestar tanto de B como de C. B podría dar a C una parte de su tierra de secano, pero si quisiera darle también campos de arroz de manglar debería obtener el permiso de A. A decidiría entonces qué parte de la tierra concedida al forastero provendría de su propia tierra o de la que previamente había otorgado a B. La cadena señor de la tierra/forastero podía ser mucho más compleja (C podría aceptar a un forastero D y decidir asimismo darle algunas tierras), pero los señores de la tierra originales debían estar bien informados de quién había incorporado a quién y quién había otorgado campos de arroz a quién. En nuestras conversaciones, Mahmoud me explicó que desde la desaparición de los señores de la tierra ya nadie podía saber con certeza quién había dado tierra a quién, y aquellos que hubieran podido resolver cualquier disputa habían muerto ya, haciendo los (abundantes) conflictos de tierra de hoy difícilmente dirimibles. 'Ser un señor de la tierra es muy duro', reconoció el anciano, 'porque no se trata solo de estar por encima de tus forasteros, se trata también de cuidar de su bienestar'. En una conversación posterior acerca de lo que yo llamaría 'la ética del señorío de la tierra', Mahmoud me dijo que a diferencia del 'señor de la tierra' baga sitem (*wubakcerne*, pl. *abakcerne*), el 'jefe local' propio del sistema administrativo postcolonial ('*chef de district*' en francés; '*wube/abe*' en baga sitem) no se preocupa de la prosperidad de la tierra, sino solo de su propio beneficio. Obviamente, me estaba presentando una imagen ideal del señor de la tierra. Con todo, no podía ocultar las desigualdades inherentes al sistema: 'Tengo todo el territorio en mi mano', me dijo el anciano, abriéndola hacia mí. No me cabe duda de que quería dar a entender que, como 'hombre grande' bienintencionado, su deber humanitario era cuidar de 'su' pueblo. Pero mientras miraba su mano abierta frente a mis ojos, no pude evitar que mi memoria evocara la imagen de los 'rebeldes' de Sierra Leona amputando las manos de sus enemigos —en un conflicto que en aquellos años todavía daba coletazos y que, tal y como muestran los análisis de Paul Richards y su escuela, debe bastante a las desigualdades heredadas de la cultura política precolonial (Richards 2005; Richards *et al.* 2004; Chauveau y Richards 2008).

La incorporación étnica en la costa produjo también lo que Richard Fardon, trabajando en una región central del Camerún (creada asimismo a partir de la incorporación de refugiados del comercio de esclavos), denominó 'involución ritual' (Fardon 1988). Es éste un proceso en el que, en vez de darse una tendencia centrípeta hacia la centralización del poder, la unidad política tiende a basarse en una diversidad descentralizada y centrífuga de cultos rituales (en ocasiones compitiendo por la hegemonía unos con otros) que fueron o bien traídos por los forasteros o bien instituidos en el territorio para que cada grupo de descendencia pudiese gozar de su propia 'responsabilidad [político-ritual]' (*debe*) en la comunidad, como lo dicen los propios baga sitem. (En mi experiencia, cada grupo de descendencia tiende a afirmar que su 'responsabilidad' es más importante para el bienestar de la aldea que la de sus vecinos; sin embargo están de acuerdo en que todas son igualmente necesarias). Tanto en el caso de las montañas de Camerún analizado por Fardon como en el los manglares de la República de Guinea analizado por mí, muchos de los diversos cultos rituales asociados a una comunidad tienen que ver con la curación, y muchos con el ciclo agrícola. Recientemente Paul Richards ha sugerido que deberíamos explorar mejor la 'involución ritual' de cara a entender cómo funcionaban en el pasado las comunidades cimarronas (o sea, compuestas por ex esclavos o personas huyendo de las incursiones esclavistas) y para descubrir indicios sobre la formación de colectividades en tiempos de conflicto generalizado (Richards 2007; Richards 2006, comunicación personal). Entre los baga sitem, cada grupo de descendencia provenía de un distinto y a veces distante trasfondo geográfico y etno-lingüístico, y cada uno tenía sus propios espíritus y cultos, o desarrolló un culto propio basado en contratos putativos con los espíritus locales. Como resultado de esta mezcla, surgió un sistema de cultos religiosos y curativos muy complejo. Aún hoy, los baga son célebres en la República de Guinea por sus habilidades curativas, habiéndose especializado cada grupo de descendencia en un tipo particular de desgracia o enfermedad. El grupo de descendencia con el que suelo convivir en la aldea de Mare, por ejemplo, está compuesto por renombrados especialistas en el tratamiento de traumatismos de piernas y brazos. A mediados de los años 1970, cuando hubo un gran terremoto al norte del Fouta Djallon y mucha gente resultó herida, gran parte de las víctimas se desplazaron a esta aldea baga sitem para ser tratadas por ellos. Algunas de estas víctimas se establecieron en la aldea y jamás regresaron al Fouta Djallon.

La inclusión social todavía está muy presente en la memoria explícita de la gente e incluso en su *habitus* diario. No solo saben que muchos baga son no-baga de facto, y no solo incorporaron a algunos de los que buscaban restablecer su salud tras el terremoto de los años 1970, sino que intentaron asimismo hacer un baga de un barcelonés que los visitó por vez primera en 1992 y que poco a poco comenzó a comer arroz con ellos, a aprender su lengua y a transformarse (lo repetían a menudo) en 'uno de ellos'. Por supuesto, en mi caso esto no pasaba de ser una mera metáfora, pues nunca iba a ser propiamente un baga (¿o sí?), y sin embargo esta metáfora me hizo comprender lo rápido que usan un lenguaje transformativo. Pero, aunque posible, 'llegar a ser un baga' era en el pasado un asunto de mu-

chísimo tiempo: había que aprender la lengua, ser iniciado en los cultos locales, producir y comer los productos de la tierra (en especial arroz y vino de palma) y posiblemente superar otras cuantas pruebas. No sé con exactitud qué más implicaba el proceso ritual de llegar a ser un *baga*, pero en cualquier caso era un proceso largo y que jamás llegaba a darse por definitivamente concluido: cuando un forastero era incorporado a la 'baganidad' (si se me permite el neologismo) seguía siendo un forastero. Podía decir que era un *baga*, pero esto no pasaba de ser una ficción social. En realidad todos conocían sus secretos orígenes. Por razones que aún no somos capaces de esclarecer, el carácter secreto de los orígenes parece más acusado entre los *baga sitem* que entre sus vecinos del sur, los *bulongic*, quienes, como mi colega David Berliner documenta en sus investigaciones (Berliner 2002; Berliner en prensa), son mucho más abiertos al respecto. Los pocos interlocutores *baga sitem* con quien tuve el privilegio de discutir estas materias tan delicadas me dijeron en varias ocasiones que la multiplicidad de orígenes geográficos y etno-lingüísticos de que se compone su comunidad *baga sitem* (de apariencia bien homogénea) es uno de sus mayores secretos, y de hecho es raro que hablen de ello con extraños.

Mendel y Lamarck en los manglares

En todo caso, lo cierto es que los grupos *baga*, sean *baga sitem*, *bulongic*, *baga pukur* u otros se distinguen por lo que podríamos denominar una identidad de tipo 'lamarckiana': una identidad pensada y formulada en términos de transformación, y no en términos de genética, genealogía o sangre, como hacen los pueblos con las identidades llamadas 'mendelianas'. Estoy usando aquí una distinción empleada por los antropólogos que trabajan en Oceanía (Watson 1983) y aplicada recientemente al Atlántico por mi colega João Vasconcelos (Vasconcelos 2006). Con todo, considero que incluso este lamarckismo costero tiene sus límites, y que en muchas ocasiones es Mendel quien lleva ventaja. Aun cuando los *baga* digan con frecuencia 'aquí todos somos iguales', para indicar que cualquier forastero puede llegar a ser *baga*, es corriente oírles decir asimismo que 'todos somos *baga*, pero hay *baga* y *baga*', o 'todos somos *baga*, pero hay *baga* de primera y *baga* de segunda' (ver Sarró 2005 sobre la importancia de la antigüedad en la noción *baga* de persona). Así, en un grupo de descendencia cuya composición pude conocer bien, me contaron que el principal responsable en la aldea de uno de los más importantes cultos curativos debía ceder a su muerte el cargo a uno de sus dos hijos. Un día, en una charla casual, me di cuenta de que el anciano no podía escoger a un hijo en concreto (justamente aquél a quien yo juzgaba más serio y más apto para tal oficio). Pregunté la razón a un buen amigo y él, confidencialmente, me explicó que el muchacho en el que yo pensaba era miembro de un linaje que había sido incorporado, mediante una fusión de grupos de descendencia, tan solo dos generaciones atrás; y si bien nadie podía hacer uso público de aquel conocimiento, pues debían respetar la ficción de que el grupo de descendencia estaba constituido por un único linaje y no dos, todos sabían la verdad. Comprendí entonces que

por mucho que los *baga* pretendan ser lamarckianos, también para ellos la sangre es más espesa que el agua; si no siempre, al menos en algunas ocasiones importantes.⁷

Aunque considero a los *baga* más lamarckianos que mendelianos, estoy plenamente de acuerdo con Berliner (véase Berliner en prensa) en que en sus discursos escogen concienzudamente entre *mélange* y *pureté* según el contexto. Es probable que la ardua situación política y económica que viven en la actualidad los lleve en el futuro a endurecer un discurso sobre autoctonía, lugar y pertenencia más basado en descendencia que en transformación, comportamiento y asimilación. La capacidad de incorporación (hacer de un no-*baga* un *baga*), reconocida en el pasado, presenta en efecto un gran contraste con la capacidad actual para la exclusión. No es solo que los *baga* no acepten forasteros con la facilidad con que solían hacer en el pasado, sino que están *produciendo* forasteros, generando procesos de alienación incluso entre gentes nacidas en la región. El papel de la religión tradicional (o más bien su ausencia) en estos procesos es bastante llamativo. Los *baga* abandonaron sus cultos de iniciación en la década de 1950 como consecuencia de un movimiento religioso y político que, en marcado contraste con la involución y proliferación ritual previas, estaba destinado a aniquilar cultos e incorporar a todos los *baga* en una vasta comunidad musulmana y guineana. Este movimiento, iniciado por el carismático predicador musulmán Asekou Sayon en coalición con el movimiento anticolonial *Rassemblement Démocratique Africain*, ha sido analizado con anterioridad y no considero necesario extenderme en él con detalle (Sarró 2007; Sarró 2009). Baste decir que fue el reverso de la situación fronteriza precolonial: si en ésta los *baga* integraban a los forasteros para transformarlos en *baga*, el movimiento social y religioso de los años 1950 trataba justamente de conseguir lo contrario: transformarlos en ciudadanos de un estado francés, primero, y guineano más tarde (ver Cooper 2005 para el análisis de la importancia de la ciudadanía en el proceso de descolonización del África Occidental Francesa). Los *baga* abandonaron sus cultos iniciáticos a finales de la década de 1950 y no han vuelto a iniciar a sus niños desde entonces. Dado que la noción de 'ser *baga*' se halla estrechamente vinculada al rito de iniciación (en especial entre los miembros varones de la comunidad), los ancianos *baga sitem* se sienten legitimados para afirmar que los jóvenes son 'no-*baga*' (*afó abaka*).⁸ La mayor parte de las veces dicen que sus hijos son *susu*, el grupo étnico mayoritario entre los forasteros que habitan con los *baga sitem*.

El mapa no es el territorio

Uno de los legados de la Guinea de Sékou Touré es la oposición generalizada a la noción de 'señorío de la tierra'. Sékou Touré no aceptaba las diferencias sociales que pudieran desembocar en la categoría de lo que denominaba 'feudalismo' y que, desde su punto de vista (no sin fundamento), el colonialismo había creado o, cuando menos, reforzado. Por tanto, durante sus veintiséis años de dominio, se llevó a cabo un gran esfuerzo para anular el poder de los señores de la tierra y potenciar a los grupos de forasteros (tanto como a los jóvenes y mujeres), otorgándoles voz política y dejando cla-

ro a todos que la tierra era nacional y no pertenecía a nadie, y aún menos a algún señor de la tierra semi-feudal. La consecuencia es que no solo durante los tiempos de Sékou Touré sino posteriormente, los campesinos *baga* han tenido serias dificultades para proclamar públicamente (y dejar constancia legal) que son 'señores de la tierra' de su lugar. Los forasteros se han legitimado a sí mismos enormemente.

En 2003, Marina Temudo y yo realizábamos un trabajo de campo en la aldea de Mare. Un día vimos a una mujer *susu* que secaba al sol, directamente en la tierra, arroz vaporizado. Marina le preguntó por qué no usaba una estera, como se hace normalmente (sobre todo en la época de lluvias, cuando se realizó el encuentro, época en que la tierra está siempre húmeda). El hijo de la mujer, que estaba sentado cerca de nosotros y hablaba buen francés, respondió: 'Así [o sea, usando una estera en vez del suelo raso] es como lo hacen en el *Bagatai*, pero nosotros somos *susu*'.

La respuesta era interesante (y extraña, pues usar o no una estera poco tiene que ver con ser *baga* o *susu*) no tanto en su aspecto técnico como por la imaginación geográfica que implicaba. *Bagatai* significa en *susu* (y también en francés guineano) 'región *baga*' (lit. 'aldeas *baga*'). El concepto es ampliamente usado en la República de Guinea para referirse a la región donde las aldeas son, en su mayor parte, *baga*, aunque en todas ellas haya numerosos hablantes *susu*, *jakhanke*, *fula*, *balanta* y otros. En francés dicho concepto es traducido a veces como *le pays Baga*. La lengua *baga sitem* posee un concepto similar, *Dabaka* (lit. 'lugar de los *baga*'). Cuando se produjo el diálogo entre el muchacho *susu* y nosotros, la mayoría de la gente que conozco en Guinea hubiera dicho sin vacilar que aquella aldea, Mare, es una aldea típicamente '*baga*', del mismo modo, digamos, que nosotros afirmamos en Europa que Bilbao es una ciudad vasca o Toulouse una ciudad francesa: la identidad del territorio define la identidad del lugar. Para nuestro joven *susu*, sin embargo, ellos (él y su madre), al menos en ese preciso momento, *no* estaban en tierra *baga*, sino *susu*.

'El mapa no es el territorio', sostiene un famoso aforismo filosófico. De acuerdo. El problema con esta afirmación, no obstante, es que asume que *hay* un territorio previo al mapa, que el mapa, de algún modo, representa el territorio; que es, por usar una expresión que Clifford Geertz hizo famosa, un modelo, aunque sea chapucero, del territorio (Geertz 1968). Con todo, considero que deberíamos deshacernos del modo cartográfico de concebir el lugar para intentar entender la imaginación geográfica *baga* y *susu* y sus potenciales desencuentros. Para muchos *baga*, y en especial los ancianos, el *Dabaka* está lejos de ser un 'país' en el sentido francés del término: es, de hecho, un lugar con límites indefinidos, un lugar imaginario, casi mítico, donde viven los *baga* (siendo '*baga*' un concepto de la filosofía indígena igualmente muy difícil de comprender para nosotros). Así, cuando en 2003 explicamos a algunos ancianos *baga* de la República de Guinea que los cultivadores de arroz de manglar de la etnia *nalú* de Guinea Bissau (a muy pocos kilómetros de distancia de donde viven los *baga sitem*) utilizan los mismos utensilios que ellos y tienen una cultura ritual y material muy similar, algunos replicaron: 'sí, eso es parte también del *Dabaka*'. Hasta hubo uno que llegó a decir: 'sí, ellos también son *baga*: nosotros somos los *baga sitem*;

ellos son los *baga nalú*'. *Dabaka* no es un 'territorio' en el sentido moderno de la palabra. De hecho, no es un territorio en absoluto. Para la mayoría de los hablantes *baga sitem*, más allá de cómo definan lo que es 'ser un *baga*', el *Dabaka* es el lugar donde los *baga* son señores de la tierra y los *susu* son forasteros 'de' los señores de la tierra.

Para cuantos hombres o mujeres *baga* conozco, Mare es una aldea *baga*, y 'está' situada en el *Dabaka*. Solo hay que ir y ver la *carte du Bagatai*, el 'mapa del *Bagatai*' dibujado en la gran pared de la Misión Católica de la aldea de Katako, para comprender con claridad que Mare está en el corazón mismo del *Bagatai*. Los misioneros católicos contribuyeron en gran medida a definir un 'territorio *baga*', tanto como a dotar a los *baga sitem* de un fuerte sentido de identidad. Mare (cualquier habitante *baga sitem* te lo dirá) se divide en tres sectores (*abanka*): Kareka, Kategne y Kambota. Cada uno de estos tres *abanka* tiene varios sectores contiguos (dos para Kareka, dos para Kategne y uno para Kambota) donde viven los forasteros *susu*, haciendo que el número oficial de sectores de Mare sea, de facto, ocho y no tres. Tales sectores de forasteros 'pertenecen' a los señores de la tierra *baga* (desde el punto de vista *baga*, claro). Sin embargo, los agricultores *susu* no se atienen a esta interpretación. Para ellos, como demostraba la respuesta a nuestra pregunta, el *Bagatai* es donde las cosas se hacen al modo '*baga*', y el *Susutai* donde se hacen al modo '*susu*'. Conforme su opinión, ellos no habitan un sector perteneciente a señor de la tierra alguno, sino en su propia realidad. En este sentido, el nombre real del sector donde se produjo el diálogo es ilustrativo. En *baga sitem*, el sector es llamado *Dukulum*, que significa 'el matorral', y su nombre responde al hecho de que hasta los años 1950 era un lugar sin casas. Era un matorral perteneciente a los habitantes de Kareka, uno de los tres *abanka* tradicionales de Mare. En la década de los 1950, llegaron los cultivadores de arroz *susu* del altiplano y fueron instalados allí por el consejo de ancianos de Kareka. Algunos jóvenes de Kareka, recién casados, se trasladaron allí por indicación expresa de los ancianos y construyeron allí sus casas para que los forasteros *susu* no estuvieran solos, para vigilarlos. Hoy día, estos hombres *baga* (y sus hijos) se consideran miembros de Kareka, donde van a diario y donde tienen su vida social (lo mismo puede decirse de sus esposas, aunque no todas ellas sean de Kareka). A cualquiera de ellos que preguntes *dónde* vive, responderá 'Dukulum, Kareka', o simplemente (y más a menudo) 'Kareka'. En cambio, los *susu* jamás se refieren al lugar como *Dukulum*, y aún menos Kareka, que es para ellos un sector totalmente diferente. Lo llaman *Tanene*, que en *susu* significa 'la nueva aldea'. No la nueva aldea *baga*, claro está, sino la nueva aldea *susu*. Es, en efecto, una frontera disputada: para los jóvenes *baga* (y sus esposas) de los años 1950, era un matorral más allá de los límites de la polis, al que los ancianos les ordenaron trasladarse para cerciorarse de que el lugar seguía siendo '*baga*'. Para los hombres *susu* era un nuevo lugar donde los *baga* les habían permitido instalarse y del que hicieron finalmente su propio lugar: las normas poscoloniales sobre posesión de tierras, las instituciones políticas y sobre todo la democracia están ahí para respaldar su reivindicación. *Tanene* es hoy día un lugar mayormente habitado por cultivadores de secano *susu*, para quienes el *Bagatai* se limita al centro de Mare: Kareka, Kambota y Kategne.⁹

En el pasado, los susu –como tantos forasteros (numerosos en todas las aldeas) que vivían en regiones fronterizas ‘de’ los *baga sitem* tales como Dukulum– obtenían ventajas convirtiéndose en *baga*: aún permaneciendo como subalternos de los señores de la tierra, transformarse en *baga* podía constituir un modo de reclamar manglares que despejar, ser iniciado (al menos al nivel más superficial), participar en los asuntos de la aldea, tener voz y, con algo de suerte, llegar a ser a su vez señor de la tierra de otros forasteros.

No todos los forasteros eran incorporados a la ‘*baganidad*’ (el hecho de que en las aldeas *baga* haya gente de otros grupos étnicos no asimilada está bien documentado en fuentes de finales del s. XIX), pero no cabe duda de que en el pasado, particularmente en tiempos precoloniales o a principios del dominio francés, la integración era mucho más frecuente que ahora. Hoy día, los susu y forasteros en general obtienen ventaja de conservar su identidad. En tanto los *baga* siguen considerándolos ‘sus’ forasteros, los susu han aprendido a manejar la lógica del estado moderno, las instituciones políticas y la noción de ciudadanía en su propio beneficio: no hay ‘señores de la tierra’ en la República de Guinea; tan solo hay ciudadanos, con los mismos derechos y los mismos deberes. En realidad, dado el hecho estricta y cuantitativamente innegable de que hay más susu que *baga* en Mare, los primeros han logrado invertir la relación de poder en ésta y muchas otras aldeas *Baga sitem*. Desde principios de los años 1990 hasta bien entrado el siglo XXI, el *chef de district* de Mare fue un hombre susu. La situación volvió a cambiar recientemente (el actual *chef* es un *baga sitem*), pero carezco aún de la información suficiente para determinar cómo se produjo el cambio y cuáles pueden ser sus repercusiones.

El alzamiento de los forasteros

Huelga decir que a los *baga sitem* la situación general no les gusta. En 2001, comentando la relación entre *baga* y susu, Lamin me dijo que el problema radicaba en que ellos, los señores de la tierra *baga*, habían sido demasiado generosos: habían dado asilo y tierra a demasiados forasteros y ahora éstos creían poder ‘alzarse’ en vez de ‘permanecer sentados’. Concluyó aseverando, más bien enérgicamente, que *baga* y susu acabarían a tiros. Confíe en que estuviera exagerando, pero dos días después de esta conversación nos enteramos de un suceso trágico ocurrido en una aldea cercana: un hombre *baga* había matado de un balazo a un agricultor susu en una disputa relativa a la tierra. Afortunadamente, no pasó de ser un hecho aislado, pero era una consecuencia directa de las tensiones ligadas a la delimitación de la tierra en los manglares que Lamin me estaba describiendo.

En los años 1980 y 1990, los *baga sitem* apreciaban el hecho de que el presidente de la República de Guinea, desde la muerte de Sékou Touré en 1984, fuera un hombre susu, casado con una *baga sitem* católica. Este ambiente político produjo una fuerte valorización de toda la *Guinée Maritime* y de sus habitantes, y durante algunos años los *baga* disfrutaron de una posición privilegiada en la cultura popular y política guineana.

En 1993, poco antes de las primeras elecciones demo-

cráticas del país (celebradas en 1994) asistí en varias aldeas a mítines organizados por *ressortissants* (élites urbanas) *baga* donde solicitaban el voto de los agricultores *baga* para el PUP (el partido de Lansana Conté). Sin embargo, con el paso del tiempo, más y más *baga* comprendieron que el nuevo régimen político no estaba ayudándoles realmente, y que a pesar del origen costero del presidente y de la condición *sitem* de la primera dama, sufrían fuertes presiones en sus manglares –de hecho sentían que el gobierno no les ayudaba a recuperar las tierras que habían pasado a manos de sus ‘forasteros’ desde el final de la época colonial: los *baga* seguían siendo minoría en sus propias aldeas. Comprobaron asimismo que la promesa de ‘etnicizar’ el territorio y crear una ‘Prefectura *Baga*’ con capital en la ciudad industrial de Kamsar –un sueño que abrigaban desde principios de los años 1990– no se materializaba. En 2001 y 2003 la mayoría de mis amistades en las aldeas *baga sitem* no apoyaban ya al PUP, a pesar de los esfuerzos del gobierno por conservar la lealtad de los *baga*.

Gran parte de los conflictos agrarios de los que tuve noticia en 2001 y 2003 eran, según las informaciones, consecuencia de la explotación por parte de agricultores susu o *jakhanke* de tierras pertenecientes a grupos de descendencia *baga*. Dado el rápido desarrollo del puerto minero de Kamsar, instalado desde 1972 en pleno corazón *baga sitem*, se produjo una demanda creciente de tierras en las áreas circundantes (Kamsar cuenta hoy con unos 50000 habitantes). Muchos susu y otros pueblos aprovecharon la privatización de la tierra llevada a cabo tras la época de Touré (una de las concesiones que hizo Conté a la comunidad internacional) para reivindicar la propiedad de unas tierras cuya explotación había mejorado gracias a su trabajo y vender las que les habían sido adjudicadas por los señores de la tierra *baga* una o varias generaciones atrás.¹⁰ Los *baga* entrevistados consideraban esta venta como una traición de ‘sus’ forasteros.

En un caso en particular, los vendedores proclamaron que eran señores de la tierra y podían disponer de ella a su antojo. En resumen, aprovechaban la privatización de la tierra como mecanismo para ascender de una relativa extranjería al señorío de la tierra. A decir verdad, la mayor parte de la historia oral que recogí en el lugar desde 1993 daba a entender que se trataba de recién llegados que habían sido clientes de algún otro hasta hacía poco y, tal vez no demasiado sorprendentemente, pertenecían a un grupo de descendencia que había contribuido a invitar a Asekou Sayon a su aldea en 1957. Como el viejo cristiano Balthazar me dijo: ‘Ansumán (el hombre del grupo de descendencia que vendía la tierra) está reescribiendo la historia’. Puede que tuviera razón, pero también es verdad que Balthazar provenía de un grupo de descendencia que había adquirido tierras y un *status* inicial convirtiéndose al cristianismo en los días de la administración francesa. No es hoy en día la primera vez que la gente reescribe la historia.

Regenerar la tierra baldía

Junto con los conflictos agrarios, que Lamin me estaba describiendo, los aldeanos *baga sitem* sufrían otras penalidades en 2003. Una plaga de gusanos estaba perjudicando su producción de arroz en muchas de sus aldeas. En algunas de ellas, los jóvenes se negaban

a trabajar para sus mayores. Incluso el consumo de drogas se había incrementado desde los días de 1993-1995 en que comencé mi trabajo de campo. Se difundían rumores de brujería, lo que hacía que muchos ancianos dudasen del éxito de Asekou Sayon en erradicarla. El anciano Mahmoud opinaba que las cosas estaban llegando a su fin, aunque reconociera al tiempo que el *Dabaka* permanecía en alguna parte, esperando a ser restablecido de uno u otro modo.

Tal vez había llegado la hora de hacerlo.

Un día, a principios de 2003, Mahmoud tuvo la revelación de que la culpa de los apuros que los *baga* padecían era el abandono de los contratos espirituales. Sabía que el contrato con Omar Konor, el *amanco* de su *abanka*, no había sido renovado desde 1958, y decidió ir al santuario y renovarlo. Le costó varios días localizar el lugar; no había estado allí desde 1958 y no recordaba bien su emplazamiento. Una noche soñó el camino y al día siguiente lo encontró: era una cueva cerca de un pozo, y para entrar debía hacer un sacrificio y rezar a Omar Konor. Días más tarde regresó de nuevo con todos los jóvenes de su *abanka* que no habían sido iniciados antes de 1956. Cuando le pregunté a quienes se refería como 'jóvenes' (*awut*), lo expresó en estos clarísimos términos: los *awut* eran todos los no iniciados, o sea los *afo abaka* ('los no *baga*') que él se proponía transformar en *abaka* (*baga*) auténticos. En lo que a él concernía, que tuvieran veinte o cuarenta y cinco años le era indiferente: eran todos *afo abaka* –pero no por mucho más tiempo. Cuando alcanzaron el santuario se lavaron todos con agua del pozo, confesaron a Mahmoud sus malos pensamientos (en general envidias a otros miembros del *abanka*), y así purificados entraron en la cueva, donde uno de ellos fue poseído por el espíritu y escogido de este modo como el responsable de la renovación del contrato en el futuro. Llevaron agua del pozo a los campos de arroz y los regaron con ella. Mahmoud estaba convencido de que la renovación del contrato y la re-iniciación de los jóvenes en misterios olvidados hacía demasiado tiempo les curaría y haría de ellos buenos agricultores y buenos seres humanos –es decir, buenos *baga*. Estaba persuadido también de que esto sanaría los campos de arroz.

No conozco el resultado de esta renovación, y es pronto en todo caso para valorar su verdadero efecto.

En la aldea de Bukor, a pesar del hecho de que, comparada con Mare, presenta un tejido social más cohesionado y hay grupos de trabajo en marcha (incluso los que no implican salario), los agricultores experimentan asimismo grandes dificultades. La situación no se manifiesta en términos de forasteros vendiendo tierra de los señores de la tierra, aunque oí quejas similares en Kalekse, otra aldea cercana a Bukor que tiene un largo historial de enfrentamientos entre *baga* y *susu*. En Bukor, al menos hasta ahora, nadie consideraba la tierra como algo que pudiera ser comprado o vendido, pero la aldea estaba en una situación catastrófica por otras razones: no solo había permanecido enclavada en mitad de los manglares sino que padecía además serios problemas de agua a causa de los sedimentos del Río Kapatchez, un problema no resuelto hasta el momento y que afecta a Bukor mucho más que a cualquier otra aldea. Sus arrozales fueron víctimas de una plaga y se acrecentaron los problemas entre los agricultores *baga* y los pastores *fula*. Bukor tiene un inmenso llano (alre-

dedor de 9000 ha) que en la estación seca, entre enero y abril, acogía al ganado *fula* (varios miles de cabezas). Al igual que en otras aldeas, algunos agricultores de Bukor pensaban que un modo de resolver la escasez de arroz consistía en diversificar sus actividades económicas introduciendo el cultivo de plátanos, mandiocas y boniatos. Estas labores se realizan por lo general en la estación seca, cuando los agricultores no tienen trabajo relacionado con el arroz (la cosecha se ha llevado a cabo y no es tiempo de arar todavía); sin embargo no podían desarrollarlas porque el ganado *fula* vagaba libre por los campos y aldeas durante la mayor parte de la época. Otros agricultores de Bukor, no obstante, obtenían provecho económico en los periodos de escasez de comida aceptando a los pastores *fula* en la aldea. Cada año, en diciembre, estos agricultores iban discretamente a las altas tierras *fula*, se encontraban con los pastores y acordaban un precio. Era para muchos de ellos el único medio de subsistencia. Un mes más tarde permitían a los pastores *fula* entrar en Bukor a través de sus propias tierras.

En los últimos años los agricultores *baga* de la aldea se quejaron de esta conducta egoísta a las autoridades de la subprefectura o de la prefectura, pero fue poco lo que consiguieron por los conductos oficiales pues –así se me dijo– muchos cargos locales se beneficiaban de o participaban en estas transacciones. En 2003, dándose cuenta de la escasa ayuda que podían obtener del estado, los aldeanos optaron por recurrir a una institución que no los ignoraría ni los decepcionaría: los *alipne*, o consejo de ancianos iniciados, una institución tradicional *baga sitem* que, hoy día, existe ya solo en esta aldea.

En 2003 tuvo lugar una reunión en medio de la aldea, en el *abanka* de Motiya, punto central y nexo entre los dominios humano y espiritual. En esta reunión, los *alipne* anunciaron una decisión destinada a resolver la situación y establecer ciertas normas: nadie podría abandonar la aldea por más de una semana sin su autorización, y en cada *abanka* se nombraría a una persona para informar de cualquier movimiento de sus habitantes. Además, todos plantarían boniatos y mandioca y, por supuesto, nadie permitiría a los pastores *fula* entrar en sus tierras. Quienes no acataran estas reglas serían procesados por el derecho consuetudinario.

El mapa es el territorio

Dejé Bukor en septiembre de 2003. La escasa información que he podido recoger sobre las consecuencias indica que las nuevas normas fueron cumplidas en 2004 y 2005. Nadie en la aldea firmó de nuevo contratos con los pastores *fula*, pero estos entraron en el área de cultivo de Bukor desde la aldea contigua de Yampon. En 2004 los *alipne* ordenaron a los jóvenes matar a toda vaca que entrara en la aldea. El resultado fue un violento choque entre la gente de Bukor y los pastores *fula* después de que los jóvenes mataran veinte vacas e incendiaran un campamento de pastores. El balance final fue de varios heridos en ambos bandos. En 2004, los *baga* de Bukor cultivaron con éxito plátanos, boniatos y mandioca. Dado que aquel año el precio del arroz había subido enormemente en todo el territorio de Guinea, no solo consiguieron asegurarse alimento, sino que muchos aldeanos de los alrededores,

no pudiendo comprar arroz, fueron a Bukor a adquirir los productos alternativos. Ahora, me dijeron, las aldeas бага escépticas en cuanto a la capacidad de Bukor para diversificar sus cultivos y oponerse al uso de la tierra por parte de los fula, quieren seguir su ejemplo. En 2004, tras la violencia entre бага y fula, se produjo la visita de los ministros de Justicia, Seguridad y Agricultura a Mankuntan, la capital de la subprefectura de la que Bukor forma parte. La mayoría de los aldeanos de Bukor denunciaron que el estado estaba culpándoles de lo sucedido y respaldando a los pastores fula, y percibían aquella visita como un ultraje. Los ministros regresaron a Conakry sin solventar el problema. Una visita posterior del Prefecto de Boffa y algunos soldados a la zona acabó en nuevos disturbios y debieron marcharse en mitad de la noche.

Una consecuencia de estos recientes acontecimientos ha sido el restablecimiento de los límites físicos tangibles del territorio: como me explicó por carta un amigo, los бага, sean de Boffa o de Boké, están demarcando y haciendo saber, tanto a las autoridades como a los pueblos vecinos, cuál es su territorio. Estos límites, me decía, se extienden de Kital a Yonkosal y de Kabaca a Kakilenc. Kital es el nombre de un pequeño río al este. Yonkosal un puerto del Atlántico al oeste, en la aldea бага pukur de Minar. Kabaca es el nombre que los hablantes бага sitem dan al área bulongic, i.e. la parte más sureña del *Dabaka*, mientras que Kakilenc es la aldea бага sitem más septentrional. El *Dabaka* está ahora netamente enmarcado en este rectángulo e incluye a tres grupos lingüísticos: бага sitem, bulongic y бага pukur.

Si una característica de los tiempos modernos es la 'dialéctica de flujo y cierre', como sostienen algunos autores (Meyer y Geschiere [eds] 1999), los бага son realmente parte de ellos: no solo están cerrando ritualmente su tierra, como los *alipne* solían hacer en el pasado, sino literalmente, dando a conocer los lugares donde la tierra бага comienza y donde sus agricultores están facultados para decidir si los pastores fula pueden entrar o no. Mientras no obtengan la 'Prefectura Baga' que reclaman, marcarán los límites donde el derecho consuetudinario debe ser aplicado. El *Dabaka* está aquí, no es un 'área remota' o una noción metafísica que puede incluir otros pueblos distantes tales como los бага koba, бага kakissa, бага kalum, landumá o nalú, del modo en que subsiste en la imaginación geográfica de algunos ancianos. Los tiempos de la confusión de categorías y del solapamiento geográfico han quedado atrás: lo que muestran los recientes acontecimientos es que el *Dabaka* está convirtiéndose en una unidad geopolítica concreta en el mapamundi actual, o al menos tal es el deseo de gran parte de sus habitantes. Si los бага tienen éxito en su propósito, podemos suponer que para las generaciones venideras el *Dabaka* no será solo un mapa, sino también un anteproyecto: no un modelo de realidad, sino un modelo *para* la realidad, empleando ahora la útil distinción de Geertz en su totalidad.

Conclusión

El destino de los agricultores бага y de su cultura ha sido deplorado por muchos autores. La disolución étnica y lingüística de los hablantes бага en lo susu ya fue lamentada por Vigné d'Ocon en 1897, por Paulme

y Shaeffner en 1957, por Lamp en 1996, por los *ressortissants* y los aldeanos en 2003. En innegable que la suización es un proceso real y que muchos grupos бага del pasado han perdido su lenguaje y derivado hacia el susu. Hoy día, solo los del *Dabaka* (o sea, los бага sitem, los бага pukur y los bulongic) parecen capaces de conservar una identificación étnico-lingüística característica, y quienes se inquietan sobre la suerte de esta caracterización tienen buenas razones. Sea lo que sea, mis reservas sobre los debates relacionados con la 'pérdida cultural' se basan en que casi siempre están centrados entorno a la cultura material, la religión y el lenguaje y raramente tratan de cultura política, desigualdades o exclusión social. Allende el destino más o menos glorioso de la herencia cultural бага, lo que me parece preocupante es que un grupo en una situación tan apurada como sin duda viven los бага sitem en las aldeas de la República de Guinea de hoy combata su penuria endureciendo prácticas de difícil viabilidad en tiempos en que ya nadie debería hablar de 'sus' forasteros y menos esperar de ellos que permanezcan sentados (ni nadie, claro está, debería vender tierras que no le pertenecen). A finales de los años 1950 los бага, siguiendo al líder musulmán iconoclasta Asekou Sayon, se libraron de los bosques sagrados para poder plantar mandioca y otros cultivos 'modernos'. Hoy, en cambio, se dan cuenta de que para ser modernos y plantar mandioca, plátanos y boniatos, deben restablecer iniciaciones, bosques sagrados y prohibiciones rituales. La creciente importancia de estas prácticas locales para asegurar la diversidad de alimentos, posesión de tierras, organización de grupos de trabajo, para definir un territorio y controlar la movilidad de la gente, puede ser una solución a muchos problemas actuales y un testimonio de la debilidad de los servicios estatales a la hora de resolverlos. Por desgracia, también puede acabar siendo una receta para futuros choques entre generaciones, géneros y categorías de habitantes. Una de las características de la era poscolonial, ha argumentado Achille Mbembe (Mbembe 2001), es que no hay una única dirección (modernización; re-tradicionalización; democratización; centralización): no podemos generalizar y decir que 'África llegará a ser esto o fracasará en aquello' porque, de hecho, todo ocurre al mismo tiempo. Quizá, pues, el así llamado *Dabaka* o *Bagatai* (según escojamos un punto de vista бага o susu), con sus problemas étnicos, su dialéctica entre idiomas republicanos e idiomas señoriales y su regeneración espiritual sea un modelo del continente en miniatura, como un pequeño microcosmos en el que poder ver la multiplicidad de caminos simultáneos por los que avanza el África de hoy.

1. Agradecimientos: Me gustaría dar las gracias a David Berliner, Mike Rowlands y Bruce Mouser por sus comentarios a los primeros borradores de este artículo. Una larga y fascinante conversación con Paul Richards por las calles de Madrid en diciembre de 2006 fue fundamental para elaborar mi argumentación, y le agradezco el haber sido una fuente de inspiración para mí desde 1989. Gracias también a Jacqueline Knörr por invitarme a participar en el encuentro 'Integration and Conflict in the Upper Guinea Coast', celebrado en el Max-Planck Institute de Antropología Social (Halle, Alemania) en 2006, una maravillosa ocasión para probar que la integración es mejor que el conflicto (lo que no es siempre el caso en este tipo de encuentros). Y, claro está, un agradecimiento especial para Marina Temudo por su impulso tanto en el campo como en el escritorio.

por sus desafíos intelectuales y por la compañía deliciosa. Una versión en inglés de este texto aparecerá en el libro editado por Jacqueline Knörr y Wilson Trajano Filho previsto en la editorial Brill (Leiden) en 2010.

2. Un tanto paradójicamente, Skinner co-editó más tarde un volumen que, en general, dependía bastante de las nociones de Simmel (Shack y Skinner 1979), aplicadas por sus autores a diversas situaciones africanas. Sin embargo, como observó Donald Levine en su contribución (Levine 1979), un aspecto fundamental del breve texto de Simmel era que trataba al forastero como un *individuo*, mientras que los antropólogos se interesan por *grupos* categorizados como forasteros, lo que obliga a usar el modelo simmeliano con una gran prudencia epistemológica. Personalmente, encuentro a Simmel mucho útil para analizar *narrativas* sobre extranjeros (por ejemplo, entre los *baga* sitem la introducción de nuevas cosechas, de nuevos cultos, de nuevas medicinas, de nuevas religiones, etc., suele atribuirse a la llegada del algún forastero a la comunidad) que para analizar las confrontaciones políticas entre 'señores de la tierra' y 'forasteros' de las que voy a tratar en este artículo.

3. Traduzco así la expresión inglesa 'Upper Guinea Coast' que suele usarse en la literatura anglófona para referirse a la zona costera que abarca desde la Casamance hasta Côte d'Ivoire y que constiye un área histórica y culturalmente bastante compacta, a pesar de componerse de un mosaico etno-lingüístico.

4. Traduzco así el concepto inglés de 'wealth-in-people', usado en la literatura africanista (Bledsoe 1980; Guyer 1993) para referirse a la riqueza africana tradicional, contrapuesta a la 'riqueza-en-cosas' ('wealth-in-things') en que se basa la acumulación propia del capitalismo occidental.

5. Por ejemplo, en su manual de historia de África el historiador británico John Iliffe solo tiene a decir de los *baga* que 'se negaron a tomar parte en la trata de esclavos a lo largo de toda su historia' (Iliffe 1998: 171), lo que no resulta enteramente cierto. En mi monografía sobre los *baga* me he ocupado de este estereotipo de pueblo al margen de la historia de la trata con mucho más detalle (Sarró 2009: 61-65).

6. En cierta forma, el modelo es muy parecido al modelo del 'tutorat' (tutela, en francés) que se da en ciertas partes del África occidental central, ampliamente estudiado por la escuela francófona. Sin embargo existen diferencias regionales significativas. Para una comparación entre el 'tutorat' del interior y el modelo político-cultural de los 'señores de la tierra y forasteros' de la costa, véase el artículo de Chauveau y Richards (2008).

7. Este doble recurso para crear identidad entre los *baga* me recuerda una situación similar entre los *vezo* de Madagascar, conforme a las investigaciones de Rita Astuti. Al igual que los *baga* (palabra que a decir de algunos significa 'el pueblo del mar' en Susu), los *vezo* son percibidos como 'la gente del mar' (Astuti 1995). Según Astuti, los *vezo* usan dos maneras distintas para crear y expresar su identidad: un modo 'performativo' y transformacional basado en las cosas que uno hace, y un modo 'étnico' basado en la descendencia y en la transferencia de una esencia inmutable del pasado. Son pues, también, una mezcla de 'lamarckismo' y 'mendelismo'.

8. En la lengua *baga* sitem la palabra para 'baga' es *wubaka* (pl. *abaka*), aunque la literatura occidental haya institucionalizado el concepto híbrido de 'baga', que, siguiendo a autores anteriores, uso en mis escritos. '*Afo abaka*', una frase usada muy a menudo por los ancianos *baga* para referirse a los jóvenes *baga* y obviamente a los forasteros, significa literalmente 'los que no son *baga*'.

9. La situación es sin duda trágica para los *baga* sitem, porque de ser el grupo que antiguamente poseía, fuera de toda duda, todo el área de que se compone Mare, hoy constituye, según la lógica *susu* (que en esto es idéntica a la estatal) la minoría: en efecto, administrativamente Mare contiene ocho sectores (*secteurs*, en francés) de los cuales solo tres son *baga* sitem, mientras que los otros cinco son una mezcla de *susu*, *jakhanke* y *balanta*. Los *baga* sitem insisten en que estos cinco sectores 'pertenecen' a los tres sectores centrales y que están compuestos por forasteros 'de' los señores de la tierra *baga* sitem. Sin embargo, no hay cabida para tales concepciones en la lógica administrativa y en la ciudadanía moderna en que se fundamenta la república: los *susu* cuentan, por lo tanto, con más legitimidad y respaldo gubernamental que los *baga* sitem en sus reivindicaciones de tierra.

10. Aun sin permitir la privatización de la tierra, Sékou Touré instituyó un régimen de '*mise en valeur*' (puesta en valor) según el cual la tierra incultivada era para quien, a través del trabajo, la tornara en productiva. Una gran parte de la legitimidad que el estado confiere a los *susu* hoy procede del hecho de que transformaron matorrales

(de los *baga*) en campos de arroz de secano o de mandioca. Ellos pueden demostrar que el trabajo fue suyo, pero los *baga* no pueden demostrar que las tierras no lo fueran.

Bibliografía

- ARCIN, A. 1907. *La Guinée Française: races religions coutumes production commerce*. París: A. Challamel.
- 1911. *Histoire de la Guinée Française*. París: A. Challamel.
- ARGENTI, N. 2005. 'Dancing on the borderlands', in *Makers and Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa*, ed. A. HONWANA Y F. DE BOECK. Oxford: James Currey.
- ASTUTI, R. 1995. *People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUM, R. 1999. *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- BAYART, J. F., P. GESCHIERE y F. NYAMNJOH. 2001. 'Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique', *Critique Internationale* 2001: 180-195.
- BERLINER, D. 2002. "'Nous sommes les derniers Bulongic": Sur une impossible transmission dans une société d'Afrique de l'Ouest'. Tesis doctoral, Universidad Libre de Bruselas.
- En prensa. 'The invention of Bulongic Identity (Guinea Conakry)', in ed. J. KNÖRR y WILSON TRAJANO FILHO, *The Powerful Presence of the Past: Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden. Brill.
- BOTTE, R. 1988. Révolte, pouvoir, religion: Les Hubbu du Futa-Jallon (Guinée), *Journal of African History* 29: 391-413.
- BLEDISOE, C. 1980. *Women and marriage in Kpelle society*. Stanford: Stanford University Press.
- BROOKS, G. E. 1993. *Landlords and Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 100-1630*. Bowler, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- BURNHAM, P. 1996. *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edimburgh: Edimburgh University Press.
- CARRNEY, J. 2001. *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas*. Cambridge (Mass.) and Londres: Harvard University Press.
- CHAUVEAU, J.P. y P. RICHARDS. 2008. 'West African insurgencies : Côte d'Ivoire and Sierra Leone in Comparative Perspective' *Journal of Agrarian Change*, 8 (4): 515-552.
- CHEVRIER, A. 1906. 'Notes relatives aux coutumes des adeptes de la société des Scyros', *L'Anthropologie* 27: 359-376.
- COFFINIÈRES DE NORDECK, A. 1886. 'Voyage au pays des Bagas et du Rio Nunez (1884-1885)', *Le tour du monde*: 273-304.
- CONNEAU, T. 1977. *A Slaver's Log Book, or Twenty Years Residence in Africa*, Londres: Robert Hale Ltd.
- COOPER, F. 2005b. 'The politics of citizenship in colonial and post-colonial Africa', *Studia Africana* 16: 14-23.
- CORMIER-SALEM, M.-C., J.-P. CHAUVEAU y S. BOUJOU. 1999. 'L'identité humaine des Rivières du Sud: unité historique et situation d'interface', in *Rivières du Sud: sociétés et mangroves ouest-africaines*, ed. M.-C. CORMIER-SALEM. París: Éditions de l'IRD.
- CROWLEY, E. L. 2000. 'Institutions, identities and the incorporation of immigrants within local frontiers of the Upper Guinea Coast', in *Migrations anciennes et peuplement actuel des côtes guinéennes*, ed. G. GAILLARD. París: L'Harmattan.
- DOZON, J.-P. 1997. 'L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire', in *Le modèle ivoirien en question: crises, ajustements, récompositions*, ed. B. CONSTANTIN y H. MEMEL FOTE. París: Khartala.
- DIALLO, T. 1972. *Les Institutions Politiques du Fouta Dyalon au XIXe Siècle*. Dakar: Université de Dakar and Institut Fondamental d'Afrique Noire.
- DORJAHN, V. R., y C. FYFE. 1962. 'Landlord and stranger: change in tenancy relations in Sierra Leone', *Journal of African History* 3 (3): 391-397.
- FARDON, R. 1988. *Raiders and Refugees: Trends in Chamba Political Development, 1750 to 1950*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- FORTES, M. 1975. 'Strangers', in *Studies in African Social Anthropology*, ed. M. FORTES y S. PETERSON. Londres, Nueva York y San Francisco: Academic Press.
- FIELDS, E. 2004. 'Before 'Baga': settlement chronologies of the coas-

- tal Rio Nunez region, earliest times to c. 1000 CE', *International Journal of African Historical Studies*, 37(2): 229-253.
- GEERTZ, C. 1966. 'Religion as a cultural system', in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. BANTON. Londres: Tavistock Publications.
- GESCHIERE, P. 2009. *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- GESCHIERE, P. y J. GUGLER. 1998. 'The urban-rural connection: changing issues of belonging and identification', *Africa* 68(3): 309-319.
- GESCHIERE, P. y F. NYAMJOH. 2000. 'Capitalism and autochthony: the seesaw of mobility and belonging', *Public Culture*, 12 (2): 423-452.
- GUYER, J. 1993. 'Wealth in people and self-realization in Equatorial Africa'. *Man* 28 (2): 243-265
- ILIFFE, J. 1998. *África: Historia de un continente*. Cambridge y Madrid: Cambridge University Press.
- LAMP, F. 1996. *Art of the Baga: A Drama of Cultural Reinvention*. Nueva York y Munich: The Museum for African Art y Prestel Verlag.
- LEVINE, D. 1979. 'Simmel at a distance: on the history and systematics of the sociology of the stranger', in *Strangers in African Societies*, ed. W. SHACK y E. P. SKINNER. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- LOPES, C. 1999. *Kaabunke: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- MACLAUD, C. 1906. 'Étude sur la distribution géographique des races sur la côte occidentale d'Afrique de la Gambie à la Mellacoree', *Bulletin de géographie, historique et descriptive* 21 (1): 83-120.
- MBEMBE, A. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- MEYER, B. y P. GESCHIERE, eds. 1999. *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell.
- MCGOWAN, W. F. 1978. 'The development of European relations with Futa Jallon and the foundation of French colonial rule 1794-1897'. Tesis doctoral, Universidad de Londres.
- MOUSER, B. L. 1975. 'Landlords-strangers: a process of accommodation and assimilation', *International Journal of African Historical Studies* 8: 425-440.
- NYAMJOH, F. y M. ROWLANDS. 1998. 'Elite associations and the politics of belonging in Cameroon', *Africa* 68(3): 320-337.
- PELICAN, M. 2009. 'Complexities of indigeneity an autochthony: an African example'. *American Ethnologist*. 36 (1): 52-65.
- RICHARD-MOLARD, J. 1956. *Afrique occidentale française*. París: Berger-Lavault.
- RICHARDS, P. 1996. *Fighting for the Rain forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*. Oxford: James Currey.
- 2005. 'To fight or to farm? Agrarian dimensions of the Mano River conflict (Liberia and Sierra Leone)', *African Affairs* 104 (417): 571-590.
- 2007. 'Peripheral wars in Africa: is general explanation possible?', *Studia Africana*, 18: 9-14.
- RICHARDS, P., K. BAH y J. VICENT. 2004. 'Social capital and survival: prospects for community driven development in post-conflict Sierra Leone'. *Banco Mundial: Social Development Papers*, número 12.
- RODNEY, W. 1970. *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800*. Oxford: Oxford University Press.
- SARRÓ, R. 2005. 'The throat and the belly: Baga notions of morality and personhood', *JASO: Journal of the Anthropological Society of Oxford* 31(2): 167-185.
- 2007. 'Hermetic huts and modern state: the politics of iconoclasm in West Africa', in *Iconoclasm: Contested objects, Contested Terms*, ed. S. BOLDRICK y R. CLAY. Aldershot: Ashgate.
- 2009. *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone*. Edinburgo: Edinburgh University Press for the International African Institute.
- SOCPA, A. 2003. *Démocratisation et autochtonie au Cameroun: trajectoires régionales divergentes*. Münster: Lit Verlag.
- SHACK, W. y E. P. SKINNER, ed. 1979. *Strangers in African Societies*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- SIMMEL, G. (1909) 1950. 'The stranger', in *The sociology of Georg Simmel*, trad. y ed. por K. H. WOLFF. Nueva York: Free Press.
- SKINNER, E. P. 1963. 'Strangers in West African societies', *Africa* 33 (4): 307-320.
- VASCONCELOS, J. 2006. 'Filhos da terra, ou Lamarck em Cabo Verde', Working paper del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa (http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006_7.pdf).
- WATSON, J. B. 1983. *Tairora Culture: Contingency and Pragmatism*. Seattle y Londres: University of Washington Press.